



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي



العدد الخامس
المحرم ١٤١٢ هـ
يوليو ١٩٩١ م



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي

مجلة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مجلة علمية محكمة

العدد الخامس

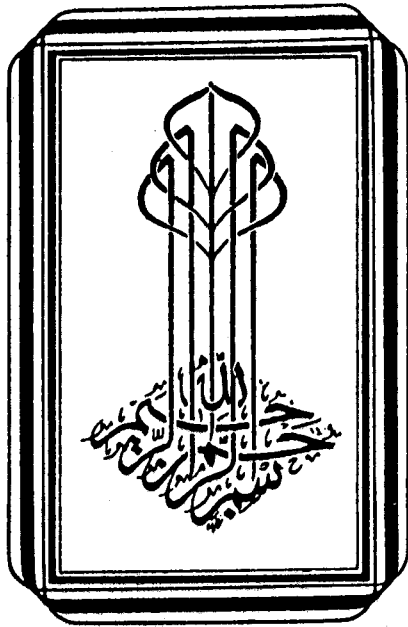
المحرم ١٤١٢ هـ

يوليو ١٩٩١ م

مجلة

جامعة القاهرة
الكلية الهندسية
الهندسة المدنية
الهندسة المعمارية





المشرف العام : معالي الدكتور عابد بن عبد المحسن التركي

مدير الجامعة

هيئة التحرير

رئيس التحرير : الدكتور محمد بن عبد الرحمن الربيع

الأستاذ المشارك بقسم الأدب في كلية اللغة

العربية بالرياض

الأعضاء : الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيع

الأستاذ بقسم أصول الفقه في كلية

الشريعة بالرياض

الدكتور إبراهيم بن مبارك الجوير

الأستاذ المشارك بقسم الاجتماع في كلية

العلوم الاجتماعية بالرياض

الدكتور علي بن إبراهيم التملة

الأستاذ المشارك بقسم المكتبات والمعلومات في

كلية العلوم الاجتماعية بالرياض

الدكتور محمد بن علي الصامل

الأستاذ المساعد بقسم البلاغة والنقد ومنهج

الأدب الإسلامي في كلية اللغة العربية بالرياض

مراسلات التبادل والإصداد
عن طريق عمادة شؤون المكتبات

الرياض ١١٤٩١

ص. ب ٤١٢٤

صانف : ٤٠٦٥٥٨٥

عنوان المجلة : المملكة العربية السعودية

الرياض ١١٤١٥

ص. ب ١٨٠١١ - هاتف ٤٣٥٨٢٨٢

قواعد النشر

أولاً : يشترط في البحث الذي ينشر في المجلة ما يلي:

- ١ - أن يكون متسماً بالأصالة وسلامة الاتجاه.
- ٢ - أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج.
- ٣ - أن تتحقق له السلامة اللغوية.
- ٤ - ألا يكون قد سبق نشره.

ثانياً : تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم.

ثالثاً : البحوث والدراسات المنشورة في هذه المجلة تعبر عن آراء اصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الجامعة.

رابعاً : ترتيب محتويات المجلة يتم وفقاً لأمور فنية.

خامساً : يعطى كل مشارك في المجلة خمس نسخ وثلاثين مستلة مما نشر له.

سادساً : توجه الرسائل إلى رئيس التحرير.

المحتوى

- * الافتتاحية لمعالي مدير الجامعة
الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي ١١ - ١٥
رقم الصفحة

البحوث

- ١ - جلب المصالح ودرء المفسد في الشريعة الإسلامية
للدكتور علي بن عبدالعزيز العميريني ١٩ - ١٤٣
- ٢ - تراجم أحاديث الأبواب
للدكتور علي بن عبدالله الزين ١٤٥ - ١٧٢
- ٣ - دليل الطالب في حكم نظر الخاطب
للدكتور مساعد بن قاسم الفالح ١٧٣ - ١٩٦
- ٤ - قراءة اقتصادية في كتاب الاسدي
للدكتور شوقي أحمد دنيا ١٩٧ - ٢٢٦
- ٥ - العقد الوسيم للأخفشى الصنعاني
تحقيق الدكتور صالح بن سليمان العمير ٢٢٧ - ٢٨٥
- ٦ - شعر أمية بن حرثان الكناني
تحقيق الدكتور عبدالله بن سليمان الجربوع ٢٨٧ - ٣٤٠
- ٧ - ابن الحكّك المكي : حياته وما تبقى من شعره
تحقيق الدكتور عبدالرزاق حسين ٣٤١ - ٣٥٦

- ٨ - إقبال والعرب
 للدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم ٣٥٧ - ٤١٠
- ٩ - الحركة الإصلاحية الجزائرية والاستعمار الفرنسي
 للدكتور فهد بن عبدالله السهاري ٤١١ - ٤٤٠
- ١٠ - ابن خلدون ونشأة المدن
 للدكتور عبدالرزاق بن حمود الزهراني ٤٤١ - ٥٠٦
- ١١ - اثر اعتناق الإسلام على التغيير الإيجابي
 للاتجاهات لدى المساجين
 للدكتور صالح بن إبراهيم الصنيع ٥٠٧ - ٥٣٨
- ١٢ - دلالة النصوص الهامشية في المخطوطات المتداولة في
 في منطقة نجد (في القرن الثالث عشر الهجري)
 للدكتور يحيى محمود ساعاتي ٥٣٩ - ٥٦٨
- ١٣ - تعليم التقنيات المتصلة بالحاسبات في اقسام
 المكتبات والمعلومات في المملكة
 للدكتور عجلان بن محمد العجلان ٥٦٩ - ٦٠٤

الإفتاحية : لمعالي مدير الجامعة

والمشرف العام على المجلة

الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . وبعد :

فقد ورد إلى إدارة المجلة عدد كبير من الرسائل من إخوة كرام داخل المملكة وخارجها يستفسرون عن كيفية الحصول على المجلة، كما أن رسائل تترى تصل إلى عمادة البحث العلمي وعمادة المكتبات وإدارة الثقافة والنشر وغيرها من إدارات الجامعة المعنية بالكتب نشرًا وتوزيعًا يستفسر كتابها عن كيفية الحصول على مطبوعات الجامعة .

- ١ -

ولن أتحدث عن هذا الأمر من الناحية الإدارية أو فيما يخص الجامعة لكن تلك الرسائل والطلبات قد أثارت في نفسي شجوناً وشؤناً حول «الكتاب الإسلامي» وما يواجهه من عقبات كثيرة تتعلق بالتأليف أو الطبع أو التوزيع أو التعريف . . . وهذا موضوع على جانب كبير من الأهمية وينبغي أن يدرس دراسة متأنية لمعرفة أفضل الوسائل لانتشار الكتاب الإسلامي ولمعرفة العقبات التي تحول بينه وبين الوصول إلى المتلهفين إليه الراغبين في الحصول عليه . . .

- ٢ -

والقضية - في نظري - تحتاج إلى تأمل وتفكير .
وإلى عقد ندوة علمية على مستوى العالم الإسلامي لتدارس الأمر والتفكير الجاد فيه وطرح المعالجات الدقيقة له واقتراح الحلول الناجمة الناجحة لمعالجة علله وأمراضه .

- ١١ -

وبادىء ذي بدء أقول : إن الكتاب الإسلامي يعيش في أزمة . . .
أزمة في الطباعة . . .
وأزمة في التوزيع والانتشار . . .
وأزمة في التعريف والتقد . . .
وأستثني من ذلك صنفين من الكتب الإسلامية نالا شيئاً من الانتشارهما :
الكتاب التراثي وهذا النوع منتشر - بحمد الله - وإن كان في حاجة إلى مزيد ومزيد
من العناية والرعاية .

والصنف الثاني هو كتب الثقافة الإسلامية العامة ، وهذه منتشرة أيضاً ، وأهم أسباب
انتشارها ما يشهده العالم الإسلامي من تلهف إلى المعرفة الصحيحة ، وتعلق بأهداب
الثقافة الإسلامية النقية الصافية .

أما الكتب التي تعيش أزمة حقيقية حادة ، فهي الدراسات والبحوث التخصصية
الجادة الرصينة ، والمجلات العلمية .

وهذه الكتب ضعيفة الانتشار ، لا تقوى على المنافسة .
فبعضها رهين الأدرج ، لا يجد من يقوم بنشره ، ولا يستطيع كاتبه أن ينفق عليه ، وأن
يشركه في قوت أولاده ، ولا يملك ذلك الصاحب المحب الجرأة ليغامر بجزء من ماله
القليل في طباعة كتاب ، لا يدري كم سيبيع منه؟ ومتى يسترد ما أنفق عليه؟ وأين
يخزنه؟ وكيف يتصرف بشأنه؟ .

وبعض الكتب رهين المخازن والمستودعات ، نتيجة لسوء التوزيع ، أو عدم
القدرة عليه أو ما يواجهه من قيود وموانع . .

وبعض الكتب مضمون به على أهله ومن يستحقه ، لضعف التواصل الثقافي
وكسل المسؤولين عن التوزيع وعدم حرص بعضهم على التعرف على من يستحق هذا
الكتاب أو ذاك من العلماء والمفكرين .

وبعض الكتب مبذول لغير أهله لأن التوزيع والإهداء يتم وفق الهوى والمجاملة لا على أساس الاستحقاق والاستفادة .

وبعض الكتب عظيم الفائدة، عميق الدرس والبحث، لكنه مجهول، لا يصل خبره إلى المتعطين إليه، الراغبين في الحصول عليه، نتيجة لضعف وسائل التعريف بالكتاب ولضعف الصلة بين العلماء المتخصصين في العالم الإسلامي .

وبعض الكتب مقطع الأوصال، متناثر الأجزاء، فهذا كتاب بدأ صاحبه في طبع جزئه الأول ثم عجز عن إتمامه وذاك كتاب قامت مؤسسة علمية بطبع أجزاء منه ثم توقفت عن إتمامه لأسباب معلومة أو مجهولة . . . وذاك كتاب وصل إليك جزؤه الأول، ثم أصبح يتيماً في مكتبتك يحن إلى أخيه الثاني الذي ضل الطريق إليك وربما وصل إلى غيرك ولو عرفت مكانه لطالبت بلمّ الشمل، والتقاء الأخوين في رف واحد، ولكن أتى لك ذلك وأنت إن كتبت إلى المسئول عن التوزيع تعقياً لطيفاً فقد لا يتلطف هو بالرد عليك وقد تأمرك نفسك - في ساعة يأس - بأن تعيد الجزء المبتور إلى من أرسله ولكن الحكمة تغلب عليك وتقول : كتاب مبتور يرجى تمامه في يوم من الأيام، خير من غضبة مضرية تفقدك الجزء والكل . . .

- ٥ -

وإذا كنت قد صورت - فيما مضى - شيئاً من حال الكتاب الإسلامي، فمن المناسب أن أورد هنا بعض الأفكار والاقتراحات التي تحتاج إلى دراسة وتحليل، لكنها إسهام في طرح القضية ولفت الأنظار إليها .

فمن الأمور التي ينبغي دراستها لحل أزمة الكتاب الإسلامي، الاتجاه إلى تأسيس شركة عالمية كبرى للكتاب الإسلامي .

لأن صناعة الكتاب - بشكل عام - أصبحت من الصناعات التي تحتاج إلى رؤوس أموال ضخمة ومؤسسات ذات مركز مالي قوي .

فلماذا لا تتم الدعوة إلى إنشاء «الشركة الإسلامية للكتاب» .

وحبذا لو قامت مؤسسة إسلامية كبرى بالدعوة إلى ندوة أو إجتماع تأسيسي لتلك الشركة .

وهذه دعوة موجهة إلى البنك الإسلامي للتنمية، وإلى منظمة المؤتمر الإسلامي، وإلى رابطة العالم الإسلامي، أو إلى أي جهة إسلامية، لتبني هذه الفكرة وإخراجها إلى حيز التنفيذ.

- ٦ -

ومن الأمور المهمة في هذا المجال، ضرورة التعريف الكافي بالكتاب الإسلامي عن طريق الإعلان، وعن طريق ما يسمى بالتعريف بالكتاب الجديد في الجرائد والمجلات.

كما أن على الكتاب الإسلاميين مسئولية كبرى في التعريف بالكتب الإسلامية الجديدة، والدعوة إلى قراءتها عن طريق الكتابة الوصفية أو التحليلية النقدية لكل جديد وقت صدوره على أن يكون التعريف تعريفاً واقعياً، بعيداً عن المجاملة وأساليب التقريظ وبعيداً أيضاً عن أساليب التجريح والتشهير.

- ٧ -

ومن وسائل النهوض بالكتاب الإسلامي حسن عرضه، والمشاركة به في معارض الكتب العالمية والإقليمية والمحلية، فمعارض الكتب من أكبر وسائل التعريف بالكتاب، ومن أهم أسبابه انتشاره.

- ٨ -

وأخيراً فهذه دعوة من القلب لجميع الكتاب الإسلاميين، ولجميع المؤسسات الثقافية الإسلامية، لتدارس أوضاع الكتاب. فالكتاب أعظم وسائل الثقافة.

والثقافة أعظم وسائل التقريب بين الشعوب الإسلامية، وتوحيد الصف، وتعميق الانتماء.

والكتاب سلاح:

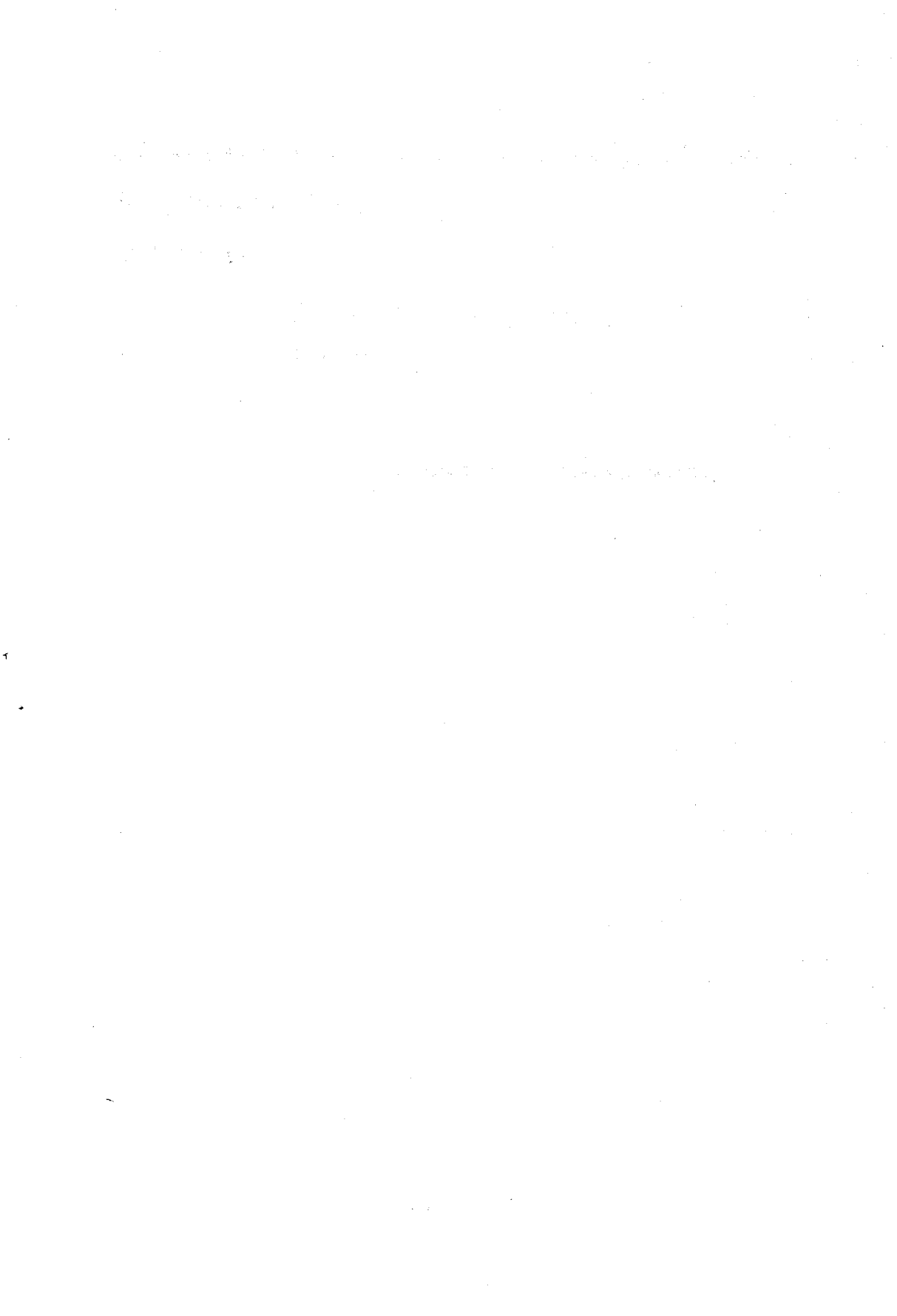
والسلاح يحتاج إلى عناية ورعاية، ليكون ماضياً وحامياً للعرين.

- ١٤ -

وأهل الشر ودعاة الباطل جادون في نشر كتبهم ومجلاتهم وأباطيلهم . فلماذا التهاون
والكسل يا حماة الكتاب الإسلامي؟ .
ويا حملة الفكر والقلم؟ .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين
وصلى الله وسلم على نبينا محمد . . .

عبدالله بن عبدالمحسن التركي



البحوث

جلب المصالح ودرء المفاسد في الشريعة الإسلامية

للدكتور

علي بن عبد العزيز العميريني

الأستاذ المشارك في كلية الشريعة
والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وخاتم النبيين، نبينا محمد رسول الهدى، وعلى آله وصحبه، ومن سار سيرتهم، واتبع سنتهم، وبعد:

فإن عظمة الإسلام، وسمو شريعته، ووفاءها بحاجات الأمم، ومصالح الشعوب، حقيقة لا جدال فيها، قررتها نصوص الشريعة، وتاريخ الاجتهاد الفقهي.

ومن مظاهر شمول الشريعة ووفائها بالحاجات، موقفها من ظروف الحاجات الملحة، وكذلك الأحوال التشريعية المستجدة، وتأصيل ما يستجد من أحكام مما تدعو إليه حاجة العصر، ولا توجد فيه نصوص من المصادر الشرعية، ولم يكن - هناك - من اجتهاد سابق، مما يحتاج معه إلى إجتهد وتأصيل جديد، فكان المقياس الحقيقي لذلك كله وكان المحك المهيمن على التخريج والاستنباط والاستنتاج، هو «جلب المصالح ودرء المفسد».

وهذا الأصل يتضمن «جلب المصالح»، التي لا قيام لحياة المجتمع بدونها، وإذا فاتت عمت الفوضى، واختل نظام الحياة والمجتمع، أو كان الضيق والحرج، أو - على أقل تقدير - تخرج الحياة عما تستدعيه الفطرة السليمة، كما يتضمن «درء المفسد» كل ما كان وجوده يضر بالناس أفراداً أو جماعات، وتعمهم الفوضى، ويختل نظامهم، أو يصيبهم ضيق وحرج، أو على أقل تقدير - كذلك - تخرج حياتهم عن كل ما تقتضيه الفطرة السليمة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مقياس الفساد إنما هو قواعد الشريعة ومقاصدها، الاستفادة من نصوصها الثابتة، حيث إنها جاءت هذه الشريعة للوفاء

بحاجات الناس، وتحقيق مصالحهم، وتعطيل المفاسد أو تقليلها، وهذا وذاك أضعف الإيمان.

ليس هذا وحسب، بل إن الأحكام التي جاءت بها نصوص الشريعة تحقق - هي الأخرى - مصالح العباد في العاجل والآجل، فما ورد فيه بعينه حكم من النوازل، اتبع فيه حكم النص، وإن ظن الفقيه - أو المجتهد - أن المصلحة في غيره، وما لم يرد فيه بعينه نص حكم كان على الفقيه أن يتلمس هذا الحكم في النصوص الشرعية العامة في القواعد الشرعية، ويعطي الحكم الذي يحقق مصلحة من المصالح التي جاءت النصوص لحمايتها، أو لحماية جنسها.

ولعله من المفيد - هنا على الأقل لما نذكره بعد - أن نشير إلى أنه في الآونة الأخيرة، ظهرت عدة دراسات وبحوث، حول موضوع «جلب المصالح ودرء المفاسد»، أذكر من أهمها: رسالة للدكتور محمد مصطفى شلبي «تعليل الأحكام»، وهي رسالته للدكتوراه، طبعت بمطابع دار العلم في دمشق للمرة الأولى سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، وكتاب «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» للدكتور حسين حامد حسان، وهي - كذلك - رسالته للدكتوراه، وقد طبعت بالمطبعة العالمية بالقاهرة سنة ١٩٧١م، وكتاب «سد الذرائع في الشريعة الإسلامية» للأستاذ محمد هاشم البرهاني، وهي رسالته للماجستير، وقد طبعت في طبعته الأولى سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م في مطبعة الريحاني ببيروت، وكتاب «البدعة والمصالح المرسله» للدكتور توفيق يوسف الواعي، وطبع هذا الكتاب في طبعته الأولى سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ونشرته مكتبة دار التراث بالكويت، وأخيراً كتاب «الاستصلاح والمصالح المرسله» للشيخ مصطفى أحمد الزرقاء، طبع سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م في الطبعة الأولى بمطابع دار القلم في دمشق.

وقبل ذلك كله كان من أهل العلم المتقدمين من تخصص في مثل هذا الموضوع، وعلى رأسهم الإمام أبو إسحاق الشاطبي الفقيه الأصولي المالكي (ت ٧٩٠هـ) صاحب «الموافقات في أصول الشريعة» وكتاب «الاعتصام»، والعز بن عبد السلام

الفقيه الشافعي (ت ٦٦٠هـ) صاحب كتاب «قواعد الأحكام في مصالح الأنام».

فجاء بحثنا هذا، مستفيداً من هؤلاء في التأصيل، ومن أولئك في المنهج والطريقة، كما جاء متكاملًا بجميع ركائزه ومقوماته المنهجية والعلمية، وتنويراً للقارئ الكريم - المختص وغير المختص - رأيت أن يكون هذا الموضوع على خمسة مباحث، أعرض في الأول منها بما يمكن من الإيجاز: بعض المعلومات الإجمالية عن معنى «المصلحة والمفسدة» في اللغة والإصلاح، وفي المبحث الثاني: أقرر أن رعاية المصلحة ودفع المفسدة من مقاصد الشريعة الإسلامية، ويدل على ذلك الاستقراء المتيقن، والتعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة وفي المبحث الثالث: تحدثت عن الدوافع والغايات لاعتبار المصالح، وعدم اعتبار المفسد، من حيث العمل على جلب المصالح، والعمل على دفع المفسد، ومن حيث منع التحيل وسد الذرائع، ومن حيث - كذلك - اختلاف أحوال الناس وأوضاعهم الاجتماعية، مما يستتبع تبدل الأحكام بتبدل المصالح، وهو أمر مقتبس من طريقة الشارع في التشريع، وأخيراً من جهة اجتناب البدع، وما لا أصل له في الشريعة مما يضاد الشرع الإسلامي، ثم كان المبحث الرابع: وهو عبارة عن جلب المصالح ودفع المفسد، من جهة التكليف بالشريعة للامتنال بها، وللإفهام، ودخول المكلف تحت مقاصدها، وأخيراً يأتي التمثيل للمجال العملي والتطبيقي لمبدأ «جلب المصالح ودفع المفسد»، وقد اقتصر على بعض الأمثلة التي توضح المراد، وتمهد الطريق للتعريف بالمجال العملي للفقهاء الإسلامي، وموقع «المصلحة» ووظيفتها، ومسارها في مجال الاستنباط والتشريع.

أسأل الله تعالى أن يجعل عملي هذا مفيداً، وخالصاً لوجهه الكريم، كما أسأله عوناً، وتوفيقاً من عنده، وأن يجنبني مواطن الخطأ والزلل، إنه سميع مجيب.

المبحث الأول حقيقة المصلحة والمفسدة

أولاً: المعنى اللغوي:

المصلحة هي: ما يترتب على الفعل، ويبعث على الصلاح، يقال: رأى الإمام المصلحة في ذلك، أي هو مما يحمل على الصلاح، ومنه سمي ما يتعطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه مصلحة، والجمع مصالح، والصلاح ضد الفساد ويقال كذلك: أصلحه، ضد أفسده، والاستصلاح نقيض الاستفساد^(١).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يقال: أمر الله ونهى إنما هو لاستصلاح العباد، ونظر الإمام في مصالح العباد، ويقال: هو من أهل المصالح لا المفاسد، وصلاح صلاحاً بمعنى زال عنه الفساد، والصلاح ضد الفاسد، والمصلحة: ما يتعطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه أو نفع قومه^(٢).

وأيضاً، صلح بالضم ضد فسد، وأصلح أتى بالصلاح، وهو الخير والصواب: وفي الأمر مصلحة أي خير، وهو الصلاح والنفع، وصلاح صلوحاً زال عنه الفساد، وكان نافعاً أو مناسباً، وأصلح في عمله أو أمره أتى بما هو صالح نافع، وأصلح في عمله أو أمره أتى بما هو صالح نافع، وأصلح الشيء أزال فساده، واستطاح الشيء تهيئاً للصلاح^(٣).

(١) انظر: لسان العرب (٢/٣٤٨)، أساس البلاغة (٢/٢٣)، القاموس المحيط (١/٢٧٧)، المعجم الوسيط (١/٥٢٢).

(٢) انظر: تاج العروس (٢/١٨٣)، أساس البلاغة (٢/٢٣).

(٣) انظر: المصباح المنير (١/١٥٧)، القاموس المحيط (١/٢٧٧)، المعجم الوسيط (١/٥٢٢).

- ويمكن تلخيص المعنى اللغوي للمصلحة، حسب ما جاء في المصادر العربية:
- ١ - المصلحة هي: ما يترتب على الفعل، ويبعث على الصلاح، مما يتعطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه أو نفع قومه.
 - ٢ - صلح صلاحاً: زال عنه الفساد، وكان نافعا أو مناسباً.
 - ٣ - أصلح: أتى بالصلاح، وهو الخير والصواب، وأتى بما هو صالح نافع.
 - ٤ - أصلح الشيء: أزال فساده.
 - ٥ - استطلع الشيء: تهيأ للصلاح.

والمفسدة: خلاف المصلحة، والاستفساد خلاف الاستصلاح، والفساد نقيض الصلاح، وقيل: الفساد التلف والعطب، والمفسدة الضرر، والفاسد هو الساقط، ويقال: هذا الأمر فيه مفسدة له، أى فيه فساده، والفساد: أخذ المال ظلماً^(٤).

ومما تقدم يظهر من معنى «المصلحة» و«المفسدة» أن المصلحة هي المنفعة، أو الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع، والمصلحة بهذا المعنى الأخير ضد المفسدة، فهما نقيضان لا يجتمعان^(٥).

ثانياً: المعنى الاصطلاحي الشرعي:

المراد من الاستصلاح - عند الفقهاء - هو «بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح»، والمراد بالمصالح التي تجتلب بها المنافع، وتجنب المضار، والتي جاءت الشريعة الإسلامية بتحقيقها بوجه عام، ودلت نصوصها وأصولها على لزوم مراعاتها - كما سيأتي تفصيل ذلك - والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة، ولم يحدد الشارع لها أفراداً، ولا أنواعاً، وهم - هنا على الأقل - يريدون بالمصلحة «اللذة أو ما كان وسيلة إليها»، كما يريدون من المفسدة «الأم، أو ما كان وسيلة إليه»^(٦).

(٤) انظر: الصحاح (٢/٥١٩)، لسان العرب (٣/٣٣٥)، أساس البلاغة (ص ٣٤١)، القاموس المحيط (١/٣٢٣)، تاج العروس (٢/٥٤٣).

(٥) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي، تأليف حسي حامد حسان (ص ٤).

(٦) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/٢٣٩)، قواعد الأحكام (١٠/١ - ١٢) وهم يريدون - هنا - المصلحة الشرعية، وهي ما تنظم نواحي الحياة المختلفة.

ويقرر معظم الباحثين - وبخاصة المتأخرون منهم - أن المصلحة هي المنفعة مطلقاً، كما أن المفسدة هي: المصرة مطلقاً، والمراد سواء كان النفع أو الضرر شخصياً أو عاماً، غالباً أو مغلوباً، في العاجل كان أو في الآجل، ومن الأول العلم والريح والراحة والصحة ونحوها ومن الثاني الجهل والخسارة والألم والمرض ونحوها^(٧).

ونحن لا نشك أن هذا المعنى ليس مراداً عند الفقهاء والأصوليين، كما أنه لا يصلح هذا الاتجاه في حقيقة المصالح والمفاسد لبناء الأحكام الشرعية عليه، كمصدر من مصادر التشريع في الفقه الإسلامي، «فإن اللذة الحالية العارضة مثلاً قد تعقب آلاماً أو مضاراً لصاحبها ولغيره، في نفسه أو شرفه، أو ماله، كشرب المسكرات، وأن الراحة قد تعقب خسراناً كبيراً. وتعباً طويلاً، وأن الريح في بعض صورته أو طرقه قد يقوم على ظلم الغير، أو أكل حقوقه بالباطل، ويعقب مفسدات كبيرة»^(٨).

ليس هذا وحسب، بل «قد نجد بعض الآلام أحسن نتيجة من عدمها كآلام العلاج والمداواة، وكذلك بعض المتاعب والمصاعب قد تتوقف عليها أطيب الثمرات، ومثلاً على ذلك الجهاد في سبيل الله تعالى، على ما فيه من ضرر بالأنفس والأموال تتوقف عليه حياة الأجيال الحاضرة والمستقبلية في الأمة، وأمانها من خطر أعدائها»^(٩).

لهذا كله «وجب أن يتخذ للمصالح والمفاسد التي يبنى عليها التشريع العام مقياس آخر، يعتبر به الشارع مصلحة الفرد والمجتمع معاً، ويوازن بين عاجل الحوائج وآجل النتائج فلا يعتبر عندئذ مصلحة أو مفسدة إلا ما اعتبره الشارع كذلك، قطعاً لفوضى المقاييس الشخصية وتضاربها، فتكون العبرة في ذلك إنما هي للاعتبار الشرعي»^(١٠).

وواضح - هنا - أننا بحاجة إلى مقياس آخر للمصالح والمفاسد يعتبر مصلحة الفرد

(٧) انظر: قواعد الأحكام (١٢/١)، والاستصلاح (ص ٤٠).

(٨) السابق (ص ٤٠).

(٩) السابق (ص ٤٠).

(١٠) السابق (ص ٤٠).

ومصلحة الجماعة معا، يقطع فوضى المقاييس الشخصية وتضاربها، لهذا وذاك، يتعرض أهل العلم لبيان معنى «المصلحة» كدليل شرعي، وبالتالي نجد أنفسنا أمام اتجاهات مختلفة للفهاء والأصوليين، للتعريف بالمصلحة وما يضادها، وأهم هذه الاتجاهات ما يلي:

الاتجاه الأول:

يعرف الغزالي (ت ٥٠٥هـ) المصلحة بأنها «عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعنى به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة، مقاصد الخلق، وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم»، ليس هذا وحسب، بل «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة»^(١١).

وهذا التعريف يدل على أن المصلحة في الأصل جلب النفع ودفع الضرر، ليس ذلك فقط، بل جلب نفع أو دفع ضرر مقصود للشارع، فقد يعد الناس الأمر منفعة، وهو في نظر الشارع مفسدة، وبالعكس، فليس - هناك - تلازم بين المصلحة والمفسدة في عرف الناس، وفي عرف الشارع، بل المراد بالمصلحة في نظر الشارع هي: المحافظة على مقاصد الشارع، ولو خالفت مقاصد الناس، ذلك أن مقاصد الناس التي تخالف مقاصد الشارع ليست - هي في الواقع - مصالح، بل أهواء وشهوات زينتها النفس، وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح، فقد كان بعض أهل الفترة يرون المصلحة في وأد البنات، وحرمان الإناث من الإرث، وقتل غير القاتل، وما كانوا يعتقدون أن في شرب الخمر ولعب الميسر، ونسبة الولد إلى غير أبيه مفسدة، وفي القانون الروماني - في أوج عظمته - كان يميز للدائن أن يسترق مدينه في الدين، وإذا لم يوجد من يرغب في شراء الدين، فإن القانون أعطى للدائنين حق اقتسام جثة

(١١) انظر: المستصفى (١/٢٨٦).

المدين، وما كان أحد في روما يرى أن في هذا الحكم مفسدة، ليس هذا وحسب، بل إن القانون الإنجليزي ظل قرابة عشرة قرون يرى أن المصلحة في حرمان الإناث من الميراث واستقلال الابن الأكبر بالتركة، ولا زال القانون الأمريكي يرى المصلحة في إطلاق حرية الموصي ولو أدى ذلك إلى أن يوصي الشخص بكل ثروته إلى خليلته، تاركاً ورثته عالية يتكفون الناس»^(١٢).

لذا كان من الضروري - هنا - التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشارع، والمحافظة على الثانية وإن أدى إلى الإخلال بالأولى هي «المصلحة الشرعية»، على أن هذه المصلحة لا تؤدي إلى الإخلال بالمصالح العادية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن رجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة شرط أساسي في إعتبارها مصلحة، وبالتالي يبقى النظر في إعتبار الشارع وعدم إعتباره، ونوع هذا الاعتبار للمصلحة، إذ مجرد حكم العقل برجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة ليس ضابطاً كافياً في التعرف على المصالح الشرعية:

- ١ - فقد يلغي الشارع هذه المصلحة أو تلك بنص خاص.
- ٢ - وقد يعتبر الشارع نوع المصلحة وجنسها، فيكون إثبات الحكم بها من باب القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع.
- ٣ - وقد يسكت الشارع عن المصلحة، فلا يناقضها نص، ولا يشهد لجنسها شرع، فتكون مصلحة غريبة، لا يجوز التشريع بناءً عليها لأنها - حينئذ - ترادف الهوى والتشهي.

الاتجاه الثاني:

يعرف الفقيه الأصولي الحنبلي الطوفي (ت ٧١٦هـ) المصلحة بأنها: السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وهذا بحسب العرف، أما بحسب الشرع فهي: السبب المؤدي إلى مقصود الشارع بدفع المفسد عن الخلق، وجلب

(١٢) انظر الموافقات (٢/١٧٠)، نظرية المصلحة (ص ٧).

المصالح لهم، عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعبادات. (١٣).

ويلاحظ على هذا التعريف، أن المصلحة - عند أهل العرف - تطلق على كل سبب يؤدي إلى النفع، ولا شك أنه ليس - هناك - من فرق بين كون المصلحة سبباً مؤدياً إلى النفع، أو أنها جلب للمنفعة، كما عبر بهذا الغزالي، وبذاك الطوفي، وبالتالي ليس - هناك - فرق بين تعريف الغزالي، وتعريف الطوفي، إذ كل منهما فرّق بين مقاصد الخلق، ومقاصد الشرع، إذ المصلحة هي السبب المؤدي إلى نفع مقصود للشارع، وليس إلى مطلق نفع في عرف الناس فالتقاصص مصلحة لأنه سبب إلى حقن الدماء، وهو نفع مقصود للشارع يتضمن حفظ النفس.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المصلحة عند الطوفي يكفي بها - كدليل شرعي - متى رجعت إلى المقاصد الشرعية العامة، بل إنه يعتبر التقسيمات التي يرجع إليها معناها عند الغزالي ومن سلك سبيله، يعتبر تلك التقسيمات نوعاً من التكلف والتعسف، حيث قد ثبت مراعاة الشارع للمصالح والمفاسد إجماعاً، ليس هذا وحسب، بل إن الفعل إذا تضمن مصلحة مجردة حصلناها وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن لم يكن هذا ولا ذاك فلا بد من الترجيح (١٤).

(١٣) انظر: المصلحة لمصطفى زيد (ص ٢٠)، نظرية المصلحة (ص ٩)، البدعة والمصالح المرسله (ص ٢٤٣).
(١٤) لسنا هنا - على الأقل - في مجال يسمح لنا بتفصيل مذهب الطوفي ورايه في المصلحة، وكل ما يمكننا قوله هو أن الطوفي بالغ وغالى في اعتبار المصلحة، فجعلها مقدمة على النصوص القطعية إذا عارضتها، وهو رأى يناهض جميع المذاهب الفقهية المعترية لا مذهب الامام أحمد فقط، إذ أقل ما يقال فيه انه رأى يؤدي إلى تعطيل النصوص التشريعية بنظر اجتهادي عقلي محض.

ولعل من المفيد - هنا - أن الطوفي قد نشر له كتاب اسمه «البلبل في أصول الفقه» وهو مختصر من كتاب الروضة لابن قدامه وقد شرح هذا المختصر الطوفي كذلك وأسماه «شرح مختصر الطوفي» وقد نشر هذا الشرح أخيراً بتحقيق الدكتور إبراهيم آل إبراهيم وقد طبع في طبعته الأولى سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، بمطابع الشرق الأوسط.

وقد تكلم الطوفي عن المصلحة وشروطها في هذين الكتابين وقرر بصراحة أنها لا يجوز أن تخالف النص، القطعي، فقد يكون ما أشيع عنه رأياً سابقاً له ورجع عنه، أو أنه أسيء فهم كلامه أو أنه أساء التعبير عن مراده.

الاتجاه الثالث:

يعرف الفقيه الأصولي الحنفي الخوارزمي^(١٥) (ت ٨٢٧هـ) المصلحة حسب ما يرويه عنه الشوكاني - بقوله: «المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق»^(١٦)، وهذا التعريف حصر مقاصد الشرع في دفع المفاسد عن الخلق، ومعارم أن مقصود الشارع جلب المصالح ودفع المفاسد، ولكن الخطب سهل، وذلك أن المصلحة والمفسدة نقيضان، إذ دفع المفاسد عن الخلق يستلزم جلب المصالح لهم.

وليس هناك من فرق واضح بين هذه التعريفات، الأمر الذي يجعلنا لا نلقي اهتماماً كبيراً في محاولة الترجيح بينهما والموازنة بينها، وبخاصة أنهم جميعاً - على الأقل من وجهة نظرنا في مراد الطوفي - يقررون مبادئ عامة للمصلحة وهي: عدم مخالفة المصلحة لنص في الكتاب أو السنة - بطريق الافتتاحات عليهما، والتعطيل لهما، إلا بطريق التخصيص والبيان، وإن تكون داخلة تحت المقاصد الشرعية العامة، وكذلك عدم مخالفتها للقياس أو مصلحة أرجح منها مما يقتضي الجمع بين المصالح المتعارضة^(١٧).

انظر: نزهة الخاطر العاطر، لابن بدران (٤١٥/١) المصلحة لمصطفى زيد (ص ٢٠)، نظرية المصلحة

(ص ٩-١١)، الاستصلاح (ص ٧٥-٧٦).

(١٥) هو محمد بن اسحاق الخوارزمي، شمس الدين، من فضلاء الحنفية، نزل بمكة، وألف كتباً كثيرة في مختلف العلوم، وتوفي بمكة سنة (٨٢٧هـ). انظر: بغية الوعاة (ص ٢٢)، إيضاح المكنون (٢/٥٥٧).

(١٦) انظر: إرشاد الفحول (ص ٣٤٢).

(١٧) انظر: نظرية المصلحة (ص ١١)، البدعة والمصلحة المرسله (ص ٢٤٣).

المبحث الثاني

رعاية المصالح ودفع المفسد من مقاصد الشرع

يعلن الفقيه الأصولي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في أول كتاب المقاصد أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا، ويضيف كذلك أن المعتمد في الاستدلال لهذه الدعوى إنما هو الاستقراء، حيث أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه أحد، فإن الله تعالى يقول في بعثه الرسل، وهو الأصل:

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(١٨)،
ويقول تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١٩)،
وقال في أصل الخلقة:

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٢٠)
ويقول:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢١)،
ويقول أيضا:

﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٢٢).

(١٨) سورة النساء، الآية (١٦٥).

(١٩) سورة الأنبياء، الآية (١٠٧).

(٢٠) سورة هود، الآية (٧).

(٢١) سورة الذاريات، الآية (٥٦).

(٢٢) سورة الملك، الآية (٢).

ليس هذا وحسب، بل إن التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى، كقوله تعالى بعد آية الوضوء:

﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ (٣٣)،

ويقول عن الصلاة:

﴿ إِنِ ابْتَغَيْتُمُ الطَّهْرَةَ تَنَهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ (٣٤)،

وفي القصاص:

﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (٣٥).

ولا شك أن الاستقراء يدل على مثل هذا، وهو - هنا - مفيد للعلم، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة (٣٦).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مقياس الصلاح والفساد إنما هو قواعد الشريعة ومقاصدها، الاستفادة من نصوصها الثابتة، والتي يتألف منها نظام الإسلام، ذلك «أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وأن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله - صلى الله عليه وسلم - أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهذا الذي به اهتدى المهتدون وشفاهة التام الذي به دواء كل علة، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهي قرة العيون، وحياة القلوب ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء، والنور والشفاء

(٢٣) سورة المائدة، الآية (٧).

(٢٤) سورة العنكبوت، الآية (٤٥).

(٢٥) سورة البقرة، الآية (١٧٩).

(٢٦) انظر الموافقات (٦/٢، ٧).

والعصمة ، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها ، وحاصل بها ، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها^(٢٧) .

الدليل من القرآن :

ومما يستدل به على رعاية الشارع لمصلحة الخلق - بالإضافة إلى ما تقدم - قوله تعالى في شأن القرآن الكريم :

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءً لِمَا فِي الْأَرْصَادِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٢٨﴾ ،
وجه الاستدلال من هذه الآية على المطلوب من وجوه :

- ١ - لقد اهتم الشارع الحكيم بوعظهم في قوله : ﴿ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ ﴾ ، وفيه أكبر مصالحهم ، إذ في الوعظ كفهم عن الردى ، وإرشادهم إلى الهدى .
- ٢ - وصف القرآن الكريم بأنه شفاء لما في الصدور ، وذلك مما قد يحصل فيها من الشك ونحوه ، وهذا مصلحة عظيمة .
- ٣ - وصف القرآن الكريم بالهدى ، وهذا - أيضا - مصلحة عظيمة لما فيه من الهداية إلى صراط الله المستقيم ، ولا شك أن هذا غاية المصلحة .
- ٤ - وصف القرآن الكريم بالرحمة ، وهذا غاية المصلحة .
- ٥ - إن في إضافة ما تقدم إلى فضل الله تعالى ورحمته ، لا بد أنه لا يصدر عنها إلا مصلحة عظيمة .
- ٦ - في هذه الآية يأمر الله تعالى عباده بالفرح بكل ما تقدم ، وهو بمعنى التهنته لهم ، والفرح والتهنته إنما يكونان لمصلحة عظيمة .
- ٧ - إن في قوله تعالى : ﴿ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ والذي يجمعونه هو من مصالحهم ، ولا شك أن ما كان خيرا مما يجمعون هو غاية المصلحة .^(٢٩)

(٢٧) انظر: أعلام الموقعين (٣/٣) .

(٢٨) سورة يونس الآيات (٥٧ ، ٥٨) .

(٢٩) انظر: رفع الحرج في الشريعة الاسلامية (ص ٩) .

الدليل من السنة :

ليس هذا وحسب، بل إن السنة النبوية، قد اشتملت على جلب المصالح ودرء المفسد، وليس - هناك - حديث إلا ويشتمل على جلب مصلحة، أو درء مفسدة، فمن ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - (ولا يبيع بعضكم على بيع بعض)^(٣٠)، وقوله (ولا يبيع حاضر لباد)^(٣١)، وقوله (ولا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، إنكم إن فعلتم ذلكم قطعتم أرحامكم)^(٣٢)، وقوله: (لا يخطب الرجل على خطبة أخيه، حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب)^(٣٣).

دليل الإجماع :

يضاف إلى ما تقدم أن العلماء الذين يعتد بقولهم قد أجمعوا على أن الأحكام معللة بالمصالح ودرء المفسد، بل إن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، تأتي بالتعليل لأحكامها التفصيلية، كما رأينا ذلك فيما تقدم، وكما سنراه فيما يأتي، وهكذا فباستقراء جميع الأحكام الشرعية نجد أن النصوص قد بينت في الأكثر عللها والمصالح المترتبة عليها، ويقرر الفقهاء والأصوليون - في أكثر من مناسبة - اتباع العلل، وطرح التعبد مهما أمكن، فلا بد أن تكون فيه مصلحة خفية، قد يدركها المجتهدون بالأدلة المعتبرة شرعا، وقد لا يدركونها لشدة خفائها، ولكن لا بد من الاعتقاد أن الأحكام إنما شرعت لحكم ومصالح^(٣٤).

(٣٠) أخرجه مسلم، وأبو داود، ومالك.

انظر: شرح مسلم للنووي (١٩٧/٩)، تحفة الأحوذى (٢٨٤/٤)، نيل الأوطار (١٢١/٦).

(٣١) أخرجه البخاري ومسلم.

انظر: شرح مسلم (١٦٤/١٠)، سبل السلام (٢١/٣).

(٣٢) أخرجه البخاري (فتح الباري ١٦٠/٩) ومسلم (١٠٢٨/٢)، والنسائي (٧٩/٦) وابن ماجه (٦٢١/١)،

والإمام أحمد (٧٨/١).

(٣٣) أخرجه البخاري والنسائي، والإمام أحمد عن ابن عمر وأبي هريرة.

انظر: شرح مسلم (١٩٧/٩)، نيل الأوطار (١٢٢/٦).

(٣٤) انظر: المستصفى (٢٨٠/٢)، تعليل الأحكام (ص ٩٧)، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية (ص ١١).

دليل العقل :

يستدل الأصوليون والفقهاء على أن أحكام الله تعالى معللة بالمصالح ، بأن الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يصدر عنه إلا ما فيه فائدة ومصلحة ، وإلا كان ما يصدر عنه عبثاً منافياً للحكمة ، ولا جائز أن تعود هذه الفائدة على الله تعالى لاستغنائها عز وجل عن ذلك ، فيتعين أن تعود هذه الفائدة على العبد وبناء على هذا الاستدلال ، يثبت أن كل حكم من أحكامه تعالى لفائدة العباد ومصالحهم ، والله - عز وجل - قد راعى مصلحة خلقه عموماً وخصوصاً .

أما عموماً ، فقد راعى الله - عز وجل - مصلحة الخلق من هذه الجهة في مبدئهم ومعاشهم : -

أما من جهة المبدأ : فحيث أوجدهم بعد العدم على الهيئة التي ينالون بها مصالحهم في حياتهم ، ويجمع ذلك قوله تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّدَكَ فَجَدَّكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّأَشَاءَ رَزَقْنَاكَ ﴿٣٥﴾ ﴾

وقوله تعالى :

﴿ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٣٧﴾ ﴾ .

ومن جهة المعاش : فقد هيا للناس أسباب ما يعيشون به ويتمتعون ، من خلق السموات والأرض وما بينهما ، وجماع ذلك قوله تعالى :

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴿٣٧﴾ ﴾ ،

وفي آية أخرى يقول تعالى :

﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ﴿٣٨﴾ ﴾ ،

(٣٥) سورة الانفطار، الآية (٦، ٧، ٨).

(٣٦) سورة طه ، الآية (٥٠).

(٣٧) سورة البقرة، الآية (٢٩).

(٣٨) سورة الجاثية، الآية (١٣).

وقوله تعالى :

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (٢٤) ﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبَابًا﴾ (٢٥) ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقَاقًا﴾ (٢٦) ﴿فَأَبْتَنَّا فِيهَا حَبًّا﴾ (٢٧) ﴿وَعِنَبًا﴾ (٢٨) ﴿وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا﴾ (٢٩) ﴿وَحَدَائِقَ غُلْبًا﴾ (٣٠) ﴿وَفَيْكِهِمُ وَأَبًّا﴾ (٣١) ﴿مُنْعًا لِّكُرِّهِمْ وَلَا تَفْلِحُ كُرْمُهُمْ﴾ (٣٢).

هذا من جهة رعاية الباري عز وجل لمصالح العباد من جهة العموم، أما من جهة الخصوص، فيقرر بعض الفضلاء أنها من جهة رعاية مصلحة المعاد في حق السعداء، حيث هداهم الله تعالى إلى سبيله المستقيم، ووقفهم لنيل الثواب الجزيل يوم القيامة.

وعند التحقيق إنما راعى مصلحة العباد عموماً، حيث دعا الجميع إلى الإيمان المؤدي إلى مصلحة المعاد، فقد دعا - دون شك - الجميع إلى الإيمان المؤدي إلى مصلحة المعاد، ولكن بعضهم فرط بعدم الإجابة بدليل قوله تعالى :

﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ (٤١)،

أما التوفيق والهداية فكانا خاصين، ويدل عليه قوله تعالى :

﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٤١).

وواضح مما تقدم أنه من المحال أن يراعي الله - عز وجل - مصلحة عباده في مبدئهم، ومعاشهم، ومعادهم، ثم يهمل مصلتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أهم، فكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضاً من مصلحة معاشهم، إذ بها صيانة نفوسهم وإعراضهم وعقولهم وأموالهم، ولا معاش بدونها - كما سيتضح ذلك قريباً - فوجب القول - حينئذ - أن الله تعالى رعاها لهم (٤١).

(٣٩) سورة عبس، الآيات (٢٤ - ٣٢).

(٤٠) سورة فصلت، الآية (١٧).

(٤١) سورة يونس، الآية (٢٥).

(٤٢) انظر تفصيل مسألة التعليل في كل من تعليل الأحكام لمصطفى شليبي (ص ٩٨ - ٩٩)، رفع الحرج في الشريعة

الإسلامية (ص ١٢).

أقسام المقاصد الشرعية من خلال جلب المصالح ودرء المفاسد

يقسم أهل العلم المقاصد الشرعية إلى قسمين : -
الأول : المقاصد الدنيوية، وهي ما رجعت إلى تحصيل مصلحة تتعلق بالدنيا،
أو دفع مفسدة كذلك.

الثاني : المقاصد الأخروية، وهي ما ترجع إلى تحصيل مصالح تتعلق بالآخرة أولاً
ومن حيث المبدأ، ولا يمنع أن يؤدي إلى مصلحة دنيوية كالتعارف في الحج والوحدة
الإسلامية.

أما بالنسبة للمقصود الدنيوي، فإن جمهور الأصوليين والفقهاء - وهو ما يعيننا هنا
- يقسمونه إلى ثلاثة أقسام رئيسة وهي : -

الأول : الضروريات.

الثاني : الحاجيات.

الثالث : التحسينيات.

وهذه الأنواع الثلاثة هي أقسام المصالح وما يضادها باعتبار المقاصد الشرعية، أي
باعتبار جلب المنفعة ودفع المفسدة، وجميع الأحكام الشرعية ترجع إلى رعاية المقاصد
الثلاثة، الأمر الذي يجعلنا نستنتج أنه ما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس بحكم
شرعي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المقاصد الدنيوية وحصرها في «الضروريات»
و«الحاجيات» و«التحسينيات» إنما هو بسبب أن الشارع الحكيم إنما أراد من وضع
الشرائع مصالح العباد في العاجل والأجل معاً، ومصالحة الخلق فيما كلفهم به الشارع

من أحكام شرعه، ترجع في الواقع إلى حفظ مقاصد الشريعة في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أنواع: الضرورية والحاجية، والتحسينية.

فإن كانت مصلحة الخلق فيما شرع من أحكام، قد بلغت حد الضرورة، التي لا بد من وجودها، لاستقامة المصالح الدنيوية، ولا بد منها في قيام مصالح الدين، كوجوب الجهاد حفظاً للدين، وشرعية القصاص حفظاً للنفس، فهو الضروري.

وإن كان الباعث لم يصل إلى حد الضرورة، لكنه محتاج إليه من حيث التوسعة على العباد، ورفع الضيق عن المكلف، المؤدي في الغالب إلى المشقة والحرج، ولا يبلغ الفساد في مصالح العامة، فهو الحاجي.

أما إن لم تكن هناك ضرورة داعية إلى مشروعيتها، أو لم يكن المكلف محتاجاً إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق، وإنما الداعي إليها، هو الأخذ بما يليق من محاسن العادات، فهو التحسيني^(٤٣).

وستتناول هذه المقاصد بأقسامها الثلاثة بالتفصيل الآتي:

الفرع الأول: الضروريات

الضروري في اللغة: نسبة إلى الضرورة، وهي الحاجة، والاضطرار والاحتياج إلى الشيء^(٤٤).

والضروريات - على ما سيأتي - هي حفظ الدين، والنفس، والنسب، والعقل، والمال، وإنما سميت هذه الضروريات نسبة إلى الضرورة وهي الحاجة، والحاجة، لا تندفع إلا بحصول هذه الأمور الخمسة.

أما في الاصطلاح: فقد عرف الإمام الشاطبي الضروريات في كتابه الموافقات - عند الحديث عن المقاصد الضرورية - بـ «أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين

(٤٣) انظر: الموافقات للإمام الشاطبي (١/٢ - ١١).

(٤٤) انظر: لسان العرب (٦/١٥٢، ١٥٣)، والقاموس المحيط (٢/٧٧) وختار الصحاح ص: (٤٠٣)

مادة (ضرر).

والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على إستقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران الميين»^(٤٥).

والمراد بالضروري: ما بلغ حد الضرورة، لا نهايتها وغايتها، والدليل على ذلك تفاوت أقسام الضروريات من حفظ الدين، والنفس، والنسب، والعقل، والمال، مع إشراكها في البلوغ إلى حد الضرورة، إذ لو كان المراد نهاية الضرورة وغايتها لم يصدق بغير أعلاها وهو حفظ الدين^(٤٦). ومعنى كونه ضرورياً: أنه لا يمكن الاستغناء عنه في أى وقت من الأوقات، فهو ضروري للحياة، وانتظام أحوال الناس ومعاشهم في الدنيا، ومصلحة معادهم في الآخرة.

أنواع الضروري:

الضروري هو: ما تصل الحاجة إليه إلى حد الضرورة، وينقسم قسمين:
القسم الأول: ما هو ضروري في أصله، وهو المتضمن حفظ مقصود من الكليات الخمس، التي اتفقت الأمم على حفظها.

القسم الثاني: وهو ما لم يكن أصلاً، وهو كالتممة والتكملة للضروري الأصلي ومعناه: ما لا يستقل بالضرورة بنفسه بل بطريق الانضمام إلى الضروري في أصله، فله تأثير في نفس الضروري الأصلي، فيكون في حكمه مبالغة في مراعاته.

القسم الأول:

الضروري الأصلي، وأنواعه خمسة هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، وزاد بعض المتأخرين كابن السبكي في جمع الجوامع، والطوفي في شرح مختصر الروضة، نوعاً سادساً وهو حفظ العرض^(٤٧). وهو موضع المدح والذم.

(٤٥) الموافقات في أصول الشريعة / للشاطبي (٨/٢).

(٤٦) انظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٣٢٢/٢).

(٤٧) انظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي (٤٤٢/٢)، جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البناني (٢٨٠/٢).

أما القسم الثاني :

فسوف يأتي الحديث عنه - إن شاء الله - في أثناء بحث حفظ الضروريات .
ويمكن تعليل حصر الضروريات في هذين القسمين من وجهين : -
الأول : أن العلماء الذين حصروا المصالح الضرورية في الأنواع الخمسة ، تتبعوا المصالح فلم يجدوا فيها ضروريا غير ما تقدم ، قال الأمدى : «والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الواقع ، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»^(٤٨) .

وقال ابن أمير الحاج في شرح التحرر : «وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء»^(٤٩) .

الثاني : أن هذه الضروريات من الأمور المهمة ، التي يرتبط بها نظام الكون ، ولذا لم تهدر في ملة من الملل ، ولم تخل شريعة من الشرائع من رعايتها ، والمحافظة عليها ، لكونها من المهمات التي نظام العالم مرتبط بها ، ولا يبقى النوع مستقيما الأحوال بدونها .

وهذا القول مقبول إلى حد ما ، ذلك لأن حفظ الدين ، معروف لدى الأمم السابقة ، وقد حل بالأمم الماضية لما خالفوا رسلهم - العذاب الأليم ، ذلك أن القصد من وضع الشرائع هو معرفة الخالق سبحانه ، ودرك أحكامه التي ينظم - بواسطتها - المجتمع ، إذ القصد من وضع الشريعة ابتداء إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا .

وكذلك حفظ النفس كان معروفا لدى الشرائع السابقة ، فكان قتل النفس المعصومة محرما ، كما أخبر عن ذلك تعالى في كتابه العزيز :

﴿ وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَاللِّسَانَ بِاللِّسَانِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾^(٥٠) .

(٤٨) الأحكام / للأمدى (٢/٢٧٤) .

(٤٩) التقرير والتحرير شرح التحرير (٣/١٤٤) . (٥٠) سورة المائدة ، الآية (٤٥) .

وأما حفظ النسب فكان معروفا لدى تلك الأمم، وكان النكاح مشروعا عندهم، وقد أطبقت جميع الشرائع على تحريم جريمة الزنا، فلم يكن مباحا في شريعة قط.

وأما حفظ الأموال فإن القرآن الكريم يخبرنا أنه كان مرعيا في الأمم السابقة، قال تعالى:

﴿وَالِى مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَنْفَوِرَ يَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَبُّكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ تُحِيطُونَ ﴿٨٤﴾ وَيَنْفَوِرَ أَوْقُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾﴾

أما حفظ العقل بتحريم المسكرات، فهو يختلف عن غيره، حيث وقع خلاف بين الكاتبين والباحثين.

فمنهم من قال: إن الخمر وغيرها من المسكرات كانت محرمة في الشرائع السابقة كالزنا والقتل.

بينما ذهب آخرون إلى أنها كانت مباحة في الشريعة الموسوية واليعسوية، بل كانت مباحة في صدر الإسلام^(٥١).

ويمكن أن يقال هنا: إن الشرائع متفقة على تحريم الخمر جملة، ولم يكن على وجه التفصيل، والدليل على أن هذه الضروريات الخمسة كانت محرمة في الشرائع السابقة، هو ما انعقد عليه إجماع الأمة المحمدية، واستقرت عليه الشريعة الإسلامية، من أن تحريم هذه الأمور الخمسة ووجوب رعايتها والحفاظ عليها، كان مشتركا بين جميع رسالات الأنبياء عليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم.

ويقرر القرافي: أن الضروريات - مع اختلاف العلماء في عددها - متفق على تحريمها، فإباحة الله الأديان بإباحة الكفر، وإنتهاك حرم المحرمات، وكذلك لم يبح

(٥١) سورة هود، الأيتان (٨٤، ٨٥).

(٥٢) انظر: البحر المحيط للزركشي (٣/٩٤/١) مخطوط. إرشاد الفحول (ص ٢١٦). أحكام القرآن لابن العربي

(١٥٠/١).

العرض بالقذف والسباب، ولا الأموال بالسرقة والغصب، ولا الأنساب بإباحة الزنا، ولا العقول بإباحة المسكرات، ولا النفوس بالقتل^(٥٣).

ويقول العز بن عبدالسلام بعد ذكره أن معظم المصالح معروفة للعقلاء «واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع، على تحريم الدماء والإبضاع، والأموال، والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل، فالأفضل من الأقوال والأعمال...»^(٥٤)

الإجماع على مراعاة الضروريات في جميع الملل:

ذكر علماء الأصول إجماع جميع الملل والشرائع على مراعاة الضروريات: فقال القرافي: «الكليات الخمس: حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها، وأن الله تعالى ما أباح النفوس، ولا شيئاً من الخمسة المتقدمة في ملة من الملل وأن المسكرات حرام في جميع الملل، وأن وقع الخلاف في اليسير الذي لا يسكر، ففي الإسلام هو حرام، وفي الشرائع المتقدمة حلال، أما القدر المسكر فحرام إجماعاً من الملل...»^(٥٥)

وهذا الذي ذكره القرافي عن الغزالي هو معنى قوله في المستصفي: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة، والزجر عنها، يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر»^(٥٦).

وقوله في شفاء الغليل: «فلم تشمل ملة قط على تحليل سكر، وإن اشتملت على تحليل القدر الذي لا يسكر، من جنس المسكر»^(٥٧).

وبالنظر إلى الواقع فإنه لم تخل ملة من الاستصلاح، فقد دل الكتاب العزيز الذي أنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أن شرائع الأمم السابقة، قد روعيت فيها

(٥٣) انظر: تنقيح الفصول للقرافي (ص: ٣٩٢).

(٥٤) قواعد الأحكام (١ / ٥).

(٥٥) شرح تنقيح الفصول / للقرافي (ص: ٣٩٢).

(٥٦) المستصفي مع شرح مسلم الثبوت (١/٢٨٨).

(٥٧) شفاء الغليل (ص: ١٦٤).

مصالح العباد بالنظر إلى ذلك الزمان، كيف لا؟ وقد جاءت هذه الشرائع من الباري عز وجل، قال تعالى:

﴿وَكُنِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (٥٨).

فهذه الآية تدل على شرعية وجوب القصاص في القتل العمد العدوان، وتدل على أن الشرائع السابقة قد روعيت فيها مصالح العباد (٥٩).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن من تتبع سير الأنبياء وما حدث لهم مع قومهم من التكذيب والإيذاء بسبب أنهم يأمرون بالصلاح وينهون عن الفساد، ويعملون لذلك بكل ما أوتوا من قوة وإستطاعة، وما ذاك إلا امتثالاً لأوامر الله تعالى، وهم معصومون عن المخالفة، ولا ينطقون عن الهوى، ومن ذلك: قوله تعالى حكاية عن شعيب مع قومه:

﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٦١).

وقال تعالى:

﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (٦١).

وقد بين المفسرون المراد منها، فقررنا: أن النهي عن الإفساد في الأرض يدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل ويقطع الأعضاء، وإفساد الأموال بالغصب والسرقة، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة، وإفساد الأنساب بالزنا والقذف، وإفساد العقول بشرب الخمر والمسكرات، فقوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ منع من فساد الدين بالمعاصي والذنوب وقوله: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ منع من فساد الدنيا، بالمحافظة على المصالح المعترية وهي النفوس والأموال والأنساب، والأديان، فالآيات جامعة للنهي عن مفسد الدنيا والدين.

وقوله: ﴿بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ يحتمل أن المراد: بعد أن صلحت الأرض بمجيء

(٥٩) انظر: نبراس العقول، عيسى منون (٢٧٩/١).

(٦١) سورة هود، آية (٨٥).

(٥٨) سورة المائدة، آية (٤٥).

(٦٠) سورة الأعراف، آية (٨٥).

الأنبياء بعد أن كانت فاسدة بخلوها منهم، فهأهم عن الفساد بعد أن صارت صالحة .

ويحتمل أن المراد: بعد تكثير النعم والمنافع للخلق، والموافقة لمصالح الدارين . وكل ذلك يرجع إلى ترك الفساد والإيذاء، والنهي عن الكفر والتمرد عن قبول الشرائع .^(١٢)

حفظ الضروريات :

معنى الحفظ :

الحفظ في اللغة له عدة معانٍ والمناسب منها هنا معنيان :
الأول : الرعاية، فيقال مثلا: حفظ المال، وحفظ السر، بمعنى رعاه، والحفظ التعاهد وقلة النسيان^(١٣) .
الثاني: الحفظ بمعنى الاستظهار، يقال: حفظت القرآن، أى استظهرته، وصرت أقرؤه من غير نظر إلى كتاب^(١٤) .

وفي بحث مقاصد الشريعة عند الأصوليين ذكروا له معنيين : -
الأول : حفظ الشيء بمعنى القيام به وتثبته، فحفظ المال مثلا: القيام به وتنميته بالوسائل التي تؤدي إلى ذلك كالبيع والشراء، والمراد تنميته إذا كان قاصرا عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها^(١٥) .

الثاني: حفظ الشيء بمعنى صونه مما يضيعه، كالإسراف والسرقة والحرق في المال، فحفظ المال مثلا: المحافظة عليه مما فيه إتلافه كالسرقة ونحوها^(١٦) .
وهذان المعنيان مرادان عند الأصوليين، وكل واحد منها يناسب أحد المعنيين اللغويين .

(٦٢) انظر: التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي (١٤/١٧٤) .

(٦٣) انظر: مختار الصحاح (ص: ١٤٤)، ولسان العرب (٩/٣٢٠) .

(٦٤) انظر: مختار الصحاح (ص: ١٤٤)، ولسان العرب (٦/١٩٩ - ٢٠٠) .

(٦٥) انظر: الموافقات بتقرير الشيخ دراز (٢/٨، ٤/٢٨) .

(٦٦) انظر: المرجع السابق .

وحفظ الضروريات عند أهل العلم يتحقق بأمرين :-

الأمر الأول: وجودى، وهو ما يوجد بوجوده المقصد، وذلك عبارة عن مراعاة المقاصد من جانب الوجود، وتكون مراعاتها، بما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، وتتحقق مراعاة الضروريات من جانب الوجود بثلاثة أمور :-

أ - العبادات: وهي راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج.
ب - المعاملات: وهي راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود أيضا، كإنتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب، أو المنافع، أو الإبضاع.

ج - العادات، وهي راجعة إلى حفظ النفس، والعقل، من جانب الوجود كذلك، كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، التي يتوقف عليها بقاء الحياة والعقل.

الأمر الثاني: عدمي، وهو ما يكون عدمه سببا في وجود المقصود، وهذا عبارة عن مراعاة الضروريات من جانب العدم، ومراعاتها من جانب العدم يعني: دفع الاختلال الواقع، والمتوقع فيها، ويتحقق ذلك بشيء واحد وهو الجنائيات.

وهي الأفعال المحظورة التي تخل بالنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهي ما كانت عائدة على تلك الضروريات بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح، كحفظ النفس بالقصاص والديات، وحفظ العقل والنسل بالحد، وحفظ الأموال بالقطع والتضمين^(٦٧).

مكمل الضروري

الضروريات الخمس السابقة ينضم إليها ما هو كالتمة والتكملة لها ويعرفه الإمام الشاطبي بأنه «ما لو فرضنا فقدته لم يخل بحكمتها الأصلية»^(٦٨).

(٦٨) السابق (١٢/٢).

(٦٧) انظر الموافقات (٨/٣ - ١٠).

ويذكر الإمام الشاطبي أن كل تكملة، لها من حيث هي تكملة شروط، وهو أن لا يعود اعتبار المكمل على الأصل بالإبطال، ذلك أن كل تكملة يفضى إعتبارها إلى رفض أصلها - سواء كانت من الضروريات أو من الحاجيات، أو من التحسينيات - لا يصح اشتراطها لأمرين :-

أولاً : أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى إبطال الموصوف، لزم من ارتفاع الموصوف الصفة أيضاً، ذلك أن اعتبار التكملة على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها. إذ هو محال لا يتصور، وإذا لم يكن متصوراً، لم تعتبر التكملة، ويعتبر الأصل فقط.

الثاني : أن العمل على حصول الضروري الأصلي هو المقصود فإذا كان اعتبار ما هو كالتمة والتكملة له يؤدي إلى زواله، كان زوال المكمل أولى، من زوال المقصود الأصلي، لما بينهما من التفاوت، فيحب ترجيح المقصود الأصلي على التكميلي، إذ التكملة كالمساعد للأصلي، فإذا عارضته فلا تعتبر^(٦٩).

وذلك يتضح بالمثال: فإن حفظ النفس مقصد ضروري، وحفظ المروءة أمر مستحسن، ولذلك حرمت النجاسات للحفاظ على المروءات، وإجراء للناس على محاسن العادات، لكن إذا دعت الضرورة إلى المحافظة على النفس بتناول النجس وإهدار المروءة، كان الحفاظ على النفس بتناول النجس أولى، وسوف يأتي مزيد أمثلة للمكملات إن شاء الله.

ونبين هنا كل واحد من الضروريات، على وجه التفصيل، من حيث المراد بكل منها وكيفية حفظها وأمثلتها، ومكملاتها، فأقول :-

(٦٩) بتصرف من الموافقات (١٤/٣).

الأول: حفظ الدين

تقدم قريبا معنى الحفظ، أما الدين في اللغة فهو: الطاعة والانقياد، والعادة والشأن^(٧٠).

أما في الاصطلاح: فيمكن تعريفه بأنه: وضع النهي، يرشد إلى الحق في الاعتقاد، وإلى الخير في السلوك والمعاملات، وإلى الصلاح في الحال، والفلاح في المال.

وإذا كان الدين وضعاً إلهياً جاء به الرسل عن الله عز وجل. فإن حفظ الدين الذي هو أحد الضروريات يعني: حفظ ما جاء به الأنبياء عليهم السلام، وما جاء به الأنبياء ليس قاصراً على الدين الذي هو أحد الضروريات، بل هو شامل لجميع الضروريات الخمس، فإن كل واحد منها جاءت الرسل بحفظه ورعايته.

ولكن ليس الأمر كذلك، فليس المراد بالدين هنا ما عرفناه سابقاً بأنه وضع النهي، بل المراد به معنى خاص يعرف به في مباحث مقاصد الشريعة، وهو عبارة عن الإيمان، وأركان الإسلام الخمسة: من النطق بالشهادتين، والصلاة والزكاة، والصيام، والحج، كما قال الشاطبي^(٧١). والإحسان كما يراه في موضع آخر^(٧٢).

فمعنى حفظ الدين - كما يراه الشاطبي - حاصل بثلاثة أشياء هي: حفظ الإيمان، وحفظ الإسلام، وحفظ الإحسان.

ما يكون به حفظ الدين: حفظ الدين يكون بأمرين:

الأول: حفظه من جانب الوجود، بما يقيم أركانه ويثبت قواعده.

(٧٠) انظر: مختار الصحاح للرازي (ص: ٢١٨)، ولسان العرب (٢٧/١٧، ٢٨).

(٧١) انظر: الموافقات (٨/٢). (٧٢) انظر: الموافقات (٢٧/٤).

الثاني: حفظه من جانب العدم، بدفع الاختلال الواقع والمتوقع فيه .
ففي دائرة حفظ الدين من جانب الوجود نجد أصول العبادات، وأصول العبادات هي: الإيمان، والإسلام، والإحسان .
أما حفظ الدين من جانب العدم، فهو مراعاة النواهي، واجتناب ما يؤدي إلى اختلال أصول العبادات، الواقع فيها من جانب الكفر والشرك والنفاق، أو المتوقع من الردة ونحوها .

فحفظ الدين - هنا - من جانب العدم يكون بمشروعية الجهاد في سبيل الله تعالى، بقتال أهل الكتاب، والمشركين، كما في قوله تعالى:
﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ (٧٣)
وحفظ الدين من جانب العدم يكون - أيضا - بعقوبة المرتد، والداعي إلى البدعة المخلة بالدين، إذ المرتد خارج عن الدين، والداعي إلى البدعة داع إلى الردة والخروج عن الدين، فهذه تؤدي إلى ضياع الدين، فشرعت الزواجر عن الردة والبدعة، بقتل المرتد وزجر المبتدع، فيبقى الدين محفوظا، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (من بدل دينه فاقتلوه) (٧٤) .

ويكون حفظ الدين أيضا من جانب العدم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يتناول الترغيب في الطاعات والترهيب بالوعيد على المعاصي (٧٥) .
مكمل حفظ الدين:

مكمل حفظ الدين، هو ما لا يستقل بالضرورة بنفسه، بل تكون ضروريته تابعة لضرورة حفظ الدين .

(٧٣) سورة التوبة آية (٣٦) .

(٧٤) أخرجه البخاري في الجهاد باب لا يعذب بعذاب الله (٧٥/٤) . وأخرجه الإمام أحمد في مسنده (١/٢٨٢ - ٢٨٣) وأخرجه أبوداود في كتاب الحدود باب الحكم فيمن ارتد ٥٢٠/٤ وأخرجه النسائي في كتاب تحريم الدم باب الحكم في المرتد ١٠٥، ١٠٤/٧ .

(٧٥) انظر شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/٢٨٠) والأحكام للأمدى (٢/٢٧٤)، والتحرير (٤٣٣) وتيسير التحرير (٣/٣٠٦) .

ويشترط لمكمل حفظ الدين: أن لا يعود اعتباره على مقصود حفظ الدين بالإبطال، فكل تكملة تفضي إلى رفض أصلها عند اعتبارها، لا يصح اشتراطها عند ذلك^(٧٦).

مثال مكمل حفظ الدين:

١ - إظهار شعائر الدين: مكمل لضرورة حفظ الدين، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنة، وصلاة الجمعة.

٢ - ذهب بعض الأصوليين إلى أن المقصود من شرع عقوبة الداعي إلى البدع، مكمل لضرورة حفظ الدين، وليس هو ضروريا أصليا.

بينما يرى آخرون أن عقوبة المبتدع ليست مكملة لضرورة حفظ الدين، بل إنها وسيلة لحفظ الدين، فالدين لا يحفظ إلا بقتال الكفار ومعاقبة المبتدع الداعي إلى البدعة، ولذلك شرع الجهاد لمقاتلة أهل الحرب، وزجر المبتدع الداعي إلى البدعة المفضية إلى الكفر^(٧٧).

٣ - قتل المرتد، واعتبار البلوغ في قتله، مكمل لضرورة حفظ الدين.

وقال الإمام الشاطبي مكمل حفظ الدين ثلاثة أشياء :-

الأول: الدعاء إليه بالترغيب والترهيب.

الثاني: جهاد من عانده أو رام إفساده.

الثالث: تلافي النقصان الطارئ في أصله^(٧٨).

ويلاحظ أن اعتبار التكملة هنا لا يعود على أصلها، وهو حفظ الدين بالإبطال،

ومثال ما اختل فيه هذا الشرط:

الجهاد مع ولاية الجور، فقد ذهب العلماء إلى جوازه، ولذلك قال الإمام مالك رحمه

(٧٦) انظر: الموافقات (١٣/٢).

(٧٧) انظر: تيسير التحرير (٣٠٦/٣)، والتقريب والتجوير (١٤٣/٣)، وجمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وتقريب

الشريفي عليه (٢٨٠/٢).

(٧٨) انظر: الموافقات (٢٧/٣).

الله : لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين وذلك لأن الجهاد ضروري لحفظ الدين ، والوالي في الجهاد ضروري ، ومن شروط الولاية العدالة ، والعدالة فيه مكتملة لضرورة وجوب نصب الوالي ، وكما تقدم - المكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، فلو اشترط العدالة دائما كما هنا لتعطل الجهاد، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٧٩).

الثاني : حفظ النفس ويكون بأمرين : -

الأول : من جانب الوجود، بما يكون به استقرارها وثباتها.

والثاني : من جانب العدم : بما يدرأ عنها الهلاك ويضمن لها البقاء المدة المقدرة لها .

وفي دائرة حفظ النفس من جانب الوجود : نجد «العادات» وهي ما يختص بنفس الإنسان و«المعاملات» وهي ما كانت راجعة إلى مصلحة الإنسان مع غيره .

فالعادات راجعة إلى حفظ النفس من جانب الوجود، كالمأكولات والمشروبات والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك، والمراد أصل الغذاء والشراب واللباس والمسكن، الذي يتوقف عليه بقاء الحياة، وتقوم به البنية ويسد به الرمق، وهو ما يكون بفقده تلفها^(٨٠).

ف نجد الشارع الحكيم يحل لنا الطيبات من الأغذية، المأكولات، والمشروبات وهو ما كان عائدا إلى حفظ النفس من الداخل، كما في قوله تعالى :

﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾^(٨١).

، وقال تعالى :

﴿يَبْنَیْءَ آدَمَ حُدُوًّا زَیِّنَتْ كُرْعَانُكَ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^(٨٢)

ومن جهة أخرى نرى الشارع الحكيم يوجهنا إلى إتخاذ الملبوسات مما نستربه

(٧٩) انظر: الموافقات للشاطبي (١٥/٢).

(٨٠) انظر: الموافقات (٩/٢) و(٢٧/٤) مع تقرير الشيخ دراز.

(٨١) سورة الأعراف، آية (١٦٠).

(٨٢) سورة الأعراف، آية (٣١).

أجسامنا، وإتخاذ المساكن التي تقينا حر الصيف وبرد الشتاء، وتسترنا عن عيون المارة، وترك هذه الأشياء فيه هلاك النفس، وهو ما كان عائداً إلى حفظ النفس من الخارج كما في قوله تعالى:

﴿يَنْبَغِيءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤَرِّئُ سَوَاءَ تَكْمُ وَرِدِشًا أَوْ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (٨٣).

والمعاملات راجعة إلى حفظ النفس من جانب الوجود، والمراد من المعاملات: القدر الذي يتوقف عليه حفظ النفس، لأن المعاملات طريق إلى ما تتوقف عليه النفس من الأمور العادية، كالبيع، والإجارة، وغيرها من أصناف العقود الأخرى (٨٤).

والاحتياج إلى هذه المعاملات لتحقيق حفظ النفس، يكون بالمقدار الذي يتوقف عليه قيامه.

حفظ النفس من جانب العدم:

في دائرة حفظ النفس من جانب العدم، نجد أن الشارع شرع أحكام الجنايات من القصاص في النفس، وفي الجروح، وفي الأطراف، والديات، وأروش الجنايات.

والجنايات هي: ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح (٨٥)، فلولا شرعية ما يدرأ ذلك الإبطال لتهاج الخلق، واختل نظام المصالح.

فمن وسائل حفظ النفس القصاص في النفس، لأن من يهم يقتل نفس إذا علم أنه سيقتل لا محالة انكف عن القتل، ولهذا قال تعالى:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٨٦).

(٨٣) سورة الأعراف، آية (٣٦).

(٨٤) انظر: الموافقات بتقرير الشيخ دراز (٩/٢).

(٨٥) انظر: الموافقات (١٠/٢).

(٨٦) سورة البقرة، آية (١٧٩).

، ويقول سبحانه :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾^(٨٧)

ويقول سبحانه وتعالى :

﴿ وَكُنَّا عَلِيمِهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾^(٨٨)

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : « لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة »^(٨٩) .

وإنما كان حفظ النفس من جانب العدم بواسطة شرعية القصاص لأن الإنسان غايته السعادة الأخروية الدائمة وتلك منوطة بالإيمان والطاعات ولا وجود لها إلا بفعل المكلف، والمكلف لا يفعل له إلا ببقاء المدة المقدره له التي كتب له أن يعيش فيها، ولا يحصل هذا العيش والبقاء إلا بصون النفس عن الهلاك، ولهذا اقتضت قدرة الشارع شرعية القصاص صونا للنفس عن الهلاك، وصون النفس أمر مطلوب للشارع، وشرعية القصاص مفضية إلى هذا المطلوب، والحكيم أراد ذلك، لأنه أوجب القصاص، وإذا تحقق هذا المعنى، لزم حفظ النفس بإقامة القصاص، فالأنفس على هذا محفوظة بالقصاص^(٩٠) .

ومن وسائل حفظ النفس أيضا القصاص في الأطراف، لأن القاطع إذا علم أنه سيفعل به مثل ما فعل ارتدع عن ذلك، كما في قوله تعالى :

﴿ وَكُنَّا عَلِيمِهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ ﴾^(٩١)

(٨٧) سورة البقرة، آية (١٧٨).

(٨٨) سورة المائدة، آية (٤٥).

(٨٩) أخرجه عن ابن مسعود الإمام أحمد في مسنده (٣٨٢/١) وأخرجه البخاري في كتاب الديات، باب قوله تعالى :

« أن النفس بالنفس »، (٦/٩)، وأخرجه مسلم في باب ما يباح به دم المسلم (١٣٠٢/٣).

(٩٠) انظر: الكاشف عن المحصول للأصفهاني ج ٣ ورقة ٢٣٠ أ.

(٩١) سورة المائدة، آية (٤٥).

مكمل حفظ النفس :

مما يعتبر مكملاً لحفظ النفس التماثل في القصاص ، فإن قتل الحر بالعبد ، والمسلم بالكافر ، سوف يؤدي إلى ثوران العصبية ، ولذلك اشترط الإسلام والحرية في القصاص ، فلا تكمل حكمة التشريع في القصاص بدونه ، ذلك أن الزجر وتشفي الغيظ مقصود - في أصل القتل - مراعاته ، لأن التماثل مشروع للزجر ، والتماثل في القصاص لا تدعو إليه ضرورة ، ولا تظهر فيه شدة حاجة ولكنه تكميلي^(٩٢) .

وكذلك المماثلة في القصاص مرعية ، ذلك أن التشفي والزجر في شرعية القصاص مقصود ، والقصاص مشروع للزجر ، ولا يحصل الزجر والتشفي إلا بالمثل ، وتماثل المماثلة في القصاص إنما يكون في التكميل بالقاتل المتعدي ، كما فعل بالإحراق إذا حرق والتغريق إذا غرق ، وما يجري مجراه ، وكذلك إذا قتل بحجر فإنه يقتل بحجر ، أو قتله بالسم أو قتله بالخنق فإنه يقتل خنقاً ، وغير ذلك من أنواع القتل ، التي يتوصل بها إلى إزهاق الروح^(٩٣) .

ومن ذلك أيضاً شرع القصاص في المثل ، فلولا شرعية القصاص حينئذ لأدى الأمر إلى أن كل من يريد قتل إنسان فإنه يعدل عن المحدد إلى المثل دفعاً للقصاص عن نفسه ، إذ ليس في المثل زيادة مؤنة ليست في المحدد^(٩٤) .

الثالث : حفظ العقل :

حرمة العقل داخلة في حرمة النفس ، فحفظ العقل إنما يكون بحفظ ما هو حال فيه وهو النفس ، والنفس تقدم أن حفظها يكون بما تحتاج إليه من جهة الوجود ، من

(٩٢) انظر الموافقات بتقرير الشيخ دراز (٢٧/٤) .

(٩٣) انظر: بداية المجتهد (٢/٢٣٨ ، ٣٣٩) ، والمبسوط (٢٦/١٢٢) .

(٩٤) انظر: المبسوط للسرخسي (٢٦/١٢٥) ، والشرح الكبير لابن قدامة (٥/١٥١) .

حيث المأكولات والمشروبات ونحوها، ومن جهة العدم من حيث تحريم القتل وإيجاب القصاص ونحوه.

فحفظ النفس يكون بأمرين: أحدهما: حفظها من جانب الوجود، والثاني: حفظها من جانب العدم، والعقل كذلك يكون حفظه بأمرين: الأول: حفظه من جانب الوجود بما فيه بقاءه، وثباته، والثاني: حفظه من جانب العدم: يمنع الاختلال الواقع فيه والمتوقع مما يؤدي إلى مفسدة للعقل^(٩٥).

الأول: حفظ العقل من جانب الوجود:

في دائرة حفظ العقل نجد «العادات»، وهي كل ما يختص بنفس الإنسان، فالشارع الحكيم حرم علينا كل ما يفسد العقل، ويؤدي إلى ذهابه.

ولهذا: حرم الشارع الخمر، لأنها تضر العقل بالإزالة والإفساد وتحريمها لا يجوز أن يخلو عنه شرع مهد بساطه لرعاية مصلحة الخلق في الدين والدنيا، لما فيها من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله تعالى، وكل ما من شأنه تفويت مصالح الخلق قال تعالى:

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾^(٩٦).

الثاني: حفظ العقل من جانب العدم:

في دائرة حفظ العقل من جانب العدم نجد «الجنايات» وهي ما كان عائدا على العقل بالإفساد والزوال، فشرع من أجل ذلك ما يدرأ هذا الإبطال ويتلافى تلك المصلحة وهي حفظ العقل، فالجناية على العقل تكون بشرب المسكر، وكل ما من شأنه ضياع العقل وتفويته، ولهذا شرع الحد زجرا لشاربها الثابت بالسنة والإجماع: -

(٩٥) انظر: الموافقات للشاطبي (٨٢، ٩).

(٩٦) سورة المائدة، آية (٩١).

أما السنة فنحو قوله صلى الله عليه وسلم: «من شرب الخمر فاجلدوه»^(٩٧) الحديث.

أما الإجماع: فقد أجمعت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة إنما جاءت من أجل المحافظة على الضروريات الخمس، ومنها العقل وأجمعوا على أن كل مسكر حرام قليله وكثيره، وأنه خمر كيف ما كان، وأنه يجب الحد على شاربه.

مكمل حفظ العقل:

وشرع لتكميل حفظ العقل تحريم شرب قليل الخمر المسكر، مبالغة في حفظ العقل، ذلك أن السير يدعو إلى الكثير ويحرك العطش إلى الشرب، ويبعث على الترقى إلى الحالة المطلوبة للنفوس، من الطرب والهزة، وكذلك سائر المسكرات، ويلاحظ أن قليل المسكر لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر والحد عليه، وإنما حرم القليل للتميم والتكميل.

الرابع: حفظ النسل:

اختلفت عبارات الأصوليين في التعبير عن هذا الضروري، فبعضهم - كابن الحاجب - يطلق على هذا الضروري عبارة «النسل»^(٩٨) وبعضهم - كالبيضاوي - يعبر عنه بالنسب^(٩٩) وجمع بعض الأصوليين - كالغزالي - بين العبارتين^(١٠٠).

(٩٧) هذا جزء من حديث يرويه مرفوعا جماعة من الصحابة.

أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١٦٦/٢)، وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر (٦٢٥/٤، ٦٢٦)، وأخرجه الترمذي في كتاب الحدود باب ما جاء في شرب الخمر فجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه (٤٥٠/٢)، وأخرجه النسائي في كتاب الأشربة، باب ذكر الروايات الغلطت في شرب الخمر (٣١٣/٨).

(٩٨) انظر مثلا: مختصر المنتهي وشرحه (٢٤٠/٢)، والبحر المحيط للزركشي (٣ ورقة ٩٣ ب)، مخطوط، وشرح الكوكب المنير ص (٣١٣).

(٩٩) انظر: التحرير ص (٤٣٣)، والمنهاج للبيضاوي ص (٨٥) والتقريب والتجوير لابن أمير الحاج (١٤٤/٣).

(١٠٠) انظر المستصفي للغزالي (٢٨٨/١).

والنسل في اللغة: الولد والذرية، فيقال: تناسل بنو فلان إذا كثر أولادهم^(١٠١).

ومعنى حفظ النسل حينئذ: حفظ الولد والذرية، والعمل على تكثير الذرية.
والنسب في اللغة: القرابة مطلقا، أو القرابة من جهة الأب^(١٠٢).

ومعنى حفظ النسب: حفظ القرابة مطلقا، أو حفظ القرابة من جهة الأب، وعلى كلا الوجهين فالمراد حفظ الولد، لأن حفظ النسب إنما يكون بحرمة الزنا والجلد والرجم، ولأن المزاحمة على الإبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب، وانقطاع التعهد من الأباء لأولادهم، فالمراد بالنسب هنا: الولد، فحفظ النسب يعني حفظ الولد.

ما يحفظ به النسل:

حفظ النسل كغيره من الضروريات يحفظ بأمرين:

الأول: حفظه من جانب الوجود بما يقيمه، وينميه، ويضع أساسه، ويشبته حتى يبلغ أشده.

الثاني: حفظه من جانب العدم بدفع ما يعرض حياته للخطر والزوال، وانقطاعه وإرتفاع نوعه.

أما حفظه من جانب الوجود فيكون في ميدان «المعاملات» من النكاح ومتعلقاته، كالطلاق، والخلع، واللعان ونحوها.

أما حفظ النسل من جانب العدم، فيكون في دائرة الجنايات:

فقد حرم الشارع الزنا، وجعل عقوبة رادعة لمرتكبه، وهي الجلد والرجم، لأن الوثوب على الإبضاع من غير علاقة شرعية يؤدي إلى الجهل بأباء المواليد، فيحرمون عطف آبائهم ورعايتهم، فيثول أمرهم إلى الضياع.

جاء في التحرير وشرحه: «وحفظ النسب بكل من حرمة الزنا بالكتاب والسنة، والإجماع...»، لأن المزاحمة على الإبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب، المفضي إلى

(١٠١) انظر: مختار الصحاح ص (٦٥٧)، ولسان العرب (١٤/١٨٣).

(١٠٢) انظر: لسان العرب (٢/٢٥٢).

انقطاع التعهد من الآباء، المفضي إلى انقطاع النسل، وارتفاع النوع الإنساني من الوجود»^(١٠٣).

وقد ثبت حد الزنى بالكتاب والسنة والإجماع :-

أما الكتاب فقوله تعالى :

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَشَهِدَ عَدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾^(١٠٤).

وأما السنة: فقد قال صلى الله عليه وسلم (. . .) واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها. قال: فغدا عليها، فاعترفت فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجمت^(١٠٥).

وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على حرمة الزنا، وأنه من الكبائر العظام التي قال الله تعالى فيها:

﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿١٨﴾ يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ﴾^(١٠٦).

مكمل حفظ النسل :

من مكملات حفظ النسل منع النظر إلى الأجنبية، ذلك أن النظر وسيلة إلى

(١٠٣) التقرير والتحجير شرح التحرير (١٤٤/٣).

(١٠٤) سورة النور آية (٢).

(١٠٥) روى هذا الحديث عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني بالفاظ متقاربة، أخرجه الإمام مالك في «موطأه» في كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم (تنوير الحوالك شرح موطأ مالك ٤٠/٣، ٤١)، وأخرجه الإمام أحمد عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني وشبل (٤/١١٥، ١١٦)، وأخرجه البخاري عن أبي هريرة وزيد بن خالد في كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا (٨/٢٠٨)، وأخرجه مسلم في كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى (٣/١٣٢٤، ١٣٢٥) وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب المرأة التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم برجمها من جهينة (٤/٥٩٣).

(١٠٦) سورة الفرقان، الآيتان (٦٨، ٦٩).

الزنى ، المؤدى إلى اختلاط الأنساب ، وانقطاع النسل ، ولهذا جاء الوعيد على مقارفة الزنا .

كما جاء مدح الذين حفظوا فروجهم من هذه الرذيلة المفيد ذم المقارف لها فقال تعالى :

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿١٠٧﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿١٠٨﴾ .

كما جاء الأمر بغض الطرف للرجال والنساء في قوله تعالى :

﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ . ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ لِّمِمَّا يَصْنَعُونَ ﴿١٣٠﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا . . . الآية ﴿١٣١﴾ .

حفظ المال :

حفظ المال ، هو الضروري الخامس ، والمراد بالمال الواجب حفظه هو ما عناه الشاطبي بقوله : « وأعنى بالمال ما يقع عليه الملك ، ويستبد به المالك عن غيره ، إذا أخذه من وجهه ، ويستوى في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها ، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات (١٠٩) .

والمراد بالضروري من المال هو ما يتوقف عليه حفظ الضروريات فالدين مثلا لا يكون محفوظا إلا ببقاء الأشخاص الذين يتحملونه ، والأشخاص لا بد لها من المال ما تقوم به حياة الإنسان من مأكّل ومشرب وما إلى ذلك (١١٠) .

وحفظه - كغيره من الضروريات - يكون بأمرين :

(١٠٧) سورة المؤمنون ، الآيتان (٥ ، ٦) .

(١٠٨) سورة النور ، الآيتان (٣٠ ، ٣١) .

(١٠٩) الموافقات (١٧/٢) .

(١١٠) انظر : الموافقات بتقرير الشيخ دراز (٩/٢) .

الأول : حفظه من جانب الوجود في دائرة «المعاملات» وذلك عن طريق الحصول عليه بأسباب الملكية من بيع وشراء، وغيرها من عقود التبرعات وأبواب نقل الملكية، ومن لحفظه كذلك أن يقوم بتنميته عن طريق التجارة والزراعة والصناعة، وكل ما يؤدي إلى تنمية المال وتكثيره بالطريق المشروع الحلال^(١١١).

وهذه التنمية التي تعد من حفظ الضروري، المراد بها تنمية المال القاصر عن درجة القيام بما يحفظ النفس وغيرها، وتنميته بحيث يصل إلى الحد الذي يكفي لسد الضرورة، أو المحافظة على ما بلغ حد الضرورة بالتنمية إذا كانت وسيلة إلى عدم فئاته بالإفناق وغيره، أما مجرد الكثرة فليست داخلة في ضرورة حفظه^(١١٢).

وفي سبيل التذكير بنعمة الأموال، والتوجيه إلى تحصيلها بالطرق المشروعة يقول تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾^(١١٣).

ويقول تعالى:

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(١١٤).

الثاني : حفظه من جانب العدم ويكون في دائرة «الجنائيات» بدفع العوارض التي تؤدي إلى إنعدامه وخروجه عن ملك صاحبه، كالسرقة والغصب والإسراف وسائر ما يؤدي إلى إتلافه وضياعه^(١١٥)، وحفظ المال من جهة العدم يكون بأمرين:

(١١١) انظر: السابق (٢٨/٤).

(١١٢) انظر: هامش الموافقات للشيخ دراز (٢٨/٤).

(١١٣) سورة الملك، آية (١٥).

(١١٤) سورة الجمعة، آية (١٠).

(١١٥) انظر: الأحكام للامدني (٢٧٤/٢)، والمستصفي (٢٨٨/١)، وشرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع

حاشية البناني (٢٨٠/٢).

أحدهما: إيجاب القطع في السرقة و قطع الطريق .
 وثانيهما: الزجر وإيجاب الضمان على المتعدى فيه بالغصب فإن المال فيه قوام
 العيش وقوام الحياة^(١١٦) .

أما حفظه عن طريق إيجاب حد السرقة فيقول فيه تعالى :
 ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾
 حَكِيمٌ ﴿ (١١٧) .

وكذلك حفظه الشارع الحكيم عن طريق إقامة حد الحراية على قاطع الطريق
 لأخذه المال ، قال تعالى في شأنه :
 ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا
 أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ
 لَهُمْ جِزَاءُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (١١٨) .

مكمل حفظ المال :-

من مكملات حفظ المال: إعطاء أجرة المثل لكل من الأجير، وعامل القراض
 الذي يأخذ أجرة من ربح المال، الذي وكلت إليه إدارته، وفي هذا حفظ لمال كل من
 المستأجر وصاحب المال من جهة، وأجرة الأجير وعامل القراض من جهة أخرى، ففيه
 حفظ لمال كل من الطرفين^(١١٩) .

ومن ذلك أيضا ما جاء عن الشارع من الأمر بحفظ المال وعدم تضييعه، والتوعد
 على من يحاول جمع المال بطريق غير مشروع، قال تعالى :
 ﴿ وَبَلِّغْ لِلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ إِذَا أَكَلُوا مِمَّا كَانُوا عَلَى النَّاسِ سِتَوْفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَانُوا لَهُمْ أَوْزُونَهُمْ
 يُخْسِرُونَ ﴾ (١٢٠) .

(١١٦) انظر: البحر المحیط للزركشي (٣/٩٣/ب) مخطوط .

(١١٧) سورة المائدة، الآية (٣٨) .

(١١٨) سورة المائدة، الآية (٣٣) .

(١١٩) سورة المطففين الآيات (١، ٢، ٣) .

(١٢٠) انظر: الموافقات (٢/١٢) .

ومن مكملات حفظ المال منع الربا، فإن منعه تكميل لحفظ المال ذلك أن الزيادة التي يأخذها صاحب المال المرابي جزء من مال الدافع يذهب هدرا بدون مقابل معتبر شرعاً. (١٢١)

حفظ العرض:

زاد بعض المتأخرين كابن السبكي والطوفي على الضروريات الخمس السابقة نوعاً سادساً وهو حفظ الأعراض (١٢٢).

ويلاحظ أن كثيراً من الأصوليين لم يذكره، والواقع أن الأعراض مما اتفق على تحريمها ووجوب حفظها، فما أباح الله العرض بالقذف والسباب، قال الإمام الزركشي في البحر المحيط: «... فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأمواهم دون أعراضهم، وما فدى بالضروري أولى أن يكون ضرورياً».

ويقول: «وهو أحق بالحفظ، فإن الإنسان قد يتجاوز عن جنى على نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على العرض، ولهذا كان أهل الجاهلية يتوقعون الحرب العوان المبيدة للفرسان، لأجل كلمة، فهؤلاء أهل عبس وذبيان، استمرت الحرب بينهم أربعين سنة لأجل سبق فرس فرسا، وهما داحس والغبراء، وإليها تضاف هذه الحرب» (١٢٣). وذلك لأن المسبوق أعتقد أن عرضه انفضح بهزيمته في هذا السباق.

ويكون حفظ العرض - كغيره من الضروريات - بأمرين: -

الأول: حفظ العرض من جانب الوجود بما يساعد على انتظام الحياة، وبقية أركان العلاقات بين الناس، ويثبت عوامل الاستقرار في الحياة الزوجية، وحفظ العرض من جانب الوجود يكون في دائرة المعاملات.

(١٢١) انظر: تقرير دراز على الموافقات (١٢/٢).

(١٢٢) انظر: جمع الجوامع وشرحه (٢٨٠/٢)، شرح الروضة للطوفي (٤٤٢/٢) مخطوط.

(١٢٣) في نسخة أحمد الثالث في استانبول للبحر المحيط (٩٤/٣) قال: «وهما قبيلتا داحس والغبراء» وهذا خطأ كما يتضح من نسخة باريس رقم ٨١١ (٣٠١/١) والمراد من القصة: أن المسبوق وهو حذيفة بن بدر أعتقد أن عرضه انفضح حين سبقه عمار، ولكي يحفظ عرضه اعترض على ذلك حتى قامت بينهم الحرب.

ف نجد الشارع الحكيم يحث على الزواج، وانتقاء الزوجة الصالحة، ذات العنصر الطيب، والأخلاق الكريمة، كما يوجهنا إلى اختيار ذات الدين، فيقول تبارك وتعالى:

﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْطِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ ۝ (١٢٤) ۚ ﴾

وقصد الشارع من وضع أحكام الزواج الشرعي بهذه الطريقة أن ينظم الحياة الزوجية تنظيماً سليماً، أساسه المودة والراحم، ليحقق الحياة الزوجية بأكمل معانيها المطلوبة شرعاً: قال تعالى:

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝ (١٢٥) ۚ ﴾

الثاني: حفظ العرض من جانب العدم ويكون في دائرة «الجنائيات»، وذلك عن طريق درء الاختلال الواقع والمتوقع في الأعراض بما يحفظ شرف الإنسان، ويصون كرامته، ويكون حفظ العرض بإيجاب حد القذف، واللعان على من رمى زوجته بالزنا ولم ينف النسب.

أما القذف: فهو الرمي بالزنا، الذي يفضي إلى الشك في النسبة إلى الآباء، وقد أوجب الله تعالى على القاذف ثمانين جلدة، وعدم قبول شهادته، قال تعالى:

﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝ (١٢٣) ۚ ﴾

أما اللعان: فإنه يكون بين الزوج وزوجته حينما يشك الزوج في عفافها، ويرميها بالزنا، ويتعذر مع ذلك إحضار الشهود، لأن مبنى الحياة الزوجية على الستر، والحياة الزوجية في هذه الحالة سوف تكون متعذرة، لذلك شرع الله سبحانه وتعالى اللعان

(١٢٤) سورة النور (٣٢).

(١٢٥) سورة الروم الآية (٢١).

(١٢٦) سورة النور الآية (٤).

بينها، وبعده تنحل الزوجية ويسلم الزوج والزوجة من الحد بعد أن يتلاعنا، قال تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦٦﴾ وَالْخَمْسَةَ أَنْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٦٨﴾ وَالْخَمْسَةَ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦٩﴾﴾^(١٢٧)

ومن ذلك أيضا ما يراه بعض الأصوليين، أنه مما شرع لحفظ الأعراض من جانب العدم، القطع في السرقة، ويعلل ذلك بأن السرقة تلتخ عرض السارق، فشرع القطع، لثلا يلتخ عرضه برذيلة السرقة. ^(١٢٨)

(١٢٧) سورة النور الآيات (٦، ٧، ٨، ٩).

(١٢٨) انظر: التوضيح شرح تنقيح فصول القرافي، لليزليتي المالكي (ص ٢٤١).

الفرع الثاني : الحاجي

معنى الحاجي :

الحاجة جمعها الحاجات، وحوائج، والحاجة هي المأربة، ومنه قوله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَتُبَلِّغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ - - -﴾^(١٢٩).

الحاجيات مقصد من مقاصد الشريعة، لا تحتل بفقدانها حياة الناس، ولكن يحتاج إليها من حيث التوسعة على العباد، ورفع الضيق عنهم.

ويعرف الشاطبي الحاجيات بأنها «مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق، المؤدي في الغالب، إلى الحرج والمشقة، اللاحقة بفوت المطلوب»^(١٣٠).

ومعنى ذلك: أن الحاجيات إذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة، والضيق، ولكن هذا الحرج والضيق لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة الضرورية.

أقسام الحاجي :

تقسم المصالح الحاجية إلى قسمين :

القسم الأول : الحاجي الأصلي.

القسم الثاني : الحاجي التابع الجاري مجرى التتمة والتكملة للقسم الأول.

الحاجي الأصلي :

كما يلاحظ أن الحاجيات تدخل في جميع أبواب الشريعة، في العبادات، والمعاملات، والعادات، والجنائيات، وتتخذ الحاجيات في أبواب الشريعة ناحيتين :

(١٢٩) سورة المؤمن آية (٨٠) وانظر: لسان العرب (٦٦/٣).

(١٣٠) الموافقات (١٠/٢).

الأولى: المستثنيات في الشريعة الإسلامية.
الثانية: ما شرع في بعض المسائل من أجل التخفيف على الناس، ويمكن تفصيل جريانها في أبواب الشريعة على النحو الآتي: -

١ - في العبادات:

الرخص المخففة بالنسبة إلى حقوق المشقة^(١٣١).
والرخص جمع رخصة، والرخصة في اللغة: السهولة والتيسير وعدم التشديد^(١٣٢).
أما الرخصة في اصطلاح الأصوليين فهي عبارة «عما وسع للمكلف في فعله، لعذر، وعجز عنه مع قيام السبب المحرم»^(١٣٣).

وهي على أقسام: قد تكون واجبة كجواز أكل الميتة للمضطر فإن ترك الأكل يؤدي إلى هلاك النفس التي أمر الله بحفظها ونهى عن قتلها، وقد تكون مندوبة، ومكروهة كراهة تنزيه، على خلاف بين الأصوليين في ذلك، لا يدخل في بحثنا هذا.

ومن أمثلة الرخص في العبادات، جواز تكلم الإنسان بكلمة الكفر - إذا أكره عليه - وقلبه مطمئن بالإيمان، كما قال تعالى:

﴿الْأَمِّنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(١٣٤).

وكذلك مشروعية التيمم عند عدم الماء، لبعده أو لزيادة ثمنه، أو لعدم القدرة على استعماله، ومثل ذلك مسح الجبيرة.

ومشروعية الرخص في الصلاة: كإسقاطها عن الحائض والنفساء، وقصرها بالنسبة للمسافر حيث توافرت شروط القصر، ومشروعية صلاة الخوف.

(١٣١) انظر: الموافقات (١١/٢).

(١٣٢) انظر: مختار الصحاح ص: (٢٣٨)، لسان العرب (٣٠٦/٨).

(١٣٣) المستصفي للغزالي ص (١١٦) شركة الطباعة الفنية المتحدة - القاهرة.

(١٣٤) سورة النحل آية (١٠٦).

وفي الزكاة: فإن نية الإمام تقوم مقام نية من امتنع عن دفعها، إذا أخذها الإمام منه قهراً، وكذلك نية ولي الصبي تقوم مقام نية الصبي في أداء الزكاة.

وفي الصيام: الفطر في نهار رمضان بالنسبة للمريض والمسافر والحامل والمرضع، إذا خافتا على نفسيهما.

وفي الحج، فإن من لم يستطع الحج لمرض أو عاهة، وهو يجد الزاد والراحلة، فإن له أن ينوب عنه في الحج.

٢ - في المعاملات:

وذلك كتسليط الولي على تزويج الصغيرة في النكاح، والمقصود من البيع، والإجارة والمساقاة، والقراض، والسلم، وإلغاء التوابع وقت العقد على المتبوعات.

أما تسليط الولي على تزويج الصغيرة، فإنه لا لضرورة ألجأت إليه، فإن مصالح النكاح غير ضرورية في الحال، إلا أن الحاجة إليه حاصلة وهو تقييد الكفء الراغب، الذي قد يفوت عند دعو الحاجة إليه بعد البلوغ لا إلى خلف^(١٣٥).

أما البيع: فقد تقدم أن الذي يتوقف عليه حفظ النفس والمال، فهو من الضروري، أما مطلق البيع فليس بضروري، بل هو من الحاجي، ذلك أن المعارضة في البيع وإن ظنت أنها ضرورية، إلا أنها ليست بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس.

ومثل البيع الإجارة: فإنها من باب الحاجي، ذلك أن مالك الشيء لا يبيعه ولا يعيره، فيحتاج إلى استئجاره، وهي مبنية على مسيس الحاجة إلى العين ذات المنفعة كالمساكن.

ووجه كون الإجارة من الحاجيات، أن مصالح العباد منوطة بهذا النوع من

(١٣٥) انظر: شفاء الغليل (١٦٥، ١٦٦) والمستصفي (٢٨٩/١، ٢٩٠)، والأحكام للآمدي (٢٧٥/٢).

التبادل، ليحصل كل واحد من المتعاقدين على ما هو مقصود له، ولولا شرعية المبادلات في مثل الإجارة لبقيت جملة من الحاجات الضرورية للبشر غير مندفة (١٣٦).

ومن ذلك أيضا استئجار مرضعة للطفل الذي لا مرضعة له، فإن هذه الإجارة من الضروريات، لما فيها من حفظ النفس، وحفظ النفس من الضروريات، وما كان وسيلة لحفظ الضروري فهو ضروري.

إلغاء التوابع في العقد على المتبوعات :

وذلك مثل ثمر الشجر، ومال العبد، والأصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : «من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبدا وله مال فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع» (١٣٧).

فكان مقتضى العقد أن التابع لا ينفصل عن المتبوع في البيع، كما في بيع العبد الذي له مال، وبيع الشجر المثمر، إلا أنه ألغى ذلك ما لم يشترطه المشتري، توسعة على الناس وضبطا للعقود عن الخلل.

٣ - في العادات :

من ذلك : إباحة الصيد للناس، فليس هو مما تدعو إليه حاجة ضرورية، ولكن فيه توسعة على الناس، بإباحة ما جرت به عادتهم، كما قال تعالى :

﴿ وَإِذْ أَحَلَلْنَا قَاصِّطَادُوا ﴾ (١٣٨).

وقال تعالى :

(١٣٦) انظر: الكاشف عن المحصول للأصفهاني (٣/٢٤٠ ب)، البحر المحيط (٣/٩٤ أ).
(١٣٧) هذا الحديث رواه عبد الله بن عمر، وعبادة بن الصامت وغيرهما عن النبي صلى الله عليه وسلم، أخرجه البخاري في كتاب المساقات باب الرجل يكون له عمر أو شرب في حائط (٣/١٥٠)، وأخرجه مسلم في كتاب البيوع، باب من باب نخلا عليها ثمر (٣/١١٧٣).

(١٣٨) سورة المائدة الآية (٢).

﴿ أَجَلَ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ، مَتَاعًا لَكُمْ وَاللَّسْيَارَةَ ۗ ﴾ (١٣٩).

وكذلك التمتع بالطيبات من الرزق مما هو حلال مأكلا ومشربا وملبسا، ومسكنا وما أشبه ذلك، لأن هذه الأمور مما تجرى به العادات غالبا، كما في قوله تعالى:

﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوَامِمًا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ۗ ﴾ (١٤٠).

، وقال سبحانه وتعالى:

﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُّوَامِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ۗ ﴾ (١٤١).

القسم الثاني: الحاجي التكميلي

الحاجي التكميلي هو ما يكون مفتقرا إليه من حيث زيادة التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة.

ومعنى كونه تكميلي: أنه لو فقد هذا المكمل والمتمم للحاجي، لم يخل بحكمه الحاجيات الأصلية، ويمكن تفصيل مكملات الحاجيات وجريانها في أبواب الشريعة على النحو التالي:

١ - في العبادات:

الجمع بين الصلاتين في السفر: من أجل التوسعة على العباد، والتخفيف عليهم، شرع الله تعالى قصر الصلاة الرباعية في السفر، لقصد التخفيف عن المسافر ورفع الحرج عنه، والباري عز وجل يراعي في ذلك أمرا حاجيا، والجمع بين الصلاتين في السفر فيه زيادة في التيسير ورفع الضيق والحرج وذلك مكمل للمقصد الحاجي الذي هو القصر، ولو انعدم هذا التكميلي لم يخل بأصل التوسعة والتخفيف.

(١٣٩) سورة المائدة الآية (٩٦).

(١٤٠) سورة البقرة الآية (١٦٨).

(١٤١) سورة البقرة الآية (١٧٢).

وكذلك جمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله، لأنه إذا غلب على عقله سقطت عنه الصلاة، وجواز الجمع للمريض في مثل هذه الحالة توسعة ورخصة محققة لمقصد حاجي، فأجاز الشارع له أن يجمع بين الصلاتين جمع تقديم حتى يشعر أنه أدى ما عليه من التزام، وجاز له الجمع بتقديم الصلاة الثانية إلى الأولى قبل دخول وقت الثانية توسعة ورخصة، ولو لم يشرع الجمع للمريض لم يخل عدم شرعه بأصل الحاجي، وهو سقوط الصلاة عنه، إذا غلب على عقله^(١٤٢).

٢ - في المعاملات :

في النكاح : مراعاة الكفاءة في تزويج الصغيرة، على ما اختلف العلماء في وجوبه. فإن أصل المقصود من شرع النكاح، وإن كان حاصلًا بدون مراعاة الكفاءة، إلا أن مراعاة الكفاءة في تزويج الصغيرة أفضى إلى المقصود من شرعية النكاح، من إتمام الألفة بين الزوجين، وحسن المعاشرة بينهما، وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس فيؤدي إلى عدم البقاء، فوجب رعايتها احترازًا عن الاختلال.

ومثل ذلك أيضا مراعاة مهر المثل، فانه من تمام مقاصد النكاح، وأدوم لحسن المعاشرة، والألفة بين الأزواج، فإن النقصان عن مهر المثل يزيدا تذليلا، والمغالات فيه يزيدا توقيرا^(١٤٣).

في البيع : على القول بأنه من الحاجيات، من مكملاته، الاستشهاد والرهن ونحوهما^(١٤٤)، كما قال تعالى :

﴿... وَأَشْهَدُوا إِذَا بَاعْتُمْ وَلَا يُصَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ...﴾^(١٤٥).

وكذلك خيار البيع، فإنه مشروع للتروى، فهو مكمل للمقصود من البيع، وهو

(١٤٢) انظر: الموافقات للشاطبي (١٣/٢).

(١٤٣) انظر: فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٦٢، ٢٦٣)، مطبوع مع المستصفي.

(١٤٤) انظر: الموافقات (١٣/٢).

(١٤٥) سورة البقرة الآية (٢٨٢).

ملك الذات، لأن ما ملك بعد التروى والنظر في أحواله ملكه أتم وأقوى مما ملك بدون ذلك، لسلامته في الأول من الغبن، دون الثاني فقد لا يسلم فيه ذلك، فيلزم عليه الرد فيفوت ما شرع البيع لأجله^(١٤٧).

الفرع الثالث: المصالح التحسينية

التحسيني في اللغة: منسوب إلى التحسين، من الحسن وهو الجمال ضد القبح، يقال: حسنت الشيء تحسينا زينتته، واستحسنه عده حسنا^(١٤٧).

التحسيني في الاصطلاح:

التحسينيات مقاصد شرعية، لم تدع إلى مشروعيتها ضرورة، ولم يكن الناس في حاجة إليها لرفع حرج، أو دفع مشقة، وعرفها الشاطبي بقوله: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»^(١٤٨).

والتحسينيات راجعة إلى محاسن زائدة على أصل الضروريات، والحاجيات، فلم تلجئ إليها ضرورة، ولا حاجة، وفقدانها ليس بمخل بأمر ضروري، ولا حاجي، وإنما هي جارية مجرى التحسين والتزيين في باب مكارم الأخلاق، التي بعث الأنبياء عليهم السلام بالحث عليها وإتمامها، قال تعالى:

﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾^(١٤٩).

ويبين تعالى خلق الرسول، وهو ما يريد أن يكون عليه الخلق

﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾^(١٥٠)

(١٤٦) انظر: شرح جمع الجوامع وحاشية البناني عليه (٢/٢٨١)، وحاشية العطار عليه (٢/٣٢٤).

(١٤٧) انظر: لسان العرب (١٦/٢٦٩، ٢٧٠)، والقاموس المحيط (٤/٢١٥).

(١٤٨) الموافقات للإمام الشاطبي (٢/١١).

(١٤٩) سورة الأعراف الآية (١٥٧).

(١٥٠) سورة القلم الآية (٤).

، وقد بين صلوات الله وسلامه عليه أنه إنما جاء بالحث على مكارم الأخلاق، وتجنب ما لا يليق بالكرامة الإنسانية فقال :
﴿بمعتب لأتم مكارم الأخلاق﴾^(١٥١).

المصلحة التحسينية :

تنقسم من حيث موافقتها للقياس وعدمه قسمين : -
الأول : ما لا يقع على معارضة قاعدة من القواعد الشرعية، كالمقصود من تحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها مناسب لحرمة تناولها، ومن ذلك أيضا: إزالة النجاسة فإنها مستقدرة في الجبلات، واجتنابها من المهمات في باب مكارم الأخلاق، ومنه إيجاب الوضوء، لما فيه من إفادة النظافة، ومنه سلب العبد أهلية الشهادة، لأنها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم، وسوف يأتي تفصيل كل ذلك - إن شاء الله - .

الثاني : ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة، ومثال ذلك الكتابة فإنها وإن كانت مستحسنة في العوائد، إلا أنها في الحقيقة بيع الرجل ماله بهاله، وذلك غير معقول، لكنها جارية على قياس المالكية في أن العبد يملك^(١٥٢).

وتنقسم التحسينيات كذلك، من حيث كونها أصلا وتكملة إلى قسمين :

الأول: الأصلي :

يقرر الشاطبي - رحمه الله تعالى - أن التحسينيات جارية فيما جرت فيه الضروريات والحاجيات، وقد ذكر أنها تجرى في العبادات والعادات، والمعاملات، والجنايات^(١٥٣)، ويمكن التمثيل لها فيما يأتي :-

(١٥١) أخرجه مالك في موطأه، في الجامع باب ما جاء في حسن الخلق (٩٧/٣).

(١٥٢) انظر: المحصول (٢/٢ق/٢٢٢)، البحر المحيط (٣/٩٤/ب).

(١٥٣) انظر: الموافقات للإمام الشاطبي (١١/٢).

١ - في العبادات :

الطهارة بجميع أنواعها، من الغسل الواجب والمندوب، والوضوء والطهارة من الأحداث، ومن ذلك إزالة النجاسة، فإنها مستقدرة في الحبلات، واجتنابها من المهمات في باب مكارم الأخلاق والمروءات^(١٥٤).

٢ - في العادات :

من التحسينيات في باب العادات، مشروعية آداب الأكل والشرب، والنهي عن الإسراف والتقتير في المتناولات من المطاعم والمشروبات.

ومن ذلك أيضا مجازية المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات وتناول القاذورات، فكون هذه الأشياء نجسة، أو مستخبثة، تنفر منها الطباع لخصاستها، والنفوس المعتدلة الموصوفة بالمروءة تنفر - عادة - من تناول المستقدر، والمعنى المقصود من ذلك هو حمل الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم.

ولذلك: حرم الشارع الحكيم التداوى بالنجس، كالخمر والميتة ونحوهما إلا في حالة الاضطرار، ذلك أن حفظ النفس مثلا من الضروريات، وحفظ المروءات مستحسن، فحرمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراء لأهلها على محاسن العادات، فإذا دعت الضرورة إلى حفظ النفس بتناول شيء من النجاسات كان تناوله أولى^(١٥٥).

٣ - في المعاملات :

المنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلاء، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة الكبرى، وإنكاح نفسها، وطلب العتق والكتابة والتدبير، وما أشبهها. ونفقة الأقارب والسراية في العتق ونحو ذلك^(١٥٦).

(١٥٤) انظر: البحر المحیط للإمام الزركشي (٣/٩٤/١) مخطوط.

(١٥٥) انظر: الموافقات (٢/١١، ١٤).

(١٥٦) انظر: الموافقات (٢/١١، ١٢).

٤ - في الجنائيات :

من الأمور المستحسنة في الجنائيات، منع قتل الحر بالعبد، ومنع قتل النساء والصبيان والشيوخ والرهبان في الجهاد.

القسم الثاني: التكميلي:

مما يجري مجرى التتمة والتكملة لمرتبة التحسينيات: آداب الأحداث، ومندوبات الطهارات، كما إذا دخل الإنسان الخلاء، فإنه من المندوب إليه والمستحسن أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ببول ولا غائط، فهذا زيادة في التحسينيات ومكمل لها.

ومن مندوبات الطهارات: تقديم اليد اليمنى في الغسل قبل اليسرى، والبداية بالميا من في الغسل من الجنابة كما هو الحال بالنسبة لما عليه النبي صلى الله عليه وسلم. وكذلك الزيادة على الثلاث في الغسل.

ومما يجري مجرى التحسينيات ترك إبطال الأعمال المندوبة بعد الدخول فيها، كما لو أحرم بصلاة ركعتين نافلة أو بصيام يوم الاثنين مثلا من كل شهر، فيكره له أن يخرج منها ويطلها.

ومن ذلك أيضا الإنفاق من طيبات المكاسب، قال تعالى:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ۖ وَلَا تَتِمَّمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغِشُّوا فِيهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ عَنِّي حَكِيمٌ ﴿١٥٧﴾ .

وكذلك الاختيار في الأضاحي، والعقيقة والعتق، فهذا مكمل لمرتبة التحسينيات، إذ لو لم يشرع لم يخل بحكمة التحسينيات الأصلية مما فيه حث على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم^(١٥٨).

(١٥٧) سورة البقرة الآية (٢٦٧).

(١٥٨) الموافقات، انظر (١٣/٢).

المصالح الأخروية

تقدم أن المصلحة باعتبار المقصود تنقسم قسمين :
أحدهما: المقصود الدنيوي وتقدم تفصيل الكلام فيه .
أما الثاني: وهو المقصود الأخروي الذي يحصل في الآخرة، فلا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب :

فالأول: وهو ما كان جالبا للثواب - كالحكم بإيجاب الطاعات وأفعال العبادات، فإنها تفضى إلى نيل الثواب ورفع الدرجات .
والثاني: كالحكم بتحريم أفعال المعاصي، وشرع الزواجر عليها، فإن ذلك يفضي إلى وقع العقاب المرتب على تلك الأفعال^(١٥٩).

وقال الأسنوي في شرحه لمنهاج البيضاوي: «وأما الأخروي فهو المعاني المذكورة في علم الحكمة، في باب تزكية النفس، وهي تهذيب الأخلاق، ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات، فإن الصلاة مثلا، وضعت للخضوع والتذلل، والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية، فإذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات، وتجتنب المنهيات، حصلت لها السعادة الأخروية^(١٦٠)».

ومما تقدم: فالمقصود من شرع العبادات هو رياضة النفس، وتهذيب الأخلاق كما قال تعالى:

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١٦١)

وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين، وبه تسعد النفس في الدار الآخرة، وقال تعالى:

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾^(١٦٢)

(١٥٩) انظر: الأحكام للامدى (٢٧١/٣).

(١٦٠) نهاية السؤل «شرح الأسنوي» لمنهاج البيضاوي (٥٤/٣).

(١٦٢) سورة الاسراء الآية (٧٨).

(١٦١) سورة العنكبوت الآية (٤٥).

فقد أمر الله تعالى في هذه الآية بإقامة الصلاة، وأوجبها عند دلولك الشمس، ولا شك أن في أداء هذه العبادة تهذيب للأخلاق وسعادة في الآخرة بالفوز بجنت النعيم.

ومثل ذلك الطهارة، فإنه يحصل منها مقصود دنيوي هو النظافة والتخلق بالأخلاق الفاضلة، ومقصود أخروي وهو كون المؤمن على طهارة حين امتثال أمر الله بأداء عبادة كالصلاة ونحوها، وهذا المقصود يفضى إلى نيل الثواب ودفع العقاب^(١٦٣).

والصلاة: فيها مقصود دنيوي هو تزكية النفس ونقاؤها، وطهارتها في صلاة الجمعة والجماعة والأعياد، الداعية إلى نحو الألفة بين الأغنياء والفقراء، والتعارف بين الأفراد الذي يربط المسلمين برباط متين، وفي الصلاة مقصود أخروي هو رفع الدرجات وعلو المنزلة عند الله سبحانه وتعالى، بامتثال أمره في إقامة الصلاة، ومثل ذلك الزكاة والصوم والحج^(١٦٤).

(١٦٣) نبراس العقول (٢٨٤/١).

(١٦٤) انظر: نبراس العقول (٢٨٤/١).

المبحث الثالث الغايات والبواعث الشرعية لاعتبار المصالح

تقدم الكلام - في - أكثر من مناسبة أن المصالح التي يعتبرها الشارع ويرعاها لا عبرة لكونها موافقة لأهواء المكلفين وشهواتهم أو مخالفة ، وإنما المقصود منها ما يقيم شأن الدنيا، على أن تكون معبرا للأخرة، لذا كان اللجوء إلى المصلحة كقاعدة شرعية توجب على المجتهد أو الحاكم - في استحداث أحكام جديدة موافقة لمقتضيات أحكام الشرع - لا بد أن يكون ذلك اللجوء من خلال عدة عوامل ، من أهم هذه العوامل ما يأتي :-

أولاً : جلب المصالح ، وهي الأمور التي لا قيام لحياة المجتمع بدونها ، وإذا فاتت عمت الفوضى ، واختل نظام المجتمع ، ولا فرق - هنا - في هذه المصالح بين أن تكون كما ذكرنا ، أو تكون مما يحتاج إليها ليعيشوا بيسر وسعة ، وهي ما إذا فاتت لم يختل نظام الحياة ، لكن يصيب الناس ضيق وحرَج ، أو على أقل تقدير تكون مما يرجع إلى محاسن العادات ومكارم الأخلاق ، وهي مما لا يختل نظام المجتمع بفواتها ، ولا يصيب الناس حرَج ، لكن تخرج حياتهم عما تستدعيه الفطر السليمة ، والعادات الكريمة .

ثانياً : درء المفساد ، وهي الأمور التي وجودها يضر بالناس أفراداً أو جماعات ، وتعمهم الفوضى ويختل النظام ، أو يصيبهم ضيق وحرَج ، أو على الأقل تخرج الحياة عما تستدعيه الفطر السليمة والعادات الحميدة ، ومقياس الفساد إنما هو قواعد الشريعة ومقاصدها ، الاستفادة من نصوصها الثابتة ، حيث إنها جاءت هذه الشريعة للوفاء بحاجات الناس ، وتحقيق مصالحهم ، وتعطيل المفساد وتقليلها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن المصالح الدنيوية ، وهي ما ترجع إلى قيام حياة الإنسان ، وتمام عيشه ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق ، حتى يكون منعماً على الإطلاق ، هي من هذه الجهة - جهة الوجود والعدم

- قد لا تكون في مجرد الاعتياد، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كثرت، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحقها، كالأكل والشرب واللباس والسكنى، والنكاح ونحوها، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكبد وتعب^(١٦٥).

ليس هذا وحسب، بل إن المفاصد الدنيوية - من جهة الوجود - ليست بمفاصد محضة، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، ويعلل الشاطبي ذلك بأن «هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق، وأصل ذلك الاخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص»^(١٦٦).

وهكذا نجد أن المصالح والمفاصد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت جهة المفسدة فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ومثل ذلك يقال في الفعل ذى الجهتين، فإنه منسوب إلى الجهة الراجعة، سواء كانت مصلحة أو مفسدة^(١٦٧).

هذا من جهة الوجود والعدم، أما من جهة تعلق الخطاب بها شرعاً، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم العادة، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيل هذه المصلحة جاءت الأوامر، ووقع التكليف بها على العباد، لتجري أمورهم على أقوم طريق واهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب إلى مقاصد الشرع على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، لكن إن تبع تلك المصلحة مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل، ولا في طلبه.

وواضح مما تقدم، أن المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم العادة، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجل هذا وقع النهي، وورد التكليف به، ليكون

(١٦٥) انظر: الموافقات (٢/٢٥)، مجموع الفتاوى (١١/٣٤٣).

(١٦٦) الموافقات (٢/٢٦). (١٦٧) السابق.

رفعها على أتم وجوه الإمكان، حسبما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبعثها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل إن المقصود هو ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغي في مقتضى النهي^(١٦٨).

وهكذا، فالخاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا، أو المفسدات المعتبرة شرعا، هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفسدات، لا قليلا ولا كثيرا، وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك، لأن المصلحة الغالبة أو المفسدة الغالبة إنما المراد بها ما يجري في العادة من جهة الكسب، من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفتت الشارع إليها على الجملة، ولعل هذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام.

من أجل ذلك، حاول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) أن يستدل لما تقدم - وهو أن المصلحة المعتبرة شرعا، والمفسدة المعتبرة شرعا إنما هي الخالصة غير المشوبة - بدليلين :-

الأول أن الجهة المغلوبة - المرجوحة - لم تكن مقصودة للشارع وغير معتبرة عنده، إذ لو كانت كذلك، لم يكن الفعل مأمورا به بإطلاق ولا منبها عنه بإطلاق، بل كان يكون مأمورا به من حيث المصلحة ومنبها عنه من حيث المفسدة، ومعلوم قطعا - كما يراه الشاطبي - أن الأمر ليس كذلك، كما هو الحال في أعلى مراتب الأمر والنهي - وهذه أهم ما يتبين التمثيل من خلالها - كوجوب الإيمان، وحرمة الكفر، ووجوب إحياء النفوس، ومنع إتلافها، فكيف يكون الإيمان منبها عنه؟ من جهة ما فيه من كسر النفس من إطلاقها، وقطعها عن نيل أغراضها، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذة فيه لها، وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف، وتمتعها بالشهوات من غير خوف، مأمورا به أو مأذونا فيه، لأن مثل هذه الأمور مصلحة على الجملة، لكن هذا باطل محض، إذ الإيمان مطلوب على الإطلاق، والكفر منبها عنه على الإطلاق، فدل على أن جهة المفسدة في طلب الإيمان، وجهة

(١٦٨) انظر: الموافقات (٥/٢٦ - ٢٧).

المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفر، غير معتبرة شرعا، وإن ظهر تأثيرها عادة.

الثاني: أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعا، لكان تكليفا بما لا يطاق، وهذا باطل، لأن الجهة المرجوحة مثلا مضادة في الطلب للجهة الراجحة، والمأمور به إنما هو إيقاع المصلحة الراجحة، لكن على وجه يكون فيه منيها عن إيقاع المفسدة المرجوحة، إذ المصالح - هنا - والمفاسد غير متمحضة^(١٦٩).

وسنذكر أمثلة هذين النوعين - جلب المصالح ودفع المفاسد - قريبا، في المباحث الآتية :

ثالثا: سد الذرائع :

الذريعة في اللغة: الامتداد والتحرك إلى الشيء، وتأتي بمعنى السبب، من قولهم: فلان ذريعتي إليك، وتأتي بمعنى الوسيلة، يقال: تذرع بذريعة، أو توسل بوسيلة^(١٧٠).

والذرائع هي الوسائل التي يلجأ إليها الإنسان لأمر من الأمور، فكثيرا ما تكون الأعمال والتصرفات الممنوعة شرعا، ليست مقصودة لذاتها بالمنع في نظر الشارع، بل إنما منعت على خلاف مقتضى الأصل فيها، لأنها قابلة أن تكون طريقا مفضية إلى أمر ممنوع شرعا، ولو عن غير قصد، أو أن تكون وسيلة يمكن التعلق بها عن قصد إلى ذلك الأمر الممنوع^(١٧١).

ويعرف الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) الذرائع - في الاصطلاح - بأنها: «التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»^(١٧٢) ويعرف القرافي المالكي (ت ٦٨٤هـ) سد الذرائع، فيقول «سد الذرائع معناه: حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها، فمتى كان الفعل السالم عن

(١٦٩) انظر: السابق (٢٨/٢).

(١٧٠) انظر: القاموس المحيط (٣/٢٣)، أساس البلاغة للزنجشري (ص ٢٠٤).

(١٧١) انظر: أعلام الموقعين (٣/١٤٧)، والاستصلاح لمصطفى الزرقاء (ص ٤٥)، أصول الفقه للبرديسي (ص ٣٥٤).

(١٧٢) انظر: الموافقات (٤/١٩٩).

المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور^(١٧٣)، ويعرفها أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ) بقوله «الذرائع هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور»^(١٧٤)، وبمعنى آخر، هي «ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حلة»^(١٧٥). بينما يعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) بأنها «ما كان وسيلة، وطريقاً، إلى الشيء، لكنها صارت، في عرف الفقهاء، عبارة عما أفضت إلى فعل محرم»^(١٧٦).

وعلى ضوء ما تقدم من بيان لمعنى الذريعة وسدها، يمكن أن نقول: إن سد الذرائع حين يراد منه منع الجائز، لأنه يؤدي إلى المحظور، يراد منه كذلك حسم وقطع آخر مصدر للفساد يمكن أن يتصوره الشارع، وبيان ذلك أنه قد ثبت نهي الشارع - عن المفاسد في ذاتها ونهيه - كذلك - عن الأمور التي تتضمن منفعة، تفضي إلى المفسدة، افضاء يخرج عن إرادة المكلف.

وواضح أن هذا المبدأ «سد الذرائع» منع الشارع من خلال الأخذ به، كل طريق أو وسيلة قد تؤدي، عن قصد أو غير قصد، إلى المحاذير الشرعية، وهو باب واسع يتصل بسياسة التشريع الإسلامي، فيعتبر فرعاً من فروع «جلب المصالح ودفع المفاسد».

ويذكر ابن القيم «سد الذرائع» في فصل طويل من كتابه «أعلام الموقعين»، فيقرر أن المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، وأن أسباب الطاعات والمحرمات إنما تكون بحسب إفضائها إلى غايتها، ووسيلة المقصود تابعة للمقصود^(١٧٨).

(١٧٣) انظر: الفروق (٣٢/٢)، شرح تقيح الفصول (ص ٤٤٨)، سد الذرائع للبرهاني (ص ٦٩).

(١٧٤) انظر: كتاب الاشارات (ص ١١٣)، أحكام الفصول (ص ٦٨٩).

(١٧٥) كتاب الحدود (ص ٦٨).

(١٧٦) انظر: سد الذرائع (ص ٧٥) نقلاً عن الفتاوى (١٣٩/٣)، وانظر كذلك كتابنا الاستدلال عن الاصوليين

(ص ٨٠).

(١٧٨) انظر: (١٣٥/٣) من المصدر المذكور.

الاحتجاج بسد الذرائع :

يشهد لمبدأ سد الذرائع من نصوص الشريعة شواهد كثيرة جدا في الكتاب والسنة ، كما يدل على حجيتها والاستدلال بها العقل ، إذ أنها دليل صحيح مؤيد بالعقل ، ذلك أن منع وسائل المطلوب ، وإباحة وسائل الممنوع تناقض لا يقبله العقل ، كما أن الانشغال بالأسوأ ، والأقل أهمية ، عبث ، وجهل في نظر العقل .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن سد الذرائع معتبر في الشرع بعموم يفيد القطع ، ويدل على ذلك استقراء وقائع ، وجزئيات من الكتاب والسنة من الصعب ، بل ومن غير الممكن حصرها في بحث كهذا لكن أقصى ما يمكن تقريره - هنا - أن من مظاهر سد الذرائع في القرآن الكريم رعايته لمصالح الخلق ، ودرء المفاسد عنهم ، واعتبار ذلك أصل الشريعة وأساسها ، ومن مظاهر فتح الذرائع طلب الخير والحث عليه بطلب وسائله ، وتحريم الشر بتحريم وسائله ، فقد حرم الله تعالى الكفر وحرم أسبابه ، كما حرم الزنا ، ثم حرم وسائله ، وذرائعه ، وحرم إبداء الزينة ، وحرم لذلك الضرب بالأرجل ، كما أنه تعالى لما نهى عن النظر إلى العورات حرم الدخول بغير استئذان ، لأنه من ذرائعه ووسائله ، ومن ذلك - أيضا - النهي عن المباح أو المطلوب في الأصل لأنه يؤدي إلى محذور ، لذا عمل بسد الذرائع ومعاقبة المحتال ، بفعل الجائز للتوصل إلى المحذور ، تؤكد اعتبار سد الذرائع .

ومن شواهد هذا المبدأ في السنة النبوية ، أنها جاءت بسد الذرائع في ترك الشبهات ، والكفر والفرقة ، ومن ذلك - أيضا - النهي عن العداوة والقطيعة والجفاء ، كنهيه عن تزوج المرأة مع عمته وخالتها ، وبيع الرجل على بيع أخيه ، وسد ذرائع الابتداع في الدين كنهيه عن صوم الوصال ، والتبتل وذرائع الزنا ككنكاح المتعة وكنكاح التحليل ، والخلوة بالأجنبية ، وسد ذرائع الخمر ، والربا ، والفساد في المعاملات كالغرر ، وبيع الملامسة ، وتلقي الركبان .

ليس هذا وحسب ، بل إن من مظاهر عمل السنة بسد الذرائع ، إعطاء الوسيلة حكم المتوسل إليه ، وسد ذرائع التعاون على الإثم ، ودفع الضرر الأكبر بالأصغر .

ومعاقبة المتذرع إلى الفساد بنقيض مقصوده لهذا كله سدت الذرائع المطلوبة في الأصل حسماً لباب الفساد، والذرائع المباحة في الأصل منعت لما يترتب عليها من محذور، كالنهي عن الجلوس في الطرقات لما يترتب عليه من النظر المحرم، ونهي المسافر إلا يطرق أهله ليلاً، والنهي عن حمل النبال في السوق أو المسجد، وإشارة الرجل على أخيه بالسلاح، وحمل السلاح في الحرم من غير ضرورة، والسفر بالقرآن إلى أرض العدو، والبول في قارعة الطريق، وتشبه الرجل بالمرأة، والمرأة بالرجل^(١٧٩).

وفي ختام جولتنا هذه مع سد الذرائع نقرر أن هذا المبدأ قد سلكته الشريعة الإسلامية في الأمور الدينية والدنيوية، في العبادات والمعاملات على حد سواء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنظور إليه ليس هو النية السيئة من الفاعل فحسب، بل مجرد كون الفعل مما يفضى إلى النتيجة التي ياباها الشرع، فإنه يكون كافياً للحكم بوجود سد الذريعة المؤدية إلى تلك النتيجة.

رابعاً : تغير الزمان، ومعنى ذلك اختلاف أحوال الناس وإخلاقهم وأوضاع الحياة العامة في المجتمع، عما كانت عليه من قبل، فيكون ذلك من أسباب تبديل الأحكام الاجتهادية في فقه الشريعة الإسلامية، وذلك إما لتبدل الوسائل الحيوية^(١٨٠)، وإما لفساد طارئ على أخلاق الناس العامة.

ومما يدل على أن الأحكام تتبدل بتبدل المصالح، ما هو مقتبس من طريقة الشارع في التشريع:

- ١ - ثبوت النسخ، فإن الحكم المنسوخ جاء في حالة خاصة، ولمصلحة خاصة، فلما تبدلت هذه المصالح، وظهرت حاجة ملحة إلى حكم جديد، تبدل الحكم.
- ٢ - التدرج في التشريع، وذلك بأن يكون الحكم المراد للشارع في وقت ما شديد لا يحصل الغرض المقصود منه، لما يترتب على تشريعه - في هذا الوقت - من نفرة الناس من الدخول في الإسلام، حيث يشرع الحكم أول ما يشرع على وجه

(١٧٩) انظر: أعلام الموقعين (١٤٧/٣)، تفسير القرطبي (٢٥٣/١٠)، الموافقات (٧/٢، ٧)، ضوابط المصلحة

(ص ٢)، سد الذرائع للبرهاني (ص ٣٢٩ - ٤٠٠)، الاستصلاح لمصطفى الزرقاء (ص ٤٦).

(١٨٠) وهي التي حدثت بعد التطور الصناعي، مثل الكهرباء والمعامل الآلية ونحوها.

التخيير، فإذا عمل به الناس، وشعروا من أنفسهم بالحاجة إلى غيره، لما يظهر عليه من مفساد، وانتفاء تحصيل المصالح، جاء الوحي بالأمر المحتم، كما هو الحال في تحريم الخمر، وشرعية القتال وغيرها.

٣- نزول الأحكام تبعا للحوادث والمناسبات، حيث أن التشريع يسير مع المصالح، وليس كل ما فيه لازما لا يتغير، بل كان ينزل حسب المناسبات، وتجدد الحوادث، الأمر الذي كان لا بد من خلاله ملاحظة الأحوال والظروف في القضاء والحكم^(١٨١).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد كان - صلى الله عليه وسلم - يترك الأمر الصالح لما يترتب عليه من مفسدة تفوق المصلحة كما في قول عائشة - رضي الله عنها - لرسول الله صلى الله عليه وسلم - أفلا تردّها على قواعد إبراهيم؟ وتريد بذلك الكعبة حين اقتصروا عن قواعد إبراهيم، فقال - صلى الله عليه وسلم - (لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت)^(١٨٢)، كما امتنع - عليه الصلاة والسلام - من قتل أحد المنافقين، حيث بدا منه ما يوجب قتله، فيما يروى عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - حين هم عمر بقتله، فقال - صلى الله عليه وسلم - (دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه)^(١٨٣). وهذا لا شك فيه مصلحة يترتب على عدم مراعاتها مفسدة أعظم منها، وهي تنفيرهم عن الدخول في الإسلام، ويقائهم في ربة الكفر^(١٨٤).

ومن ذلك - أيضا - أنه كان صلى الله عليه وسلم - يحكم بتحريم الشيء أو تحليله، فبين له الصحابة ما يلحقهم من الضرر، فيرجع عما أمرهم به، أو يستثني منه قدر الحاجة، كما في الحديث الذي يرويه أبو هريرة - رضي الله عنه - في استثناء الإذخر من تحريم قطع أشجار الحرم^(١٨٥)، فمثل هذه الأحكام يظهر دوران الحكم مع المصلحة ويتغير بتغيرها.

(١٨١) انظر: تعليل الأحكام لمصطفى شلبي (ص ٣٠٧)، الاستصلاح (ص ٤٨).

(١٨٢) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ»، ومسلم، والترمذي وابن ماجه.

(١٨٣) انظر: شرح النووي على مسلم (٦/١٣٩).

(١٨٤) انظر: شرح النووي على مسلم (١٦/١٣٩)، أعلام الموقعين (٣/١٥٠)، سد الذرائع للبرهاني (ص ٤١٨).

(١٨٥) أخرجه البخاري ومسلم، انظر سبل السلام (٢/٣٩٧).

ويدل على هذا الاتجاه - أيضا - آثار الصحابة - رضي الله عنهم - فقد كانوا ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف، وما يحف به من مصالح ومفاسد، ومن ذلك مطالبة الفاتحين لأراضي العراق والشام من قوادهم تقسيم الأراضي بينهم حسب آيات الفيء، وحكم الأراضي المفتوحة عنوة، وقد ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قسم ما افتتحه عنوه من خير على الفاتحين، لكن عمر - رضي الله عنه - امتنع من القسمة، وأقر حبس الأرضين بعلوجها على أهلها، ووضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية^(١٨٦).

ومن هذا القبيل موقف الصحابة من نكاح الكتائيات، حيث ثبت حل نكاح نساء أهل الكتاب، بقوله تعالى:

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّبَيَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾^(١٨٧)

وقد فعله الصحابة والتابعون من بعدهم، فقد روى عن عثمان وطلحة وحذيفة - رضي الله عنهم - أنهم تزوجوا من كتابيات وروى عن عمر أنه منع من ذلك^(١٨٨).

وجاء بعد الصحابة التابعون، فتابعوهم وسلكوا هذا المسلك، فأفتوا حسب تحدد الأحوال، وتغير الظروف، واجتهدوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك، وروى عنهم من المقالات العامة ما يؤيد ذلك، فقد روى ابن سعد في طبقاته أن شريحا القاضي سئل عما أحدثه في القضاء فقال: «إن الناس قد أحدثوا فأحدثت»^(١٨٩)، وروى عن عمر بن عبدالعزيز - رضي الله عنه - أنه قال: «تحدث للناس أفضيته على قدر ما أحدثوا من الفجور»، ويقول القرافي في تفسيره لمقالة عمر هذه: «أى يحدثوا أسبابا يقتضي

(١٨٦) انظر: الخراج لأبي يوسف (ص ١٤). وأحكام القرآن للجصاص (٣/٥٣)، سد الذرائع للبرهاني (ص ٥٢١-٥٢٦).

(١٨٧) سورة المائدة، الآية (٥).

(١٨٨) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/٣٩٢)، المغنى لابن قدامة (٧/٥٢).

(١٨٩) انظر: الطبقات الكبرى (٦/٩١).

الشرع فيها أمورا لم تكن قبل ذلك، لأجل عدم سببها قبل ذلك، لا لأنها شرع متجدد»^(١٩٠)، ويقول القرافي في موضع آخر: «ولم يرد - رضي الله عنه - نسخ حكم، بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد، لاختلاف الأسباب»^(١٩١).

ويقول الإمام مالك - رحمه الله - «تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» ومراده أن يحدثوا أمورا تقتضي أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر»^(١٩٢).

وقد قرر الفقهاء هذا المبدأ في أكثر من مناسبة، فيقول العلامة ابن عابدين «إن كثيرا من الأحكام يبينها المجتهد على ما كان في زمانه فتختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لأجل بقاء النظام على أحسن أحكام، ولهذا نرى فقهاء المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد، في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذوا من قواعد مذهبه»^(١٩٣).

ويقول القرافي: «والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»^(١٩٤)، ولابن القيم - رحمه الله تعالى - في هذا الموضوع كلام طويل وهام، ذكره في فصل سماه «تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»^(١٩٥) وأخيرا يزيد الشاطبي الأمور وضوحا، فيقرر

(١٩٠) انظر: الفروق للقرافي (٤/٢٥١).

(١٩١) السابق (٤/١٧٩).

(١٩٢) انظر: شرح الموطأ للزرقي (٢/٥)، وتعليق الأحكام لمصطفى شلبي (ص ٣١١).

(١٩٣) انظر: الاستصلاح لمصطفى الزرقاء (ص ٤٨ - ٤٩) نقلا عن رسالة ابن عابدين «نشر العرف في الأحكام المبنية على العرف».

(١٩٤) الفروق للقرافي (١/١٧٧).

(١٩٥) انظر: أعلام الموقعين (٣/٣ - ٥٧).

أن «اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك، لم يحتاج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها»^(١٩٦).

هذه النصوص والنقول تفيد صراحة أن الأحكام التابعة للمصالح تدور معها، وتتبدل بتبدلها، ولم يوجد إنكار عليهم في ذلك، فكان إجماعا على هذا المبدأ في عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم ومجالا للاجتهاد من قبل الأئمة والفقهاء.

خامسا: منع التحيل:

يعرف الشاطبي حقيقة «قاعدة الحيل» في مباحث الاجتهاد باعتبار أن هذه القاعدة تنبني على أصل هام وهو «النظر في مآلات الأفعال، فيقول: «إن حقيقتها المشهورة، تقديم عمل ظاهر الجواز، لابطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها حرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة، لكان ممنوعا، فان كل واحد منها ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد، صار مال الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية»^(١٩٧).

ويتضح من هذا التعريف، أن التحيل هو فعل شيء، أو اتخاذ وسيلة صحيحة في الظاهر، لقلب الأحكام الثابتة شرعا إلى أحكام أخرى، وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أخرى، إما مطلقة من غير قيد، ولا ترتيب على سبب، كإيجاب الصلاة والحج والصوم وحرمة الزنا والربا والقتل، وإما أن تكون مرتبة على سبب، ومتوقفة على شرط، كإيجاب الزكاة والكفارات، وتحريم المطلقة ثلاثا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا قدم المكلف فعلا مشروعاً في الظاهر، قاصدا

(١٩٦) انظر: الموافقات (٢/٢٨٥).

(١٩٧) الموافقات (٤/٢٠١).

من ذلك الفعل التوسل به إلى إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو إباحة ذلك المحرم عليه، بحيث يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالا في الظاهر، فإن هذا هو التحيل الممنوع.

وواضح مما تقدم أن التحيل يتحقق في حالة ما إذا كان المحتال يهدف إلى غاية محرمة، ويرمي إلى مقصد يناقض قصد الشارع من إبطال حق، أو إسقاط واجب، أو تحليل محرم، أو تحريم حلال، ولكنه سلك غير الوسائل المؤدية مباشرة إلى هذا المحرم، وقصد إلى ذلك بفعل مشروع في الأصل، قصد الشارع من شرعه تحقيق مصلحة خاصة، لم تكن هي قصد التحيل، بل كان قصده مما يناقض قصد الشارع^(١٩٨).

فالشارع - مثلا - حرم قتل النفس بغير حق، فإذا توصل القاتل إلى إبطال هذا الحكم، وذلك بأن يضع لغريمه سببا مجهزا كإشراع الرمح، وحفر البئر ونحو ذلك، فإنه يعد بذلك متحيلا على إبطال حكم شرعي، وهو جعل القتل المحرم غير محرم في الظاهر، إذ ظاهر فعله مأذون فيه، لأنه لا يخرج عن كونه مجرد حفر بئر، وإشراع رمح لكنه فعل على غير وضع المشروعات^(١٩٩).

وما نخلص إليه من الملاحظة، هو أن التحيل لا بد أن يكون مشتملا على مقدمتين:

إحداهما: قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر.

الثانية: جعل الأفعال - المقصود بها في الشرع معان - وسائل إلى قلب تلك الأحكام^(٢٠٠).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحيل التي نهى الشارع عنه، ولا بد من إبطالها، هي ما تضمن هدم أصل شرعي، أو كان ناقصا لمصلحة شرعية، لما ثبت أن

(١٩٨) انظر: الموافقات (٢/٣٧٩).

(١٩٩) السابق (٢/٣٧٩).

(٢٠٠) انظر: الموافقات (٢/٣٧٩).

الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد، ولهذا كانت الأعمال معتبرة بما هو مقصود للشارع، من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فهو المطلوب، وهو المقصود في التوسل إلى المراد الشرعي، أما إن كان الظاهر موافقا لأصل المشروعية، والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح، وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصدَ بها أمور أخرى، هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها وما كان معمولاً به على غير هذا الوضع فليس هو على وضع المشروعات، ولا هو من مقصد الشرع^(٢٠١).

المقاصد الشرعية تمنع التحيل :

الحيل في الدين غير مشروعة، وباطلة ويدل على ذلك جملة من الأصول الكلية، والقواعد القطعية، وإستقراء ذلك من النصوص الشرعية ما لا ينحصر، وهي تفيد في مجملها أن التحيل بالفعل المشروع في الظاهر، إلى إبطال الأحكام الشرعية باطل شرعا وسوف أعرض لهذه الأدلة من القواعد والأصول على النحو الآتي:

١ - أن قصد المكلف في العمل يجب أن يكون موافقا لقصد الشارع ذلك أن «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، . . إذ أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف مقاصد الشارع»^(٢٠٢).

ليس هذا وحسب، بل «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة، غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها، فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»^(٢٠٣) والدليل على المقدمة الكبرى وهي أن العمل المناقض باطل فظاهر، وذلك لأن «المشروعات إنما وضعت لتحصيل

(٢٠١) انظر: الموافقات (٢/٣٨٥).

(٢٠٢) انظر: السابق (٢/٣٣١).

(٢٠٣) انظر: الموافقات (٢/٣٣٣).

المصالح ، ودرء المفسد ، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال - التي خولفت بها - جلب مصلحة ، ولا درء مفسدة»^(٢٠٤) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يستدل الشاطبي للمقدمة الصغرى وهي «أن من ابتغى في الشريعة ما لم توضع له ، فهو مناقض لها» بأوجه ، ذكر منها ستة ، بين من خلالها أن المكلف إن قصد غير ما قصده الشارع بالأذن لقصد وجه المصلحة ، أو بالمنع لقصد درء المفسدة ، وكان قصدا للمكلف المخالف لتوهم المصلحة حيث لم تكن ، فقد جعل مقصود الشارع مهملا ، وما لم يقصده معتبرا ، وذلك مضادة للشريعة ، وحاصله يرجع إلى أن مارآه الشارع حسنا ، ليس بحسن عند هذا القاصد ، وما لم يره الشارع حسنا فهو عنده حسن ، وهذه مضادة أخرى ، ولا شك أن الأخذ في خلاف ماأخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة ، أو درء المفسدة مشاققة ظاهرة ، وقد نهى عنها الشارع بقوله :

﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ ﴾^(٢٠٥) .

وبالإضافة إلى هذا ، فإن الأخذ بالمشروع ، من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد ، فهو آخذ - في الحقيقة - في غير مشروع ، وهو إذا لم يأت بالمقصود الذي شرع الحكم له فقد ناقض الشارع ، وهو - كذلك - إنها كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي ، والقصد بها غير ذلك ، نقض لإبرام الشارع واستهزاء بآيات الله تعالى وأحكامه^(٢٠٦) .

٢ - أن النظر في مآلات الأفعال ، معتبر مقصود شرعا ، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة ، ذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل بالإذن أو المنع إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ، والسبب في ذلك أن الفعل قد يكون مشروعا لمصلحة

(٢٠٤) السابق .

(٢٠٥) سورة النساء الآية (١١٥) .

(٢٠٦) انظر : الموافقات (٢/٣٣٣) ، وما بعدها .

فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، فيؤدي إلى فوات مصلحة أهم، أو حدوث مفسدة أكبر، وقد يكون الفعل غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، لكن له مآل على خلاف ذلك، فقد يشرع إذا أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد، أو مصلحة تساوى المفسدة أو تزيد، لهذا قد يكون مآل الفعل المتحيل به مفسدة، إذ أن الفعل قد يكون مشروعاً لمصلحة ظاهرة، لم يقصد المتحيل تحصيل هذه المصلحة، وإنما قصد مفسدة محرمة، كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، وهو مشروع، لكن مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة^(٢٠٧)، هذا وقد أقام الشاطبي مجموعة من الأدلة، للدلالة على اعتبار هذا الأصل^(٢٠٨).

٣- لا يجوز التحيل لإسقاط حكم السبب، بفعل شرط أو تركه.

يقرر أهل العلم أنه إذا كان إعمال السبب يتوقف على فعل شرط أو تركه، تحصيلاً لمصلحة، شرعية فإن فعل الشرط - حينئذ - يترتب عليه أثره، أما إذا أتى المكلف بهذا الشرط، أو تركه، من حيث هو شرط، ولم يقصد من وراء ذلك إلى تحصيل مصلحة شرعية، وإنما كان مقصده الأعظم إسقاط حكم الاقتضاء في السبب من حيث لا يترتب عليه أثره، فهو عمل غير صحيح، وسعي باطل. وذلك مثل توافر النصاب، فإنه سبب لوجوب الزكاة، لكن يتوقف هذا الإيجاب على بقاء النصاب حتى يحول الحول، فإذا أنفق المكلف النصاب قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه فإن الأحكام المترتبة - حينئذ - تنبني على وجود الشرط أو فقده، أما إذا أنفق من جهة كونه شرطاً، قاصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب، بحيث لا يترتب عليه أثره، فإن هذا العمل غير صحيح، ويدل عليه العقل والشرع، من الكتاب والسنة^(٢٠٩).

ليس هذا وحسب، بل إن «هذا العمل يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي

(٢٠٧) انظر: السابق (١٩٤/٢).

(٢٠٨) السابق (١٩٥/٢ - ١٩٨).

(٢٠٩) انظر: الموافقات (٢٧٤/١).

جلبا لمصلحة، أو دفعا لمفسدة، عبثا لا حكمة له، ولا منفعة به، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح، وأنها معتبرة في الأحكام وأيضا فإنه مضاد لقصد الشارع، من جهة أن السبب لما انعقد، وحصل في الوجود، صار مقتضيا شرعا لسببه، لكنه توقف على حصول شرط، هو تكميل للسبب، فصار هذا الفاعل أو التارك - بقصد رفع حكم السبب - قاصدا لمضادة الشارع في وضعه سببا، وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة، فهذا العمل باطل»^(٢١١).

٤ - التحيل ممنوع، وغير مشروع، والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة:

أ - ما جاء في القرآن من نصوص خاصة بالمنافقين والمرائين، نحو قوله تعالى:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ﴾^(٢١١).

حيث أظهر المنافقون الإسلام احترازا لدمائهم وأموالهم، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله تعالى على اختيار وتصديق، وقال تعالى في المرائين بأعمالهم

﴿... كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تْرَابٌ...﴾^(٢١٢)،

ونحوها من الآيات، حيث أتوا أقوالا وأعمالا للشارع منه قصد معين، وهم يقصدون منه ما يناقض هذا القصد.

ب - ما جاء في القرآن خاصا بأصحاب الجنة، حيث أقسموا أن يصرموا جنتهم بليل حتى يمنعوا الفقراء حقهم، قال تعالى:

﴿إِنَّا بَلَوْتَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ...﴾

الآية إلى قوله:

﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾^(٢١٣)،

(٢١٠) انظر: الموافقات (٢/٢٧٨).

(٢١١) سورة البقرة، الآية (٨).

(٢١٢) سورة البقرة، الآية (٢٦٤).

(٢١٣) سورة القلم، الآيات (١٧ - ٢٠).

ولا شك أن التحيل، ومخالفة قصد الشارع ظاهرة في عملهم، حيث لم يقصدوا مصلحة معينة، يصح أن يقصدها الشارع، وإنما انحصر قصدهم في حرمان الفقراء حقهم.

ج- ما جاء في القرآن في شأن أصحاب السبب، كما في قوله تعالى :

﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ ... ﴾^(١١٤)،

حيث احتالوا للاصطياد في السبت بصورة الاصطياد في غيره، فكان قصدهم التحيل على فعل المنهي عنه.

د - ما جاء في القرآن في شأن نهي الرجل عن إمساك المرأة برجعتها قاصداً

بذلك مضارتهما، بأن يطلقها، ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة، ثم يرتجعها، ثم يطلقها، وهكذا عدة مرات، لا لغرض له فيها سوى الإضرار بها، قال تعالى :

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا... ﴾^(١١٥)،

والرجعة إنما شرعت لاستدامة العشرة بالمعروف وعودة المودة والرحمة، ولم يقصد بها ذلك، بل قصد الإضرار بها، وهذا مخالف لقصد الشارع^(١١٦).

هـ- ما جاء في السنة النبوية، من النهي عن جمع المتفرق. وتفريق المجتمع خشية الصدقة، فيقول - صلى الله عليه وسلم - (لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة)^(١١٧)، فهذا نهي عن الاحتيال لاسقاط الواجب، أو تقليبه.

و - ما جاء في السنة من تحذير المسلمين من فعل اليهود الذين استحلوا محارم الله بأدنى الحيل، فقد قال - عليه الصلاة والسلام - (قاتل الله اليهود

(٢١٤) سورة البقرة، الآية (٦٥).

(٢١٥) سورة البقرة، الآية (٢٣١).

(٢١٦) انظر: الموافقات (٢/٣٨٠ - ٣٨١)، أعلام الموقعين (٣/١١٢).

(٢١٧) أخرجه البخاري في الزكاة (٢/٥٢)، وأبو داود في الزكاة (٢/٩٩)، والترمذي في الزكاة (٢/٦٧).

حرمت عليهم الشحوم فجملوها، وباعوها، وأكلوا أثمانها^(٢١٨)، حيث أن المصلحة المفهومة من النهي عن الشحوم هي عدم الانتفاع بها، ومن الانتفاع بها الانتفاع بأثمانها، واليهود قد أغفلوا هذا المعنى، واعتبروا ظاهر النص، قصداً إلى المال.

ح - ما جاء في السنة، في قوله - صلى الله عليه وسلم - (لعن الله الراشي والمرثي)^(٢١٩)، حيث لم يقصد الراشي والمرثي بدفع المال مقصداً شرعياً، وإنما قصده إفساد ذمة المرثي، والتوصل إلى ما ليس من حقه^(٢٢٠).

سادساً: اجتناب البدع:

البدعة في اللغة: الاختراع، يقال: بدع الشيء يبدعه بدعا، بمعنى أنشأه وبدأه، ومنه قوله تعالى:

﴿يَدْعِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢٢١)

والبدعة الحدث، والأمر المستحسن، يقال هذا أمر بديع، للشيء المستحسن، الذي لا مثال له في الحسن^(٢٢٢).

أما في الاصطلاح:

فقد اختلف أهل العلم في تعريف البدعة، تبعاً لاختلافهم في مفهومها ومدلولها، فيعرفها عبدالرحمن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) بقوله «البدعة عبارة عن فعل لم يكن، فابتدع، والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة، وتوجب التعالي عليها، بزيادة أو نقص»...^(٢٢٣).

(٢١٨) أخرجه الإمام أحمد (٢٥/١ - ٢٤٧)، والبخاري في البيوع (١٠٧/٣)، ومسلم في المساقاة (١٢٠٧/٣).

(٢١٩) يروى من حديث ثوبان، أخرجه الإمام أحمد (٢٩٧/٥)، والحاكم (١٠٣/٤) وغيرهما.

(٢٢٠) انظر: الموافقات (٣٨٢/٢)، أعلام الموقعين (١١٢/٣).

(٢٢١) سورة البقرة، الآية (١١٧).

(٢٢٢) انظر: لسان العرب (٣٥١/٩)، معجم مقاييس اللغة (٢٠٩/١)، الاعتصام للشاطبي (٣٦/١)، القواعد

للزركشي (٢١٧/١).

(٢٢٣) انظر: تلبيس ابليس (ص ٧).

أما شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) فقد رد على من استحسّن البدع، وعاب عليهم تقسيم البدع إلى قبيحة وحسنة وقال: «البدعة لا تكون إلا قبيحة»، ويقرر في مقام آخر أن النصوص التي يستند إليها في هذا التقسيم، لا يمكن أن تكون دالة على قبح الجميع، إذ الأصل «أن كل بدعة ضلالة»^(٢٢٤).

ويعرف الفقيه الأصولي الشافعي بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في كتابه «المثور في القواعد» البدعة في اللغة وينقل ما يتأيد به الاتجاه الذي يراه في تعريفها شرعا من كتب اللغة وأئمتها، إذ يقول في تعريفها شرعا إنها «موضوعة للحادث المذموم» أما إذا أريد بها غير ذلك - وهو الممدوح - لا بد من تقييدها، وهي في هذه الحالة تكون من باب المجاز الشرعي^(٢٢٥).

أما ابن رجب الفقيه الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) فقد عرف البدعة وبين المراد منها بقوله «المراد بالبدعة ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه»، ثم بين بعد ذلك أن ما كان له أصل من الشرع يدل عليه، فليس هذا من البدعة المرادة شرعا، لكنه بدعة لغة^(٢٢٦).

ويعرفها الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بأنها «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية»، وهناك من يخص البدعة في العبادات كما هو ظاهر من تعريف الشاطبي - هنا -، وهناك من يجعلها تشمل العبادات والعبادات بحسب ما تتضمنه هذه الأخيرة من تعبد^(٢٢٧).

ويلاحظ في هذه التعريفات - بشكل عام - وغيرها، أنها عبارة عن تصورات ومعان وليست بتعريفات يقصد منها أن تكون موافقة للمراد منها، حسب شروط الحد، بأن يكون - على أقل تقدير - جامعا ومانعا، ويقصد منها - كذلك - إخراج المحترزات،

(٢٢٤) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (ص ٧٠ - ٢٨٠).

(٢٢٥) انظر: المثور في القواعد (١/٢١٧).

(٢٢٦) انظر: جامع العلوم والحكم (ص ١٦٠).

(٢٢٧) انظر: الاعتصام للشاطبي (١/٣٦).

وتمييز المقصود، وتوضيح المراد، وفق أصول ثابتة، من جهة التقعيد أو التفصيل، ولعل هذه الملاحظة ليست على إطلاقها، فقد جاء بعض أهل العلم في وقت معاش لأولئك أو بعدهم أمثال العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، فوضح وقعد وقسم، وبرز في هذا الاتجاه، وتأثر به من جاء بعده، فسار على طريقته، وليس من شأننا - هنا - ولا من اختصاصنا إبداء توسع في بحث موضوع البدعة، وكل ما نطمح إليه هو بيان العلاقة بين موضوعنا «جلب المصالح ودرء المفاسد في الشريعة الإسلامية» وموضوع «البدعة»، لذا لن نتوسع في بيان المراد منها عند أهل العلم والموازنة والترجيح.

أقسام البدع:

لابد من القول، بادئ ذي بدء، إن الذين خاضوا في هذه المسألة «البدعة» بعمق وتفصيل، استدلالاً ومناقشة في الإثبات والنفي، كانوا أساساً من الأصوليين والفقهاء الذين كانت تستهويهم المناقشات حول القواعد والفروع أكثر مما كانت تجذبهم المناقشات حول المسائل النظرية الكلامية.

وأول ما يلفت نظرنا، هو تقسيم العز بن عبد السلام، حيث يعتبر هذا الفقيه الشافعي رأس القائلين بالتقسيم، وزعيم هذا الاتجاه، الذي تبناه من بعده تلميذه المخلص القرافي، إذ يقرر أن البدعة على خمسة أقسام: -

١ - البدعة الواجبة، وهي ما تناولتها قواعد الوجوب وأدلتها من الشرع، ومن أمثلتها الاشتغال بالذي يفهم به كلام الله تعالى وكلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وحفظ غريب الكتاب والسنة من اللغة، وتدوين أصول الفقه، والاشتغال بالجرح والتعديل لتمييز الصحيح من السقيم.

٢ - البدعة المحرمة، وهي كل بدعة تناولتها قواعد التحريم، وأدلتها من الشريعة، كالمكوس والمحدثات من المظالم، والمحدثات المنافية لقواعد الشريعة.

٣ - البدعة المندوبة، وهي ما تناولتها قواعد الندب، وأدلتها، كصلاة التراويح، وإحداث المدارس، وبناء القناطر، والكلام في الجدل مما يقوى به الحق ويدحض به الباطل.

٤ - البدعة المكروهة، وهي ما تناولتها أدلة الكراهة من الشريعة وقواعدها، كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادة، والزيادة في المندوبات المحددة، وزخرفة المساجد وتزيق المصاحف.

٥ - البدعة المباحة، وهي ما تناولته أدلة الإباحة وقواعدها من الشريعة ومن أمثلتها، المصافحة عقب صلاة الصبح والعصر، والتوسع في الملذات من المآكل والمشرب والملابس ونحوها^(٢٢٨).

وهذا التقسيم لم يكن محل اعتبار، لا من الاتباع، ولا من المناوئين كما أنه تقسيم لا دليل عليه، بل هو مدافع، لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي، لا من نصوص الشرع، ولا من قواعده، إذ لو كان هناك ما يدل على شيء من هذا، لما كان ثمة بدعة، ولكان العمل داخلا في عموم الأعمال المأمور بها، أو المخير فيها، فالجمع بين تلك الأشياء وبين كون الأدلة تدل على وجوبها أو ندها. . جمع بين متنافيين، أو المكروه منها والمحرم فسلم أنه بدعة، من جهة كونه بدعة، لا من جهة أخرى.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد ذكر القرافي عن أصحابه الاتفاق على انكار البدع، وهذا صحيح إلى حد ما، لكن ما قسمه متابع عليه ابن عبدالسلام في البدع غير صحيح^(٢٢٩).

الأسباب المؤدية إلى البدعة:

يقرر الإمام الشاطبي أن السبب الحقيقي للانحراف، والزيف، وظهور البدع، هو

(٢٢٨) انظر: هامش الفروق للقرافي (٤/٢١٩)، الاعتصام للشاطبي (١/١٨٨)، البدعة والمصالح المرسله (ص ٩٦ - ٩٩).

(٢٢٩) انظر: البدعة والمصالح المرسله (ص ٩٩).

أن الإحداث في الشريعة إنما يقع إما من جهة الجهل، وإما من جهة تحسين الظن بالعقل، وإما من جهة اتباع الهوى في طلب الحق، والجهل إما أن يكون جهلاً بأدوات الفهم أو جهلاً بالمقاصد، ومن هنا تأتي البدع، ومن هنا يحدث الناس في الشرع ما ليس منه، لذا كان لابد من عرض هذه الأسباب بشيء من التفصيل على النحو الآتي :-

١ - الجهل بأدوات الفهم: ذلك أن اللغة العربية - من حيث هي ألفاظ دالة على معان - نظران :-

الأول: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية، وهي من هذه الجهة تشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الأخبار عن أقوال الأولين - ممن هم ليسوا من أهل العربية - وحكاية كلامهم، وهذا لا إشكال فيه.

الثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة، دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة، وهذه الجهة يختص بها لسان العرب، في الحكاية والإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والخبر ونوع الأسلوب، وبحسب التعظيم والتحقير، والكناية والتصريح^(٢٣٠). هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الله - وإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم بعث للناس كافة - جعل جميع الأمم وعمامة الألسنة في هذا الأمر تبعاً لسان العرب، وإذا كان كذلك، فلا يفهم كتاب الله تعالى إلا من الطريق الذي نزل عليه، وهو اعتبار ألفاظها ومعانيها وأساليبها^(٢٣١).

ليس هذا وحسب، بل إن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، والعكس صحيح كذلك، لأن الأوضاع العربية تخالف غيرها، كما أن

(٢٣٠) انظر: الموافقات (٢/٦٦).

(٢٣١) انظر: الاعتصام (٢/٢٩٤).

الأساليب تبين غيرها من الأساليب غير العربية، ومعاني القرآن نزل بلسان العرب في ألفاظها الخاصة وأساليبها ومعانيها، كما أن لها دلالات وأدوات لفهم المقاصد والمعاني، ومن أهم هذه الأساليب «الخطاب بالعام الذي يراد به ظاهره» و«الخطاب بالعام الذي يراد به العام من وجه والخاص من وجه» و«الخطاب بالعام يراد به الخاص، أو الخطاب بالظاهر يراد به غير الظاهر»^(٢٣٢).

إذا كان الأمر كذلك، فلا بد لمن ينظر في الشريعة أصولاً وفروعاً، ألا يتكلم بشيء من ذلك حتى يكون عربياً أو كالعربي، عالماً بلسان العرب، بالغافيه ما بلغ العرب، وإذا أشكل عليه لفظ في الكتاب أو في السنة، فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية، وان يحتاط في ذلك^(٢٣٣).

ولا شك أن الجهل باللغة العربية أو القصور في فهمها، يؤدي إلى تحريف المعاني القرآنية والأحكام، ومن هنا جاءت البدعة، وظهر الابتداء في الدين.

٢ - الجهل بالمقاصد:

لا أحد يمكنه أن ينازع، بل ولا يمكنه أن يجهل أن الشريعة جاءت كاملة تامة لا نقص فيها ولا زيادة، ولا بد أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان، ويعتبرها اعتباراً كلياً في العبادات، والنقص منها، أو الزيادة عليها بدعة، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن مما ينبغي أن يعلمه الإنسان أن القرآن لا تضاد بين آياته، ولا بين الأحاديث النبوية، ولا بين أحدهما مع الآخر، ولا شك أن الجهل بكل ذلك يؤدي إلى الابتداء والإحداث في الدين.

فقد أخبر الله تعالى أن الشريعة جاءت كاملة، وأن الدين قد تم، وأنه قد رضيها لنا ديناً باقياً بكامله. قال تعالى:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢٣٤)

(٢٣٢) انظر: البدعة والمصلحة المرسله (ص ١٢٧).

(٢٣٣) انظر: الاعتصام (٢/٢٩٧).

(٢٣٤) سورة المائدة، الآية (٣).

والمراد بالكمال هنا ما يحتاج إليه من القواعد الكلية والجزئيات التي لا تتغير، أما الجزئيات المتغيرة فلها قواعدها الكاملة، التي يصار إليها بالاجتهاد الواضح، القواعد والأصول الثابتة بالكتاب والسنة، ولا شك أن النظر في كمال الشريعة من حيث الجزئيات يؤدي إلى التناقض والإشكال والالتباس، لأن الشريعة إنما وضعت للبقاء والدوام والاستمرار، لا تتغير ولا تتبدل، أما الجزئيات فموضوعة على الزوال والنهاية والتغير والتبدل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النوازل التي لا عهد بها لا تؤثر في صحة هذا الكمال، لأنها إن كانت مما يحتاج إليها، فهي مسائل الاجتهاد الجارية على الأصول الشرعية، أما إن كانت غير محتاج إليها، فهي البدع والمحدثات، وليس هناك من مصلحة تدعو إليها، فهي لا تؤثر في كمال الشريعة^(٢٣٥).

ومثل ذلك يقال في القرآن الكريم، إذ لو كان ثم اختلاف أو تضاد، من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى، لكان القرآن مادة خصبة للنكايه للكافرين، وهم أهل الفصاحة والبلاغة، والمتربصين برسول الله - صلى الله عليه وسلم - يستدلون بذلك على أن القرآن من عند الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأن الرسالة ملفقة، وغير صادقة، لكن فصاحة القرآن، واشتماله على الأخبار عن الغيوب، وسلامته من الاختلاف، تدل دلالة واضحة على صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم - وعلى سلامة القرآن من الاختلاف والتضاد.

لذا كان لابد من الإقرار والعلم بشمول هذه الشريعة وبكمالها، وأنه لابد - مع ذلك - من العلم بمقاصد الشارع من وضع الشريعة في العاجل والأجل، والجهل بهذه المقاصد يؤدي إلى الخبط في الشرع الإسلامي، والإحداث في الدين والابتداع، وهذا الأمر أغفله المبتدعة، فاستدركوا على الشرع وكذبوا على النبي - صلى الله عليه وسلم - وكثر تأويل الآيات القرآنية بغير علم، والخبط فيها بدون دليل.

(٢٣٥) انظر: الاعتصام (٢/٣٠٦).

٣ - تحسين الظن بالعقل :

مما يوقع في الابتداء والخطأ، أن المتبوع يعتمد على عقله ويظن أنه موصله إلى مراده، فيقع من جراء ذلك إلى البعد عن الطريق المستقيم، ذلك أن الله تعالى جعل للعقول في إدراكها للأمور حداً تنتهي إليه، ولا تتعداه، من جهة القدر بحيث لا تتعدى قدراً معيناً من المعلومات، ثم هي لا تدرك إلا على كيفية معينة، فهي لا تدرك ولا تعلم ذوات الأشياء جملة وتفصيلاً ولم تجد لها سبيلاً إلى إدراك كل مطلوب، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يعلم إلا العلم النظري بواسطة أدلة ظنية، فلا يمكن أن يكون الإنسان مصدراً من مصادر العلم الصحيح، ذلك أن من العلوم ما هو ضروري لا يمكن التشكيك فيه كعلم الإنسان بوجوده، ومن ذلك ما لا يمكن للإنسان أن يعلمه البتة، إلا أن يعلم به، أو يُجْعَل له طريق إلى العلم به، وذلك كعلم المغيبات عنه، وهناك قسم ثالث وهو العلم النظري، وهو ما يمكن أن يعلمه، ويمكن - كذلك - أن لا يعلمه، وتلك هي الممكنات التي تدرك بواسطة، لا بنفسها، وهذا النوع من العلوم لا يمكن الاتفاق عليها عادة، إذا فلا وثوق بالعقل، ولا مناص من الرجوع إلى الوحي الإلهي^(٢٣٣).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه إذا ثبت قصور العقل في الإدراك والعلم، ثبت أنه قد يحيط بشيء دون آخر، لأن علمه غير محيط وشامل، فالأحكام الشرعية إذا قيمت بالعقل لا تنتظم، لأن العقل لا يستطيع الإحاطة بأحوال الناس من شتى وجوهها، ولذا جاء استحسان بعض الأمور وترجيحها من قبل العقول بعدما استنارت بالشرع، لهذا بعث الله الأنبياء والمرسلين، هداية العقول، فأرشدت قصورها ووجهت عملها، فالإنسان مهما ظن أنه أتقن وأجاد وأبدع في أمر من الأمور لا يمر عليه زمن معين إلا ويتبين له قصوره، ويعيد العمل مرة بعد أخرى ليدرك ما غاب عنه، وهذا يدل على أنه لا يوثق بالعقل، ولا يحسن الظن به^(٢٣٤).

(٢٣٦) البدعة والمصلحة (ص ١٤٣).

(٢٣٧) السابق (ص ١٤٤).

ليس هذا وحسب، بل إن العقل ما دام على الصورة السابقة، لا يجعل حاكما باطلاق، بل قد ثبت عليه حاكم بإطلاق، وهو الشرع، فكان لا بد من تقديم ما حقه التقديم، وهو الشرع، ويؤخر ما حقه التأخير، وهو نظر العقل القاصر الكليل، لأن العكس خلاف المعقول والمنقول، لذا لا ينبغي تكذيب ما ظاهره خرق العادة المألوفة التي لم يعرفها، ولم يسبق له أن رآها، بل لا بد له من: إما الإقرار بها كما جاءت، وهذا هو الأوفق والأرجح وإما أن يتأوله على ما يمكن حمله عليه بما يوافق مقتضى الظاهر^(٢٣٨).

٤ - اتباع الأهواء:

أهل البدع هم أهل الأهواء، لأنهم اتبعوا أهواءهم، حيث لم يأخذوا الأدلة مأخذ الافتقار إليها، والتعويل عليها، حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم، واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظورا فيها من وراء ذلك^(٢٣٩).

وأهم مظاهر هذه الأهواء، الانحراف عن الطريق المستقيم، كما يدل على ذلك قوله تعالى:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢٤٠)،

حيث أمر - عز وجل - رسوله - صلى الله عليه وسلم - أن يتبع الشريعة، ولا يتبع الهوى، ولا يميل إلى أهواء الذين لا يعلمون، لأنه إذا مال إليهم وإلى أهوائهم انحرف عن الصراط المستقيم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن من مظاهر اتباع الأهواء اتباع المتشابه وترك المحكم، إذ في إتباع المتشابه احتكام إلى التأويل والزيغ، وإرضاء ما في قلوبهم من شهوة ومرض وفتنة وفساد، ولهذا يقول تعالى:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...﴾^(٢٤١).

(٢٣٩) انظر: البدعة والمصالح المرسله (ص ١٤٩).

(٢٤١) سورة آل عمران، الآية (٧).

(٢٣٨) انظر: الاعتصام (٢/٣٢٢).

(٢٤٠) سورة الجاثية، الآية (١٨).

ومن ذلك أيضا، التقيد بالشهوات والعمل لها والجرى وراء مظاهر الحياة، وترك كل عمل جاد، ونداء مخلص، ويدل على ذلك قوله تعالى:

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (٢٤٢)

وكل ذلك بسبب الميل السيء والانحراف المذموم (٢٤٣).

حكم البدعة:

يقرر العلماء أن البدع متفاوتة، وليست على درجة واحدة، فمنها ما هو كفر لا يحتمل التأويل، كبدعة الجاهلية، التي نبه عليها القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا...﴾ (٢٤٤)،

ومنها ما هو معصية وليست بكفر، إما لأنها أقل درجة، أو فيها تأمل، أو اختلف على الحكم عليها بالكفر وعدمه، مثل بدع الخوارج، والمرجئة، ومنها ما اتفق على أنه معصية وليس بكفر مثل بدعة التبتل، والصيام قائما في الشمس، ومن البدع ما هو مكروه، مثل زخرفة المساجد (٢٤٥).

وقد حذر العلماء من مخالطة المبتدعة، لأن في ذلك توهين للعقيدة وتعرض للمفسدة، وقال الحنابلة - أصحابنا - من صلى خلف من يعلن بدعته أعاد، كما روى عن الإمام أحمد أنه لا يصلى خلف مبتدع بحال، وهو رواية عن أبي حنيفة، وهو مذهب مالك (٢٤٦).

(٢٤٢) سورة النجم، الآية (٢٨).

(٢٤٣) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/٢٦٨).

(٢٤٤) سورة الأنعام، الآية (١٣٦).

(٢٤٥) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/٥٠)، البدعة والمصالح المرسله (ص ٢٢٣ - ٢٢٨).

(٢٤٦) ما أثبتناه - هنا - هو الراجح في مذهب الإمام أحمد كما في شرح منتهى الارادات (١/٢٥٧) طبع دار الفكر، وغاية المنتهى (١/١٩١) ط ٢ وهو رواية لأبي حنيفة، ومذهب مالك.

انظر: فتح القدير (١/٢٤٧)، المدونة (١/٨٣)، الانصاف (٢/٢٥٢)، ومذهب الشافعي، والإمام أحمد في رواية، وقول عند الحنفية، أن الصلاة تصح خلف المبتدع.

انظر: بدائع الصنائع (١/١٥٧)، المجموع (٤/١٣٤)، الكافي لابن قدامة (١/١٨٢).

ويرى الإمام أحمد أن أهل البدع لا يعادون إن مرضوا، ولا تشهد جنازتهم إن ماتوا، ويقول: لا تشهد الجهمية ولا الرافضة، ومراده أنه لا تصلى الجنازة على المبتدع، وقال في الرجل يزوج الجهمي يفرق بينهما^(٢٤٧).

ويروى الأوزاعي عن بعض أهل العلم، أنه لا يقبل الله من ذى البدعة صلاة، ولا صياما، ولا صدقة، ولا جهادا، ولا حجا، ولا عمرة، ولا صرفا ولا عدلا^(٢٤٨).

العلاقة بين المصلحة والبدعة:

إن علاقة المصلحة بالبدعة تأتي من جهة اشتراكها في أن كلا منهما لا دليل عليها من الشرع، وبخاصة المصلحة المرسلّة، وهي ما سكنت عنه الشواهد الخاصة، ولم تشهد له الأدلة لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، ولهذا خلط بينهما كثير من الباحثين، بل بعض أهل العلم، حتى أدى بهم الأمر - كثيرا - إلى اعتبار أكثر المصالح المرسلّة بدعا، ونسبوا إلى الصحابة والتابعين، وجعلوها حجة فيما ذهبوا إليه من الابتداع في العبادات.

ليس هذا وحسب، بل إن العز بن عبد السلام الفقيه الشافعي، وتلميذه الفقيه المالكي القرافي، يقرران: أن معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وذلك في معظم الشرائع، إذ لا يخفى على كل عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح ودرء المفاسد عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمود حسن^(٢٤٩).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد اتفق العقلاء، بل الشرائع على تحريم الدماء والإبضاع والأموال، والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال، ومصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها وهي معروفة بالضرورات والتجارب والظنون، ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها،

(٢٤٧) انظر: المغني (٣٧٩/٧).

(٢٤٨) انظر: الاعتصام (١٠٧/١).

(٢٤٩) انظر: قواعد الأحكام (١٨٠/٢).

فليعرض ذلك على عقله، ليتدبر أن الشرع لم يرد به، ثم ليبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يوقفهم على مصلحته أو مفسدته، والشريعة كلها عبارة عن درء المفسد، وجلب المصالح^(٣٥٠).

ويقرر القرافي في أكثر من مناسبة، أن مما يؤكد العمل بالمصلحة - وبخاصة ما سكتت عنها الشواهد - أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً مطلق المصلحة؛ لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو تدوين الدواوين، وكتابة الصحف، وعمل السكة للمسلمين، مع أنه لم يتقدم فيها أمر ولا نظر^(٣٥١).

ويتضح مما تقدم، أن البدعة تخالف المصلحة - على اختلاف درجاتها - وتغيرها، لأن موضوع المصلحة ما عقل معناه على التفصيل، والتعبادات من حقيقتها أن لا يعقل معناها على التفصيل، ثم أن العادات إذا دخل فيها الابتداع فإنها يدخلها من جهة ما فيها من التعبد لا باطلاق، لأن البدعة لا تكون إلا في العبادات، خلافاً للمصلحة، فإنها لا تكون إلا في المعاملات ونحوها، لأن العبادات حق للشرع، خاص به، ولا يمكن معرفة حكمه، لا كمياً ولا كيفياً، ولا زماناً ولا مكاناً، إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له، بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا بد أن يكون - هناك - اعتبار لأمر معينة في المصالح، لا بد فيها من الملاءمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلته، ثم إن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل منها، وجرى على المناسبات المعقولة، التي إذا عرضت على العقول تلقتهما بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره، فقد اختص كل نوع منها بتعبد مخالف لما يظهر لبادئ الرأي.

(٢٥٠) انظر: السابق (٨/١)، والبدعة والمصالح المرسله (ص ٣٥٩ - ٣٦٠).

(٢٥١) البدعة والمصالح المرسله (ص ٣٦٠).

وأيضاً، فإن حاصل المصالح ترجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وهو من باب «ما لا يتم الواجب إلا به»، فهي - إذن - من الوسائل لا من المقاصد، ومن باب التخفيف لا من باب التشديد.

وإذا كان الأمر كذلك، علم أن البدعة كالمضادة للمصلحة، لأن موضوع المصلحة ما عقل معناه على التفصيل، بخلاف البدعة في حقيقتها، فإنها ما لا يعقل معناها على التفصيل، لأنها داخلة في التعبدات أو العادات من جهة ما فيها من التعبد، يضاف إلى ذلك أن البدعة - في عامة أمرها - لا تلائم مقاصد الشرع، إما لأنها مضادة لمقصود الشرع، وإما لأنها مسكوت عنها^(٢٥٢).

(٢٥٢) انظر: الاعتصام (١٣٥/٢).

المبحث الرابع التكليف بجلب المصالح ودفع المفاسد في الشريعة الإسلامية

لقد قصد الشارع من وضع الشريعة الإسلامية، مقاصد ترجع إلى إرادة الشارع من التكليف بالأوامر والنواهي، وأخرى ترجع إلى إرادة المكلف من امتثال الأوامر، واجتناب النواهي، وذلك أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، والمعتمد في الاستدلال لهذه الدعوى، إنما هو استقراء الشريعة، وأنها إنما وضعت لمصالح العباد، استقراء لا ينازع فيه أحد، وقد تقدم في أكثر من مناسبة ما يدل على ذلك، أما قصد الشارع في وضع الشريعة، فيتنوع إلى أنواع مختلفة:

النوع الأول: قصد الشارع من وضع الشريعة في الابتداء:

١ - يقرر أهل العلم أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:
أحدها: أن تكون ضرورية.
الثاني: أن تكون حاجية.

الثالث: أن تكون تحسينية، أما الضرورية فمعناها: ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين، وحفظها يكون بأمرين: بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وبما يدبر عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها.

أما الحاجيات، وهي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في

الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، لكن لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وذلك كالرخصة المخففة، وإباحة الصيد، وكذلك (التحسينيات) وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، نحو إزالة النجاسة وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات.

٢ - ثم إن هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتمة والتكملة، نحو التماثل في القصاص، ونفقة المثل، وأجرة المثل، والمنع من النظر إلى الأجنبية، ونحو اعتبار الكفاء ومهر المثل في الصغيرة، وكذلك آداب الأحداث، ومندوبيات الطهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها، والإنفاق من طيبات المكاسب، والاختيار في الضحايا والعقيقة.

٣ - يشترط في هذه التكملة أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال إذ كل تكملة تفضى إلى إبطال أصلها لا يصح إشتراطها، إذ في إبطال الأصل إبطال للتكملة، وحصول المصلحة الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت، ومثال ذلك حفظ النفس مهم كلي، وحفظ المروءات مستحسن، لذا حرمت النجاسات حفظاً للمروءات، فإذا دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى^(٢٥٣).

٤ - المصالح الدنيوية من حيث وجودها لا يتخلص كونها مصالِح محضة وهي ما يرجع إلى قيام حياة الناس، وتمام عيشتهم، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض عادة إلا وفيها من الرفق ونيل اللذات كثير، ولهذا يقول - صلى الله عليه وسلم (حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات)^(٢٥٤)، لهذا

(٢٥٣) انظر: الموافقات (٢/٨ - ٢٤).

(٢٥٤) يروى هذا الحديث عن أنس وأبي هريرة - رضي الله عنهما - أخرجه البخاري (١٠٢/٨)، ومسلم (٢١٧٤/٤)، وأبو داود (٣٢٦/٤)، والترمذي (٩٧/٤).

فالمصالح والمفاسد الدنيوية إنما تفهم على مقتضى ما غلب، وإذا كانت المصلحة هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة، فهي المقصودة شرعا، وهي المطلوبة من العبادة وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة فرفعها هو المقصود شرعا، ولهذا جاء النهي .

٥ - المصالح والمفاسد الأخروية قد تكون خالصة لا امتزاج بين المصالح والمفاسد كنعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، وقد تكون ممتزجة وليس هذا إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين، في حال كونه في النار خاصة، لأنها لا تنال منهم مواضع السجود ولا محل الإيمان، وتلك مصلحة ظاهرة .

٦ - لما كان المقصود من التشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، إنما كان ذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لأن المقصود بها أن تكون مصالح على الإطلاق، في جميع أنواع التكليف والمكلفين، وجميع الأحوال .

٧ - أن المصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، لأن الشريعة إنما جاءت لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله .

٨ - أن المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع، لذا لا يسوغ الإطلاق بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي، ولا ضرر حقيقي، وإنما ذلك بالنسبة والإضافة .

٩ - أن الشارع إنما قصد المحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، ولا بد له من دليل يستند إليه، والدليل إنما هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع وذلك باستقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية .

١٠ - إذا كانت هذه الكليات الثلاث المذكورة قد شرعت للمصالح الخاصة، فإنه لا يرفعها تخلف أحاد الجزئيات، فمثلا العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنها

نجد من يعاقب، فلا يزدجر عما عوقب عليه، وكالقصر في السفر مشروع للتخفيف وللحقوق المشقة، مع أن المرفة لا تلحقه مشقة، والقصر في حقه مشروع، وكذلك الطهارة شرعت للنظافة - على الجملة - مع أن بعضها على خلاف النظافة، كالتييم، لأن التخلف قد يكون لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، أو عارضها ما هو أولى به.

- ١١ - أن مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد واختصاصها ينافي ذلك.
- ١٢ - أن هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها - صلى الله عليه وسلم - معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة، وعلى ذلك أدلة تصريحاً وتلويحاً، ولأن الله - عز وجل - وفر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل^(٢٥٥).

النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام:

١ - أن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن الأعجمية، إذ القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، وفهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾^(٢٥٦).

٢ - للغة العربية - من حيث هي ألفاظ دالة على معان - نظران: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة دالة على معان مطلقة، فهي من هذه الجهة يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل

(٢٥٥) انظر: الموافقات (٥٢/٢) وما بعدها.

(٢٥٦) سورة يوسف الآية: (٢).

العربية، وحكاية كلامهم، ومن جهة كونها ألفاظا، وعبارات مقيدة، ذالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة، وهذه يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر، والمخبر عنه، ونوع الأسلوب، وبحسب التعظيم والتحقير، وبحسب الكناية والتصريح، وهي من هذه الجهة لا يمكن أن يترجم الكلام العربي إلى كلام آخر في لغة أخرى، فضلا عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان آخر غير عربي، لكن على الوجه الأول ممكن، ولذا صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة من هذه الجهة.

٣ - هذه الشريعة المباركة أمية - أى لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها، إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات - لأن أهلها كذلك، وهذا أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم، وقد دل على ذلك النصوص المتواترة لفظا ومعنى، قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ (٢٥٧)

ولأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - إنما بعث بالشريعة إلى العرب ومن سواهم على ما يعهدون وهو ما وصفهم الله به من الأمية، ولو لم يكن كذلك لم يكن معجزا.

٤ - أن العرب كان لهم اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصاف بمحاسن الشيم، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح، وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت المنافع والمضار في كل منها، مثل علم النجوم واختلاف الأزمنة، وعلم الأنواء، وعلم التاريخ وأخبار الأمم الماضية، وعلم الكهانة، وخط الرمل والضرب بالحصى، وعلم الطب، وفنون البلاغة، وضرب الأمثال.

٥ - أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن، فأضافوا إليه كل علم يذكر

(٢٥٧) سورة الجمعة الآية: (٢).

للمبتدئين والمتأخرين من علوم الطبيعيات والحكمة والوعظ، والجدل، وعلم الحروف، وهذا غير صحيح، فإن السلف الصالح كانوا أعرف بالقرآن وبعلمومه وما أودع فيه، ولم يتكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى، وما يدل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما ادعوا، لأنه ليس بصدد ذلك، لكن في طريق دلائله على التوحيد ما ينبنى عليه التوسع في إدراكها، وإتقان معرفتها.

٦ - أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأئمة - الذي نزل القرآن بلسانهم - فإن كان لهم عرف مستمر، فلا يصح العدوان عنه في فهم الشريعة، وإلا فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وبمعنى آخر لا بد من اجتناب التعمق في اللسان حيث ترخص العرب، حيث تخرج العرب في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطروقة والضوابط المستمرة، ولأن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد فيها أو يقارنها، وكذلك فإنها قد تحمل بعض أحكام اللفظ، وإن كانت تعتبره على الجملة، ولأن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيدا عن تكلف الاصطناع^(٢٥٨).

٧ - لا بد أن ينزل في فهم القرآن على المعاني المشتركة للجمهور، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، إذ الناس ليسوا على وزن واحد ولا متقارب، ولذا فإن مقتضى التكليف لا يخرج عن هذا النمط، لأن الضعيف ليس كالقوى، ولا الصغير كالكبير، بل كل له حد ينتهي إليه في العادة الجارية.

٨ - أنه لا بد من العناية بالمعاني التركيبية لا الإفرادية، إذ العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، والألفاظ إنما أصلحت من أجلها، وإذا كان ذلك كذلك، فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب، لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبنى الخطاب ابتداء، وكثيرا ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فيأتي الإلباس والاستعجاب على من لم يفهم مقاصد العرب.

٩ - أن يكون التعريف بالتكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمتي تعقلها، ويكون ذلك بالتقريب لا بالتدقيق، بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على

(٢٥٨) انظر: الموافقات (٢/٦٤-٧٢).

العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً^(٢٥٩).

النوع الثالث: إن قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها:

١ - لقد ثبت في الأصول أن شرط التكليف القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً.

٢ - الأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطالب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الحيلة منها، فإنه من تكليف ما لا يطاق، ومثل هذا لا يقصده الشارع طلباً له، ولا نهياً عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل.

٣ - أن الذي تعلق به الطلب ظاهراً من الإنسان ثلاثة أقسام: ما لم يكن داخلاً تحت كسبه قطعاً، وهذا قليل، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُؤْنُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٢٦٠).

وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به، وما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً، وهذا جل الأفعال المكلف بها مما هو داخل تحت كسبه، والطلب المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها، ما قد يشتهيه أمره كالحب والبغض وما في معناهما فيجب النظر في حقائقها، فأبي ما ظهر أنه من أحد القسمين - حكم عليه بحكمه.

٤ - الأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها، فما كان نتيجة عمل، كالعلم والحب، فإن الجزء يتعلق بها في الجملة، حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة، وما كان منها فطرياً كالشجاعة والجن والحلم، فما فيها من جهة ما هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له، فظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها كقوله - صلى الله عليه وسلم - لأشج عبد القيس: «إن فيك لخصلتين يجبهما الله: الحلم والأناة» رواه أبو داود والترمذي من حديث ابن عباس، أما من

(٢٦٠) سورة آل عمران الآية: (١٠٢).

(٢٥٩) انظر: الموافقات (٧٩/٢) وما بعدها.

جهة ما يقع عليها من الثواب أولا يقع فمحل اختلاف، والذي يظهر أن الثواب والعقاب يقع عليها^(٢٦١).

٥ - أن المشقة الخارجة عن المعتاد، لم يقصد الشارع التكليف بها، للنصوص الدالة على ذلك

﴿رَبِّنَا وَلَا تُحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾^(٢٦٢)
ولمشروعية الرخص، كرخص القصر، والفطر والجمع، والإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف.

٦ - أن الشارع - لاشك - يقصد التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، وهو ما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة ليس بمقصود للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف.

٧ - أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظرا إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل المترتب عليه الأجر، وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، إذ (الأعمال بالنيات) والمقاصد معتبرة في التصرفات، فلا يصح منها إلا ما وافق قصد الشارع، فالقصد إلى المشقة باطل.

٨ - أن الأفعال المأذون فيها - وجوبا أو ندبا أو إباحة - إذا تسبب عنها مشقة، فإن كانت معتادة في مثل ذلك العمل، فإن المشقة فيه ليست مقصودة للشارع من جهة كونها مشقة، إما ان لم تكن المشقة معتادة فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع، فإن كانت حاصلة بسبب المكلف واختياره، كان ذلك العمل منها عنه، وغير صحيح في التعبدية، لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه، ولأن الله تعالى لم يضع تعذيب النفوس سببا للتقرب إليه، كما ورد في الحديث أنه - صلى الله عليه وسلم - بينما كان يخطب إذا هو برجل قائم في الشمس، فسأل عنه، فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ويصوم ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم، فقال: (مروه فليستظل وليتكلم وليتم صومه) أخرجه

(٢٦١) انظر: الموافقات (٢/١٠٧-١٢١).

(٢٦٢) سورة البقرة الآية (٢٨٦).

البخاري، ومالك، وأبوداود، ولهذا يقول الإمام مالك: أمره أن يتم ما كان لله طاعه، ونهاه عما كان لله معصية، أما إن كانت المشقة تابعة للعمل كالمريض الذي لا يستطيع الصوم أو الصلاة قائماً ونحوها إلا بمشقة خارجة عن المعتاد، فهذا ما جاء فيه مشروعية الرخص فله أن يعمل بالرخصة، وله أن لا يعمل بها، بشرط أن لا يكون هناك فساد فيتخرج به ويعنت.

٩- أن الحرج مرفوع عن المكلف، لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف، فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفة سهلة، حفظ فيها على الخلق قلوبهم، وحببها لهم بذلك.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد، المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده، وربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلا عنها، ذلك أن المكلف مطالب بأعمال وظائف شرعية لا بد له منها ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحق ربه تعالى، فلا بد - حينئذ - من القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها.

١٠- أنه قد يكون في الشرع ما يكون سببا لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصد من الشارع لإدخال المشقة عليه، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة، كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة فإنها زجر للفاعل، وكف له عن موافقة مثل ذلك الفعل، وعظة لغيره أن يقع في مثله^(٢٦٣).

١١- أن المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه، ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه، فهذا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم، ولا تلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس، غير أن فيها ما هو ابتلاء للعباد وتمحيص ومن مجموع الشريعة فهم الإذن في دفعها، على الإطلاق، رفعا للمشقة اللاحقة، وحفظا على ما أذن فيه شرعا

(٢٦٣) انظر: الموافقات (٢/١٢٣-١٦٧).

من الحظوظ، مثل الإذن في دفع ألم الجوع والعطش والحر والبرد، والتداوي عند وقوع الأمراض، والتحرز من المتوقعات، وكذا سائر ما يقوم به عيشه في هذه الدار من درء المفسد وجلب المصالح، ولهذا أوجب علينا دفع المحارين، والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله.

١٢ - أن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبداً لله تعالى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مخالفة ما تهوى الأنفس شاق عليها، وصعب خروجها عنه ومع ذلك فإن مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف، إذ لو كانت معتبرة لشرع التخفيف لأجل ذلك، ولكان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل، فما أدى إليه كذلك.

١٣ - المشقة الأخروية الناتجة عن اعتبار أصول الدين، والمشقة العائدة على غير المكلف - وإن كانت بسببه كالقاضي والعالم المفتقر إليهما في القضاء والفتيا إذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس - فما يلحقهما من مشقة من حيث انشغالهما عن فهم ديني أو دنيوي مأذون لهما فيها، ومن حيث المصالح المطلوبة منهما، هذه المشقة غير مقصودة للشارع، ولا العمل المؤدي إليهما - حتى كانت خارجة عن المعتاد - مطلوباً وحينئذ لا بد من الترجيح بين المصلحتين العامة والخاصة.

١٤ - أن الأعمال المعتادة في التكليف ليست المشقة فيها تجري على وزن واحد، في كل وقت، فالمشقة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته، حتى لا تختلط أنواع المشقات، فتختلط الأحكام المترتبة عليها.

١٥ - الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الداخلة تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال، كتكاليف الصلاة، والصيام، والحج، والجهاد، وغير ذلك، فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو

وجود مظنة انحراف عن الوسط، كان التشريع رادا إلى الوسط الأعدل، كخطابه تعالى للناس في ابتداء التكليف خطاب تعريف بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح ولا شك أن هذا غاية الرفق، وغاية الإحسان والإنعام من الله تعالى.

١٦ - أن طرف التشديد - المتمثل في التخويف والترهيب والزجر - إنما يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين، وطرف التخفيف - المتمثل في الترجية والترغيب والترخيص، - إنما يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، وعلى ذلك جرى النظر في الورع والزهد، واشباههما، وما قبلهما^(٢٦٤).

النوع الرابع : قصد الشارع من وضع الشريعة دخول المكلف تحت أحكام الشرع الإسلامي :

١ - تقدم أن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إنما هو إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا، والمقصود بالإعادة هنا هو الاستدلال لهذه المنزلة، ومن ذلك النصوص الصريحة الدالة على أن العباد خلقوا للتعبد لله، والدخول تحت أمره ونهيه، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾^(٢٦٥)

وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، ومن ذلك ما دل على ذم مخالفة هذا القصد، من النهي عن مخالفة أمر الله، وذم من أعرض عن الله وإيعادهم بالعذاب العاجل والأجل، من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات، وأصل ذلك اتباع الهوى، والانقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة، والشهوات الزائلة، وكذلك ما علم بالتجارب والعادات، من أن المصالح - الدينية

(٢٦٤) انظر: الموافقات (١٥٣/٢) وما بعدها.

(٢٦٥) سورة الذاريات، الآية (٥٦).

والدنيوية - لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض، لما يحصل من التهاجر والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح، ولذا اتفقوا على ذم من اتبع شهواته، وسار حيث سارت به.

٢ - ولما تقدم يقرر أهل العلم :-

أ - أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى باطلاق، من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق، لأنه - حينئذ - لا مقتضى إلا الهوى والشهوة، وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق، لأنه خلاف الحق.

ب - أن اتباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحمود، لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فحيث زاحم مقتضى الشريعة في العمل كان مخوفاً، لأنه سبب تعطيل الأوامر، وارتكاب النواهي، ولأنه إذا اتبع واعتمد، ربما أحدث للنفس ضراوة وأنسا به، حتى يسرى معها في أعمالها.

ج - أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالألة المعدة لاقتناص أغراضه، ومن اتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً^(٣٣).

٣ - أن المقاصد الشرعية ضربان :

أ - مقاصد لاحظ فيها للمكلف، وهي المقاصد الأصلية، وإنما كانت بحيث لاحظ فيها للعبد، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، وهي إما عينية، تجب على كل مكلف في نفسه، إذ هو مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضرورة حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ودعياً له عن وضعه في مضیعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة، وإما كفائية من حيث كونها

(٢٦٦) انظر: الموافقات (٢/١٦٨ - ١٧٦).

منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي تقوم الخاصة بها، وهو قيام بمصالح عامة لجميع الخلق، والقائمون على الكفائي ممنوعون من جلب الحظوظ لأنفسهم، ولهذا لا يجوز أخذ مقابل على الولاية العامة وما هو من مقوماتها كنصب القضاة وأهل الفتوى، لأن ذلك مما للناس فيه مصلحة عامة، ولذلك امتنعت الرشوة والهدية المقصود بها نفس الولاية لأن استجلاب المصلحة بأخذ الرشوة أو أجره القضاء وما أشبه ذلك، يؤدي إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة.

ب - المقاصد التي روعي فيها حفظ المكلف، وهي مقاصد تابعة، وهي التسيبات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها، بل وكل اختياره أن يتعلق بما يميل إليه، ومن هذه الجهة يحصل للمكلف مقتضى ما جلب عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحث، وسد الخلات، ومن ذلك قيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، واتخاذ السكن والمسكن واللباس، وما يلحق بها من المتممات من البيوع والإجازات والأنكحة^(٢٦٧).

٤ - أن ما كان للإنسان فيه حظ عاجل، وياعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب، بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة، فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة، من الداعي الباحث على الاكتساب أما ما يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير، كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة، فإن الطلب - هنا - يتأكد على طلب حظ النفس المباشر، وهذه حكمة بالغة، وعلى العكس من ذلك أكدت جهة الضد - وهي جهة الكف - بالزجر الشديد عن السير وراء الداعي في كل شيء كالنهي عن قتل النفس، والزنى، والخمر، والسرقه، وأشباه

(٢٦٧) انظر: الموافقات (١٧٦/٢).

ذلك، فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان، ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء.

٥ - ما ثبت في الشريعة أولا من حظ نفس المكلف وماله. وجعل بعضهم عمدة في الشريعة، في الولايات وإقامة معالم الدين والدنيا وغير ذلك، وإذا كان من هذا وصفه قائما بوظيفة عامة، لا يتفرغ بسببها لأمواله الخاصة به، في القيام بمصالحه ونيل حظوظه، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك، ويتكلفوا له بما يفرغ به للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم إلى ما أشبه ذلك مما هو راجع إلى نيل حظه على الخصوص.

٦ - أن العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية الأصلية، بحيث تمت رعايتها في العمل، فإن العمل صحيح وسليم مطلقا، لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع، لأن هذه المقاصد راجعة إما إلى الأمر والنهي وهي حينئذ طاعة للأمر وامتناع لما أمر، وإما إلى ما فهم من الأمر، فهو - حينئذ - وسيلة وسبب إلى الوصول إلى حاجة المكلف، فهو عمل بمحض العبودية.

٧ - ولما تقدم قريبا فإن أهل العلم يقررون أن البناء على المقاصد الأصلية الشرعية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب حفظا للأموال الضرورية، ويقررون كذلك أن المقصد الأول في الشريعة وهو حفظ الدين إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة، لأنه إنما عمل به قاصدا لتلبية أمر الشارع وقاصدا ما قصده الشارع، ومن ذلك أن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم، لأنها عمل على الإصلاح لجميع الخلق أو عمل على الإفساد العام.

٨ - إن البناء على المقاصد الأصلية الشرعية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات، سواء كانت من قبيل العبادات أو من قبيل العادات لأن فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا والأخذ في العمل على مقتضى هذا الفهم فهو عمل أو ترك من حيث طلب منه العمل أو الترك، فهو في إعانة الخلق أبدا على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد في وجوه الإعانات وباللسان في الوعظ والتذكير بالله والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر وبالذعاء، وبالقلب بحيث لا يضمهم لهم شرا بل يعتقد لهم الخير ويعرفهم بأحسن الأوصاف ويعظمهم ويجلهم^(٢٦٨).

٩ - متى كان الحظ الدنيوي مقصودا بالعبادة، وهو مما يرجع إلى صلاح الهيئة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله، وهذا المقصود إن كان متبوعا فهورياء، لأنه إنما يبعثه على العبادة قصد الحمد، وأن يظن به الخير، وينجر مع ذلك كونه يصلى فرضه أو نفله، أما إن كان تابعا، فهو محل نظر واجتهاد من أهل العلم، وعده مالك من قبيل الوسوسة، كمن يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يجب أن يعلم، أو أن يلقي في طريق المسجد، ويكره أن يلقي في طريق غيره، وعده بعض أهل العلم من باب الكراهية، أما ما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه، مع الغفلة عن مراعاة الغير، مثل الصلاة في المسجد للأنس بالجيران، أو الصوم توفيراً للمال، أو الاستراحة من عمل الطعام أو طبخه، أو احتباء لألم يجده، أو مرض يتوقعه، أو الحج لرؤية البلاد، أو التجارة، أو لتبرمه بأهله وولده، أو إلحاح الفقر، أو الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال، وهذا محل اجتهاد كذلك.

أما قصد الحظ الدنيوي بالعادات الجارية بين العباد كالنكاح والبيع والاجارة، وغيرها من الأمور التي قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة، وهو أمر مرعي في الأوامر والنواهي، فهو صحيح وحق، إذ لا يفتقر إلى نية ولا إلى قصد الامتثال، ولأن هذه الأمور مما جاء النص على الامتثال بها في القرآن والسنة.

١٠ - من مقصود الشارع في الأعمال التي تتكرر أسبابها، دوام عليها، والدليل على ذلك واضح، كقوله تعالى:

﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ ۖ الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾^(٢٦٩)، وهذا دليل على قصد الشارع إليه، إضافة إلى أن توقيت الشارع وظائف العبادات، من مفروضات

(٢٦٨) انظر: الموافقات (٢/١٨٠ - ٢٥٠).

(٢٦٩) سورة المعارج، الآية (٢٣).

ومسنونات ونحوها في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال .

١١ - أن الشريعة الإسلامية بحسب المكلفين كلية عامة، لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها بعض دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة، والدليل على ذلك النصوص المتظافرة، كقوله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (٢٧٠)،

ثم إن الأحكام موضوعة لمصالح العباد، فتنتطع فيهم المصالح على السواء فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، ولإجماع العلماء المتقدمين على ذلك، وهذا يتضمن فوائد عظيمة، من جهة إثبات القياس على منكرية كقاعدة شرعية لتعميم الخطاب الخاص والحكم الخاص .

١٢ - أن المزايا والمناقب التي أعطيت الرسول - صلى الله عليه وسلم - سوى ما وقع استثنائه - قد أعطيت الأمة منها أنموذجا، فهي عامة كعموم التكليف، بدليل الاستخلاف على الأحكام المستنظمة، وهي خصوصية خص الله بها نبيه - صلى الله عليه وسلم - فقد من الله على العباد بها، إذ قال الله تعالى:

﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْتِكَ اللَّهُ﴾ (٢٧١)،

وقال في الأمة

﴿لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (٢٧٢)، وهذا واضح .

١٣ - أن الطاعة والمعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها، ومن المعلوم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفسد ما يؤدي إلى الإخلال بها، ولهذا جاء الوعد والوعيد على الإخلال بها، كما في الكفر وقتل النفس، فإذا كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفسد أمرا كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة

(٢٧٠) سورة سبأ، الآية (٢٨).

(٢٧١) سورة النساء، الآية (١٠٥).

(٢٧٢) سورة النساء، الآية (٨٣).

بأركان الدين والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمرا جزئيا،
فطاعة لاحقة بالنوافل واللوالحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر.

١٤ - الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد والتزام النص، ويدل على ذلك
الاستقراء، كالذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير
مطلوب، وليس - هناك - من دليل على التوسعة في وجوه التعبد، إذ لو كان
لنصب، وأن هذا مما لم يهتد إليه العقلاء.

١٥ - أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني (التعليل والقياس)، لعدة
اعتبارات منها: الاستقراء، فإن الشارع يقصد مصالح العباد، والأحكام
العادية تدور معها حيثما دارت، فنرى الشيء الواحد في حال لا تكون فيه
مصلحة فيمنع، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كبيع الرطب باليابس، يمتنع
حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة
راجحة، كما في العرايا، إذ فيه توسعة على الخلق، ولرفع الحرج والضرر، وهذا
غير موجود في باب العبادات مفهوما، ولأن الاعتماد على المعاني والعلل قد كان
مسلكا للشارع توسع فيه في تشريع باب العادات، ففهمنا من ذلك أن الشارع
قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات،
ثم إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء،
حتى جرت بذلك مصالحهم.

١٦ - أن العادات إذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص،
كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول،
والفروض المقدرة في المواريث، ونحو ذلك مما لا مجال للعقول في فهم مصالحها
الجزئية^(٣٧٣).

١٧ - قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في
التشريع، إذ الشريعة موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم،

(٣٧٣) انظر: الموافقات (٢/٢٤٢) وما بعدها.

والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع، ولأن المكلف خلق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة، لنيل الجزاء في الدنيا والآخرة، إذ قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجي والتحسيني.

١٨ - كل من كلف بمصالح نفسه، فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار، وكل مكلف بمصالح غيره، فإن كان - مع ذلك - قادرا على القيام بمصالح نفسه الدنيوية المحتاج إليها، فليس على غيره القيام بمصالحه، وإن لم يكن قادرا على ذلك البتة، أو قدر لكن مع مشقة كانت المصالح المتعلقة بالغير خاصة، سقطت تلك المصالح الخاصة، وكانت مصالحه هي المقدمة، وإن كانت المصلحة عامة، فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه، على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة^(٢٧٤).

وحيث قد أتينا على نهاية هذا البحث، نود - هنا - أن نلفت النظر إلى المجال التطبيقي بجلب المصالح ودرء المفاصد في الشريعة الإسلامية، وهو ما سوف نختم به هذا البحث، والذي نأمل أن نكون عند حسن ظن القارئ في أن يساهم هذا البحث في إضافة شيء من عظمة هذه الشريعة، وشموليتها إلى معرفة سابقة، ومدعمة بشكل لا يثير الجدل أو حتى التساءل، وبخاصة في بحث كهذا تحكمه - من بين ما تحكمه - عوامل عدة من جهة الوقت والجهد، وأسأل الله الإعانة، والنفع به.

(٢٧٤) انظر: الموافقات للشاطبي (٢/٣٣١ - ٣٧٥).

المبحث الخامس

المجال العملي والتطبيقي لمبادئ جلب المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية

لعل من حسن الطالع، ومن حسن حظ القارئ أننا نبحت في موضوع عملي، لا مجال للبحث النظري فيه إلا من خلال كونه معرفا لمزايا وعالية هذه الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان، وبالتالي فإن الاستدلال لمعظم مباحث «جلب المصالح ودرء المفسد» يعتبر أمرا مهما وسهلا، إلى درجة تجعل الاحاطة بأمثلة وتطبيقات لمعظم مباحث الشريعة الإسلامية في غاية الصعوبة، وبخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا «أن الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»، بل «كل مسألة خرجت عن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة»، وكذلك الصورة التي يفترض أن يكون عليها هذا البحث، من حيث الوقت ومن حيث السرعة في إنجازه لمقصد يراد منه في العاجل لا في الأجل.

لهذا كله سوف نقتصر على بعض الأمثلة، التي تعتبر مجالا للناحيتين العملية والتطبيقية لهذا الموضوع:

١ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

كان من جملة المسائل التي يذكرها أهل العلم - عادة - في مجال جلب المصالح ودرء المفسد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراعاة المصلحة فيهما، من جهة زوال المنكر، أو تخفيفه، ومن جهة مراعاة حال المدعو، ومستواه العلمي، وحالته الاجتماعية ومكان عيشه، ونحو ذلك مما له أثر واضح في قضايا الدعوة والدعاة.

إذ يقول ابن القيم - رحمه الله - «إنكار المنكر أربع درجات، الأول: أن يزول

ويخلفه ضده، الثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته، الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله، الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه، فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة: موضع اجتهاد، والرابعة: محرمة»^(٢٧٥).

ويرى ابن القيم - كأثلة لهذه الدرجات - أن أهل الفسق والفجور إذا كانوا يلعبون بالشطرنج، كان أمرهم بالمعروف، ونهيبهم عما هم عليه من المنكر، ليس بحسن، بل قد يكون هذا «من عدم الفقه والبصيرة»، إلا إذا كان في ذلك ما ينقلهم إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله كسباق الخيل، ونحو ذلك.

بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - يقرر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات والمستحبات، لكن لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، وإلا لم يكن مما أمر الله به.

لهذا لم ينه شيخ الإسلام - رحمه الله - قوما مر بهم - زمن التتار - يشربون الخمر، لأن في شرب هؤلاء الخمر صدا لهم عن قتل النفوس، وسبي الذرية، وأخذ الأموال، بل إنه أنكر على من حاول الإنكار عليهم فيما هم عليه^(٢٧٦).

٢ - نكاح التحليل:

وهو نكاح المطلقة ثلاثا، لاحتلالها لزوجها الأول، فيدخل العاقد فيه بقصدين، يجعلانه أشبه شيء بالسفاح، وإن كان في صورة العقد الصحيح، وهما: قصد الإحلال للأول، وقصد قضاء الوطاء، لا بقصد العشرة الدائمة، فأشبه النكاح المؤقت، ونكاح المتعة ولهذا لعن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المحلل والمحلل له، لما فيه من دلالة على هتك المروءة، وقلة الحمية.

أما بالنسبة للمحلل له فلأنه يعير من يرغب في إمساكها، ويرضى بتسليمها لغيره، وأما بالنسبة للمحلل فلأنه يعير نفسه بالوطء، لغرض غيره، ولهذا سماه الحديث

(٢٧٥) أعلام الموقعين (٤/٣).

(٢٧٦) انظر: السابق (٥/٣).

الشريف بالتيسر المستعار، وقد اتفق العلماء على بطلان نكاح التحليل، إن اشترط الاحلال في نفس العقد، وذهب جمهورهم إلى أن الدخول في العقد بنية التحليل، يقتضي عدم الصحة، ولا شك أن في منع هذا النكاح جلب مصلحة، ودرء مفسدة^(٢٧٧).

٣ - التسعير:

أسعار السوق يتحكم فيها أمران هما: الكمية المطروحة، من الحاجات في السوق، وإقبال الناس على استهلاكها، فترخص الحاجة بكثرة وجودها، وتغلو بندرتها أو فقدانها، والإقبال على الحاجة، يقلل كميتها، فيمضي بها إلى الارتفاع، وعدم الإقبال عليها، ويحافظ على وفرتها، وبالتالي يرخص ثمنها، وترك السوق حرة، خير ضمان لمصلحة المنتجين والمستهلكين، وأنجح طريقة لرفع الظلم عنهم، من غير محاباة لواحد من الجانبين، ولهذا المعاني امتنع عليه الصلاة والسلام، عن التسعير حين غلت الأسعار، وقال: «إن الله هو القابض الرازق الباسط، المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله، ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمته إياها في دم، ولا مال»^(٢٧٨). لكنه مع ذلك، وفي ظروف أخرى، تخرج فيها السوق عن الحال الطبيعي، بسبب فساد الأخلاق، وجشع التجار، وذلك حين يمتنعون عن بيع السلع، إلا بأسعار غالية، ولهذا أفتى الفقهاء بجواز التسعير، حتى لا يكون المنع منه ذريعة إلى تمكين الجشع، واستغلال العامة من قبل فئة تتحكم في تقرير الأسعار على نحو يضمن لها الربح الوفير^(٢٧٩).

فهذا فيه مصلحة وهي توفير السلع بالسعر الذي يتناسب مع العرض والطلب الطبيعيين، ورفع مفسدة الجشع والاستغلال.

(٢٧٧) انظر: نيل الأوطار ١٥٧/٦، وأعلام الموقعين ١٦٨/٣، سد الذرائع للبرهاني (ص ٤٤٦).

(٢٧٨) رواه أصحاب السنن بسند صحيح، انظر الطرق الحكيمة لابن القيم ٢٦٤.

(٢٧٩) انظر: الطرق الحكيمة لابن القيم ٢٦٣/ وما بعدها، والحسبة في الإسلام لابن تيمية ١٧، سد الذرائع

للبرهاني (ص ٤٦٥).

٤ - توزيع الأراضي المفتوحة عنوة:

يقرر الفقهاء أن أربعة أخماس الأرض المفتوحة عنوة من حق الفاتحين، لقوله تعالى:

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^(٢٨١). حيث سكت عن أربعة الأقسام الباقية وهذا دليل على أنها من حقهم.

وقد ثبت أنه، صلى الله عليه وسلم - قسم ما افتتحه عنوة من خير، على الفاتحين^(٢٨١). وبناء على هذا طلب الفاتحون لأرض العراق من أميرهم سعد بن أبي وقاص، تقسيم الأرض بينهم، وكذلك طلب الجند من أميرهم في الشام أبي عبيدة، وفي مصر عمرو بن العاص لكن أمير المؤمنين عمر، رضي الله عنه، امتنع من ذلك وقال: (فكيف أقسمها بينهم، فيأتي من بعدهم فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأى)^(٢٨٢). فإذا قسمت أرض العراق، بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية، والأرامل، بهذا البلد، وبغيره من أهل الشام، والعراق؟ فأكثر المعارضون على عمر، وبينهم كبار الفاتحين، وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا، على قوم لم يحضروا، ولم يشهدوا، ولأبناء القوم، ولأبناء آبائهم، ولم يحضروا؟، فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا، أما عبدالرحمن بن عوف، فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم، وأما عثمان، وعلي، وطلحة، وابن عمر، فكان رأيهم رأي عمر، ثم استشار عشرة من الأنصار، من كبارهم، وأشرفهم، فلما اجتمعوا قال لهم: إني لم أزعجكم، إلا لأن تشاركوا في أمانتي، فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هوأى، معكم من كتاب الله ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده، ما أريد به إلا

(٢٨٠) سورة الأنفال، الآية (٤١).

(٢٨١) انظر تفسير القرطبي (٥/٨)، وأحكام الجصاص (٣/٥٣١).

(٢٨٢) انظر: الخراج لأبي يوسف (ص ١٤).

الحق، قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين. قال قد سمعتم كلام هؤلاء، الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلماً، لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم، وأعطيتهم غيره، لقد شقيت، ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا الله أموالهم، وأرضهم، وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس، فوجهته على وجه، وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية، يؤدونها، فتكون فينا للمسلمين: المقاتلة والذرية، ولمن يأتي من بعدهم، أرايتم هذه الثغور؟ لا بد لها من رجال يلزمونها، أرايتم هذه المدن العظام كالشام، والجزيرة، والكوفة، والبصرة، ومصر، لا بد من شحنها بالجند، وإدراار العطاء، فمن أين يعطى هؤلاء، إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعاً: الرأي رأيك، فنعم ما قلت، وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور، وهذه المدن بالرجال، وتجرى عليهم ما يتقون به، رجع أهل الكفر إلى مدنها.

فقد أشرك الله الذين من بعدهم في هذا الشيء إلى يوم القيامة. فأخر ما أفاء الله عليك في أيدي أهله، واجعل الجزية عليهم، بقدر طاقتهم، تقسمها بين المسلمين، ويكونون عمار الأرض فهم أعلم بها، وأقوى عليها^(٢٨٣).

ونستطيع أن نلمح بوضوح الاعتبارات التي بنى عليها عمر بن الخطاب والذين وافقوه من كبار الصحابة رأيهم، فقد وجدوا أن تقسيم أراضي العراق، سيؤدي إلى نتائج، كلها في غير مصلحة المسلمين، وهي:

أولاً : عجز مالي في موارد الدولة، لأن البلاد، التي ستفتح مستقبلاً فقيرة، وليس فيها موارد أرض العراق، وستكون بلا شك عبئاً ثقيلاً على بيت المال.

ثانياً : عجز في الجند، لأن الفاتحين، لو اقتسموا الأرض ربما رغبوا بها عن الجهاد، وتقاعسوا عن الفتح، ولأن اتساع البلاد، يحتاج إلى أعداد وفيرة من الجنود، لحماية

(٢٨٣) انظر: الخراج (ص ١٤ - ٣٢).

أمنها في الداخل، وحدودها، وثغورها في الخارج، وهذا يحتاج إلى بيت مال غني، يمدّها بالعطاء المستمر.

ثالثاً: ضعف عام في قوة الدفاع الإسلامية، تتعرض بسببه البلاد إلى خطر النكسة، وعودة الكفار، من جديد إلى أراضيهم، وبلادهم^(٢٨٤).

رابعاً: حرمان بقية المسلمين، والأبناء، والذرية، من نعمة أحاط بها الفاتحون الأولون وخدمهم. ولهذا اتفقوا مع عمر ومؤيديه على درء هذه المفسدة بترك الأراضي في أيدي أصحابها، وفرض الخراج عليها، والجزية على رؤوس أصحابها، كي يتفرغ الفاتحون للجهاد، ويفيض بيت المال، بما يعود على البلاد والمسلمين في حاضرهم، ومستقبلهم بالخير.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اعتبار المصلحة ودرء المفسدة هنا واضح حيث لم يكن هناك دليل خاص من القرآن أو السنة يحسم الموضوع، ولهذا مضى، على هذا الخلاف، يومان أو ثلاثة، قبل أن يتوصل عمر إلى اقتناع المخالفين وموافقهم^(٢٨٥).

٥ - توظيف الإمام على الأغنياء ما يراه لسد حاجات الجند في الجهاد إذا عجز بيت المال عن كفاية الجند في سد الثغور وحماية أرض المسلمين.

يقرر الفقيه الأصولي المالكي الشاطبي أنه إذا كان الإمام مفتقراً إلى تكثير الجنود، لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى مال يكفيهم، فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك، كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إجحاش القلوب، وذلك يقع قليلاً من كثير، بحيث لا يجحف بأحد ويحصل المقصود^(٢٨٦).

(٢٨٤) انظر: سد الذرائع للبرهاني (ص ٥٢١ - ٥٢٣).

(٢٨٥) انظر: الخراج لأبي يوسف (١٤ - ١٥)، سد الذرائع للبرهاني ص (٥٢٣) وما بعدها.

(٢٨٦) انظر: الاعتصام (١٢١/٢).

ثم أرجع الشاطبي عدم ورود نص في ذلك إلى أن بيت مال المسلمين كان يتسع في زمان الصدر الأول لأمثال ذلك، أما الآن فلا يتسع لذلك، وعلل ذلك بالمصلحة التي تعم على المسلمين.

فقال في ذلك: «ووجه المصلحة هنا ظاهر فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلب شوكة الإمام صارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار، وإنما نظام ذلك كله شوكة الإمام بعده، فالذين يحدرون من الدواهي لو تنقطع عنهم الشوكة يستحقون بالإضافة إليها أموالهم كلها فضلاً عن اليسير منها فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم فلا يتهارى في ترجيح الثاني عن الأول وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد»^(٢٨٧).

والشاطبي اعتبر ذلك ضرورة تقدر بقدرها سواء كان المسلمون في حالة حرب أو توقع حرب أو خشية فتنة بين المسلمين.

ثم أثار مسألة الاستقراض بدلا من توظيف الأموال على المسلمين فرأى أنه لا يصح استقراض، إلا إذا كان هناك أموال سترد على بيت المال يمكن سداد هذا الاستقراض منه. فأما إذا لم يكن هناك أموال مؤجلة فلا يصح الاستقراض، حتى لا يقع المسلمون في الدين الذي هو مهلكة.

فقال: «والاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يترجى، وأما إذا لم ينتظر شيء ووضعت وجوه المدخل بحيث لا يغني كبير شيء فلا بد من جريان حكم التوظيف»^(٢٨٨).

٦ - نكاح الكتابيات :

من مظاهر عمل الصحابة لجلب المصالح ودرء المفاسد، منع نكاح الكتابيات، وقد ثبت حل نكاح نساء أهل الكتاب، بقوله تعالى:

(٢٨٧) السابق.

(٢٨٨) انظر: السابق.

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (٢٨٩).

وقد فعله الصحابة، والتابعون، ومن بعدهم، فروى عن عثمان رضي الله عنه، أنه تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية، وهي نصرانية، وعن طلحة بن عبيدالله، أنه تزوج يهودية من أهل الشام، وعن حذيفة، أنه تزوج يهودية، بالمدائن، وعن الجارود بن المعلي، وأذينة العبد، مثل ذلك، وليس بين أهل العلم خلاف في جواز ذلك^(٢٨٩)، إلا ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما، من أنه كان يمنع منه، إما: بناء على أنه كان يعدهن من المشركين، يؤيد ذلك: أنه كان إذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية، قال: «إن الله حرم المشركات على المسلمين، ولا أعلم من الشرك شيئاً أعظم من أن تقول: ربها عيسى ابن مريم، أو عبد من عبيد الله»^(٢٩١)، وإما: لأنه كان يتوقف في شأنهن، بناء على ما جاء من دليل للتحريم، وآخر للتحليل. ويؤيده: أنه لما سأله ميمون بن مهران: إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب، أفنكح نساءهم، ونأكل طعامهم؟ فلم يجبه، بل قرأ عليه آية التحليل^(٢٩٢)، فقال ميمون إني أقرأ ما تقرأ، أفنكح نساءهم، ونأكل طعامهم؟ فلم يجبه ثانية، بل أعاد عليه قراءة آية التحليل، وآية التحريم^(٢٩٣). وموقف ابن عمر هذا راجع إلى الاستدلال بالكتاب، ولأننا في صدد عرض نماذج من أعمال الصحابة والتابعين لهذا الأصل (جلب المصالح ودرء المفاسد) فإن هذا يتجلى في كراهية عمر رضي الله عنه، للزواج بالكتبايات مع اعتقاده جوازه، وقد ثبت عنه ذلك، فيما جاء عن حذيفة بن اليمان، أنه لما تزوج يهودية بالمدائن، كتب إليه عمر: (أن خل سبيلها) فكتب إليه أحرام هي يا أمير المؤمنين؟

(٢٨٩) سورة المائدة، الآية (٥).

(٢٩٠) أنظر: أحكام الجصاص (٣٩٢/١)، والمغنى لابن قدامة (٥٢/٧)، الهداية (٣/٢)، بداية المجتهد (٨٢/٢).

(٢٩١) أنظر أحكام الجصاص (٣٩٢/١).

(٢٩٢) أى: «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم».

(٢٩٣) يعني: «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن».

فكتب إليه عمر: (أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تحلّي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدى بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة للجماهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين)^(٢٩٤).

وواضح من موقف عمر هذا، أنه رأى الزواج بالكتائب، ذريعة إلى الفساد بميل الرجال إلى نساء أهل الكتاب للجماهن خصوصا إذا كان المتزوج ذا هيئة يتأسى به الناس، وبصير فعله بينهم سنة، مثل حذيفة رضي الله عنه، أو ذريعة إلى موقعة البغايا المومسات منهن، عن طريق الزواج المشروع، كما جاء في رواية الجصاص، عن شقيق بن سلمة قال: (تزوج حذيفة بيهودية، فكتب إليه عمر: أن خلّ سبيلها، فكتب إليه حذيفة: أحرام هي؟ فكتب إليه عمر: لا، ولكني أخاف أن تواقعوا المومسات منهن)^(٢٩٥).

ليس هذا وحسب، بل - وكما جاء في الرواية التي ساقها ابن قدامة عن الحادثة - إن عمر لم ينه حذيفة وحده، بل نهى كل الذين تزوجوا بالكتائب، وأنهم استجابوا لأمره جميعا، إلا حذيفة، فقال له عمر (طلقها، قال: تشهد أنها حرام؟ قال: هي خمره طلقها، قال: تشهد أنها حرام؟ قال: هي خمره، قال: قد علمت أنها خمره، ولكنها لي حلال). ثم طلقها، بعد ذلك، حذيفة مختارا، حين تركه عمر، فقيل له: ألا طلقته حين أمرك عمر؟ قال: كرهت أن يرى الناس أني ركبت أمرا لا ينبغي لي، ولأنه ربا مال إليها قلبه ففتنته، وربما كان بينها ولد، فيميل إليها^(٢٩٦).

وفي هذا من جلب المصالح ودفع المفسد الشيء الكثير، وهذا كما يتضح من المحاورة التي رام فيها عمر جلب مصلحة للمسلمين ونسائهم، ودفع مفسدة عنهم، ورام فيها حذيفة بيان عدم حرمة نكاح الكتائب وطلاقهن - في وقت عمر - يجب أن لا يكون حكما عاما.

(٢٩٤) أحكام الجصاص (١/٣٩٢).

(٢٩٥) أنظر: أحكام الجصاص (٢/٣٩٧)، سد الذرائع للرهاني (ص ٥٣٥) وما بعدها.

(٢٩٦) أنظر المعني لابن قدامة (٧/٥٣).

٧ - العقوبة بالمال :

العقاب بالمال على بعض الجنايات، اعتبره كثير من أهل العلم، وعدوه من المصالح، فقررروا أن الإمام لو أراد أن يعاقب بأخذ المال على بعض الجنايات كان له ذلك، واختلف العلماء في ذلك، على أن بعضهم حكى أن ذلك كان في أول الإسلام ثم نسخ، فأجمع العلماء على منعه، ثم ذكر الغزالي أن ذلك من قبيل الغريب الذي لا عهد به في الإسلام، ولا يلائم تصرفات الشرع، مع أن هذه العقوبة الخاصة لم تتعين، لشرعية العقوبات البدنية بالسجن والضرب.

أما ما روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه - شاطر خالد ابن الوليد في ماله، حتى أخذ رسوله فرد نعله وشطر عمامته قلت المظنون من عمر أنه لم يبتدع العقاب بأخذ المال على خلاف المألوف من الشرع فإنما ذلك لعلم عمر باختلاط ماله بالمال المستفاد من الولاية وإحاطته بتوسعته، فلعله ضمن المال فرأى شطر ماله من فوائد الولاية، فيكون استرجاعا للحق لا عقوبة في المال، لأن هذا من الغريب الذي لا يلائم قواعد الشرع.

وهذا ما ذهب إليه الإمام مالك، حيث كان يرى ما يراه الغزالي في هذه الصورة^(٢٩٧).

وأوضح الشاطبي صورة أخرى أجازها الإمام مالك وسار عليها فقهاء المذهب المالكي وهي أن تكون جناية الجاني في نفس ذلك المال أو في عوضه.

ويحكى عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه أراق اللبن المغشوش بالماء، ووجه ذلك التأديب للغشاش، وهذا التأديب لا نص يشهد له، لكن من باب الحكم على الخاص لأجل العامة وقد تقدم نظيره في مسألة تضمين الصناعات.

وحكى الشاطبي عن أبي الحسن اللخمي أنه وجد له أصلا شرعيا وذلك أنه عليه الصلاة والسلام أمر باكفاء القدور التي أغليت بلحوم الحمر قبل أن تقسم^(٢٩٨).

(٢٩٧) أنظر: الاعتصام للشاطبي (١٢٣/٢).

(٢٩٨) أنظر: الاعتصام للشاطبي (١٢٤/٢) وما بعدها.

وذهبت الحنابلة إلى هذا الرأي فقالوا في الثمر المعلق؛ فإن سرق السارق من الثمر المعلق، فعليه غرامة مثليه، وقد احتج الإمام أحمد - رحمه الله - بأن عمر أغرم حاطب بن أبي بلتعة حين نحر غلمانة ناقة رجل مثلي قيمتها^(٣٩٩).

٨ - قتل الجماعة بالواحد:

ومن أمثلة عمل الصحابة بجلب المصلحة ودفع المفسدة، قتل الجماعة بالواحد، يدل قوله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتْلُ فِي الْقَتْلِ بِالْحَرْبِ وَالْحَرْبُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ﴾^(٣٠٠).

، وقوله تعالى:

﴿ وَكُنْتُمْ عَلَيْكُمْ فِيهَا أَنْ تَنْفَسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾^(٣٠١).

على أن المساواة بين القاتل والمقتول، ضرورة للقصاص من القاتل، لكن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ترك هذا الظاهر، وأمر بالاعتصام من اثنين في واحد، اشتراكا في قتله. حدث ذلك لما اشتركت امرأة من اليمن، مع خليلها في قتل ابن زوجها، فكتب إليه عامله، هناك يعلي بن أمية، يسأله رأيه في القضية؟ فتوقف أولاً، ثم استشار الصحابة رضوان الله عليهم، فقال له علي كرم الله وجهه: (يا أمير المؤمنين، أرايت، لو أن نفرا اشتروا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم، قال: وذلك مثله). فكتب إلى عامله: (أن اقتلها، فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم، لقتلتهم)^(٣٠٢).

ووجه المصلحة في ذلك: أن القتل معصوم، وقد قتل عمدا، وترك القصاص من

(٢٩٩) أنظر: المغني (٩٦/٩).

(٣٠٠) سورة البقرة، الآية (١٧٨).

(٣٠١) سورة المائدة، الآية (٤٥).

(٣٠٢) أنظر: الأم للشافعي (١٦/٦)، أعلام الموقعين (٢١٣/١).

قاتليه، يدعو إلى خرم أصل القصاص، الذي شرع لنفي القتل كما نبه عليه قوله تعالى:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ﴾^(٣٠٣).

لأنه لو لم تقتل الجماعة بالواحد، لتذرع الناس بالاشتراك مع غيرهم في قتل خصومهم من غير أن ينالهم العقاب الرادع^(٣٠٤).

وقد ذهب إلى هذا الرأي كثير من الصحابة والفقهاء، فقد روى أن عليا قتل ثلاثة قتلوا رجلا، وعن ابن عباس أنه قتل جماعة بواحد، وقال به الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وكثير من التابعين^(٣٠٥).

(٣٠٣) سورة البقرة، الآية (١٧٩).

(٣٠٤) أنظر: المغني (٢٦٨/٨)، المهذب للشيرازي (١٨٣/٢)، بداية المجتهد (٤٠٠/٢)، أعلام الموقعين

(٣٠٥/٣)، الاعتصام للشاطبي (١٢٥/٢)، سد الذرائع للبرهاني (ص ٥٤٥).

(٣٠٥) أنظر: بدائع الصنائع (٤٦٢٨/١٠)، المغني (٢٦٨/٨).

الخاتمة

ليس ثمة ما يمكن أن نقرره في هذه الخاتمة، أكثر من أن نزيد التأكيد على أن رعاية المصالح ودرء المفاسد في الشريعة الإسلامية، كانت الأساس الذي بنيت الأحكام على مقتضاه، وجاء الفقه الإسلامي بتحقيقها بوجه عام، ودلت نصوص الشارع وأصوله على لزوم مراعاتها، والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مقياس الصلاح والفساد إنما هو قواعد الشريعة، ومقاصدها، ذلك أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها.

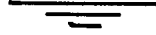
ليس هذا وحسب، بل إن المصالح التي يعتبرها الشارع ويرعاها، لا عبرة لكونها موافقة لأهواء المكلفين، وشهواتهم، أو مخالفة وإنما المقصود منها ما يقيم شأن الدنيا، على أن تكون معبرا للآخرة، لذا كان لا بد من جلب المصالح والعمل على رعايتها، ولا بد كذلك من العمل على درء المفاسد، وما كان وجودها يضر بالناس أفراداً أو جماعات، ولا بد مع ذلك من سد كل ذريعة تؤدي إلى المحذور، وحسم كل مصدر للفساد، ولهذا منع الشارع الخيل، وقرر أهل العلم أن كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وعمله - حينئذ - باطل، ثم إن ثبوت النسخ والتدرج في التشريع، ونزول الأحكام تبعاً للحوادث والمناسبات، دليل واضح على أن الأحكام تتبدل بتبدل المصالح، مما يعطي فرصة أكبر لملاحظة الظروف والأحوال في القضاء والحكم، لكن بشرط أن لا يكون من جهة الإبداع، والإحداث في الدين.

وأيضاً، فإن جلب المصالح ودرء المفاسد إنما يكون حيث يكون التكليف، فلا بد

أن تكون مقاصد المكلف تبعا لمقاصد الشارع، وما كان بينهما من تضاد فبسبب أن المكلف إنما قصد خلاف ما قصده الشارع، وبالتالي فهو قصد باطل.

هذا ما أردنا ذكره في هذه الخاتمة القصيرة، التي نأمل أن لا تكون تكرارا لما سبق، ولا ترديدا لما سلف، بل غاية ما نريده إيجازا لما مضى، وتعريفا بما نراه جديرا بالملاحظة.

وبالله التوفيق، ، ،



فهرس المراجع

- ١ - أحكام القرآن للجصاص / ثلاثة أجزاء، طبع مطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٥هـ ونشر دار الكتاب العربي.
- ٢ - أحكام القرآن / للإمام الفقيه عماد الدين بن محمد الطبري، المعروف بالكنيا المهراس (ت ٥٠٤هـ) تحقيق: موسى محمد علي، ود. عزت علي عطيه، طبع في مطبعة حسان بالقاهرة.
- ٣ - الأحكام في أصول الأحكام / للآمدي سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي (ت ٦٣١هـ)، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، ط ١، ١٣٨٧هـ، طبع: مؤسسة النور.
- ٤ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول / للشوكاني، ط ١، شركة مكتبة ابن نهان - أندونيسيا.
- ٥ - الاستدلال عند الأصوليين / للدكتور علي بن عبدالعزيز العميريني / الطبعة الأولى نشر مكتبة النور / الاسكندرية.
- ٦ - الاستصلاح والمصالح المرسله / للشيخ مصطفى أحمد الزرقا - طبع دار القلم - دمشق الطبعة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٧ - أعلام الموقعين عن رب العالمين / لابن القيم (ت ٧٥١هـ) طبع دار الجبل ١٩٧٣م بيروت.
- ٨ - الأم / للإمام الشافعي (ت ٣٠٤هـ)، طبع المطبعة الأميرية ببولاق / مصر، ط ١ / ١٣٢١هـ والطبعة الأولى عام ١٣٨١هـ، ١٩٦١م في شركة الطباعة الفنية.
- ٩ - البحر المحيط / للزركشي - فيلم المكتبة المركزية بجامعة الإمام رقم (٤٦٨ - ٤٧٠) أصول فقه، مصور في نسخة أحمد الثالث (٣/٧٢ أصول فقه).
- ١٠ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني علاء الدين أبي بكر بن مسعود

- (٥٨٧هـ) طبع المطبعة الجمالية، وشركة المطبوعات العلمية بمصر ط ١ /
١٣٢٧هـ - ١٣٢٨هـ.
- ١١ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد / للإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ) طبع بالتصوير عن الطبعة الأولى ١٣٢٩هـ - دار الفكر.
- ١٢ - البدعة والمصلحة المرسله / بقلم الدكتور توفيق يوسف الواعي - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - دار التراث بالكويت.
- ١٣ - البرهان في أصول الفقه / للإمام الحرمين أبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبدالله بن يوسف (ت ٤٧٨هـ) تحقيق: د. عبدالعظيم الديب، ط ١ ، ١٣٩٩هـ طبع: مطابع الدوحة الحديثة.
- ١٤ - البرهان في علوم القرآن / للإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط ١ / ١٣٧٦هـ ، ١٩٥٧م، طبع دار إحياء الكتب العربية.
- ١٥ - تعليل الأحكام / للدكتور محمد مصطفى شلبي / طبع دار النهضة العربية في بيروت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- ١٦ - التعليل بالوصف المناسب عند الأصوليين / للدكتور علي عبدالعزيز العميريني، رسالة ماجستير تمت مناقشتها سنة ١٤٠١هـ، من كلية الشريعة بالرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ١٧ - تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) للإمام الكبير والمحدث الشهير بأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ١٣١٠هـ وبهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للعلامة نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، طبع دار الفكر - بيروت ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨م.
- ١٨ - تقرير الشريبي على جمع الجوامع وشرحه وحواشيه / تأليف: عبدالرحمن بن محمد بن أحمد الشريبي (ت ١٣٢٦هـ) مطبوع مع حاشية البناني وشرح الجلال المحلي بمطبعة دار إحياء الكتب العربية، ومع حاشية العطار بمطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٨هـ، والعزوا إلى الشريبي في الطبعة الأولى منها.

- ١٩ - التقرير والتحجير / لابن أمير الحاج - محمد بن محمد بن الحسن بن سليمان، المشهور بابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ)، وهو شرح التحرير لابن الهمام الحنفي، طبع المطبعة الأميرية ببولاق ط ١، ١٣١٧هـ.
- ٢٠ - تيسير التحرير / شرح العلامة الأستاذ الفاضل محمد أمين المعروف بأمر باداشاه الحسيني الحنفي - على كتاب التحرير لابن الهمام الحنفي طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٠هـ - ١٩٣٢م.
- ٢١ - الجامع الصحيح سنن الترمذي - لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سوره الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، طبع في مطبعة الفجالة الجديدة.
- ٢٢ - جمع الجوامع / لابن السبكي، الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي (٧٧١هـ) مع حاشية البناني وتقرير الشربيني، طبع دار احياء الكتب العربية، ومع حاشية العطار طبع: مصطفى محمد بمصر ١٣٥٨هـ، والعزوالي كليهما كل في حينه.
- ٢٣ - حاشية العطار / حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، للعطار حسن بن محمد العطار (ت ١٢٥٠هـ)، طبع في مطبعة مصطفى محمد بمصر.
- ٢٤ - كتاب الحدود في الأصول / للإمام الحافظ أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت ٤٧٤هـ) تحقيق: د. نزيه حماد، نشر مؤسسة الزغبى للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ٢٥ - روضة الناظر وجنة المناظر / لابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) وهو ضمن رسالة الدكتور/ عبدالعزيز السعيد، طبع مطابع الرياض سنة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- ٢٦ - زاد المعاد في هدى خير العباد، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر الشهرير بابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقى، طبع مطبعة السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.
- ٢٧ - سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام / شرح العلامة الصنعاني على متن بلوغ المرام لابن حجر العسقلاني، صححه وعلق عليه نخبة من أعضاء

- هيئة التدريس بجامعة الإمام، طبع مطابع الرياض سنة ١٣٩٧هـ -
١٩٧٧م.
- ٢٨ - سد الذرائع في الشريعة الإسلامية تأليف محمد هشام البرهاني، وهي رسالة
للماجستير من جامعة القاهرة / كلية دار العلوم - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ -
١٩٨٥م طبع مطبعة الريحاني / بيروت.
- ٢٩ - سنن ابن ماجه / لأبي عبدالله محمد بن زيد القزويني (ت ٢٧٥هـ) حققه
وعلق عليه محمد فؤاد عبدالباقي، طبع عيسى البابي الحلبي.
- ٣٠ - سنن أبي داود / سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ) مع شرحه
«معالم السنن» للخطابي، تحقيق وتخرير: عزت عبيد الدعاس، وعادل
السيد، ط ١ / ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، طبع دار الحديث للطباعة.
- ٣١ - سنن الدارقطني / علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ) وبذيله «التعليق المغني
على الدارقطني» لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق:
عبدالله هاشم يمانى المدني، طبع دار المحاسن للطباعة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م
- القاهرة.
- ٣٢ - شرح جمع الجوامع للسبكي / تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد
الجلال المحلي (ت ٨٦٤هـ)، مطبوع مع حاشية البناني وتقرير الشربيني،
طبع: دار احياء الكتب العربية.
- ٣٣ - شرح الروضة (نزهة الخاطر شرح روضة الناظر) للشيخ عبدالقادر بن أحمد بن
مصطفى الدوحى الدمشقى الشهير بابن بدران، طبع المطبعة السلفية بمصر
سنة ١٣٤٢هـ.
- ٣٤ - شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب / شرحه: عضد الدين الأيمى عبدالرحمن
بن أحمد بن عبدالغفار (ت ٧٥٦هـ) ط ١ / ١٣١٧هـ طبع المطبعة الكبرى
الأميرية ببولااق.
- ٣٥ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل / للشيخ الإمام حجة
الإسلام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تحقيق الدكتور: حمد الكبيسي طبع:
مطبعة الارشاد ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م - بغداد.

- ٣٦ - صحيح البخاري / محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ) طبع : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م القاهرة، وكذلك ط ١ / ١٤٠١هـ طبع مؤسسة الخدمات الطباعية / بيروت / بتحقيق د. مصطفى أديب البغا.
- ٣٧ - صحيح مسلم / لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ) تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي ط ١ / ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م، طبع : دار احياء التراث العربي.
- ٣٨ - عون المعبود بشرح سنن أبي داود / لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم اياذي تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، ط ٢ / ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م طبع مطبعة المجد - القاهرة.
- ٣٩ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري / لأبن حجر، طبع : شركة علاء الدين للطباعة والتجليد - بيروت.
- ٤٠ - القاموس المحيط / للشيخ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيراوي، ط ٣ / ١٣٠٢هـ، المطبعة الأميرية ببولاق، ط ٢ طبع : المؤسسة العربية للطباعة والنشر ١٣٠٧١هـ، - ١٩٥٢م - بيروت.
- ٤١ - الكاشف عن المحصول في علم الأصول / للأصفهاني محمد بن محمود (ت ٦٨٨هـ) مخطوطة دار الكتب المصرية (رقم ٤٧٣ أصول فقه).
- ٤٢ - لسان العرب / لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١هـ) طبعة مصورة عن طبعة بولاق مطابع : كوستانسوماس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، وطبع في دار صادر - دار بيروت عام ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م - بيروت.
- ٤٣ - المبسوط في الفقه / للسرخسي، ط ٣ / ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، طبع دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت.
- ٤٤ - المجتبى - سنن النسائي - لأحمد بن شعيب بن علي بن دينار النسائي (ت ٣٠٣هـ) ومعه شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام

السندي، ط ١ / ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م، طبع: دار احياء التراث العربي، بيروت.

٤٥ - المجموع شرح المهذب / للإمام العلامة أبي زكريا يحيى الدين بن شرف النردى - طبع مطبعة التضامن الأخوى، دار الطباعة المنبرية.

٤٦ - مجموع الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام، تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد العاصمي النجدي الحنبلي ط ١ مطابع الرياض سنة ١٣٨١هـ.

٤٧ - المحصول في علم أصول الفقه / للإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: د. طه جابر فياض الحلواني، ط ١ / ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، طبع في مطابع الفرزدق التجارية - الرياض.

٤٨ - المستصفي من علم الأصول / للشيخ أبي حامد الغزالي ط ١ / ١٣٢٢هـ / مطبعة بولاق وبهامشه: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت.

٤٩ - مسند الامام أحمد بن حنبل / للإمام أحمد بن حنبل أبي عبدالله (ت ٢٤١هـ) وبهامشه: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال طبع: دار صادر للطباعة والنشر - المكتب الإسلامي - بيروت.

٥٠ - معجم مقاييس اللغة / لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ط ١ / ١٣٦٩هـ طبع: دار احياء الكتب العربية - القاهرة - و ط ٢ / ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م شركة ومطبعة مصطفى الحلبي - محمد محمود - خلفاء.

٥١ - المغنى / تأليف: أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ) تحقيق: محمود عبدالوهاب فايد - وعبدالقادر أحمد عطا، ط ١ / ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م، طبع: مطابع سجل العرب.

٥٢ - المهذب للشيرازي، وبذيله: النظم المستعذب في شرح غريب المهذب لابن بطلال الركيبي، ط ٢ / ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م طبع: مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة.

- ٥٣ - الموافقات في أصول الشريعة، لأبي اسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، طبع في مطبعة دار المعرفة للطباعة / بيروت.
- ٥٤ - الموطن للإمام مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي طبع: عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.
- ٥٥ - نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي / حسين حامد حسان / طبع دار النهضة العربية / بيروت.
- ٥٦ - نفائس الأصول في شرح المحصول / للإمام القرافي، مخطوطة دار الكتب المصرية (رقم ٤٧٢ أصول فقه).
- ٥٧ - نهاية المحتاج شرح المنهاج / تأليف: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي (ت ١٠٠٤هـ) الطبعة الأخيرة سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ٥٨ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار / للشوكاني - الطبعة الأخيرة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، طبع: مطبعة مصطفى البابي الحلبي - محمد محمود الحلبي وشركاه خلفاء - القاهرة.
- ٥٩ - الهداية شرح بداية المبتدى / للشيخ برهان الدين علي بن أبي بكر الفرغاني المرغيناني (ت ٥٩٣هـ) ط ١ / ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م، طبع: مطبعة المدني والطبعة الأخيرة عام ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م القاهرة.

**تراجم أحاديث الأبواب
دراسة استقرائية
في اللغة واصطلاح المحدثين
من خلال صحيح البخاري**

للدكتور

علي بن عبدالله الزين

الاستاذ المساعد بالجامعة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين .
وبعد : لقد اعتنى الأئمة رحمهم الله بالجامع الصحيح للإمام أبي عبد الله
محمد بن إسماعيل البخارى - عناية فائقة ، وليس هذا بغريب على الجامع
الصحيح ، الذى هو أصح كتاب بعد كتاب الله ، وهو كلام من أوتي جوامع الكلم
بأبي هو وأمي صلى الله عليه وسلم .

ومما اعتنى به تراجم أبوابه التي قال عنها العلماء : إن فقه البخاري في تراجمه ،
بل إن تراجمه رحمه الله تعالى درر غاص عليها في بحر علمه ، ثم قذف بها في
بحر كتابه الصحيح .

ولقد أحببت أن أقوم بدراسة للفظه في صحيح البخارى دراسة استقرائية في
اللغة واصطلاح المحدثين - أرجو أن أوفق فيها ويساعدني الأخوة الباحثون وطلبة
العلم لأنني لم أقف على دراسة سابقة لهذا - واستعرضت في هذه الدراسة مايلي :

١ - الترجمة في اللغة والاصطلاح :

أولا - الترجمة في اللغة

أ - أصل الكلمة .

ب - اللغات المحفوظة .

ج - اشتقاق الترجمة ومعناها عند أهل اللغة .

ثانيا : المعنى الاصطلاحي وارتباطه بالمعنى اللغوى :

ثالثا : أركان الترجمة :

المترجم ، المترجم له ، المترجم به .

رابعاً : لفظ الترجمة :

أ - ما يكون نصاً .

ب - ما يكون استنباطاً .

خامساً : شرط صحة الترجمة .

سادساً - الكتب التي ألفت في تراجم أبواب البخاري .

والله أسأل العصمة من الزلل والخلل والخطأ والخطل .

والله من وراء القصد . ، ، ،

(الترجمة في اللغة والاصطلاح)

أولاً : الترجمة في اللغة :

(أ) اختلف أهل اللغة في أصل هذه اللفظة على قولين :

١ - أنها عربية أصيلة .

٢ - أنها معربة وليست عربية أصلاً، وأن أصلها (درغمان) فتصرفوا فيها إلى

(ترجمان) ثم لما عربت بعد ذلك دخلها الاشتقاق كغيرها من الألفاظ^(١) .

ولم يجزم الزبيدي بشيء منهما^(٢) .

وأما الحافظ ابن حجر رحمه الله فظاهر كلامه ترجيح أنها معربة^(٣) .

(ب) اختلف القائلون بأنها عربية أصلاً على قولين: ^(٤)

(١) ، (٢) تاج العروس ٢١١/٨ . (٣) فتح الباري ١/٣٤ .

(٤) إنما اختلف هؤلاء دون من قال بأنها معربة لأن من قال بأنها معربة هي عنده أصلية كلها ووزنها رباعي

(فعلل) .

قال الزبيدي : «قلت : إذا كان معرباً فموضع ذكره هنا - يعني في الرباعي (ترجم) - لأنه حينئذ لا يشتق من

رجم فتأمل» .

تاج العروس ٢١١/٨ .

- ١ - أن التاء في فعلها (ترجم) أصلية وعلى هذا فالفعل رباعي على وزن (فَعَلَّل) .
- ٢ - أن التاء في فعلها (ترجم) زائدة، وعلى هذا فالفعل ثلاثي من (رجم) ووزنها حينئذ وزن المزيد (تَفَعَّل)^(٥) .

وممن قال بالأول وأكده الإمام الفيروز أبادي قال: «والفعل يدل على أصالة التاء»^(٦) .

والمراد بقوله هذا أن فتح التاء في لفظه (ترجم) دال على أصالتها وأن الفعل رباعي وزنه (فَعَلَّل) .

وقواه الإمام الحافظ النووي رحمة الله عليه قال: «والتاء في هذه اللفظة أصلية ليست بزائدة والكلمة رباعية، وغلطوا الجوهري رحمه الله في جعله التاء زائدة وذكره الكلمة في فصل (رجم)^(٧) وقال أيضا: «والتاء أصلية وأنكروا على الجوهري كونه جعلها زائدة» قلت: وصرح بهذا العلامة أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي رحمه الله قال: «والتاء والميم أصليتان فوزن (ترجم): (فَعَلَّل) مثل (دحرج) وجعل الجوهري التاء زائدة وأورده في تركيب (رَجَم) وبيوافقه ما في نسخة التهذيب من باب (رجم) أيضا .

قال اللحياني: وهو التَرْجُمَان والتَرْجُمَان لكنه ذكر الفعل في الرباعي وله وجه، فإنه يقال لسان مَرْجَمٌ إذا كان فصيحاً قَوَّالاً لكن الأكثر على أصالة التاء»^(٨) .
وممن قال بالثاني وكثرت نسبتها إليه الإمام الجوهري رحمه الله^(٩) وتعصب له الإمام الزبيدي فقال: «والتَرْجُمَان: تفعلان من الرجم، كما يقتضيه سياق الجوهري وغيره، وفي المفردات هو تفعلان من المراجعة بمعنى المسابة، وقد ذكره

(٥) تاج العروس ٢١١/٨ .

(٦) القاموس المحيط ٨٤/٤ .

(٧) تهذيب الأسماء واللغات ٤١/١ج٢/٢ .

(٨) شرح صحيح مسلم ١٠٤/١٢ .

(٩) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ٨١/١ .

(١٠) الصحاح ١٩٢٨/٥ فقد ذكره تحت مادة (رجم) .

المصنف^(١١). في (ت رج م) وكتبه بالحمرة على أنه استدرك به على الجوهري، والصواب ذكره هنا^(١٢)، كما فعله الجوهري وغيره من الأئمة نبهنا عليه آنفاً^(١٣).

قلت : وتنبه هو قوله قبل ذلك في مادة (ترجم) :
«(والفعل يدل على أصالة التاء)^(١٤) فيه تعريض على الجوهري حيث ذكره في (رج م) مع أن أبا حيان قد صرح بأن وزنه تفعلان، ويؤيده قول ابن قتيبة في أدب الكاتب أن الترجمة تفعله من الرجم»^(١٥).

(ب) اللغات المحفوظة في لفظة (ترجمة) :

لا خلاف في أن الراء فيها ساكنة وإنما اختلفوا في الحرفين :

١ - التاء في أولها .

٢ - والجيم وهو ثالثها .

وفيها أربع لغات :

الأولى : أنهما مضمومان فنقول : (تُرْجُمة) .

الثانية : أنهما مفتوحان فنقول : (تَرَجْمَة) .

الثالثة : أن الأول مفتوح والثاني مضموم فنقول : (تَرْجُمة)^(١٦)

الرابعة : أن الأول مضموم والثاني مفتوح فنقول : (تُرْجَمَة)^(١٧)

وقد رجح الإمام الحافظ النووي رحمه الله الثالثة منها^(١٨). وكذلك العلامة محمد

(١١) يعنى الفيروز ابادى فإن تاج العروس شرح للقاموس .

(١٢) يعنى فى مادة (رجم) .

(١٣) تاج العروس ٣٠٥/٨ .

(١٤) هذا من متن القاموس وما بعده شرح الزبيدى فى التاج .

(١٥) تاج العروس ٢١١/٨ .

(١٦) هذه اللغات الثلاث وردت فى تاج العروس ٢١١/٨، والمصباح المنير ٨١/١ .

(١٧) لم أجد من ذكر هذه اللغة سوى الحافظ ابن حجر غفر الله له فى فتح البارى ٣٤/١ قال : «ولم يصرحوا

بالرابعة وهى : ضم أوله وفتح الجيم» .

(١٨) شرح مسلم ١٠٤/١٢ .

مرتضي الزبيدي رحمه الله^(١٩) وأحمد بن محمد المقرئ الفيومي^(٢٠) .

(ج) اشتقاق (الترجمة) ومعناها عند أهل اللغة :

قال الإمام النووي رحمه الله :

يقال منه : ترجم يترجم ترجمة فهو مُترجم وهو التَرْجُمان بضم التاء وفتحها لغتان والجيم مضمومة فيهما^(٢١) .

وقال العلامة الجوهري رحمه الله :

ومنه التَرْجُمان والجمع التراجم مثل زَعْفَران وَزَعَاْفِرٍ وَصَحْصَحان وَصَحَاْصِح^(٢٢) .
المعنى اللغوي :

قال الجوهري رحمه الله : «ويقال قد ترجم كلامه إذا فسرهُ بلسان آخر»^(٢٣) .

وقال العلامة ابن منظور^(٢٤) رحمه الله : «التَرْجُمان والتَرْجُمان : المفسر، للسان

وفي حديث هرقل قال لترجمان الترجمان بالضم : والفتح هو الذي يترجم الكلام أي ينقله من لغة إلى لغة أخرى اهـ وفي صحيح مسلم^(٢٥) قال أبو جره كنت أترجم بين يدي ابن عباس وبين الناس قال ابن الصلاح : أنه يبلغ كلام ابن عباس إلى من خفى عليه من الناس إما لزحام منع من سماعه فأسمعهم .

وقال الزبيدي رحمه الله : «المُفَسِّرُ للُّسان وقد تَرَجَّمه وترجَم عنه إذا فسر كلامه

بلسان آخر»^(٢٦)

وقال الإمام النووي رحمة الله عليه : «الترجمة بفتح التاء والجيم وهي التعبير عن

لغة بلغة أخرى»^(٢٧) .

(٢٠) المصباح المنير ١/٨١ .

(١٩) تاج العروس ٨/٢١١ .

(٢١) تهذيب الأسماء واللغات ق٢/ج١/٤١ .

(٢٢) الصحاح ٥/١٩٢٨، ولسان العرب ١٢/٢٢٩ .

(٢٣) الصحاح ٥/١٩٢٨ .

(٢٤) لسان العرب ١٢/٢٢٩ .

(٢٥) صحيح مسلم ١٥٢ .

(٢٦) تاج العروس ٨/٢١١ .

(٢٧) تهذيب الأسماء واللغات : ق٢/ج١/٤١ ، وشرح مسلم ١/١٨٦ مع يسير عن التهذيب .

قلت : ومن هذا نفهم أن معنى الترجمة المشترك عند أهل اللغة هو: التفسير أو التعبير أو النقل .

- ١ - فهو إما تفسير للسان آخر بلسان معروف .
- ٢ - وإما تعبير عنه به .
- ٣ - وإما نقل منه إليه .

ثانياً : المعنى الاصطلاحي وارتباطه بالمعنى اللغوي .

بعد أن درسنا المعنى اللغوي لهذه اللفظة نتسأل ما اصطلاحات المحدثين على هذه اللفظة .

للمحدثين تعريفات على هذا فهم يطلقون الترجمة على معانٍ منها :

- ١ - سلسلة اسناد معين يروى به عدد من المتون وقد تكلم العلماء في هذا على نوعين .

(أ) - تراجم أصح الأسانيد .

(ب) تراجم أوهى الأسانيد .^(٢٨)

- ٢ - عنوان الباب الذى تساق فيه الأحاديث^(٢٩)

وقال ابن الصلاح : وقد اطلقوا على قولتهم : باب كذا وكذا إسم الترجمة لكونه يعبر عما يذكر بها^(٣٠) والذى نحن بدراسته التعريف الثانى .
فما الارتباط بين المعنى اللغوي والإصطلاحي .

وجه الارتباط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي :

ولعله بعد ذلك قد اتضح لك أن هناك رابطاً قوياً وظاهراً بين المعنيين ؛ وهو أن العنوان الذى يكتبه الإمام ويسوق تحت الأحاديث، لا يخرج عن إحدى ثلاث حالات :

(٢٨) فتح المعين ١- ١٦- ٢١ نكت الحافظ على ابن الصلاح والوافي ١/ ٢٤٧، ٢٦٦، ٤٩٥ ومابعدهما

(٢٩) توضيح الأفكار ١ : ٤٠ .

(٣٠) حياته صحيح مسلم ١٥٢ .

الأولى : أنه لسان المؤلف صاحب الترجمة يفسر لسان المتلفظ بالحديث صلى الله عليه وسلم .

الثانية : أنه تعبير بلسان المؤلف المترجم عن لسان المتحدث عليه الصلاة والسلام .

الثالثة : أن نقل من لسان المتحدث صلى الله عليه وسلم إلى لسان المؤلف المترجم .

قال الإمام الحافظ أبو عمرو بن الصلاح غفر الله له :
«وليست الترجمة مخصوصة بتفسير لغة بلغة أخرى فقد أطلقوا على قولهم
باب كذا اسم الترجمة لكونه يعبر عما يذكر بعده»^(٣١)

(أركان الترجمة)

الترجمة - عند أهل الاصطلاح - لا تقوم إلا على ثلاثة أركان لازمة تقتضيها وجوه القسمة العقلية :

(الأول) : المترجم بكسر الجيم ويقال : التَّرجمان وهو اسم الفاعل وهو الإمام الفقيه الذى يدرك معانى النصوص على أصول صحيحة . كالأئمة المشهورين : البخارى ، وأحمد ، والترمذى ، وأبى داود ، وابن حبان . وغيرهم رضي الله عنهم .

(الثاني) : المترجم له بفتح الجيم ويقال : المترجم وهو اسم المفعول وهو النص أو النصوص التى يساق للدلالة على ماتضمنه معنى الترجمة .

(٣١) حياته صحيح مسلم ١٥٢ .

والنصوص التي ترد تحت التراجم لا تخرج عن ثلاثة أنواع :

- ١ - الآيات القرآنية الكريمة .
- ٢ - الأحاديث النبوية الشريفة .
- ٣ - الآثار عن الصحابة أو التابعين رضي الله عنهم أجمعين . ثم لننظر في هذه الأنواع الثلاثة :

هل الإمام البخاري رحمه الله تعالى يوردها كلها تحت ترجمة واحدة على إنها مُترجم لها أو مُترجم بها ؟
والذي لا خلاف فيه أن الأحاديث الصحيحة المسندة لا تخرج عن قول واحد وهو أنها : من المترجم له .
وأما ما عدا ذلك من الآيات والأحاديث المعلقة ، وكذلك الآثار فطريقة البخاري فيها محل نظر .

١ - فابن المُنير رحمه الله جعلها من المترجم له حيث قال : (باب في الاغتيال في العلم والحكمة) .

(وجه مطابقة قول عمر للترجمة . . .) (٣٣)

٢ - وابن جماعة رحمه الله جعلها كذلك من المترجم له . . .
قال : في (باب رفع العلم) مناسبة قول ربيعة للترجمة (٣٣) . فجعل الأثر يدل على الترجمة وليس منها .

٣ - وقال الكرمانى قوله : في كتاب العلم باب الاغتيال في العلم والحكمة وقوله : قال عمر : ليس هو من تمام الترجمة ؛ إذ لم يذكر بعده شيئاً يكون متعلقاً به إلا أن يقال : الاغتيال في الحكمة على القضاء لا يكون إلا قبل كون الغابط قاضياً (٣٤) .

٤ - وقال العيني : (كتاب العلم) «باب رفع العلم وظهور الجهل» فإن قلت :

(٣٢) المتورى .

(٣٤) الكواكب ٢/٤١ .

(٣٣) مناسبات تراجم البخارى ٣٥ .

ما وجه مناسبة قول ربيعة هذا للتبويب^(٣٥)؟ فهذا مصير منهم إلى أن الآثار مترجم لها والله أعلم .

وفصل الحافظ ابن حجر رحمة الله تعالى عليه فقال :
«ينبغي أن يقال جميع ما يورد فيه إما أن يكون مما ترجم به أو مما ترجم له ،
فالمقصود من هذا التصنيف بالذات هو الأحاديث المسندة وهي التي ترجم لها .

والمذكور بالعرض والتبع : الآثار الموقوفة ، والأحاديث المعلقة ، نعم والآيات
الكريمة ، فجميع ذلك مترجم به . إلا أنها إذا اعتبرت بعضها مع بعض واعتبرت
أيضا بالنسبة إلى الحديث يكون بعضها مع بعض ، منها مُفسَّر ومنها مُفسَّر ، فيكون
بعضها كالمترجم له باعتبار .

ولكن المقصود بالذات هو الأصل فافهم هذا ، فإنه مخلص حسن يندفع به
إعتراض عما أورده المؤلف من هذا القبيل والله الموفق^(٣٦) .
قلت : وبهذا نعرف أموراً :

الأول : أن الأحاديث الصحيحة المسندة هي المقصود الأصلي من الجامع
الصحيح للإمام البخاري رحمه الله .

الثاني : أنها لهذا مترجم لها بلا خلاف .

الثالث : أن الآيات الكريمة والأحاديث المعلقة والآثار الموقوفة المذكورة في
الجامع الصحيح على سبيل العرض والتبع .

الرابع : أنها لهذا مترجم بها في الأصل^(٣٧)

الخامس : أنها لا تخرج عن هذا الأصل إلا إذا اعتبرت بعضها مع بعض ،

(٣٥) عمدة القارى ٨١/٢ .

(٣٦) هدى السارى مقدمة فتح البارى ص ١٩ .

(٣٧) انظر على سبيل المثال فتح البارى ١/١٣٧ باب (٤٢) حديث (٥٧) .

واعُتبرت بالنسبة للحديث الصحيح المسند، فإنها تكون بهذا الاعتبار، منها ما هو مترجم به من وجه ومترجم له من وجه آخر .

ولعل هذه النتائج الخمس واضحة جليلة إلا الخامس فإنه لا يتضح إلا بالمثال وهو: قول البخارى رحمة الله عليه :

باب: من قال: إن الإيمان هو العمل لقول الله تعالى: «وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون» وقال عدد من أهل العلم في قوله تعالى: «فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون»: عن قول لا إله إلا الله، وقال: «لمثل هذا فليعمل العاملون» .

حدثنا أحمد بن يونس وموسى بن إسماعيل قالا حدثنا إبراهيم ابن سعد حدثنا ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل: أى العمل أفضل؟ فقال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله. قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور» .

قال الحافظ رحمه الله: مطابقة الآيات والحديث لما ترجم له بالاستدلال بالمجموع على المجموع لأن كل واحد منها دال بمفرده على بعض الدعوى^(٣٨)

فهذا مثال للترجمة التي ورد تحتها حديث مسند .

وأما مثال الترجمة التي لم يرد تحتها حديث مسند وهي من هذا النوع فهي مارواه البخاري في صحيحه قال :

باب العلم قبل القول والعمل لقول الله تعالى: «فاعلم أنه لا إله إلا الله» فبدأ بالعلم وأن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا العلم . من أخذه أخذ بحظ وافر، ومن سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة، وقال جل ذكره: «إنما يخشى الله من عباده العلماء»، وقال: «وما يعقلها إلا العالمون»، «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير»، وقال: «هل يستوى الذين يعلمون

(٣٨) فتح البارى ١/ ٧٧ .

والذين لا يعلمون»، وقال النبي صلى الله عليه وسلم «من يرد الله به خيرا يفقهه». وإنما العلم بالتعلم. وقال أبوذر: لو وضعت المصمصاة على هذه - وأشار إلى قفاه - ثم ظننت أنى أنفذ كلمة سمعتها من النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن تجيزوا على لأنفذتها، وقال ابن عباس: كونوا ربانيين حكماء فقهاء ويقال: الربانى الذى يربى الناس بصغار العلم قبل كباره^(٣٩).

قلت: وهذه الآيات والأحاديث المعلقة والآثار كلها مترجم له وهى فى الأمر نفسه مترجم بها وأيضاً بعضها مع بعض مترجم له ومترجم به هذا من وجه وهذا من وجه.

وعلى كل حال فإن المتمعن فى الجامع الصحيح للبخارى رحمه الله يعرف أن هذه المسألة مسألة نسبية لا يمكن الحكم فيها بحكم عام ومطلق على جميع التراجم فيه، فإن لكل ترجمة حالاً خاصة بها، ولكن المراد أنها لا يمكن أن تخرج عما فصلناه بحال والله أعلم.

وختاماً فهذه مقالة طيبة حول الآثار وما كان فى حكمها فى تراجم الجامع الصحيح للإمام البخارى، فقد قال الحافظ رحمه الله إنه: «عرف من عاداته أنه يستعمل الآثار فى التراجم لتوضيحها وتكميلها وتعيين أحد الاحتمالات فى حديث الباب»^(٤٠).

(المترجم به)

الثالث: الترجمة وهى:

العنوان الذى يضعه المترجم للدلالة على معنى قائم بما تحته من نص أو أكثر. ولفظ الترجمة نوعان:

١ - ما يكون نصاً وهو إما آية أو حديث على شرطه، أو حديث ليس على شرطه، أو أثر صحابي.

(٣٩) البخارى مع الفتح ١٥٩/١ - ١٦٠، ومثال آخر ١٠٩/١ - ١١٠ باب (٣٦).

(٤٠) الفتح ١٢٥/٢ باب وجوب صلاة الجماعة حديث (٦٤٤).

٢ - ما يكون استنباطاً : وهو ما ليس من قبيل النوع الأول بل من كلام الإمام البخارى رحمه الله .

النوع الأول الآية :

باب قول الله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا
الْعِدَّةَ^ط)^(٤١) .

٢ - حديث على شرطه :

عن ابن عمر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا ترجعوا
بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » .
وترجم بقوله (باب قول النبي صلى الله عليه وسلم) « لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب
بعضكم رقاب بعض »^(٤٢)

٣ - حديث ليس على شرطه :

أخرج ابن عدى عن أبي هريرة مرفوعاً «فضل القرآن على سائر الكلام كفضل
الله على خلقه»^(٤٣)
وترجم بقوله (باب فضل القرآن على سائر الكلام) كتاب فضائل القرآن ٦٦/٩^(٤٤)

٤ - أثر صحابى :

فسر ابن عباس قوله تعالى (قل ما يعبا بكم ربي لولا دعاؤكم) قال دعاؤكم
إيمانكم . ترجم البخارى «باب دعاؤكم إيمانكم»^(٤٥)

(٤١) كتاب الطلاق، البخارى مع الفتح ٣٤٥/٩ .

(٤٢) كتاب الفتن، البخارى مع الفتح ٢٦/١٣ .

(٤٣) الكامل ٥ : ١٧٠٥ .

(٤٤) كتاب فضائل القرآن، البخارى مع الفتح ٦٦/٩ .

(٤٥) كتاب الإيمان، البخارى مع الفتح ٤٩/١ .

(شرط صحة الترجمة)

ولاشك أن أركان الترجمة الثلاثة قد تكون قائمة في حقيقة الأمر، ولكنها لا تصح بحال حتى تستوفى شرطا واحدا وهو ما يسميه أهل الاصطلاح :

المناسبة وهي : العلاقة المعنوية التي تربط بين الترجمة والمترجم له . وبعد البحث والتأمل والاستقراء يمكن أن نقول إنها تنقسم إلى جهتين وكل جهة تشمل نوعين :

الجهة الأولى :

جهة إدراكها وهي نوعان أيضا :

الأول : الخفية وهي : التي تحتاج إلى قوة علمية ودقة فكرية وتوقد ذهني حاضر .

ويعز على الأكثرين ملكها، وهي مما أمتألاً به صحيح البخارى رحمه الله وتميز به عن غيره من سائر المصنفات الحديثية^(٤٦) ولهذا اتهمه بعضهم لما عز عليهم إدراك كثير من مناسبات تراجمه للأحاديث^(٤٧) .

ومثال ذلك : ماجاء فى الجامع الصحيح : قال البخارى رحمه الله : باب : (ما جاء فى التطوع مثنى مثنى) .

وذكر تحته حديث جابر بن عبد الله الأنصارى فى الإستخارة وفيه جاء : « إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة » الحديث^(٤٨) .

(٤٦) نبه على هذا الامام الحافظ ابن حجر العسقلانى ، انظر الفتح ٨/١ ، ١٤٨ ، وأشار إليه ابن المنير فى المتوارى .

(٤٧) انظر المصدر السابق .

(٤٨) صحيح البخارى مع فتح البارى ٤٨/٣ (١١٦٢) .

ومراده بهذا الرد على أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله القائلين بأن التطوع فى النهار يكون أربعا موصولة^(٤٩).

ولاشك أن مناسبة الحديث للترجمة مناسبة دقيقة وخفية يعز على أكثر فحول الرجال إدراكها وإستحضارها. ولهذا ترك الحافظ رحمه الله الكلام على الحديث فى موضعه الذى هو الظاهر الجلى كما هى عادته فإنه لا يفصل الكلام على حديث من الأحاديث إلا فى موضعه الظاهر لطالب العلم .

قال رحمه الله^(٥٠) وسيأتى الكلام عليه فى الدعوات^(٥١)

مثال آخر : وهو ماجاء فى الجامع الصحيح قال البخارى رضى الله عنه : باب :
(اثنان فما فوقهما جماعة) .

حدثنا مسدد قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا خالد عن أبي قلابة عن مالك بن الحويرث عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
«إذ حضرت الصلاة فأذنا وأقيما ثم ليؤمكما أكبركما»^(٥٢).

قلت : ومناسبة الحديث للترجمة مناسبة خفية بل إنها تكاد لا تظهر إلا بعد قوة تدبر وتأمل لأن مافى الترجمة ليس فى المترجم . ولهذا عاب بعضهم البخارى فى وضعه هذا الحديث تحت هذه الترجمة وظنوا أنه لا يدل عليها .

قال الحافظ رحمه الله : والجواب أن ذلك مأخوذ بالاستنباط من لازم الأمر بالإمالة لأنه لو استوت صلاتهما معا مع صلاتهما منفردين لاكتفى بأمرهما بالصلاة كأن يقول : أذنا وأقيما وصليا^(٥٣).

(٤٩) أفاده الحافظ فى الفتح عند شرحه للحديث ٤٩/٣ ، ٥٠ .

(٥٠) الفتح ٤٩/٣ .

(٥١) الفتح ١١/١٨٣ (٦٣٨٢) ، باب الدعاء عند الاستخارة .

(٥٢) صحيح البخارى مع فتح البارى ١٤٢/٢ و ٦٥٨ .

(٥٣) الفتح ١٤٢/٢ .

الثاني : الجلية وهي الظاهرة التي لا تحتاج إلى كثير تدبر وتأمل وإنما هي الظاهر المنقذ في الذهن مباشرة وهو أيضا موجودة في صحيح البخارى رحمه الله .

مثال ذلك : ماجاء في الجامع الصحيح قال البخارى رحمه الله : باب ؛ (تفاضل أهل الإيمان فى الأعمال) .

وذكر تحته حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : «يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان ، فيخرجون منها قد اسودوا ، فيلقون فى نهر الحياء أو الحياة - شك مالك - فينبتون كما تنبت الحبة فى جانب السيل ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية»^(٥٤) .

قال العينى رحمه الله : مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة وهي أن المذكور فيه هو أن القليل جدا من الإيمان يخرج صاحبه من النار والتفاوت فى شىء فيه القلة والكثرة ظاهر وهو عين التفاضل^(٥٥)

قلت : ولهذا قال الحافظ رحمه الله : ووجه مطابقة هذا الحديث للترجمة ظاهر^(٥٦)

الجهة الثانية : جهة المطابقة .

والمقصود : مطابقة الترجمة للمترجم من النصوص وهي نوعان :

الأول : المطابقة الكلية وهي : التي تكون الترجمة فيها مطابقة للمترجم مطابقة تامة من كل وجه فكل مادل المترجم عليه فهو وارد فى الترجمة .

(٥٤) انظر صحيح البخارى مع الفتح ٧٢/١ .

(٥٥) عمدة القارى ١٦٨/١ ، ١٦٩ .

(٥٦) فتح البارى ٧٣/١ .

مثال ذلك : ما جاء فى الصحيح قال البخارى رحمه الله :

باب : (من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه) .

حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن شعبة عن قتادة عن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم . وعن حسين المعلم قال حدثنا قتادة عن أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»^(٥٧) .

فأنت ترى أن هذا الحديث مطابق مطابقة تامة للترجمة بل إن الترجمة ألفاظ مختصرة من نص الحديث وهذا واضح بحمد الله .

ومثال آخر : وهو ما جاء فى الصحيح قال البخارى رحمه الله :

باب : (الإيجاز فى الصلاة وإكمالها) .

حدثنا أبوعمير قال حدثنا عبدالوارث قال حدثنا عبدالعزيز عن أنس قال : «كان النبى صلى الله عليه وسلم يوجز الصلاة ويكملها»^(٥٨) .

وهذا الحديث هو الآخر مطابق للترجمة مطابقة كلية فإن كل ما دل عليه الحديث من المعانى قائم فى الترجمة والله المستعان .

الثانى : المطابقة الجزئية وهى التى تكون الترجمة فيها مطابقة للمترجم مطابقة ناقصة فليس كل ما دل عليه المترجم وارداً فى الترجمة بل إن الترجمة دالة على جزء من المترجم فقط .

مثال ذلك : ما جاء فى الصحيح قال البخارى رحمه الله :

باب : (من كره أن يعود فى الكفر كما يكره أن يلقى فى النار من الإيمان) :

حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان : من

(٥٧) انظر صحيح البخارى مع الفتح ٥٦/١ ، ٥٧ .

(٥٨) انظر صحيح البخارى مع الفتح ٢٠١/٢ (٧٠٦) .

كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن أحب عبدا لا يحبه إلا الله، ومن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله كما يكره أن يلقى في النار»^(٥٩).

قال العيني رحمه الله : مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة لأن الحديث مشتمل على ثلاثة أشياء وفيما مضى بوجهه على جزء منه وههنا بوب على جزء آخر .^(٦٠)

قلت : ولاشك أن الترجمة ليس فيها كل ما في الحديث بل فيها جزء لما فيه، كما قال العيني فوجه المطابقة هنا وجه جزئي والله أعلم .

فصارت المناسبة حينئذ أربعة أنواع :

- ١ - المناسبة الخفية .
- ٢ - المناسبة الجلية .
- ٣ - المناسبة المطابقة مطابقة كلية (تامة) .
- ٤ - المناسبة المطابقة مطابقة جزئية (ناقصة) .

ولا يمكن أن توصف ترجمة من التراجم إلا بوصفين فقط ولا بد منهما واحد من وصفي جهة الإدراك، وآخر من وصفي جهة المطابقة فقط والله أعلم .

(٥٩) انظر صحيح البخارى مع الفتح ٧٢/١ (٢١) .

(٦٠) عمدة القارى ١٦٧/١ .

الكتب التي ألفت في تراجم البخاري

لقد أعتنى الأئمة - رحمهم الله تعالى - بالجامع الصحيح للإمام البخاري عناية فاقت أي كتاب - خلا كتاب الله تعالى - وليس هذا بغريب على الجامع الصحيح ، وهو الذي جمع كلام من أوتى جوامع الكلم صلى الله عليه وسلم صحة - وإننا حين ننظر إلى الكتب التي ألفت في صحيح البخاري نجد أن العلماء تنوعت همهمهم في شرحه وإيضاح مقاصده ونكاته الفقهية والبلاغية والنحوية ، واعتنوا برجاله وأسانيده وثلاثياته ورباعياته ، والفوا في مستخرجاته وأطرافه ومختصراته ، فقد وصل الأمر إلى أن يعتنوا بفن قراءة الصحيح .

بل شملت العناية كل جزء من الصحيح^(٦١) حتى تراجم الأبواب فإنها قد حظيت بنصيب من التصنيف والتأليف فمن ذلك .

١ - المتواري على تراجم البخاري لابن المُنيّر، المتوفى سنة ثلاث وثمانين وستمائة .

٢ - ترجمان التراجم لابن رُشيد المتوفى سنة إحدى وعشرين وسبعمائة .

٣ - تراجم البخاري لابن جماعة .

٤ - فك أغراض البخاري في الجمع بين الحديث والترجمة لمحمد بن منصور ابن حمامه السجلماسي^(٦٢) .

٥ - شرح تراجم صحيح البخاري^(٦٣) لولي الله الدهلوي المتوفى سنة ست وسبعين ومائة والف .

(٦١) راجع كشف الظنون فقد ذكر مايزيد على ثمانين مصنفا ١/٥٤٤، ومفتاح السنة ٣٨ وما بعدها، وتاريخ التراث العربي وقد ذكر مايزيد على سبعين مؤلفا وأماكن وجودها ١/٢٢٩ .

(٦٢) مقدمة فتح الباري ١٤ .

(٦٣) لامع الدارري ١/٢٨٧، وتاريخ التراث العربي ١/٢٥٠، وقد طبع في دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد سنة ١٣٢٣، الابواب والتراجم للبخاري ١/ج .

٦ - الأبواب والتراجم للبخارى^(٦٤) للشيخ محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوى .
هؤلاء بعض الأئمة الذين وقفت عليهم .

ابن المنير

وممن وقفنا على كتبهم حية ناطقة بسعة علمهم وإدراكهم للإمام العلامة أحمد بن محمد بن منصور بن مختار القاضى ناصر الدين أبو العباس بن المنير الجذامى ، ولد سنة عشرين وستمائة^(٦٥) .

كان عالماً فاضلاً له اليد الطولى فى الأدب وفنونه ، وله مصنفات مفيدة استعمل فى قضاء الاسكندرية^(٦٦) ، وولى خطابة جامعها مرتين ودرس فيها .

قال عنه الإمام الشيخ عز الدين بن عبد السلام : ديار مصر تفخر برجلين فى طرفيها ابن المنير بالاسكندرية وابن دقيق العبد بقوص^(٦٧) .

له عدة تصانيف منها كتابه (المتوارى على تراجم البخارى)^(٦٨)

وقد اختلف الناسون لهذا الكتاب وخلطوا بين مؤلفه وبين أخيه على بن محمد زين الدين أبى الحسن .

(أ) فممن نسبه إلى ناصر الدين ، أحمد بن محمد .

١ - الإمام ابن رشيد فى كتابه (ملء العيبة) قال : ولم يعرض له الإمام أبو العباس ابن المنير^{(٦٩)(٧٠)} .

وقال فى موضع آخر: استدركنا على الإمام ناصر الدين تراجم عديدة أغفلها^(٧١) .

(٦٤) الأبواب والتراجم للبخارى طبع فى مطبعة ندوة العلماء سنة ١٣٩٤هـ .

(٦٥) الوافى بالوفيات ١٢٨/٨ ، فوات الوفيات ١٤٩/١ ، المشتبه ٦١٧/٢ . (٦٦) معجم المؤلفين ١٦١/٢ .

(٦٧) الوافى بالوفيات ١٢٨/٨ . (٦٨) طبع بمكتبة المعلا بالكويت سنة ١٤٠٧هـ .

(٦٩) كذا بأصل المخطوط وقد عدله المحقق إلى أبى الحسن ، وعملنا بأصل المخطوط .

(٧٠-٧١) ملء العيبة ٣/٣٦٨ - ٣٦٩ .

- قلت: وناصر الدين لقب أحمد بن محمد، وأبو العباس كنيته .
- ٢ - قال الإمام ابن حجر: وقد جمع الإمام العلامة ناصر الدين أحمد ابن المنير أربعمائة ترجمة وتكلم عليها ولخصها القاضي بدر الدين ابن جماعة^(٧٢) .
- ٣ - وفي مقدمة المتواري قال فيه : (قال الإمام الفقيه الأجل ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد)^(٧٣)
- ٤ - ذكر صاحب تاريخ التراث العربي أن في مكتبة بايزيد (تركيا) مخطوطا للمتواري ونسبه إلى أبي العباس أحمد بن محمد بن منصور بن المنير كتب في القرن الثامن^(٧٤) .
- ٥ - ذكر صاحب فوات الوفيات أن له مؤلفا على تراجم البخاري وكذلك صاحب الديباج المذهب ومؤلف حسن المحاضرة^(٧٥) .
- ٦ - ذكر صاحب نيل الابتهاج أن ناصر الدين قد تكلم على أربعمائة ترجمة مشكلة^(٧٦) .
- ب - والذين نسبوه إلى علي بن محمد الملقب بزین الدين .
- ١ - صاحب كشف الظنون قال وشرح الإمام ناصر الدين علي بن محمد الإسكندراني وله أيضا كلام على التراجم سماه (المتواري على تراجم البخاري)^(٧٧)
- ٢ - صاحب معجم المؤلفين نسبه إليه، وكذلك مؤلف هدية العارفين^(٧٨)
- والذي يظهر أن منشأ الخلاف أن كلا الاثنین له مؤلف علی البخاری فمن هنا نشأ الخلط بينهما .

(٧٢) مقدمة الفتح ١٤ .

(٧٣) المتواري .

(٧٤) تاريخ التراث العربي ٢٤٩/١ .

(٧٥) فوات الوفيات ١٤٩/١، الديباج المذهب ٢٥/١، حسن المحاضرة ٣١٦/١ .

(٧٦) نيل الابتهاج ٢٠٣ .

(٧٧) كشف الظنون ٥٤٦/١ .

(٧٨) معجم المؤلفين ٢٣٤/٧، هدية العارفين ٧١٤/١ .

والذى يظهر لى أن الكتاب لأحمد بن محمد للأدلة الماضية، والذين أثبتوا الكتاب لعلى بن محمد لا يناهض إبتاتهم الأدلة الأخرى .

أما صاحب كشف الظنون فإنه خلط بين لقبه واسمه فإن ناصر الدين لقب لأحمد بن محمد، وعلى بن محمد لقبه زين الدين .

أما كلام صاحب هدية العارفين ومعجم المؤلفين فإنه لا يناهض كلام معاصرى المؤلف من أمثال ابن رشيد وابن حجر ثم مخطوطات الكتاب التى تثبت أنه لناصر الدين أبى العباس أحمد بن محمد . . . والله أعلم .
وله مؤلفات منها :

١ - الانتصاف من الكشاف^(٧٩) .

٢ - تفسير حديث الإسراء^(٨٠)

وقد توفى رحمه الله بالشعر فى ربيع الأول سنة ثلاث وثمانين وستمائة^(٨١) رحمه الله وأسكنه فسيح جناته .

ابن رشيد

وممن كتب فى التراجم استقلالاً فخر فاس وحافظها ومسندها محب الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن إدريس بن سعيد بن مسعود ويعرف بابن رشيد^(٨٢) فى كتابه ترجمان التراجم ولد فى جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وستمائة^(٨٣) فى سبته ودرس الفقه على المذاهب الأربعة، وكان له تحقق بعلم الحديث وضبط أسانيده، وميز رجاله، ومعرفة انقطاعه واتصاله، وهو ثقة عدل عند

(٧٩) درة الحجال ١٠/١ .

(٨٠) الوافى بالوفيات ١٢٩/٨ .

(٨١) فوات الوفيات ١٤٨/١ .

(٨٢) الدرر الكامنة ٤/٢٣٠، البدر الطالع ٢/٢٣٤ .

(٨٣) البدر الطالع ٢/٢٣٤، ذيل تذكرة الحفاظ .

أهل هذا الشأن، له اهتمام بالحديث وتأليفه. فألف في التراجم كتابه (ترجمان التراجم في إبداء وجه مناسبات تراجم البخارى لما تحتها مما ترجمت عليه)^(٨٤). وهو كتاب نفيس في هذا الموضوع قال عنه ابن حجر: (وصل فيه إلى كتاب الصيام ولو تم لكان في غاية الإفادة وأنه لكثير الفائدة مع نقصه)^(٨٥)، وقال عنه الكنانى «أطال فيه النفس في إبداء المناسبات لتراجم صحيح البخارى»^(٨٦).

ولم أقف عليه مخطوطاً: ولكنى وقفت على ترجمة أوردتها بنصها في كتابه «ملء العيبة» وهى تدل على عمق ودقة فهم فى استخراج حكمة البخارى حيث قال: «الحمد لله المنعم المفضل، الوهاب المجزل مربي فى مطالعتى ما قدر من صحيح الإمام الناصح أبى عبدالله البخارى رضى الله عنه، وإطلاعى على غوامض مأخذه على ما قسم لى، قوله رضى الله عنه: باب قدركم ينبغى أن يكون بين المصلى وسترته ثم أورد فيه حديث سهل رضى الله عنه: قال كان بين مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الجدار ممر الشاه وهو معنى ما ترجم له، ثم اتبعه حديث سلمة قال: «كان جدار المسجد عند المنبر ما كادت الشاه تجوزها». فنظرت ما سبب ادخال هذا الحديث فى هذا الباب، فظهر لى، والحمد لله، ما أضمره فيه، وذلك أنه قد قدم أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى على المنبر، وأعاده أيضاً بعد. فلما قدم هذا واحتاج هنا أن يبين مقدار ما يكون بين المصلى وسترته، أتى بالحديث الأول نصاً فى مقصده ثم أتبعه هذا الثانى مستنبطاً من معينه ذلك المعنى وشاهداً له عليه، لأنه لما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم صلى على المنبر كما قدم، وأثبت هنا ابن المنير بينه وبين الجدار يعنى القبلى ما لا تكاد الشاه تجوزه، أنتج أن النبى صلى الله عليه وسلم كان بينه وبين قدر ممر الشاه أو بنحو ذلك، فثبت أن المصلى يكون بينه وبين الجدار قدر ممر الشاه بهذا الحديث أيضاً كما ثبت بالأول الذى هو نص فى معنى الترجمة، فانظم الدليل التام بين الترجمة

(٨٤) درة الحجال ٩٧/٢، فهرس الفهارس ٣٣٢/١.

(٨٥) مقدمة فتح البارى ١٤/١.

(٨٦) فهرس الفهارس ٣٣٢/١.

والحديث فى ما ظاهره الانصداع ، واتفق ما قدر من لا علم عنده بالمعانى أنه متنافر
والحمد لله .

فإن قيل : إنه صلى الله عليه وسلم نزل عن المنبر فسجد على الأرض فى أصل
المنبر وذلك أكثر من قدر ممر الشاه قلنا: قد حصل أكثر أجزاء الصلاة على المنبر
وبينه وبين الجدار ذلك المقدار الذى تضمنته الترجمة المسوق لها الحديث الأول
المسوق على الحديث الثانى أو قريب منه ، وإنما نزل صلى الله عليه وسلم لأن
درجة المنبر ضاقت عن السجود والله الموفق .

فلما تحققت أنها الدرّة التى غاص عليها الإمام أبو عبد الله - رحمه الله - فى بحر
علمه ، ثم كذف بها فى بحر كتابه إلى أن يظفر بها من ذخرها له استخراجها وجلوتها
على من أتق بصحة تميزه وسلامة نظره ، فأجلها وأحلها منزلتها من الاستحسان ،
وعدها من فرائد الفوائد ، لما جبل عليه من الاتصاف بالإنصاف . فسألنى بعض
الأصحاب المجتهدين زاده الله حرصا على طلب العلم النافع أن أقيده له ذلك الذى
ظهر فيها فأجبت سؤاله والله المرشد ، قاله ابن رشيد أرشده الله . انتهى الجواب^(٨٧) .

وله أيضا (إفادة النصيح فى التعريف بسند الجامع الصحيح)^(٨٨) . (السنن الأبين
والمورد الأمعين فى المحاكمة بين الإمامين فى المسند المعنعن)^(٨٩) .

وكتاب (ملء العيبة بما جمع فى طول الغيبة فى الوجهة الوجيهه إلى الجرمين
مكة وطيبة)^(٩٠) وهو المشهور برحلة ابن رشيد ، وهو من أشهر المؤلفات فى الرحلات
التي كان يقوم بها العلماء آنذاك . وقد أودع فيه كثيرا من الحكم والنكات الفقهية

(٨٧) ملء العيبة ٣/٣٦٩ .

(٨٨)(٨٩) طبع بالدار التونسية للنشر بتحقيق الدكتور الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة .

(٩٠) اطلعت على الجزء الثالث والخامس بتحقيق الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة وحقق جزءا منه رسالة
دكتوراه فى جامعة عين شمس ، كلية الآداب ، قسم التاريخ ، مقدمة من نجاح صلاح الدين العباسى بإشراف
الدكتور حسن حبشى عام ١٣٩٥هـ .

والحدیثیة و غیرها و ذکر فیہ جزءا من التراجم و سماعات العلماء و غیر ذلك من المؤلفات .

أثنى علیه العلماء فی فضله و علمه ، قال عنه ابن الخطیب فی تاریخ غرناطة :
(كان فريد دهره عدالة و جلاله و حفظا و أدبا و هديا عالی الإسناد صحيح النقل تام
العناية بصناعة الحديث فيما عليها بصيرا بها محققا فيها ذاکرا للرجال فقیها)^(٩١)

و قال عنه ابن خلدون كبير مشیخة المغرب و شیخ المحدثین الرحالة و سید أهل المغرب^(٩٢) .

توفى بفاس فی الثالث و العشرين بشهر محرم من سنة إحدى و عشرين و سبعمائة . رحمه الله و أسكنه فسیح جناته^(٩٣) .

ابن جماعة

قرن من الزمان ینقص قليلا عاشها الإمام القاضي بدر الدین محمد بن إبراهيم بن جماعة فقد عاش أربعة و تسعين عاما . قضاه فی العلم و التعليم و القضاء و الحسبة و الخطابة تنقل بین مصر و الشام و فلسطين و استقر به المقام فی مصر حيث أتاه الیقین .

فقد ولد فی حماه من أرض الشام سنة تسع و ثلاثین و ستمائة ، و تعلم بها ، ثم انتقل کغیره إلى أقطار المسلمین للعلم و التعليم ثم باشر التدريس و القضاء مدة طويلة حيث عمر طويلا رحمه الله تعالى^(٩٤) .

(٩١) بغية الوعاة ٨٥ .

(٩٢) فهرس الفهارس ١/٣٣٢ .

(٩٣) درة الحجال ٢/٩٩ .

(٩٤) الوافي بالوفيات .

وكان له اليد الطولى في كثير من العلوم في التفسير والحديث والفقه والعقيدة والنحو والتاريخ والفلك^(٩٥).

قال عنه السبكي^(٩٦): حاكم لاقليمين مصر وشاما . . .

محدث فقيه ذو عقل لا يقوم أساطين الحكماء بما جمع فيه .
وقال عنه الذهبي^(٩٧): كان قوى المشاركة في الحديث عارفا بالفقه وأصوله ذكيا فطنا مناظرا متفنا حصيفا تام الشكل وافر العقل حسن الهدى . . وكان صاحب معارف يضرب في كل فن بسهم وله وقع في النفوس وجلاله في الصدور .

توفى رحمه الله في مصر سنة أربع وثلاثين وسبعمائة بعد حياة مليئة بالجهاد والتعليم والقضاء إذ استمر يدرس في بيته بعد أن تقدم به السن وكف بصره حتى الرمق الأخير رحمه الله تعالى^(٩٨)

ألف رسالة صغيرة في تراجم البخاري لأحاديث أبوابه استعرض فيها التراجم التي لا يظهر فيها للنظر علاقة بالترجمة وبين المناسبة، ولماذا أورد البخاري هذا الحديث في هذا الباب^(٩٩)

ولى الله الدهلوى

الشيخ أحمد بن عبدالرحيم بن وجيه الدين العمرى الدهلوى الشهير بولى الله الدهلوى .

(٩٥) طبقات الشافعية ٣٩/٩ .

(٩٦) الدرر الكامن ٣٩/٣٦٧ .

(٩٧) طبقات الشافعية ١٣٩/٩ ، الوافي بالوفيات : ١٨/٢ .

(٩٨) الدرر الكامنة ٣/٣٦٧ .

(٩٩) طبعت فى الدار السلفية بالهند عام ١٤٠٤ هـ .

ولد يوم الأربعاء لأربع عشرة خلون من شوال سنة أربع عشرة ومائة وألف للهجرة .

درس على يد والده، وكان أبوه من مشايخ دهلي وأعيانهم، ورحل إلى الحرمين وأخذ عن أبي الطاهر محمد بن إبراهيم الكردي، وله منه إجازة عامة .

له اطلاع في علوم التفسير والحديث والفقه واللغة العربية وغيرها فدرس وألف فيها ومن كتبه «الزهاوين» في تفسير سورة البقرة، وآل عمران، الفوز الكبير في أصول التفسير، والمصنفى في شرح الموطأ، النوادر من أحاديث سيد الأوائل والأواخر وغيرها^(١٠٠)

أما كتابه شرح تراجم الأبواب للبخارى، فقال عنه عبدالحى الحسنى: «أتى فيه بتحقيقات عجيبة وتدقيقات غريبة»^(١٠١) وقال عنه أبوالحسن الندوى^(١٠٢) وغير ذلك من المؤلفات وقد كان على يديه رحمه الله - إحياء علوم السنة فى الهند بعد اندارسها^(١٠٣).

توفى فى دهلى سنة ست وسبعين ومائة وألف رحمه الله^(١٠٤)

الأبواب والتراجم لصحيح البخارى .

تأليف الشيخ / محمد بن زكريا بن يحيى الكاندهلوى . . وقد اهتم بطبعه ونشره نصر الدين المولوى ناظم المكتبة اليعقوبية، وقد رأيت منه ثلاثة أجزاء جعل الجزء الأول منه كدراسة لأساليب البخارى فى تراجمه، وابتداء من الجزء الثانى فى إيضاح مقاصد البخارى فى تراجمه، وكذلك الجزء الثالث، ووصل إلى كتاب الأذان باب استئذان المرأة زوجها^(١٠٥).

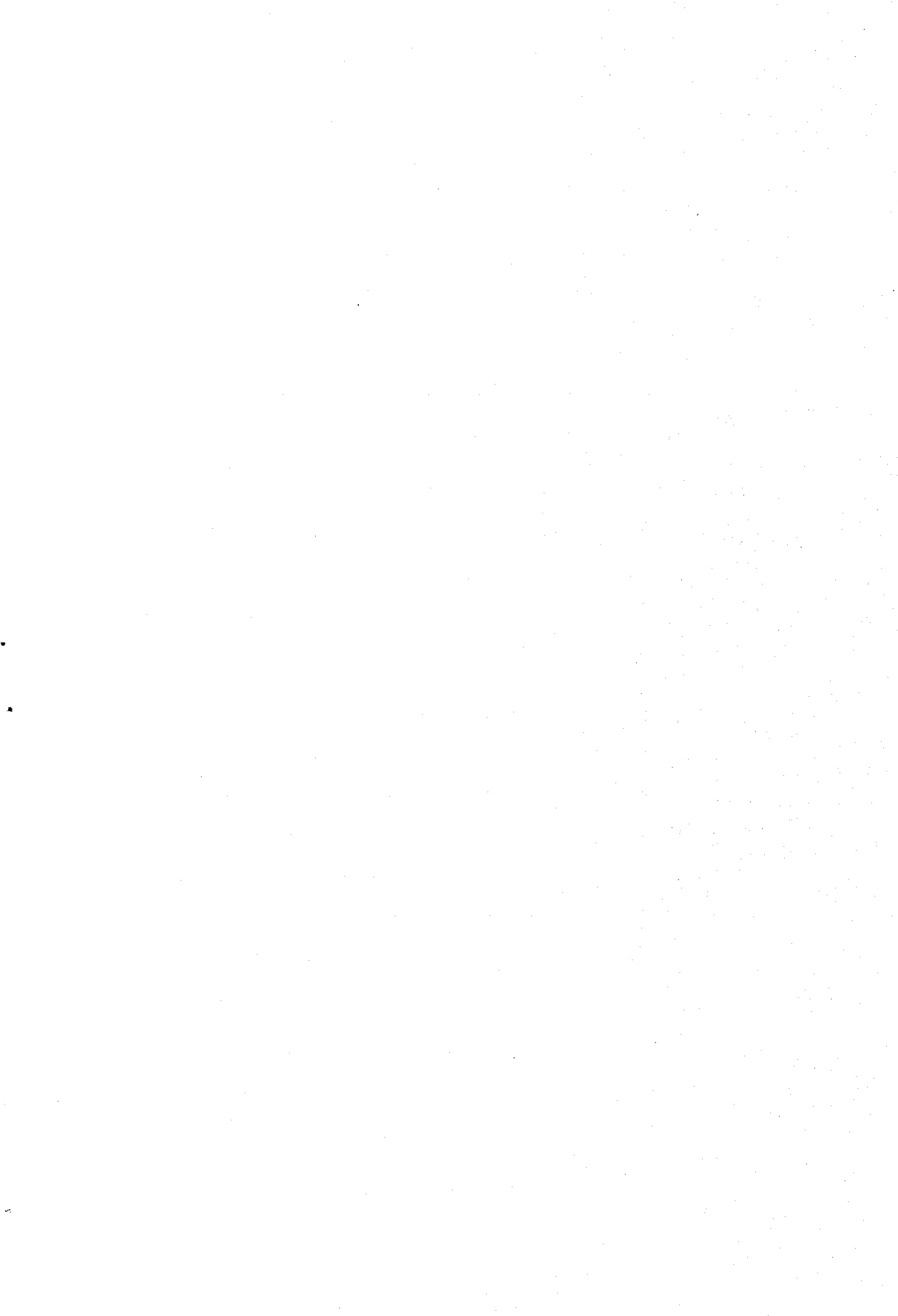
(١٠٠) الأعلام ١/١٤٤، فهرس الفهارس ١/١٢٥، إيضاح المكنون ١/٦٥، ١٦١.

(١٠١) نزهة الخواطر ٦/٤٠٨ .

(١٠٢) وقال عنه أبوالحسن الندوى: (رسالة وجيزة المعنى غزيرة المعاني، تكاد تكون كلها أصولا كلية. ونكتا

حكومية ولب اللباب فى فهم التراجم والأبواب) . (١٠٣) فهرس الفهارس ١/١٢٥ .

(١٠٤) معجم المؤلفين ٣/١٦٩ . (١٠٥) طبع فى مطبعة ندوة العلماء لكنهور (الهند) ١٣٩٤هـ ط/الثانية .



دليل الطالب في حكم نظر الخاطب

بقلم الدكتور

مسعد بن قاسم الفالح

الاستاذ المساعد بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

«دليل الطالب في حكم نظر الخاطب»

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه واتباعه ومن والاه .

وبعد . . .

فإن من تمام نعمة الله على عباده أن جعل لهم من أنفسهم سكناً يحصل به الاطمئنان والأنس والاستقرار، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مَتَنًا لَكُمْ مِنْهَا لِيَسْأَلَكُمْ عَنْهَا ﴾^(٢)

ولعل من عوامل دوام هذا السكن والاستقرار ما جاءت به الشريعة من إباحة نظر الخاطب إلى مخطوبته، فعن المغيرة بن شعبه - رضى الله عنه - أنه خطب امرأة فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: « انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما »^(٣).

قال الإمام الترمذي^(٤): « ومعنى قوله: (أحرى أن يؤدم بينكما): أي: أحرى أن تدوم المودة بينكما ».

على أن ما جاءت به الشريعة من إباحة النظر للخطاب ليس على إطلاقه، بل لابد من مراعاة الضوابط والشروط المبيحة لهذا النظر.

(١) الروم : آية ٢١ .

(٢) الأعراف : آية ١٨٩ .

(٣) سيأتي تحريجه قريباً .

(٤) انظر : جامع الترمذي مع تحفة الأحوذى ٢٠٨/٤ .

ومن أجل معرفة هذه الضوابط وغيرها مما يتعلق بنظر الخاطب إلى مخطوبته استعنت بالله، ووضعت هذه الرسالة، سائلاً الله العلي القدير أن تحقق المقصود منها، فإن تكن ذا فائدة فذلك فضل الله وتوفيقه، وأن تكن الأخرى فمن نفسي واستغفر الله.

هذا وقد تضمنت هذه الرسالة المباحث التالية:

- المبحث الأول : حكم نظر الخطبة والأصل فيه .
- المبحث الثاني : حكمة التشريع .
- المبحث الثالث : حدود النظر .
- المبحث الرابع : ضوابط النظر .
- المبحث الخامس : مقدار النظر .
- المبحث السادس : هل يحتاج إلى إذن المخطوبة في النظر؟
- المبحث السابع : وصف المخطوبة للخطاب .
- المبحث الثامن : نظر المخطوبة للخطاب .

« المبحث الأول »

حكم نظر الخطبة والأصل فيه

اتفق العلماء - رحمهم الله - على إباحة النظر إلى المرأة لمن أراد نكاحها ونقل الاتفاق عدد منهم .

* قال الوزير بن هبيرة^(٥) - رحمه الله - : « واتفقوا على أن من أراد تزوج امرأة ، فله أن ينظر منها ما ليس بعورة » .

* وقال الموفق^(٦) - رحمه الله - : « لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في إباحة النظر إلى المرأة لمن أراد نكاحها » .

* وقال النووي^(٧) - رحمه الله - معقباً على ما ساقه مسلم من أحاديث النظر إلى المخطوبة - : « وفيه استحباب النظر إلى وجه من يريد تزوجها وهو مذهبنا ، ومذهب مالك ، وأبي حنيفة ، وسائر الكوفيين ، وأحمد ، وجمهير العلماء . وحكى القاضي عن قوم كراهته ، وهذا خطأ مخالف لصريح هذا الحديث ومخالف لإجماع الأمة على جواز النظر للحاجة عند البيع والشراء والشهادة ونحوها » .

سند الاجماع :

١ - عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال : « كنت عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فأثاه رجل فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار ، فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (أنظرت إليها؟ قال : لا . قال : فاذهب فانظر إليها ، فإن في أعين الأنصار شيئاً)^(٨) .

(٦) المغني ٥٥٣/٦ .

(٥) في الإفصاح ١١١/٢ .

(٧) انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ٢١٠/٩ .

(٨) صحيح مسلم كتاب النكاح باب نكاح امرأة إلى أن ينظر إلى وجهها وكفيها ٢١٠/٩ .

قال النسوي^(٩): هكذا الرواية، شيئاً بالهمز، وهو واحد الأشياء قيل المراد: صغراً، وقيل: زرقه، وفي هذا دلالة لجواز ذكر مثل هذا للنصيحة.

٢ - عن سهل بن سعد - رضى الله عنه - أن امرأة جاءت إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالت: يا رسول الله، جئت لأهب لك نفسي، فنظر إليها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فصعد النظر إليها وصوبه، ثم طأطأ رأسه.. الحديث^(١٠).

قال ابن حجر^(١١) - رضى الله عنه - استنبط البخاري جواز ذلك من حديثي الباب، لكون التصريح الوارد في ذلك ليس على شرطه.

٣ - عن جابر - رضى الله عنه - قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «إذا خطب أحدكم المرأة، فقدر أن يرى منها بعض ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل»^(١٢).

٤ - عن المغيرة بن شعبة - رضى الله عنه - أنه خطب امرأة فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما^(١٣).

٥ - عن موسى بن عبد الله عن أبي حميدة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

(٩) في شرحه على صحيح مسلم ٢١٠/٩.

(١٠) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة قبل التزويج ١٨٠/٩.

(١١) انظر فتح الباري ١٨١/٩.

(١٢) سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في الرجل ينظر إلى المرأة وهو يريد تزويجها، ٢٢٨/٢، سنن البيهقي، كتاب النكاح، باب نظر الرجل إلى المرأة يريد أن يتزوجها ٨٤/٧. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ١٨١/٩: سنده حسن.

(١٣) سنن الترمذي أبواب النكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة ٢٧٥/٢.

وقال: حديث حسن.

سنن ابن ماجه كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ٦٠٠/١. سنن البيهقي كتاب النكاح، باب نظر الرجل إلى المرأة يريد أن يتزوجها ٨٤/٧.

وسلم - (إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر منها، إذا كان إنما ينظر إليها لخطبة، وإن كانت لا تعلم)^(١٤).

٦ - عن محمد بن مسلمة قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: إذا ألقى الله - عز وجل - في قلب امرئ خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها)^(١٥).

٧ - عن أنس - رضى الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أراد أن يتزوج امرأة فبعث امرأة لتتنظر إليها فقال: «انظري إلى عرقوبيها وشمي عوارضها»^(١٦).

٨ - وعن محمد الحنفية: أن عمر خطب إلى علي ابنته أم كلثوم، فذكر له صغرها فقال: ابعث بها إليك، فإن رضيت فهي امرأتك)^(١٧).

(١٤) مسند أحمد ٤/٤٢٤. قال في مجمع الزوائد ٤/٢٧٦: رجال أحمد رجال الصحيح، وانظر: نيل الأوطار ١١٠/٦.

(١٥) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ١/٥٩٩ في الزوائد: في إسناده الحجاج ضعيف، ومدلس، لكن لم ينفرد به.

(١٦) المستدرک على الصحيحين ٢/١٦٦، وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه

(١٧) انظر: مصنف عبد الرزاق كتاب النكاح باب نكاح الصغیرين ٦/١٦٣.

« المبحث الثاني »

حكمة التشريع

كما ظهر من الأدلة المتقدمة، فقد أبيع للمخاطب أن ينظر إلى المخطوبة وفي حديث المغيرة بن شعبة - رضى الله عنه - تنبيه إلى الحكمة من إباحة النظر حيث قال - صلى الله عليه وسلم - : «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»^(١٨).

قال الإمام الترمذي^(١٩) : ومعنى قوله : (أحرى أن يؤدم بينكما) أي : أحرى أن تدوم المودة بينكما.

وفي شرح الحديث، قال الملا على القادري^(٢٠) : «يعني يكون بينكما الألفة والمحبة، لأن تزوجها إذا كان بعد معرفة فلا يكون بعدها غالباً ندامة».

وفي حجة الله البالغة^(٢١) أبان ولي الله الدهلوي عن الحكمة قائلاً : (والسبب في استحباب النظر إلى المخطوبة أن يكون الزوج على رؤية، وأن يكون أبعد من الندم الذي يلزمه ان اقتحم في النكاح، ولم يوافق فلم يرده، وأسهل للتلافي إن رد، وأن يكون تزوجها على شوق ونشاط، إن وافقه، والرجل الحكيم لا يلج مولجاً حتى يتبين خيره وشره قبل ولوجه».

(١٨) سبق تخريجه .

(١٩) انظر : جامع الترمذي مع تحفة الأحوذى ٢٠٨/٤ .

(٢٠) انظر : تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي ٢٠٨/٤ ، ٢٠٩ .

(٢١) ١٢٤/٢ .

« المبحث الثالث »

حدود النظر

لا خلاف بين العلماء - رحمهم الله - في إباحة النظر إلى الوجه^(٢٢) وهو مجمع المحاسن، وموضع النظر، واختلف العلماء - رحمهم الله - في إباحة نظر الخاطب إلى ما سوى الوجه على أقوال:

القول الأول :

للخاطب أن ينظر إلى الوجه والكفين فقط، وبه قال الجمهور من الحنفية والمالكية، والشافعية.

قال في بدائع الصنائع^(٢٣): «إذا أراد أن يتزوج امرأة فلا بأس أن ينظر إلى وجهها، وإن كان عن شهوة، لأن النكاح بعد تقديم النظر أدل على الألفة والموافقة الداعية إلى تحصيل المقاصد.

وجاء في المبسوط ١٥٤/١٠ - ١٥٥ «نأخذ بقول علي وابن عباس - رضى الله تعالى عنهم - فقد جاءت الأخبار بالرخصة بالنظر إلى وجهها وكفيها. .» إلى أن قال: «وكذلك إن كان أراد أن يتزوجها فلا بأس بأن ينظر إليها وإن كان يعلم أنه يشتهيها».

وأبان الخرخشي^(٢٤) عن مذهب المالكية قائلاً: «يندب لمن أراد نكاح امرأة - إذا رجا أنها ووليها يجيبانه إلى ما سأل وإلا حرم - نظر وجهها وكفيها فقط، بعلمها، بلا لذة،

(٢٢) انظر: المغنى ٥٥٣/٦.

(٢٣) ١٢٢/٥.

(٢٤) في شرحه على مختصر خليل ١٦٥/٣، ١٦٦.

بنفسه، ووكيله مثله، إذا أمن المفسدة ويكره استغفاله لثلا يتطرق أهل الفساد لنظر محارم الناس ويقولون نحن خطاب».

وقال النووي^(٢٥): «إنما يباح له النظر إلى وجهها وكفيها فقط، لأنها ليسا بعورة، ولأنه يستدل بالوجه على الجمال، أو ضده، وبالكفين على خصوبة البدن أو عدمها، هذا مذهبنا، ومذهب الأكثرين».

وجاء في تكملة المجموع^(٢٦): «وإذا أراد الرجل خطبة امرأة جاز له النظر منها إلى ما ليس بعورة منها، وهو وجهها، وكفاها، بإذنها وبغير إذنها، ولا يجوز له أن ينظر إلى ما هو عورة منها».

حجة القول :

أن النظر محرم في الأصل، وإنما أبيع للحاجة، والحاجة تندفع بالنظر إلى الوجه والكفين، فيبقى ما عدا ذلك على التحريم^(٢٧).

وقد روى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أنه قال : الوجه وبطن الكف في تفسير قوله تعالى : ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^(٢٨).

القول الثاني :

للخاطب أن ينظر من المرأة المخطوبة إلى ما يظهر غالباً، وهذا هو الصحيح من المذهب عند الحنابلة .

قال في الانصاف^(٢٩): «له النظر إلى ما يظهر غالباً كالرقبة واليدين والقدمين منها، وهو المذهب».

(٢٥) في شرحه على صحيح مسلم ٢١٠/٩ . (٢٦) ١٣٨/١٦ .

(٢٧) انظر : مغني المحتاج ١٦٨/٣ ، والمغني ٥٥٣/٦ .

(٢٨) سنن البيهقي كتاب النكاح باب تحصيل الوجه والكفين بجواز النظر إليها عند الحاجة ٨٥/٧ .

(٢٩) ١٩/٨ .

وجاء في المغني^(٣٠): «قال أحمد في رواية حنبل: لا بأس أن ينظر إليها وإلى ما يدعو إلى نكاحها من يد أو جسم ونحو ذلك».

قال أبو بكر: «لا بأس أن ينظر إليها عند الخطبة حاسرة».
وقيل: ينظر إلى الوجه فقط، صححها القاضي وابن عقيل وغيرهم.
وعنه: له النظر إلى الوجه والكفين فقط وقيل: له النظر إلى الرقبة والقدم والرأس والساق.

حجة القول :

أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما أذن في النظر إلى المرأة من غير علمها، لمن أراد خطبتها، علم أنه أذن في النظر إلى جميع ما يظهر عادة، إذ لا يمكن إفراد الوجه بالنظر مع مشاركة غيره له في الظهور، ولأنه يظهر غالباً فأبيح النظر إليه كالوجه، ولأنها امرأة أبيح له النظر إليها بأمر الشارع فأبيح النظر منها إلى ذلك^(٣١).

القول الثالث :

له النظر إلى جميع بدنها ما ظهر منه وما بطن، وبذلك قال داود، وابن حزم. جاء في المحلى^(٣٢) «ومن أراد أن يتزوج امرأة حرة أو أمة، فله أن ينظر منها متغفلاً، وغير متغفل إلى ما بطن منها وما ظهر».

حجة القول :

عموم الأحاديث المتقدمة، حيث أضاف النظر إلى المخطوبة على سبيل العموم ولو لم يرد جميع جسدها لخصص العضو المراد النظر إليه، فلما لم يخصص كانت الأحاديث على إطلاقها.

(٣٠) ٥٥٤/٦.

(٣١) المرجع السابق.

(٣٢) ٢١٩/١١.

وأجيب : بأن هذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع، كما ذكر النووي^(٣٣)
- رحمه الله - .

وفي حديث جابر المتقدم ما يدل على أن المراد إباحة النظر إلى بعض البدن، حيث
قال - صلى الله عليه وسلم - : «فقدّر أن يرى منها». ومن نظر إلى وجه إنسان سمى
ناظراً إليه، ومن رآه وعليه أثوابه سمى راثياً له^(٣٤)، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ
تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾^(٣٥).

وذكر البجائي^(٣٦) نقلاً عن ابن القطان قوله: «إن هذه الرواية عن أبي داود لم يرها
عنه في كتب أصحابه، وإنما حكاه عنها أبو حامد الاسفراييني والأدلة المانعة من النظر
إلى العورة تمنع من ذلك.

الراجع :

لعل الأرجح - والله أعلم - ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من تحديد النظر بالوجه
والكفين، فبالنظر إليهما تندفع الحاجة لدلالة الوجه على المحاسن والكفين على
الخصوبة، ويبقى ما عداهما على التحريم.

(٣٣) في شرحه على صحيح مسلم ٢١٠/٩ .

(٣٤) انظر : المغنى ٥٥٣/٦ .

(٣٥) المنافقون : آية ٤ .

(٣٦) في كتابه «تحفة العروس وبهجة النفوس» ص ٢٨ .

« المبحث الرابع »

ضوابط النظر

كما سبق بيانه في حكمة التشريع، فإن الشريعة من أجل قيام حياة زوجية سعيدة مبنية على الوثام، والوفاق، وأباحت النظر للراغب في الزواج، لأن النكاح بعد تقديم النظر، أدل على الألفة والموافقة الداعية إلى تحصيل المقاصد.

وحتى لا يتذرع أهل الفساد باتخاذ ذلك وسيلة للنظرة المنبعثة عن نية سيئة فينتج عن ذلك إيذاء الناس في أعراضهم، قيدت الشريعة هذا النظر بضوابط يمكن حصرها فيما يلي:

١ - أن لا يخلو بها عند النظر، فلا بد أن يكون ذلك بحضور عدد من محارمه من النساء، أو أحد محارمها من الرجال، لأن الشرع لم يرد بغير النظر إليها، فتبقى الخلوة بها على التحريم، واجتماعها وحدها خلوة بالأجنبية والخلوة بالأجنبية محرمة، لقوله - صلى الله عليه وسلم - : (لا يخلون أحدكم بامرأة إلا مع ذي محرم)^(٣٧).

٢ - أن لا ينظر إليها نظرة تلذذ وشهوة، وقد قال الإمام أحمد - رحمه الله - في رواية صالح : «ينظر إلى الوجه ولا يكون عن طريق اللذة»^(٣٨).

٣ - أن يغلب على ظنه إجابته لنكاحها، لأن النظر لا يجوز إلا عند غلبة الظن المجوز.

(٣٧) صحيح البخاري كتاب النكاح باب لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم ٣٣٠/٩.

(٣٨) انظر: المعنى ٥٥٣/٦.

- ٤ - لا يجوز له مصافحتها، ولا مس أي عضو من أعضائها لأنها أجنبية عنه .
- ٥ - الأولى أن يكون هذا النظر قبل الخطبة لا بعدها، لأنه قد يرد أو يعرض فيحصل التأذي والكسر .
- ٦ - إذا لم تعجبه فليسكت، ولا يقول: إني لا أريدها، لأن في ذلك إيذاء لها^(٣٩) .
- ٧ - أن يكون نظره إلى الوجه والكفين فقط - كما سبق ترجيحه .
- ٨ - لا يجوز له أن يسافر بها . لأنه ليس زوجاً، ولا محرماً، وقد قال - صلى الله عليه وسلم : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر ثلاثاً إلا ومعها ذو محرم منها^(٤٠) » .
- ٩ - له أن يحدثها ويسألها ما بدا له في حدود الآداب الشرعية، لأن صوتها في كلامها العادي ليس بعورة على القول الراجح .

(٣٩) انظر : نهاية المحتاج ١٨٣/٦ .

(٤٠) صحيح مسلم كتاب الحج باب سفر المرأة مع محرم ١٠٨/٩ من حديث أبي سعيد الخدري رضى الله عنه صحيح البخاري كتاب تقصير الصلاة باب في كم تقصر الصلاة ٥٦٦/٢ من حديث ابن عمر رضى الله عنهما .

« المبحث الخامس »

مقدار النظر

الذي تدل عليه أقوال العلماء - رحمهم الله - أن هذا النظر إنما أبيح للضرورة، وما أبيح للضرورة فإنه يتقدر بقدرها، فإذا حصل الغرض بنظره حرم ما زاد عليها.

قال في نهاية المحتاج^(٤١): «وله تكرير نظره، ولو أكثر من ثلاث فيما يظهر حتى يتبين له هيئتها، ومن ثم لو اكتفى بنظرة حرم ما زاد عليها، لأنه نظر أبيح لضرورة، فيتقدر بها، وسواء في ذلك أخاف الفتنة أم لا، كما قاله الإمام والروائي».

وجاء في رد المحتار^(٤٢): «وتقييد الاستثناء، أي قولهم، إلا لحاجة كخاطب، يفيد أنه لو اكتفى بالنظر إليها بمرة حرم الزائد، لأنه أبيح للضرورة فيتقيد بها».

وفي الروض المربع^(٤٣): «ويباح لمن أراد خطبة امرأة وغلب على ظنه إجابته نظر ما يظهر غالباً، كوجه ورقبة ويد، وقدم.. مراراً، أي يكرر النظر، لأنه - صلى الله عليه وسلم - صعد النظر وصوبه، ويتأمل المحاسن لأن المقصود إنما يحصل بذلك».

(٤١) ١٨٣/٦.

(٤٢) ٣٧٠/٦.

(٤٣) ٢٣٣/٦.

« المبحث السادس »

هل يحتاج إلى إذن المخطوبة في النظر؟

لا يشترط استئذان المخطوبة من أجل النظر عند جمهور الفقهاء ويجوز للخاطب أن ينظر إليها وأن لم تأذن أو يأذن وليها.

قال في تكملة المجموع^(٤٤): «وإذا أراد الرجل خطبة امرأة جاز له النظر إلى ما ليس بعورة منها وهو وجهها وكفها، بإذنها وبغير إذنها».

وجاء في نهاية المحتاج^(٤٥): «وإن قصد نكاحها سن نظره إليها وإن لم تأذن هي ولا وليها اكتفاء بآذنه - صلى الله عليه وسلم - ففي رواية: (وإن كانت لا تعلم)، بل قال الأذرعى: الأولى عدم علمها، لأنها قد تتزين له بما يغره». وذكر البهوتي^(٤٦) أنه يباح لمن أراد خطبة امرأة وغلب على ظنه إجابته النظر، ويكرهه، ويتأمل المحاسن، ولو بلا إذن إن أمن الشهوة من المرأة، ولعل عدم الإذن أولى».

حجة القول :

١ - ما رواه جابر بن عبد الله - رضى الله عنه - أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر ما يدعوه إلى نكاحها، فليفعل».

(٤٤) ١٣٨/١٦. وانظر حاشية رد المختار ٢/٢٦٢ حيث أطلق الحنفية إباحة النظر للمخطوبة من غير تقييده باستئذان المخطوبة.

(٤٥) ١٨٣/٦.

(٤٦) في كشف القناع ١٠/٥.

فخطبت جارية فكنت أتخبأ لها حتى رأيت منها ما دعاني إلى نكاحها وتزويجها»^(٤٧).
٢ - ما رواه أبو حميد - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبته ، وإن كانت لا تعلم»^(٤٨).

وذهب المالكية إلى كراهة النظر إلى المخطوبة بدون إذن منها مخافة من وقوع نظره على عورة.

جاء في شرح الخرخشي على خليل^(٤٩) : «ويكره استغفالها لثلا يتطرق أهل الفساد لنظر محارم الناس ويقولون نحن خطاب».

ولعل الأرجح - والله أعلم - ما ذهب إليه الجمهور لاستناده إلى نصوص جيدة السند ، ولأن المرأة غالباً تستحي من الإذن .

ولأن في ذلك تغريراً ، فربما رآها فلم تعجبه فيتركها فتتكسر وتتأذى ولهذا استحب العلماء - رحمهم الله - أن يكون نظره إليها قبل الخطبة حتى إن كرهها تركها من غير إيذاء بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة .

(٤٧) سنن أبي داود كتاب النكاح باب في الرجل ينظر إلى المرأة وهو يريد تزويجها ٢/٢٢٩ . مستدرک الحاكم : وقال :

صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي .

(٤٨) تقدم تخريجه .

(٤٩) ١٦٦/٣ .

« المبحث السابع »

وصف المخطوبة للخاطب

على الخاطب أن ينظر إلى مخطوبته بنفسه، وليس له أن يوكل رجلاً ينظر إليها ثم يصفها له .

ونقل عن المالكية القول بجواز ذلك على أن لا يكون نظره إليها على وجه التلذذ وإلا منع من ذلك^(٥٠) .

فإذا لم يتيسر للرجل أن ينظر إلى المرأة بنفسه، أو نظر إلى وجهها وكفيها ولم يكتف بذلك فله أن يرسل من يحل له نظرها ليتأملها ويصفها له ولو بما لا يحل له نظره، فيستفيد بالبعث مالا يستفيد بالنظر، وهذا المزيد الحاجة إليه مستثنى من حرمة وصف امرأة امرأة لرجل^(٥١) .

وفي حديث أنس - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث أم سليم إلى امرأة، وقال: (انظري إلى عرقومها وشمي معاطفها)^(٥٢) .

فاستدل بذلك على أنه يستحب للرجل إذا لم يتمكن من النظر أن يبعث امرأة يتق بها تنظر إليها وتخبره، ويكون ذلك قبل الخطبة^(٥٣) .

(٥٠) انظر: الشرح الصغير ١/٣٧٦ .

(٥١) انظر: نهاية المحتاج ٦/١٨٣ .

(٥٢) تقدم تحريجه .

(٥٣) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٩/٢١١ .

وينبغي أن يلاحظ أن العلماء - رحمهم الله - ذكروا أن على من استشير في خاطب أو مخطوبة، أن يذكر ما فيه من مساوئ وعيوب وغيرها، ولا يكون ذلك غيبة محرمة، إذا قصد به النصيحة لحديث: «المستشار مؤتمن»^(٥٤). وحديث: «الدين النصيحة»^(٥٥).

وإن استشير في أمر نفسه بينه، كقوله: عندي شح، وخلقي شديد، ونحوهما، لعموم ما سبق^(٥٦).

(٥٤) سنن الترمذي كتاب الأدب باب ما جاء أن المستشار مؤتمن ٢٠٧/٤.

(٥٥) صحيح البخاري - معلقاً كتاب الإيمان باب قول النبي صلى الله عليه وسلم النصيحة ١٣٧/١.

(٥٦) انظر: كشاف القناع ١١/٥.

« المبحث الثامن »

نظر المخطوبة للخاطب

كما أن للخاطب أن ينظر إلى مخطوبته من أجل أن تدوم الألفة والمودة فإن للمخطوبة أن تنظر إلى خاطبها، بل هي أولى منه، لأنه يمكنه مفارقة من لا يرضاها بالطلاق، وهو بيده، أما هي فلا تملكه، ولأنه يعجبها منه ما يعجبه منها.

وإليك من أقوال العلماء - رحمهم الله - ما يوثق ذلك :

قال في تكملة المجموع^(٥٧) : «يجوز للمرأة إذا أرادت أن تتزوج برجل أن تنظر إليه، لأنه يعجبها منه ما يعجبه منها، ولهذا قال عمر - رضي الله عنه - : «لا تزوجوا بناتكم من الرجل الذميم، فإنه يعجبهن منهم ما يعجبهم منهن»^(٥٨).

وجاء في نهاية المحتاج^(٥٩) : «يسن للمرأة أيضاً أن تنظر من الرجل غير عورته إذا أرادت تزوجه، فإنها يعجبها منه ما يعجبه منها، وتستوصف كما في الرجل».

وقال ابن عابدين في حاشيته رد المحتار^(٦٠) : إن المرأة أولى من الرجل في النظر، لأنه يمكنه مفارقة من لا يرضاها بخلافها».

وفي مواهب الجليل^(٦١) ذكر أبو عبدالله الطرابلسي المقرئ أنه لم ير في ذلك نصاً

(٥٧) ١٣٩/١٦.

(٥٨) مصنف عبد الرزاق - كتاب النكاح ١٥٨/٦.

(٥٩) ١٨٣/٦.

(٦٠) ٣٧/٦.

(٦١) ٤٠٥/٣.

للمالكية، والظاهر استحبابه، وفقاً للشافعية، قالوا: يستحب أن تنظر إلى وجهه وكفيه».

وذكر في كشاف القناع^(٦٢): المعتمد عند الحنابلة في هذه المسألة فقال: «وتنظر المرأة إلى الرجل إذا عزمت على نكاحه، لأنه يعجبها منه ما يعجبه منها، وهذا إنما يظهر على قول من يقول ولا تنظر المرأة إلى الرجل».

والمذهب: أنها تنظر إلى ما عدا ما بين سرتة وركبته. وإن كان المراد أنه يسن فهو إنما يتمشى على قول الأكثر». وذكر ابن الجوزي^(٦٣) - رحمه الله - أنه يستحب لمن أراد تزويج ابنته أن ينظر لها شاباً مستحسن الصورة، لأن المرأة تحب ما يحب الرجل».

وفي مصنفه ذكر عبد الرزاق: أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قال: «فيعمد أحدكم إلى ابنته فيزوجها القبيح الذميم إنهن يردن ما تريدون»^(٦٤).

هذا ما تيسر جمعه في هذه الرسالة، أسأل الله التوفيق لما يحبه ويرضاه، أولاً وآخراً، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(٦٢) ١٠/٥

(٦٣) في كتابه: «أحكام النساء» ص ٣٠٥.

(٦٤) مصنف عبد الرزاق: كتاب النكاح ٦/١٥٨.

دليل المراجع

- ١ - أحكام النساء
المؤلف : الحافظ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي . توفي سنة ٥٩٧هـ
الناشر : المكتبة العصرية .
- ٢ - الإفصاح عن معاني الصحاح
المؤلف : أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة . توفي سنة ٥٦٠هـ
الناشر : دار المعرفة - بيروت
- ٣ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف
المؤلف : علاء الدين أبو الحسن المرادوي . توفي سنة ٨٨٥هـ
الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت
- ٤ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع
المؤلف : أبو بكر بن مسعود الكاساني . توفي سنة ٥٨٧هـ
الناشر : دار الكتاب العربي - مطبعة الإمام بمصر
- ٥ - تحفة الأحوذني بشرح جامع الترمذي .
المؤلف : محمد بن عبد الرحمن المباركفوري . توفي سنة ١٣٥٣هـ
الناشر : دار الفكر للطباعة والنشر
- ٦ - التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير
المؤلف : الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني . توفي سنة
٨٥٢هـ
الناشر : مطبعة السيد عبد الله هاشم المدني
- ٧ - التلخيص على مستدرك الحاكم
المؤلف : أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي . توفي سنة ٧٤٨هـ
الناشر : مكتبة النهضة الحديثة

- ٨ - سبل السلام شرح بلوغ المرام
المؤلف : محمد بن اسماعيل الصنعاني . توفي سنة ١١٨٢هـ
الناشر : مكتبة مصطفى الحلبي .
- ٩ - سنن أبي داوود
المؤلف : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني . توفي سنة ٢٧٥هـ
الناشر : دار إحياء السنة النبوية - مكتبة مصطفى الحلبي .
- ١٠ - سنن الترمذي - الجامع الصحيح
المؤلف : أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي . توفي سنة ٢٧٩هـ
الناشر : دار الفكر - مطبعة مصطفى الحلبي
- ١١ - سنن ابن ماجه
المؤلف : محمد بن يزيد القزويني - ابن ماجه - توفي سنة ٢٧٥هـ
الناشر : دار إحياء التراث العربي
سنن الدارقطني - علي بن عمر الدارقطني ، توفي سنة ٣٨٥هـ
الناشر : عبد الله هاشم المدني
- ١٢ - السنن الكبرى : سنن البيهقي
المؤلف : الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي . توفي سنة ٤٥٨هـ
الناشر : دار المعرفة .
- ١٣ - الشرح الصغير
المؤلف : أحمد بن محمد الدردير . توفي سنة ١٢٠١هـ
الناشر : دار المعرفة
- ١٤ - شرح الخرشبي على مختصر خليل
المؤلف : أبو عبد الله محمد الخرشبي
الناشر : دار صادر
- ١٥ - شرح النووي على صحيح مسلم
المؤلف : أبو زكريا يحيى بن شرف النووي . توفي سنة ٦٧٦هـ
الناشر : دار الفكر - بيروت

- ١٦ - صحيح البخاري
المؤلف : أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري . توفي سنة ٢٥٦هـ
الناشر : المكتبة الإسلامية .
- ١٧ - صحيح مسلم
المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري . توفي سنة ٢٦١هـ
الناشر : دار إحياء التراث العربي
- ١٨ - فتح الباري شرح صحيح البخاري
المؤلف : ابن حجر - أحمد بن علي العسقلاني . توفي سنة ٨٥٢هـ
الناشر : المكتبة السلفية
- ١٩ - كشف القناع عن متن الإقناع
المؤلف : منصور بن يونس البهوتي . توفي سنة ١٠٥١هـ
الناشر : عالم الكتب
- ٢٠ - المستدرک علی الصحيحین
المؤلف : أبو عبد الله أحمد بن عبد الله ، المعروف بالحاكم . توفي سنة ٤٠٥هـ
الناشر : مكتبة النصر
- ٢١ - مسند الإمام أحمد بن حنبل . توفي سنة ٤٠٥هـ
الناشر : دار صادر
- ٢٢ - المصنف
المؤلف : أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني . توفي سنة ٢١١هـ
الناشر : المكتب الإسلامي
- ٢٣ - المبسوط
المؤلف : شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي . توفي سنة ٤٨٣هـ
الناشر : دار المعرفة
- ٢٤ - المحلى
المؤلف : علي بن أحمد بن سعيد بن حزم . توفي سنة ٤٥٦هـ
الناشر : مكتبة الجمهورية

- ٢٥ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد
المؤلف : علي بن أبي بكر الهيثمي . توفي سنة ٨٠٧هـ
الناشر : دار الكتاب العربي
- ٢٦ - المجموع
المؤلف : أبوزكريا يحيى بن شرف النووي . توفي سنة ٦٧٦هـ
الناشر : دار الفكر
- ٢٧ - مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج
المؤلف : محمد الشربيني الخطيب . توفي سنة ٩٧٧هـ
الناشر : مطبعة مصطفى الحلبي
- ٢٨ - المغني
المؤلف : أبو محمد عبد الله بن قدامة . توفي سنة ٦٢٠هـ
الناشر : مكتبة الرياض الحديثة
- ٢٩ - مواهب الجليل شرح مختصر خليل
المؤلف : أبو عبد الله محمد بن أحمد الطرابلسي . توفي سنة ٩٥٤هـ
الناشر : مكتبة النجاح
- ٣٠ - نيل الأوطار شرح متقى الأخبار
المؤلف : محمد بن علي الشوكاني . توفي سنة ١٢٥٥هـ
الناشر : دار الكتب العلمية
- ٣١ - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج
المؤلف : شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي . توفي سنة ١٠٠٤هـ
الناشر : دار إحياء التراث العربي

قراءة اقتصادية
في كتاب
«التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار»
فيما يجب من حسن التدبر والتصرف والاختيار»
لمحمد بن محمد بن خليل الأسدي

بقلم - دكتور

شوقي أحمد دنيا

قسم الاقتصاد الإسلامي

جامعة أم القرى

تمهيد :

المتبع لتاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي يلاحظ عليه أنه بدأ يأخذ منحى يمكن اعتباره جديداً في القرنين الثامن والتاسع الهجري (١٤/١٥ الميلادي) . . ولانستطيع أن نقول إن هذا الفكر في هذه الحقبة تركز في مصر حيث ليس لدينا من الأدلة أو القرائن ما يؤكد ذلك لكن الذي نستطيع قوله بوضوح أن الساحة المصرية كانت موطننا نشطاً للكثير من قادة هذا المنحى الجديد في الفكر .

أما عن معالم الجده في هذا الفكر أنه أخذ يتخلص من التمحور حول المقولات المعيارية وماينبغي عمله، وتبيان التعاليم والأحكام الشرعية في المجال الاقتصادي . وبدأت المقولة الوضعية تحتل مكانها البارز في جنباته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد بدأ ينصب على قضايا واقعية ومشكلات وظواهر قائمة يحاول دراستها وتحليلها وتفسيرها وتقديم مايراه من حلول لها .

وأما عن قادة هذا الاتجاه الفكري فأذكر منهم ابن خلدون، الدلجي، المقرئزي، الأسدي، ابن شاهين . . . الخ .

ومما يؤسف له أن هذا التيار الجديد لم تكتب له الاستمرارية والنمو والتطوير عبر الزمن، حيث لم نجد تلامذة ولاحقين يطورون من أفكار هؤلاء الرواد مثلما حدث في الفكر الاقتصادي الغربي، الأمر الذي رتب نمواً مستمراً في الفكر الغربي وجموداً في الفكر الاقتصادي الإسلامي .

وعلى أية حال فإننا أمام مايمكن أن نطلق عليه مدرسة فكرية اقتصادية تتمركز حول التصدي للمشكلات الاقتصادية القائمة بالدراسة والتحليل والعلاج . وهذا واضح تماماً لدى الاسدي بصفة خاصة .

وقبل أن نأخذ في دراسة فكر الاسدي نقدم بين يديه ببعض المقومات الضرورية،
كالتعريف به وبعصره وبكتابه .

تعريف بالاسدي :

هو محمد بن محمد بن خليل الاسدي . تنحصر مصادر معرفته في كتابه نفسه،
حيث أغفلته كتب التراجم والتاريخ . وهذا الغبن والنسيان لم يكن من حظ الاسدي
وحده، فهناك الكثير من المفكرين البارزين قد غفلت عنهم كتب التراجم .

وهكذا نجد المصدر الوحيد للتعرف على الأسدي هو كتابه الذي بين أيدينا، منه
عرفنا اسمه وعرفنا تاريخه ولو التقريبي وعرفنا السنة التي أتم فيها هذا الكتاب وهي
(٨٥٥هـ) . ورغم مافي كتابه هذا من إشارة إلى توليه بعض المناصب إلا أنه لم يحدد
نوع العمل الذي قام به، وقد رجح الدكتور عبدالقادر طليبات محقق الكتاب أنه كان
محتسبا .

والأسدي من كبار دعاة الاصلاح الاقتصادي في عصره، وقد هاله ماكانت عليه
الأوضاع في مصر من فساد وانحيار فهب منذراً بالخطر الداهم حاثاً للعلماء على الكتابة
في ذلك وتبيان المخاطر المترتبة عليه، مقدما في ذلك الكثير من الأفكار والآراء ضمنها
العديد من كتبه التي ألفها وقدمها إلى المسؤولين من رجال الحكم والسياسة، وكلها
تدور حول دراسة الوضع القائم وتفسيره وكيفية اصلاحه، وقد ذكر لنا في كتابه (محل
الدراسة) بعضا من أسماء تلك الكتب^(١)، مثل «لوامع الأنوار ومطالع الأسرار في
النصيحة التامة لمصالح الخاصة والعامة» و«النصيحة الكلية في كل مايتعلق بمصالح
الراعي والرعية» و«الاشارات العلية فيما يوجب الخلل والفساد والصلاح في أحوال
الرعية» . .

واقعه :

عاش الاسدي واقعا بالغ السوء من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية

(١) ص ٣٥ ومابعدها .

فلقد عايش الاقطاع والفساد الاداري والتدهور الاقتصادي في أسوأ صورها ومظاهرها. لقد كان الاقتصاد المصري في هذه الحقبة اقتصاداً زراعياً متخلفاً ليس للصناعة وللتجارة فيه إلا دور هامشي، وكانت الحكومة تهيمن بل تسيطر على معظم مصادر الثروة، خاصة الأراضي، وقد أساءت التصرف فيها إساءة بالغة، كذلك قد شاع وتفشى الفساد في الجهاز الحكومي. . . يضاف إلى ذلك ما حلّ بالنظام النقدي من فوضى واختلال وماحل بالنظام المالي من سوء وفساد. الأمر الذي رتب تدهور الوضع الاقتصادي والاجتماعي في مصر أو على حد تعبير الاسدي فساد الوضع وخراب البلاد^(٢) وقد تبدى واضحاً في الغلاء الفاحش وكثرة الفتن والاضطرابات وفرار الأيدي العاملة الزراعية .

تعريف بكتاب الاسدي :

الكتاب محل البحث عنوانه «التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار»^(٣) . .

وهذا الكتاب هو في حقيقته كما ذكر مؤلفه مذكرة مرفوعة إلى مسئول حكومي كبير لم يصرح باسمه ولكنه صرح بمركزه وهو «كاتب السر الشريف» و«القائم بمظاهر الملك» و«ناظر دواوين الانشاء بسائر الممالك الاسلامية» .

ويستفاد من كلام الاسدي عن هذا المسؤول أنه كان من رجال العلم والفكر. ويقال إنه محمد بن محمد بن الفخر بن الكمال البارزي المتوفى ٨٥٦هـ^(٤) والكتاب يدور حول موضوعين أو بعبارة أوضح يتناول قضيتين هما في الحقيقة يمثلان موضوعاً واحداً .

(٢) لمعرفة مفصلة بهذه الأوضاع ينظر الخطط للمقريزي، والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى، والنظم الاقطاعية في

الشرق الأوسط في العصور الوسطى للدكتور ابراهيم علي طرخان. دار الكاتب العرب للطباعة والنشر .

* اعتمدنا في بحثنا هذا على النسخة التي قام بتحقيقها الدكتور عبد القادر طلبيات ونشرتها دار الفكر العربية ١٩٦٧م .

(٣) ص ١١ . وفي خطورة هذا المنصب يقول المقريزي : «إن رتبته أجل الرتب» الخطط ٣٦٧/٢ .

- ١ - عرض وتحليل وتفسير الوضع الاقتصادي المتردى في مصر في عصر الكاتب .
- ٢ - خطة اصلاح وعلاج لهذا الوضع المتردي .

ومهمة هذا البحث هي دراسة وتحليل ما في هذا الكتاب من أفكار وآراء وسياسات محاولين من خلال ذلك التعرف على سمات وخصائص فكر الاسدي .

وبداية نحب أن ننوه بهذا الكتاب لما يتضمنه من معلومات هامة اقتصادية على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع مما يثري مكتبة الاقتصاد الاسلامي من الزاوية التراثية والحضارية، أو بعبارة أخرى من زاوية تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي والتاريخ الاقتصادي للمجتمع الإسلامي . يضاف إلى ذلك ما لكثير من أفكاره من أهمية اقتصادية معاصرة . وقد قال فيه مؤلفه: «ولولم يكن فيه الإبيان كيفية الاصلاح للنقود وأنواع المعاملات ورفع المغارم والكلف والجبايات ومنع التطفيف في الموازين وأنواع الاختلاس والحوادث الموجبة للنقص في الأموال ووجود السياسة بضبط الأحوال وصيانة الدماء والاعراض والأموال لكان في ذلك غنى وكفاية»^(٤) .

بعد هذا التمهيد الموجز ندخل في استعراض وتحليل ما قدمه الاسدي في كتابه من أفكار وآراء ومقترحات .

تدهور الوضع الاقتصادي

(أبعاده وجوانبه ثم أسبابه)

نظرة تاريخية :

قام الاسدي باستعراض مجمل للأوضاع الاقتصادية لمصر ولبعض البلاد الاسلامية عبر التاريخ مستهدفاً بذلك أولاً التمهيد لدراسته وثانياً وهو الأهم البرهنة

(٤) ص ١٨٠ .

من خلال هذا العرض التاريخي على صحة تشخيصه للمشكلة وما يراه من علاج لها .
وبعبارة أخرى فإن الاسدي بهذا التمهيد إنما يذلل على صحة القضية التي أقام عليها
دراسته وهي أن للعمران وللخراب عوامل ترجح في المقام الأول إلى العامل السياسي
أو موقف الدولة من النشاط الاقتصادي^(٥) . كذلك فقد استهدف البرهنة على صحة
منهجه العلمي القائم على مبدأ السببية ومبدأ الاطراد^(٦) .

وقد استعرض بإيجاز شديد ما كان عليه ذو القرنين من عدل وحسن سياسة وحرص
كامل على عدم تخريب ما فتحه من بلدان ، كذلك الحال بالنسبة لكسرى ولبعض
ملوك مصر القدامى . ثم أشار إلى ما كان عليه الحال من حسن ورخاء زمن الخلافة
الراشدة وخلافة بني أمية وبني العباس ، وأشار بصدد ذلك إلى ماتناقلته الوثائق عن
مقدار الانفاق الحكومي وضحامته وتنوع مجالاته ونفس الحال بالنسبة للدولة الفاطمية
والدولة الطولونية وغالب أيام الدولة الايوبية .

ثم بدأت الأمور تأخذ مجرى مغايرا خلال الدولة المملوكية إلى أن بلغ الأمر مبلغه
من السوء في عصره الذي عاش فيه^(٧) .

ومعنى ذلك أنه يمكن القول إن هذا الاستعراض التاريخي للتطور الاقتصادي قد
أدى إلى الخروج بنتيجة مفادها أن الوضع الاقتصادي هو دالة في نوعية الاداء السياسي
والاجتماعي .

ونلاحظ على هذا العرض مايلي :

- ١ - ماكان عليه المؤلف من اتساع معرفة ، ومن إنصاف وموضوعية ، فلم يحمله
اختلاف العقيدة على أن يجيد عن الموضوعية ، وقد تجلّى ذلك من خلال عرضه
لتجارب الحكام غير المسلمين .
- ٢ - كذلك فقد تجلّت كراهية الاسدي الشديدة للتخريب والافساد وحرصه واهتمامه
الكامل بالعمارة والتنمية .

(٥) ص ٨٥ .

(٧) ص ٥٣-٧٨ .

(٦) ص ٧٨ .

٣ - يؤخذ عليه إخفاقه في بعض الحالات في التعرف الصحيح على دلالة بعض الظواهر والسلوكيات. فقد فهم في الاسراف والبذخ الانفاقي الحكومي في بعض الأزمنة أنه دليل على العمارة والتقدم وحسن السياسة .

ونحن نسلم مع الاسدي فيما لدى تلك الظواهر من دلالة على الوفرة والرخاء، إلا أن لديها دلالة ضمنية أخرى قد تكون أخطر بكثير وهي انحراف السلوك الحكومي وعدم الرشد في الانفاق العام، ولم يتنبه الاسدي إلى هذه الدلالة ربما لأن آثار السلبية لم تكن قد ظهرت بعد، لكن ذلك لاينغى أنها في حد ذاتها أحد عوامل الفساد والخراب ظلت تتراكم وتستفحل إلى العصر الذي عاش فيه والتي انبرى لكشفها ومحاولة علاجها .

أبعاد المشكلة وجوانبها :

ذكرنا أن المشكلة التي انبرى الكاتب لدراستها هي فساد الأوضاع الاقتصادية ممثلة في تدهور الانتاج وارتفاع الأسعار وحدة التفاوت في الدخول وكثرة المجاعات والوفيات وهروب السكان والأيدي العاملة .

معنى ذلك أن الفساد تفشى في مختلف مجالات وضروب الحياة من ذلك :

١ - الفساد المالي . وقد تبدى ذلك بوضوح من المظاهر التالية :

(أ) عدم الاهتمام بالإيرادات العامة الشرعية^(٨) .

(ب) انتشار أدوات إيرادية غير شرعية مثل المكوس والضرائب المختلفة والتي

كانت تفرض بغير ضابط من شرع أو عقل^(٩) بل كان الحامل عليه كثرة

النفقات العامة غير الرشيدة .

(٨) وفي ذلك يقول : «أول الحوادث أهمال ما يؤخذ من المال على وجهه، وتجديد أسماء لاموال تؤخذ على غير وجهها ..

فأما المال الحلال فهو ما يؤخذ بحقه ويصرف على مستحقه من خراج الأراضى والبلدان بعد مايجب من العمارة

وتأمين الرعايا، وقسم الغلال بالحق، واستخراج الزكاة والجوالى - الجزية والعشر والخمس

بالشرع ... ص ٧٨ .

(٩) يقول : «وأما المال الحرام فهو ما استخراج بخلاف ذلك على غير وجه الحق حسبها وضعوه من الرسوم والخدم

(ج) عدم الاهتمام بالانفاق العام المنتج والرشيد، فقلت إلى حد كبير النفقات الاستثمارية لاسيما في القطاع القائد في ذلك العصر وهو القطاع الزراعي، فلم تعن الدولة بعلميات الإصلاح واستصلاح الاراضي ومشاريع الري مما ترتب عليه نقص لانتاج الزراعي ومن ثم تدهور الناتج القومي .

هذا الفساد المالي ترتب عليه قلة المعروض من جانب وزيادة التكاليف نتجية لاضافة المكوس والضرائب المختلفة كعناصر تكلفة على أسعار السلع من جانب آخر. ومن اللافت للنظر أن الاسدى سمي تلك السلوكيات المالية باسمها الصحيح وهو الفساد، لأن كل ما يرتب خرابا ونقصانا لل عمران وتدهورا للمستوى الاقتصادي يعتبر فسادا .

ومن المثير للاهتمام في موقف الاسدى حيال تلك التصرفات ما أشار إليه من بعد تحليلي وسياسي هام وهو أن الأثر الأولى لهذه الضرائب الظالمة ربما بدأ على أنه مزيد جباية وإيراد لكنه في حقيقته ومن حيث آثاره التراكمية هو تخريب ونقصان^(١٠) .

٢ - الفساد الاقتصادي . بمعنى إهدار حقوق الملكية العامة والخاصة وعدم حماية مصادر الثروة والمحافظة عليها، خاصة الاراضى الزراعية، فلقد أخذ الكثير من المسؤولين يعشون بأموال الدولة، ومن المعروف أنه في ظل الدولة المملوكية كانت معظم أراضى مصر ملكا للدولة لا للأفراد^(١١) ومع أن ذلك غير صحيح من الناحية الشرعية في حد ذاته إلا أن الذى يعيننا هنا هو سوء تصرف الدولة في تلك الممتلكات القائمة على غير الحق، حيث أخذ المسؤولون في الدولة يوزعون

الموضوعة في كل ديوان، ومارتبوه وأجروا به العوايد التى ما أنزل الله بها من سلطان مثل الموجبات - ضريبة التبادل - والحقوق التى لاحق فيها، والمكوس المحرمة» . . ص ٧٩ .

(١٠) يقول : «وفي الظاهر أن هذه الأموال المحصلة بهذه الوجوه الخبيثة مصالح للسلطان ومعونة للأعوان، وفي الباطن إنها هى فساد وظلم وتخريب» . ص ٧٩ .

(١١) ينظر في ذلك د. إبراهيم طرخان، مرجع سابق ص ٥٩ . د. سعيد عاشور، العصر المماليكي في مصر والشام، دار النهضة العربية، ١٩٧٦ م ص ٢٨٣ .

منها على الموظفين والمقربين دون وجه حق دون أن يعود على بيت المال أى عائد، مما ترتب عليه ضياع حقوق الدولة ووقوع النظم بين الأفراد على نطاق واسع وحرمان وضياع من لهم حقوق في بيت المال، وأصبح دخلهم من بعض الأوقاف التي أهمل عمرانها وشاع الخراب فيها لسوء ظن القائمين عليها بطول البقاء .

وقد مثل الاسدي لتك التصرفات بأمثلة عديدة نذكر منها مثالين يدلان على مدى جسامة الانحراف من جهة وعلى وعيه الكامل بدلالاته الضمنية السيئة من جهة أخرى . يقول : « قرية لبيت مال المسلمين ، من خراجها يمكن إعطاء عشرة جنود ما يكفيهم هم وعائلاتهم ، يقطعها ولى الأمر لبعض المقربين ، دوننا عائدا يعود على بيت المال . . . وبدلا من ذلك لو حوفظ على عائدا تلك القرية ، وأعطى فلان كفايته من بيت المال حسب الضوابط الشرعية لكان خيرا^(١٢) . ثم يضرب مثلاً آخر باقتطاع أرض لبيت المال واعطائها لشخص ما سرعان ماتصير ملكا له وقد يقوم بوقفها فتدخل في ديوان الوقف وسرعان ما يخرب لسوء العمارة ، ويتناول الزمن يصير ملكا لاحد الناس دون وجه حق ، ومعنى ذلك ضياع املاك بيت المال وضياع أموال الوقف . ومن خلال حديثه عن تلك التصرفات يتضح أنها لم تكن مجرد تصرفات فردية بل هي ظاهرة عامة^(١٣) .

٣ - فساد السياسة التجارية : وقد ظهر الفساد أيضا في مجال تجارة الخارجية فقد قامت الدولة بفرض العديد من الضرائب والرسوم ، كما لقي التجار الكثير من الصعاب والعقبات^(١٤) وقد ترتب على ذلك قلة الواردات وانكماش حجم التجارة الخارجية وهروب المستثمرين وسوء سمعة مصر الاقتصادية في الخارج ، ومعنى تحليله هذا بلغة معاصرة أن الحرص على بعض الإيرادات (الضرائب) أدى إلى التدني الكبير في الحصيلة وفي تدهور مستوى الاقتصاد القومي^(١٥) .

(١٢) ص ٨١ وما بعدها .

(١٣) ص ٨٢ .

(١٤) ص ٨٣ .

(١٥) ص ٨٤ .

٤ - الفساد الإداري والحكومي . لقد نفشى الفساد في الجهاز الإداري عامة ولاسيما تلك الوظائف ذات الصلة بالقطاع الاقتصادي حيث كانت هذه المناصب تباع وتشترى، كما صارت مصادر قوة ونفوذ وامتيازات اقتصادية لدرجة أن صار بعض متقلدي تلك الوظائف يفرضون ضرائب لا للدولة ولكن لأنفسهم وقد حلل الاسدي تلك الظاهرة فاعتبر سياسة الأجور مسؤولة ولو جزئيا عن نفشي هذا المرض حيث الكثير من الموظفين لاينالون أجورا أو ينالون مالا يكفيهم مما يجعلهم يحصلون على ذلك من طرق غير مشروعة، ونادى بضرورة القضاء على ذلك من خلال سياسة أجرية عادلة^(١٦) .

تفسير المشكلة وتحديد أسبابها :

بعد أن استعرض الاسدي أبعاد ومظاهر المشكلة القائمة أخذ في بيان عواملها ومسبباتها .

ومبدئيا نلاحظ أن هناك تداخلا كبيرا بين ما ذكره من جوانب ومظاهر وما ذكره من عوامل وأسباب التي اطلق عليها تعبير «موجبات الخلل» والأمر يسير، فالشيء، الواحد قد يكون بمنظور مامظهورا أو بعدا من أبعاد الظاهرة وهو في الوقت نفسه وبمنظور آخر قد يكون سببا من أسبابها وكثيرا ما وجدنا مثل ذلك في أدبيات التخلف والتنمية، فهناك خصائص أو مظاهر التخلف، وهي لدى الكثير من الكتاب أسباب وعوامل للتخلف . وفي ضوء ذلك يمكن تناول عوامل وأسباب المشكلة «موجبات الخلل بعد أن تناول ما أطلق عليه الحوادث التي جسدت الفساد .

١ - اهمال العمارة :

ماذا يقصد الاسدي بالعمارة؟ وبالاهمال الذي حدث فيها؟ وكيف كان ذلك سببا في ظهور واستفحال مشكلة الاقتصاد المصرى في ذلك العصر؟ العمارة عند الاسدي هي «استنباط - استصلاح - الأراضي وحفر الخلدجان والترع وإزالة الموانع والشواغل

(١٦) ص ٨٢-١٣٨ .

المضرة للزروع في الأراضى والبقاع، واصلاح الجسور والقناطر، وتعديل مصارف المياة ومسيلاته في كل قطر وداير، حسبما جرت العادة من صدر الاسلام إلى حين حدوث الفساد بالتدريج على مر السنين والأيام»^(١٧) .

معنى ذلك أنه يفهم العمارة على أنها القيام بكافة الأعمال اللازمة لتطوير وتنمية الزراعة، ولاشك أن تلك نظرة سليمة في ضوء طبيعة الاقتصاد المصرى آنذاك .

والاهمال الذي حدث تجسد في عدم قيام الدولة بواجبها تجاه الجهاز الذي يتولى تلك المهام، ويبدو أن الحكومة كانت تكره الناس وتجبرهم على القيام بتلك الأعمال على وجه السخرة، وقد تعجب - بحق - الاسدي من امكانية حدوث عمارة في ظل تلك الأوضاع المتردية فيقول: «وأى عمارة تبقى وتصلح مع الاكراه والأجبار والظلم للعباد!!!»^(١٨) .

وهكذا أصبح الاهمال في العمارة عنصرا من عناصر الوضع الاقتصادي المتردي وهو بذاته سبب فيه، كذلك الحال بالنسبة للظلم والعدوان الحكومي على أموال الناس وكرامتهم .

٢ - اضطراب الأمن :

عاشت مصر في تلك الحقبة الكثير من الفتن والاضطرابات، وقد تمثل جانب كبير منها في سطوة وعبث العربان والبدو والمطرودين الذين مارسوا علميات السلب والنهب والتخويف والارهاب للمزارعين وغيرهم على أوسع نطاق . وقد هيا لذلك وأعان عليه سوء الموقف الحكومي وعدم تحقيقه للعدالة بين الناس قويمهم وضعيفهم مما اضطر الكثير من الفلاحين إلى ترك الفلاحة وبلادهم، وهروبيهم إلى البادية والشعاب منضمين إلى أهل البوادي مكونين معهم جماعات سطو ونهب من الذين احتلوا أراضيهم عنوة، مدفوعين بقسوة العيش في الصحراء مع الحقد الكبير على من ظلوا في

(١٧) ص ٩٣ .

(١٨) ص ٩٣ .

أرضهم وديارهم، وقد ترتب على ذلك قيام الحكومة بمواجهتهم والانشغال معهم في مطاردات ومنازعات. وهكذا عاش الفلاحون بين شقى الرّحا، ظلم وإهمال الحكومة من جهة وسطو ونهب هذه الفئات الخارجة من جهة أخرى مما كان له أسوأ الأثر على الانتاج الزراعي. وهكذا يقترب الاسدي في بحثه من أسلوب التحليل الحركي فالإهمال أوجد الفتن واضطراب الامن الذي عمق بدوره من الإهمال والخراب^(١٩).

٣ - الفساد الإداري :

شاع الفساد في الجهاز الحكومي حيث انتشرت الرشوة وأصبح التوظف رهين دفع الرشوة من جهة، ويقوم على عدم دفع أجر من جهة أخرى، بل على الشخص الذي يريد العمل أن يدفع مبلغاً يسمى «بدلاً» على أن يسترده مما تحت يده من اقطاع بالظلم والعسف. كذلك شاع التواطؤ والتحالف بين الجهاز الحكومي وأصحاب الجاه والمال والظلم والعدوان، بحيث أصبح الظلم يحدث عياناً لا يجروء أحد على الشكوى منه، الأمر الذي اضطر الضعيف إلى الاحتماء بالقوي نظير دفع مبلغ معين من المال^(٢٠)، مما يذكرنا بما كان يحدث في أوروبا في عصور الاقطاع^(٢١).

٤ - فساد النظام النقدي والمكايل والاوزان :

يقول الاسدي: «أن من أعظم الأسباب في حدوث هذه الحوادث وهذا البلاء الموجود حصول الإهمال والتفريط في اصلاح المكايل والموازين والنقود^(٢٢) وقد أسهب في الحديث عن النقود وأهمية صلاحها وكيفية ذلك مع بيان شاف لما اعترأها من فساد،

(١٩) ص ٩٤ .

(٢٠) ص ٩٥ .

(٢١) انظر في ذلك :

- روبرت ل. هيلبرونر، كيف تصنع المجتمع الاقتصادي، ترجمة د. راشد البراوي، مكتبة الوعي العربي ص

٨٣ .

- د. اسماعيل هاشم، مذكرات في التطور الاقتصادي، دار الجامعات المصرية ١٩٧٥ ص ٣٤ وما بعدها .

(٢٢) ص ١١٥ .

وسوف نعرض لذلك مفصلاً في فقرة قادمة، ولكننا هنا نؤكد على ماركرز عليه الاسدي من أن في فساد النقود دخول الخلل في المعاش والنقص في الأموال والمعاملات .

ولم يقف الأمر عند فساد النظام النقدي بل فسد معه نظام المكاييل والاوزان الأمر الذي افسد جهاز التبادل . ويرجع الاسدي شيوع هذا الفساد في الكيل والوزن إلى عاملين يرجعان في النهاية إلى الدولة أو الحكومة وهما :

تقصير عامل الحسبة، والفساد النقدي الذي تمثل في عدم القيام بسك النقود على الوجه الاكمل من حيث الوزن والشكل والجودة، ومن ثم ظهور العديد من القطع النقدية التي تحمل اسما واحدا ولكنها تختلف فيما بينها في كل شيء . مما كان له أسوأ الأثار على حجم المعاملات والحفاظ على حقوق الناس وبيت المال^(٣٣) . وسوف نعرض لذلك بالتفصيل عند الحديث عن الاصلاح النقدي حرصاً على ترابط الأفكار وعدم تكرارها أو بترها .

هذه هي أهم أسباب ظهور واستفحال المشكلة الاقتصادية التي جثمت على صدر المصريين روحاً طويلاً من الزمن متجسدة في تدهور الوضع الاقتصادي تدهوراً بالغاً .

ولنا عدة ملاحظات على أفكار الاسدي هذه نذكر منها :

(أ) تجلّى بوضوح مبدأ السببية في تحليله لهذه الظواهر الاقتصادية فالواقع القائم له علله وعوامله وأسبابه، ولم يكن هكذا عبثاً أو مصادفة^(٣٤) .

(ب) ظهر كذلك بوضوح أن المشكلة وإن تجسدت في مظاهر اقتصادية إلا أن عواملها في مجملها خارج الدائرة الاقتصادية، فهي عوامل سياسية وإدارية واجتماعية في المقام الأول . والاسدي بذلك يتفوق على عصره بكثير بل يتفوق على اقتصاديين معاصرين إذ يرجعون التخلف الاقتصادي إلى مجموعة من العوامل الاقتصادية المحصنة مثل ندرة رأس المال أو الموارد . . . الخ . بينا

(٢٣) ص ١١٥، ١١٦ .

(٢٤) ص ٩٦ .

الاسدي يذهب إلى أن القضية في تحليلها الأخير هي سوء استخدام المتاح وليس ندرة المتاح، كما ينادي بذلك اليوم الفكر الانبثاق الرشيد^(٢٥)

خطة الاصلاح

من الأشياء التي يحسها القارئ لكتاب الاسدي استخدامه الجيد للمنهج العلمي فقد بدأ بتشخيص وتحديد المشكلة من جوانبها المختلفة ثم قام بتحليلها وتفسيرها من خلال ما رآه لها من عوامل وأسباب، وأخيراً قدم رأيه في علاجها .
معنى ذلك أننا أمام عمل علمي متكامل من حيث المنهج بغض النظر عن محتواه المعرفي .

ماذا قدم الاسدي من علاج؟

لقد كان موفقاً كل التوفيق في تقديم خطة إصلاح تركز على عناصر متعددة، وكما وفق في تشخيص وتفسير المشكلة حيث أبرز لها أكثر من عامل، أي أنها ليست احادية السبب، وهذا في حد ذاته منهج وتحليل علمي سليم في المجالات الاجتماعية، كما وفق في هذا وفق في تقديم خطة تحتوي على أكثر من عنصر، وفيما يلي عرض لما قدمه .

١ - الاصلاح السياسي :

يعد الاسدي أحد أقطاب مدرسة الاصلاح في مصر في عصره ومعها في ذلك المقريري وابن شاهين وغيرهم . ونظراً لما وصل إليه الحال من بالغ السوء خاصة في المجال السياسي الذي هو لذي هذه المدرسة ولذي غيرها من المحققين أس البلاء كله وعلة الفساد الأولى في كل المجالات لذلك انبرى هؤلاء داعين للاصلاح السياسي كاشفين عوزات النظام القائم مبرزين مسؤوليته الكبرى فيما حل بمصر وماجاورها من

(٢٥) ينظر في ذلك :

فساد وخراب . وقد قال في ذلك المقريري قولته : «اعلم أن ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد»^(٣٦) .

ويمكن القول إن العامل السياسي احتل مكاناً بارزاً لدى أقطاب هذه المدرسة خاصة الاسدي ، الذي يمكن اعتبار كتابه هذا بل وكتبه الاخرى متمحورة حول هذا العامل . وربما لأول مرة في الكتابات الاسلامية يمثل هذا العامل تلك الأهمية وينال هذه العناية التي لم تقف عند حد إبراز أهميته بل تجاوزت ذلك ببعيد معتبرة آياه هو المسؤول الأول عما حل بالعالم الاسلامي من بلايا ونكبات .

ماذا قال الاسدي حيال هذا العامل ؟ .

ذهب الاسدي في أهمية العامل السياسي إلى حد اعتبار وجود الحاكم سبباً للتمدن والاجتماع^(٣٧) . ثم أخذ في الكلام على مهام الحاكم وواجباته وأرجعها إلى نشر العدل وتفقد الرعية وعمارة البلدان وحسن توزيع الدخول وبين أنه ما وجد الحاكم وحق له السمع والطاعة فإن عليه أن ينهض بواجباته هذه على خير وجه ، مستخدماً في ذلك أرشد الاجراءات والسياسات . وأشار في ذلك إلى أهمية تواجد سياسات وخطط طويلة الاجل تحدد مسارات العمل والإصلاح^(٣٨) .

ومن الأمور المثيرة للاهتمام تركيزه على مصطلح اسلامي معتبرا إياه جماع الخير في باب السياسة ، إنه مصطلح «التفقد» وقد استخدم الاسدي هذا المصطلح بكثرة وهو بصدد بيان مهام الحاكم ، وقد اقتبس هذا المصطلح من القرآن الكريم .
قال تعالي :

﴿ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْيَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴾

لافتا النظر إلى مغزى معرفة سليمان عليه السلام بغياب هدهد واحد من ملايين الطيور، وكيف سأل وتحرى عنه، ويقول ان القرآن بذلك بين للحاكم مهامه وهي تفقد الرعية^(٣٩) .

(٣٦) اغانة الأمة بكشف الغمة ص ٤ مطبعة لجنة البيان والتأليف والترجمة .

(٣٧) ص ٨٨ .

(٣٨) ص ٨٦ .

(٣٩) ص ٤١ .

ولم يقف الاسدي في ذلك عند حد العموميات ومجرد النصائح والتوجيهات بل بين كيف يكون التفقد. أى أنه حدد بوضوح كيف يكون التفقد فأشار إلى جانبين - أولاً : تفقد الجهاز الحكومي من أعلاه إلى أدناه. وثانياً : تفقد الرعية . فيما يتعلق بمسؤوليته تجاه الجهاز الحكومي عليه أن يطبق بكل جدية مبدأ الثواب والعقاب على الكبير والصغير والداني والقاصي ، ولا يقف عند مجرد العزل بل يقترن بانزال العقاب المناسب، وعليه من جهة أخرى التحري الدقيق في شغل الوظائف، كما أن عليه أن يصلح من سياسية المرتبات والأجور، إذ فسادها مصدر شرويل (٣٠) .

أما ما يتعلق بتفقد الرعية فعليه بحسن النظر في أحوالهم من حيث المعيشة والأمن، وعليه مسؤولية كبرى تتمثل في تحقيق العمارة وانجاز التنمية، خاصة في القطاع الزراعى، من خلال توجيه المزيد من النفقات الاستثمارية لهذا القطاع، وحسن معاملة الفلاحين، وتأمينهم من كل خوف (٣١) .

٢ - الاصلاح النقدي :

إنه لشيء حسن كل الحسن أن يهتم الأسدي وقرناؤه بالمسألة النقدية هذا الاهتمام البارز في وقت كانت فيه أوروبا لاتعرف من أمر الاقتصاد ناهيك عن أمر النقود إلا النزر اليسير، وحسناً أن يشير أقطاب هذه المدرسة بأصابع الاتهام إلى العام النقدي معتبرين اياه أهم خرق وقع في ثوب النظام القائم . كما أنه من أهم وأخطر العوامل في استفحال مشكلة الاقتصاد المصري في عصورهم . وفي ذلك يقول الاسدي : «إن من تقصير السياسة فساد النقود، وفي فساد النقود دخول الخلل في المعاش والنقص في الأحوال والمعاملات» (٣٢) ومع أن المقريري قد سبق الاسدي بإثارة هذه القضية على

(٣٠) ص ٨٩ .

(٣١) وفي ذلك يقول الأسدي : « . . . وأما مايتعلق القسم الثاني فالأمر بالعمارة واستنباط الأراضي ، وإزالة الشواغل . والنظر في عمارة كل ماهو ميسور وعاطل والرفق بالزراع والتقوية لهم بالبنار والبقر ومايصلح لهم من الآلات والمؤن والمتاع . ومنع من يعتدى عليهم . وإزاحة ضررهم ، وإسداء المعروف إليهم» . . ص ٩٠ .

(٣٢) ص ١١٦ . ويقول أيضا : «إن النقود من الأسباب الضرورية للمعاش وبجر المنافع» ص ١١٨ .

نطاق واسع في كتابه «إغاثة الامة» إلا أن تناول الاسدي لها كأن هاما لما قدمه من جديد بحيث يسد النقص الذي تركه المقريزي، وبجهدهما معا يمكن القول أنه قد تم في هذا العصر استكمال دراسة نقدية على مستوى طيب يمكن لها أن تسهم في علاج مشكلة الاقتصاد المصري عامة والمشكلة النقدية خاصة .

ماذا قدم الاسدي في هذا الموضوع؟ وما هو الجديد الذي أضافه على ما قدمه المقريزي؟ .

تناول الاسدي في دراسته للنقود هذه العناصر، أهمية النقود في المجتمع، ومدى الفساد الذي اعترى نظامها، والمساوىء المترتبة على ذلك، ومايراه من علاج لهذا الفساد مثيرا إلى آثاره الايجابية .

أهمية النقود :

يقول الاسدي في ذلك : «وجود النقود من الذهب والفضة سبب لقوام العالم في هذه الدار، وعله للاجتماع في المدن والقرى والامصار، لأن بهما تحصل المعاوضة والقدرة على بلوغ الأوطار ونيل مازين لهم من المحاسن الموجودة في هذه الدار فإن اقتدر أحدهم على تحصيل القدر الكبير من العين - النقد - تمكن من استكثار القنية...»^(٣٣) يتضح من هذه الفقرة مدى مايوليه الاسدي للنقود من اعتبار يصل إلى

(٣٣) ويلاحظ أن الاسدي في معرض حديثه هذا قد أشار إلى حاجات الإنسان الأصلية ووظيفة كل منها وكيفية اشباعها من خلال التجمع والتعاون وتقسيم العمل، ثم بين أن ذلك كله يتوقف على تواجد وسيلة جيدة لأجراء المبادلة، ومن ثم تبدو أهمية النقود. ويحسن هنا أن ننقل نص عبارة الاسدي مع طولها لاهميتها يقول : «الإنسان محتاج إلى خمسة لوازم، لم تزل لذاته تلازم، أولها الغذاء لقيام البنية وبقاء الصورة. وثانيها شرب الماء لبل الصدى والارقواء وتبويه الغذاء. وثالثها الملابس لوقاية الجسم من الجرح والبرد ومن الأفات، ولتمييز المراتب بأصناف الملابس. ورابعها المأوى للاستقرار والتمكن ولستر الأحوال عن الأعين. وخامسها التأهل المناسب من النساء للمجالسة والمؤانسة واتصال الحركة... فصار الانسان مفتظرا بمقتضيات هذه اللوازم إلى تحصيلها واعدادها. ولا بد له من السعى في أسباب وجودها واستمدادها وامدادها :

قال تعالى :

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾...

حد جعلها سبباً لقيام وانتظام هذه الحياة والتجمعات البشرية على اختلاف نطاقها . والأسدي في هذا القول ليس مبالغاً ، ألم يقل الاقتصاديون الغربيون أن النقود إحدى كبريات المخترعات في التاريخ !! كذلك فقد أشار إلى أهم الوظائف الفنية للنقود من أنها وسيط للمبادلة ومقياس للقيم ، ذاكراً بعض خصائصها وهي القوة الشرائية العامة مخالفة بذلك السلع والخدمات^(٣٤) .

الفساد النقدي :

المعروف أن النظام النقدي الذي كان سائداً هو النظام المعدني المرتكز على قاعدة الذهب وقاعدة الفضة ، فكانت النقود من الذهب ومن الفضة إضافة إلى العملات المساعدة من المعادن قليلة القيمة .

والقاعدة المتبعة أو التي كان من المفروض اتباعها قاعدة المسكوكات الذهبية والفضية ، بمعنى وجود قطع نقدية محددة المقادير والأشكال والقيم ، لكن ما كان قائماً فعلاً غير ذلك تماماً ، فلم يكن هناك وزن موحد لوحدة النقد من دينار أو درهم ولا شكل موحد وجودة ثابتة ، بل يمكن القول إن لكل وحدة نقود في ذاتها وزنها وشكلها وجودتها ، مع اتفاقها مع غيرها من وحدات النقود الأخرى في الاسم .

فالجميع يطلق عليه دينار أو درهم مثلاً لكن ما الوزن وما الشكل وما الجودة؟ لا يتفق في هذا دينار مع دينار ولا درهم مع درهم . يقول الاسدي : « . . . من إطلاق التعامل بالفضة المضروبة - المسكوكة - بالضروب المختلفة في المقادير والقطع والأوزان ، والمختلفة في النقوش والتصوير والتدوير والكمية والكيفية والتحرير

ولما كان الانسان عاجزاً بذاته عن تحصيل كل هذه اللوازم من وجوه أسبابها ، ويعسر عليه أن يباشر كل احوال من كل ابوابها صرف الله سبحانه وتعالى كل جماعة من اشخاص نوعه في سبب من الاسباب ليحصل التعاون والتعاوض من كل أبناء النوع على سداد الخلة من كل وجهة وباب . . . وأقام الله تعالى عليهم السياسات الحكيمة والفعلية المقيدة بالاحكام الشرعية في كل الأحوال واللوازم لتلا يتعدوا الحدود في الأفعال إلى المآثم والجرائم ، وجعل بينهم المعاوضة بالنقود» . ص ٤٢ .

(٣٤) ص ١١٥ .

والتعديل والهندام»^(٣٥). في ظلّ الفوضى النقدية كيف يجري التعامل وكيف تتم المبادلات وكيف تتساوى الواجبات وتدفع الحقوق!!! يقول الاسدي «... إن وقع الاهمال في ذلك، ووضع مايعمل منها على غير هيئة صحيحة ولاهندام ولاتدوير، بل على مقادير مختلفة في الاشكال والاوزان فهي من أعظم الاسباب في التطفيف والخسران ودخول الخلل»^(٣٦) وقد يقال: إنه في مثل تلك الحال يجري التعامل بالوزن لا بالعدد على نظام المسبوكات، وأذن فلاضير. ولكن الاسدي رد على ذلك ردا شافيا إذ يقول إن التعامل النقدي بالوزن في ظل هذا الواقع لم يعالج الأمر بل زاده سوءا وفتح المزيد من أبواب الفساد والاختلال حيث تمكن الصيارفة من لحاق أكبر ظلم بالناس حيث يغشونهم في الوزن بأن يأخذون منهم بصنح وموازين زائدة ويدفعون لهم بصنح ناقصة فيقع الظلم، كذلك فقد فتح الباب أمام غش الفضة وخلطها بمعادن رديئة، مما جعل الناس يهربون من التعامل بالفضة، كذلك الحال في الفلوس المصنوعة من النحاس، ومع أن الفساد قد لحق بالذهب أيضا إلا أنه كان بالفضة أشد مما جعل الناس يمتنعون عن التعامل بالفضة فزاد الطلب على الذهب وزاد ثمنه. وإذا أكرهوا على العامل بالفضة أو بالنقود الفاسدة «توقفت الأحوال وضاعت الأموال وتغيرت الاسعار وحصل التنازع»^(٣٧).

مايراه من اصلاح نقدى :

ذهب الاسدي إلى أن إصلاح النقود يكون بـ«حسن إقامتها وتعديلها وتناسبها في أعدادها وتشكيلها، وتصحيح تدويرها وهندامها وتقرير قيمتها وأوزانها. فإن تعامل الناس على حساب عددها صح، وتطابق على أوزان القيمة لها، وإن وزنها طابق ذلك العدد الوزن المفروض لها، فلا يحصل فيها اختلاف ولااجحاف»^(٣٨).

(٣٥) ص ١١٦ . (٣٦) ص ١١٨ . (٣٧) ص ١١٨ . (٣٨) ص ١١٩ ، ١٢٠ .
 (*) يلاحظ أن الاسدي يؤكد على ضرورة العودة إلى ما كان عليه الحال سلفا في ضرب النقود حيث كان الدينار يزن المثقال تماما وكذلك الدرهم يزن درهما تماما ومعنى ذلك أن اسم الدينار واسم الدرهم ماكان يطلق إلا على مازنته دينارا أو مثقالا تماما وما كان زنته درهما. وبهذا يستوى الحال في العام ل العدد أو الوزني فيمكن أن تأخذ خمسة دنانير مثلا عددا ويمكن أن تأخذهم وزنا ولاخلاف بين هذا وذاك. انظر ص ١٢٥ .

أى أنه لا بد من ضبط الوحدات النقدية وتمائلها في الوزن والشكل والمعيار، بحيث لا يغير درهم درهما في شىء من ذلك .

وقد اقترح أن تدرج الوحدات النقدية القضية على النحو التالي : درهم، نصف درهم، ربع درهم، ثمن درهم، لتسهيل المبادلات حسب قيمتها وما هو متوفر منها . وأكد الاسدي على أهمية أن يكون «كل من هذه الاصناف الأربعة معتدل التدوير صحيح النقش من الوجهين، فإذا عددنا مائة درهم مثلاً ووزناها وجدناها وزن مائة درهم على التحرير، وإذا أخذنا وزن مائة درهم ثم عددناها وجدناها مائة مطابقة لذلك التقدير . وكذلك القول في الانصاف والارباع والاثان، أوزانها مطابقة لعددها، وعددها مطابق لوزنها»^(٣٩) .

وبالنسبة للوحدات النقدية الذهبية فقد ذهب الاسدي إلى ضرورة تدرجها هي الأخرى من مثقال لنصف لربع . ورأى أن يكون وزن المقال درهما ونصف تماما ويكون المثقال وزن ٢٤ حبة كاملة، وبذلك يطابق العدد الصحيح الاجزاء من غير كسر ولاخلل^(٤٠) .

ونادى الاسدي بضرورة إصلاح الفلوس أو العملات المساعدة مؤكداً على أن تضرب من النحاس الاحمر الجيد الخالص مدورة تامة التدوير معتدلة التقدير متدرجة إلى فئات ثلاث، درهم ونصف وسدس، أما الدرهم فيكون له من النحاس وزن ثلاثة دراهم من الفضة وأما النصف فيكون وزنه من النحاس وزن درهم فضة ونصف، وأما السدس فيكون وزنه نصف درهم، وهو أصغر الفلوس ويستخدم في المعاملات قليلة الأهمية^(٤١) .

هذا عن إصلاح النقود من حيث سكّها، وهناك جانب آخر هام تحدث عنه وهو سعر الصرف بينها أو نسبة التبادل . ومعروف أنه في ظل النظام المعدني المزوج تحتل

(٣٩) ص ١٢٠ .

(٤٠) ص ١٢٩ .

(٤١) ص ١٣١ .

هذه المسألة أهمية خاصة، وعدم مراعاتها يحدث اختلالاً كبيراً في النظام النقدي .
ذهب الأسدي إلى أن يكون سعر الصرف بين الدينار «المثقال» والدرهم الفضة هو ١ : ٤٠٠ ، يقول : «ويجهر النداء بأن المثقال بمبلغ اربعمائه درهم ، والنصف بمبلغ مائتي درهم ، والرابع بمبلغ مائه درهم . والفائدة في ذلك كثيرة واضحة من غير خلاف في ذلك ولا أجحاف»^(٤٠) .

وبالطبع فقد طالب أن تجمع وحدات النقود المطروحة في التداول ويعاد ضربها بها من قيمة حقيقية من غير نقصان ولا ظلم لأحد^(٤١) .

هذا ما قدمه من مقترحات لاصلاح النقود ولم يفت عليه أن يشير إلى الآثار الايجابية المترتبة على هذا الاصلاح ومن ذلك :

(أ) سهولة التعامل وانتفاع الناس : ومرجع ذلك معلومية كل من الوزن والعدد، وسواء على الفرد أن يتعامل عدداً أو وزناً لاضير عليه فن ذلك . . . يضاف إلى هذا عدم وجود التطفيف من الموازين، كذلك فإن الفقير يجد غالباً من يتصدق عليه بالنصف والرابع والثلث وكذلك الانفاق على الاولاد، ولا تتوقف المبادلة على وجود الميزان^(٤٢) .

(ب) عدم امكانية غش العملة : وذلك أن العملة المغشوشة وإن تماثلت مع الصحيحة في بعض المواصفات إلا أنها لا بد وأن تخالفها في واحد أو أكثر من المواصفات . وبعبارة أخرى هناك مواصفات لا بد من توافرها كاملة وهي كمال الاستدارة والوزن المحرر والنقش الكامل . والوحدة المغشوشة وإن شابهت الصحيحة في بعضها إلا أنه من غير الممكن مشابقتها فيها كلها حيث إن المغشوش لا بد أن يكون أكبر في الحجم وذلك إضافة إلى المخالفة في اللون والطعم والرائحة^(٤٣) .

* ما يفهم من كلام الاسدي أن هذا سعر الصرف بين الذهب والفضة . وهذا محل نظر وتحفظ ويعتقد الباحث أن ذلك هو سعر الصرف بين الدينار الذهبي والدرهم من الفلوس ص ١٢٩ .

(٤٤) ص ١٢١ .

(٤٣) ص ١٢٠ .

(٤٢) ص ١٢٤ ، ١٣٢ .

(ج) سلامة التصرفات المالية، إيرادا وإنفاقا: فكل مكلف يعرف بالضبط مقدار ماعليه فيسعى في تحصيله وتوفيره، ولا يتمكن موظف الإيرادات ولا الصيرفي من ظلمه - وهو ما كان يحدث آنذاك - وذلك لتحديد كل من العدد والوزن، وكل منهما يطابق الآخر. ومن حيث النفقات لا يتمكن الصيارفة من العبث بالمرتببات والحقوق بدفعها ناقصة مستفيدين من الفروقات الكثيرة من إلحاق الضرر البالغ بغيرهم^(٤٥).

هذا ما قدمه الأسدي حيال النقود والخلل الذي لحقها وما يراه من علاج لهذا الخلل فهل كرر ماسبق أن قال به المقريزي أم جاء بشيء جديد؟ بداية فإن دراسة مقارنة لفكر المقريزي ولفكر الاسدي في المجال الاقتصادي عامة وفي المجال النقدي خاصة تحتاج بحثا مستقلا تأمل أن يكون إن شاء الله ، وأذن فنحن هنا نكتفى بالإشارة المجملية إلى موقف كل منهما من النقود وما اعترأها من خلل .

باجمال شديد ذهب المقريزي إلى أن الخلل في النظام النقدي تمثل في رواج الفلوس وغلبتها واعتبارها هي النقود وليس الذهب والفضة، وهذا في رأيه قلب للحقائق، وأنه المسؤول عما طرأ من خلل واضطراب في النظام النقدي، ويرى ضرورة العودة إلى الوضع الطبيعي الصحيح وهو اعتبار النقود هي الذهب والفضة فقط، وقصر التعامل بالفلوس «العملات المساعدة» على المعارضات قليلة القيمة^(٤٦). بينما ذهب الاسدي إلى أن الخلل الذي طرأ على النظام النقدي تمثل في النقود وفي الفلوس معا من حيث اختلال الوزن وتعدد الشكل وتنوع المعيار بحيث لم يعد هناك وحدة نقد متماثلة في المجتمع بل هي وحدات مختلفة في كل شيء. ويرى ضرورة إعادة ضبط الوحدات النقدية والمساعدة وزناً وشكلاً ومعياراً، ومعنى ذلك أن المرئيات مختلفة فهل مرجع ذلك اختلاف الزمن؟ أم أن الاسدي رأى أن المقريزي أكد على جانب فلم يرد أن يكرر ماقاله، وفضل أن يؤكد على جانب آخر من جوانب الاختلال النقدي؟ وما تريد

(٤٥) ص ١٢٢ .

(٤٦) اغانة الأمة ص ٤٧ .

أن نقوله في كلمة أن الاسدي لم يكرر حرفياً ماقاله المقريري بل أضاف أو ركز على أبعاد جديدة. مع اتفاقها معا في جوانب نقدية عديدة .

٣ - إصلاح جهاز الاسعار :

من دراسة ماقدمه الاسدي وغيره في هذا الشأن نلاحظ وجود العديد من جوانب الاختلال في جهاز الاسعار، الأمر الذي قام بدور بارز في تفشي مافشى من فساد وخراب، وإذا كان هناك من تطلع لتحسين هذا الوضع فلا بد من علاج تلك الانحرافات ومن ذلك .

(أ) منع عمليات الاحتكار والتحجير، فقد كان الاغنياء يمارسون ذلك خاصة في الأوقات طلباً للمزيد من الأرباح متسببين في احداث الارتفاعات المستمرة في مستويات الاسعار، والتي أضرت كثيراً بالسكان، خاصة الفقراء منهم . وقد لعب دوراً خطيراً في احداث تلك الأزمات واستفحالها أصحاب المطاحن، معتمدين في ذلك على الرشاوى والاستناد إلى أصحاب النفوذ. وهكذا اشتعل الغلاء مع توفر القوت، لهذا الفساد في الجهاز السعري^(٤٧). كما مورست عمليات احتكار بيع السلعة على أفراد بعينهم من ذوى القدرة والصلة. وشاع ذلك في مختلف السلع الغذائية وغيرها^(٤٨). اذن كان هناك خلل هيكل في الجهاز السعري ولامناض من إزالة هذا الخلل .

(ب) منع عمليات السمسرة الوساطات العمالية التى لامبرر لها، وذلك لما تحدثه من ارتفاع متواصل في الاسعار^(٤٩). ومعنى ذلك كله اتهام السياسة السعرية وضرورة اصلاحها .

٤ - الاصلاح المالى :

أهتم الاسدى كثيراً بضرورة الاصلاح المالى خاصة على مستوى الايرادات

(٤٧) ص ١٤٤ .

(٤٩) ص ١٤٣ .

(٤٨) ص ١٤٣ .

العامه، وطالب بازالة الفساد الذي لحقها من أكثر من جهة، ومن ذلك الغاء كل الضرائب الظالمه التي عمت كل المعاملات من تجارية لصناعية لزراعية، حيث فرضت الضرائب على عمليات البيع والشراء واستخراج الملح والمعادن المختلفه وقد أهتم الاسدي بابرار الأثر السعري لتلك المكوس ومدى إسهامها في الارتفاعات المستمره في الاسعار^(٥٠). وخاصة أنه لم يكن هناك اتفاق رشيد لحصيلتها يجب أثرها السعري. كذلك طالب بالغاء ما كان يعرف بالحمايات حيث يحتذى بعض الأفراد من الظلم بالظلم مضطرا إلى دفع الاتاوات^(٥١). ومن ذلك أيضا المطالبة القوية بالغاء الاقطاع بهذا النظام الجائر الذي كان يطبق من خلاله، والذي يعتبر في نظر الاسدي المسؤول الأول عن وجود واستفحال مشكله الاقتصاد المصري في ذلك العصر^(٥٢).

٤ - تخطيط الاستهلاك القومي :

من الملاحظ أن التضخم النقدي الذي تجسد في الارتفاع المتزايد في مستويات الاسعار كان سمة هذا العصر، ومرجعه عوامل عديدة أشار إليها الاسدي كما نبه على مخاطر التضخم وما يجلبه من مضار خاصة لبعض فئات الشعب. ومن الطبيعي أن علاج ذلك إنما يكون من خلال الاصلاحات المتعدده والتي تستأصل جميع تلك المفاسد والانحرافات، ومع ذلك فقد قدم الاسدي اجراءاً عملياً محدداً يمكن من خلاله وحده أن يزول التضخم أو تقل حدته، وذلك بالقيام بتخطيط الاستهلاك من السلع الاساسية وخاصة الاقوات ولاسيما القمح، كيف ذلك؟ يجري التحديد الدقيق لمقدار ما يحتاجه البلاد في العام من الاقوات بشكل مفصل وموزع على المناطق والبلدان المختلفه، ثم ينظر في مقدار القوت الناتج في ذلك العام من كل اقليم فيعزل منه مستلزمات الانتاج، ثم يعزل ما يحتاج إليه خلال العام ليوزع على أصحابه بالسعر العادي، وما زاد على ذلك يعرض للبيع فوراً بالسعر الحاضر. وقد أشار الاسدي إلى

(٥٠) ص ١٣٨ .

(٥١) صفحات متكررة .

(٥٢) ص ٧٣ .

أنه لو تم ذلك لهبط سعر القوت حيث لن يندفع الناس للشراء بهدف التخزين لايانهم بتواجد السلعة طوال العام^(٥٣). هنا نلمح بذور نظرية التخطيط الاقتصادي كما نلمح معرفة طيبة بجوانب نظرية الثمن. وينقل لنا أنه تمت دراسة ميدانية في هذا الشأن تبين منها أن حاجة القاهرة ومصر - لا يقصد بمصر القطر بل تلك المدينة التي كانت جدّ معروفة بحدودها آنذاك - في اليوم من القمح ألف أردب، أي أن الاحتياج في العام الهجري ٣٦٠ ألف أردب، وقد تحفظ الاسدي على تلك الدراسة، ومع ذلك فقد أشار إلى أن تلك الاحتياجات يمكن سدها من انتاج كورة واحدة من كور الديار المصرية التي تبلغ ٨٤ كورة^(٥٤) . .

وقد ذكر لنا الأسدي بعض الاحصائيات الاقتصادية المتعلقة بمستويات الاسعار ومাত্রاً عليها من اختلال في النسب التي كان المفروض أن تظل قائمة» ومن ذلك أنه إذا كان سعر الاردب ديناراً ذهبياً يكون الرطل من الخبز بدرهم من الفلوس، ويكون السعر عند وسطا - عاديا - وان كان دينارين يكون رطل الخبز بدينارين، ويكون السعر غلاء وإن كان بأقل من دينار فبحسابه، ويكون السعر رخاء ثم يعلق قائلاً لقد حدث في بعض الأوقات أن هبط سعر الاردب كثيراً ومع ذلك لم يهبط سعر رطل الخبز عن درهم أبداً بل وصل في بعض الحالات إلى ثمانية دراهم مع كثرة وجود الغلال واحتجارها واحتكارها. ومعنى ذلك أن المشكلة وإن لعب العرض فيها دوراً جزئياً إلا أنها في حقيقتها مشكلة ساسية اقتصادية فاسدة^(٥٥) وهنا نلمح أيضاً بذور استخدام الاحصاء الاقتصادي في الابحاث الاقتصادية واستخدامه أداة صريحة في تحديد المشكلة وتحليلها .

هذه هي خطة الاصلاح التي قدمها الاسدي بعناصرها المختلفة ولم يفت عليه أن يوضح أهمية الأخذ بها ومغبة عدم تنفيذها، حيث تزداد المشكلة الاقتصادية حدة مما يعرض البلاد للكثير من المخاطر أو يزيد منها ومن ذلك .

(٥٣) ص ١٤١ .

(٥٤) ص ١٤٣ .

(٥٥) ص ١٤٣ .

- (أ) المجاعات والأوبئة ونقص السكان .
 (ب) الهجرة والهروب من البلاد .
 (ج) الثورات والحروب الأهلية .
 (د) وقوع العالم الاسلامي في قبضة العالم الغربي . وقد أشار إلى ذلك إشارة واضحة
 حيث بين أن فساد الأوضاع الداخلية كان العامل الأكبر في اعتداءات الغرب
 المتكررة على البلاد الاسلامية والسيطرة على بعضها .

فكر الاسدي : سماته وتقويمه

بعد أن عرضنا لفكر الاسدي حيا ل مشكلة الاقتصاد المصري في عصره من حيث
 تشخيصها وتحديدتها وتفسيرها وتقديم ما يراه من علاج لها يمكننا الآن التعرف على
 سمات هذا الفكر وخصائصه ، كما يمكننا اجراء تقويم له من الناحية الشرعية والناحية
 الاقتصادية .

السمات والخصائص :

اعتمد الاسدي في دراسته منهجاً علمياً سليماً يقوم على التشخيص الدقيق
 للمشكلة ثم تحليل عواملها وأخيراً تقديم ما يراه من علاج لها . مدعماً كلامه ببيان
 واضح لأهمية وخطورة المشكلة من جانب وأهمية ما يقدمه من علاج لها من جانب
 آخر ، مستخدماً في ذلك بعض الاحصائيات وقد انطلق في بحثه هذا من الايمان
 ببعض القوانين الأساسية في البحث العلمي خاصة في المجال الاجتماعي ، ومن ذلك
 قانون السببية ، فهناك أسباب ومسببات تربط الظواهر . بعضها بالبعض^(٥٦) ، وكثيراً
 ما نراه يؤكد على ذلك : « لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول »^(٥٧) ، كذلك قد استعان
 بالاداة التاريخية مستقرئاً منها الوقائع والحوادث التاريخية الكبرى مستخلصاً منها
 دلالاتها ومضامينها .

(٥٧) ص ١٢٣ .

(٥٦) ص ٩٦ ، ١١٢ ، ١٣٤ .

ثم إن فكره يجمع بين التحليل أو النظرية وبين السياسة، أو بعبارة أخرى يجمع بين المقولات الوضعية والمقولات المعيارية فهو يصف الواقع ويفسره ويستخرج روابطه وعلاقاته ثم يشير بما ينبغي أن يكون .

ويلاحظ القارئ له أن تداخل وتشاجر العوامل ذات الطابع المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت واضحة كل الوضوح في فكره سواء على مستوى الاسباب، أو على مستوى جوانب العلاج، أى ضرورة البحث عن العوامل المتعددة عند تجديد وتفسير المشكلة وكذلك عند تقديم علاج لها. وقد حمل العلماء وأهل الفكر مسئوليتهم كاملة عن سلامة الوضع أو اختلاله من خلال مواقفهم من الحاكم ونظام الحكم^(٥٨) .

ومما يلاحظ عليه أيضاً أن فكره يتفاعل مع الواقع لا بالمباركة بل بالدعوة إلى تغييره وقد آمن بالتغيير التدريجي المنظم وليس بالثورة والانقلابات .
واخيراً فإنه في كل آرائه نجد الشريعة تشع والعامل الديني يبارس دوره مما سنفرده له فقرة قادمة .

التقويم الاقتصادي :

١ - على مستوى الاقتصاد الوضعي : عاش الاسدي في القرن الخامس عشر، وهو القرن الذي يعتبر نهايات العصور الوسطى بالنسبة لاوروبا .

وإلى تلك الحقبة لم نعثر في تاريخ الفكر الاقتصادي الوضعي على شخصية انبرت لدراسة مشكلة اقتصادية قومية ذات ابعاد مختلفة مقدمة ما تراه من علاج لها، كما لم نجد من يناقش ويحلل بعض الانظمة والتنظيمات والسياسات الاقتصادية؛ مالية أو نقدية أو تجارية أو انتاجية أو سعرية . . الخ مثل قضية الضرائب والرسوم الجمركية والنفقات العامة والنقود والاسعار. والانتاج الزراعي، مبرزا جوانب الاختلال فيها مؤكداً الآثار التدميرية لها، مشيراً إلى ما يراه من علاج . لكننا وجدنا ذلك كله لدى

(٥٨) ص ١٠٢ .

الأسدي. وغير خاف مدى ما تمثله تلك القضايا من أهمية محورية في الفكر الاقتصادي الحديث.

ولاندعى أن الاسدي قد قدم كل شيء في تلك القضايا والمسائل كما تعهدها في الفكر المعاصر، ولا يطلب من الاسدي أن يقدم ذلك وهو ابن القرن الخامس عشر ونحن ابناء القرن العشرين، لكنه على مستوى عصره وزمانه قد تفوق كثيرا في كثير من افكاره .

ولم يظهر في أوروبا أناس على شاكلته من دعاة الاصلاح إلا خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وإن كان قد تميز عليهم في تخير الأسلوب العملي الممكن والفعال^(٥٩).

٢ - على مستوى الفكر الاقتصادي الاسلامي: يعد الاسدي أحد القلائل الذين كرسوا كل جهودهم لدراسة المشكلات القومية ذات المظاهر والابعاد الاقتصادية مع تقديم حلول لها. بل لانبالغ إن قلنا إنه كان رائداً في هذا الاتجاه، وهذا شيء كان ينقص الفكر الاسلامي السابق إلى حد كبير، وربما يكون من الاستثناءات في ذلك أبو يوسف من خلال كتابه الخراج، لكن يبقى للأسدي ميزة أخذ المبادرة والقيام بها من تلقاء نفسه بينما كان عمل أبي يوسف استجابة وتلبية لطلب الخليفة .

ومعنى ذلك أن الاسدي يعد رائداً في اتجاه فكري اسلامي تمثل في مواجهة الانحراف القوى بصوره المختلفة مواجهة علمية موضوعية من خلال ما قدمه من دراسات وأبحاث تطبيقية، مشاركاً له في ذلك المقريري المعاصر له . ولو أردنا القاء نظرة على تسلسل المناهج الفكرية لدى المسلمين من خلال عينة منها لا يمكن القول أن الفكر الاسلامي في عمومه وقبل ابن خلدون كان معيارياً، ويابن خلدون أصبح وضعياً، ثم جاء الاسدي فأكد على البعد التطبيقي الذي يتعامل مع مشكلات عملية قائمة . ومما يلفت النظر في منهجه تأكيده على امكانية العلاج وعدم استحاله^(٦٠) .

(٦٠) ص ٩٦ .

(٥٩) ص ٥١ .

التقويم الشرعي :

كما يسجل للأسدي عدم خروجه بأي شكل من الأشكال على الأحكام والمبادئ الشرعية بل إن العامل الديني كان أثره بارزاً في فكره وآرائه كل البروز. وعلينا أن نسارع فنزيل وهما قد يعلو بأذهان البعض من أن غلبة الطابع الديني على الرأي العلمي قد يحسب عليه وليس له، أن ذلك إن صح بالنسبة لأي دين إلا أنه لا يصح بالنسبة للإسلام، وهذه قضية تحريرها قد يخرجنا عن غرضنا، لكن ما يهمنا أن نوضحه أن العامل الديني كان واضحاً أو بمعنى أصح موظفاً توظيفاً حسناً لدى الأسدي، من حيث الاستفادة بمقولاته ومصطلحاته وتحليلها التحليل العلمي السليم الذي يبرز مضامينها الحقيقية. فمثلاً تراه يتأثر كثيراً بالمصطلح القرآني «تفقد الرعية» وكذلك مصطلح الأمانة ومصطلح العدل، ويجسد مضامينها خاصة في مجال العمل الحكومي. وقد برهن الأسدي بأسلوب علمي على أن تردى الأوضاع مرجعه الانحراف عن تعاليم الدين في مجال السياسات المختلفة. يضاف إلى ذلك استخدامه لمصطلح العمران والعارة ولمصطلح التخريب والفساد وكلها مصطلحات إسلامية، كذلك نجد خواتم الفقرات وثناياها تتلأأ بآيات قرآنية وأحاديث نبوية. والمهم في الأمر كله استخدام تلك النصوص استخداماً صحيحاً في موطنها السليم مع عدم ليها وتطويعها وتحميلها بما لا تحتمله وبعبارة أخرى لقد برهن للقارئ من خلال دراسة علمية تطبيقية على صحة وسلامة المقولات الإسلامية خاصة في المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

أهم السليبيات في فكر الأسدي :

- ١ - من حيث الأسلوب والصياغة نجد أسلوباً يميل إلى حد كبير للسجع الذي كثيراً ما يكون على حساب وضوح المعنى. كما أن اللغة فيها جانب من الركاهة.
- ٢ - هناك بعض المبالغات في مواصفات المسؤول الذي رفع إليه الكتاب. وربما كان الدافع على ذلك هو تمبرير مقترحاته.

٣ - لم يميز بدقة ووضوح بين جوانب وأبعاد المشكلة ومظاهرها وبين عواملها ومسبباتها، فأحيانا ماتراه يكرر مقولاته نفسها تحت عناوين مختلفة .

٤ - وربما كان من أهم ما يؤخذ عليه عدم تضمين مذكرته الاشارة الواضحة إلى ماهنالك من إسراف وتبذير يصل إلى درجة السفة في الانفاق الحكومي على اختلاف طبقات الحكام والمسؤولين وأهمية التخلص من هذا السلوك المنحرف والتحذير من خطورة الأثار المرتبة عليه .

٥ - عدم اهتمامه بالأجهزة والمؤسسات التي تتولى تنفيذ ما ذهب إليه من إصلاح .
وبعد فهذه دراسة لمفكر اسلامي من خلال ما قدمه في كتاب له من فكر وآراء - بشأن المشكلة الاقتصادية التي كان يمر بها الاقتصاد المصري خلال القرن الخامس عشر .

أرجو أن تكون قد حققت هدفها بالتعريف بأحد رواد الفكر الاقتصادي الاسلامي بغير إفراط ولا تفريط، ونحن نعى حق الوعي أن مثل تلك الدراسات في حاجة إلى معرفة واضحة بالواقع الذي عاش فيه المفكر الأمر الذي لم يتيسر للباحث بالقدر الكافي مما قد يكون له أثر على قدرة الدراسة في التعرف الوثيق على هذا الفكر .

والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم

العقد الوسيم في أحكام الجار والمجور والظرف وما لكل منهما من التقسيم

تأليف

صالح الدين صالح بن الحسين بن يحيى بن علي الأنفش الصنعاني

المتوفي سنة ١١٤٣هـ / ١٧٣٠م

تحقيق ودراسة الدكتور

صالح بن سليمان العمير

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية

بكلية الآداب - جامعة الملك سعود بالرياض

مقدمة

الحمد لله الذي بفضلته تتم الصالحات والصلاة والسلام على الهادي البشير أفصح من نطق بالضاد، معجزته القرآن بما فيه من فصاحة وبيان، وسمو بالنفس البشرية عن الرذائل والهوان. أما بعد :

فإن موضوع هذا المصنّف من أهم الموضوعات التي تشرّب لها أعناق الدارسين، وترغب في الازدياد منها، فأحكام الظرف والجار والمجرور ومعرفة المتعلق ونوعه وموضعه كل ذلك محل خلاف وجدل، ولا يحسن معرفته إلا من أدام النظر في ما كتب حوله، وتأمل في ذلك، وقد جرى الخلاف فيه في عدد من آيات الذكر الحكيم والحديث الشريف وكلام العرب، وتصدى لذلك الفحول في كتب التفسير ومعاني القرآن وإعرابه. وتناثرت مسائله في كتب النحو، واستأثرت من ابن هشام بالباب الثالث من المغني، وبالباب الثاني من مقدمة الإعراب؛ ومن السيوطي بمبحث مستقل في الأشباه والنظائر.

وقد أدلى مؤلف هذا الكتاب بدلوه، وجمع مباحثه من عدة أماكن فجاء بالنافع المفيد، وقرب البعيد، فعل ذلك في وقت كسدت فيه سوق العلم، وقل العلماء، وأوصدت أبواب التأليف إلا ما ندر. لذا فإن من أهمية هذا الكتاب كونه ألف في زمن متأخر، فمن خلال هذا المؤلف وأمثاله نتعرف على حال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين من الناحية العلمية وحركة التأليف قوة وضعفا، كثرة وقلة.

والمطلع على نشاط علماء تلك الحقبة يدرك أن هذه الفترة من تاريخ المسلمين حقبة لا يستهان بها، فأهل تلك الحقبة حرصوا على طلب العلم ونشره، ووصل حاضرهم

بماضيهم، ولا يعيب تلك الفترة إلا جهل العامة، وتردي أسلوب المعلمين لأسباب متنوعة معروفة، ولكن طلاب العلم لم يقصروا في أداء واجبهم، تشهد بذلك آثارهم. فجزاهم الله لقاء ما قدموا للأمة خير الجزاء. إنه ولي ذلك والقادر عليه.

صالح بن سليمان العمير
الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية
بكلية الآداب - جامعة الملك سعود

التعريف بالمؤلف

اسمه ونسبه : صلاح بن حسين بن يحيى بن علي الصنعاني ، الشامي^(١) ، الملقب بالأخفش . قيل : إن السادة المعروفين ببيت الأخفش في صنعاء ينسبون للعلامة محمد الملقب بالأخفش لتبحره في علوم العربية ، وهو ابن الحسن بن محمد من سلالة الإمام الهادي يحيى بن الحسين الحسيني .^(٢)

مولده ومتوفاه :

لم تشر المصادر التي ترجمت له إلى تاريخ ولادته وليس هناك ما يشير إلى تاريخ تقريبي لولادته .

أما وفاته فكانت يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة ١١٤٢هـ/^(٣) ١٧٣٠م ، وذكر الزركلي أن وفاته كانت سنة ١٢٤٢هـ - ١٨٢٧م .^(٤) وهذا وهم منه^(٥)

وقد شيع جنازته خلق كثير ، فحدث زحام على جنازته ، وغلقت الأسواق .^(٦)

ثقافته ومؤلفاته :

طلب العلم على مشايخ عصره من علماء صنعاء ، منهم العبالي المشهور ، والقاضي محمد إبراهيم السحولي ، والقاضي علي بن يحيى البرطي وغيرهم .^(٧) وبرع في علوم

- (١) لقب أحد أجداده بالشامي ، لانتقاله من بدران إلى بلاد خولان العاليه . أنظر نيل الحسينين ٩٢ .
- (٢) نبيل الحسينين ٩٢ ، وانظر الأعلام ٢٠٧/٣ .
- (٣) انظر هدية العارفين ٤٢٧/١ ، وايضاح المكنون ٤٧٦/٢ ، والبدر الطالع ٢٩٧/١ ، ومعجم المؤلفين ٢١/٥ ، ونيل الحسينين ٩٢ .
- (٤) الأعلام ٢٠٧/٣ .
- (٥) فشيخه الخولي توفي سنة ١١٠٩هـ ، وشيخه البلطي توفي سنة ١١١٩هـ ، ثم إن مؤلفه هذا فرغ من تأليفه سنة ١١٣٥هـ .
- (٦) البدر الطالع ٢٩٧/١ .
- (٧) المرجع السابق ٢٩٦/١ .

العربية، نحوها وصرفها ومعانيها وبيانها، والأصول^(١)، وكان على مذهب الجايردية من الزيدية، ثم تحول إلى مذهب الصالحية^(٢). تولى إمامة الناس في الجامع الكبير بصنعاء^(٣). وأقبل عليه الطلاب، فاستفاد منه خلق كثير وله من المؤلفات :

١ - رسالة في الصحابة سلك فيها مسلك التنزيه لهم، وقد أثارت هذه الرسالة حقد بعض معاصريه فحاول هدم ما بناه الأخفش^(٤).

٢ - عجالة الجواب في شأن معاوية بن أبي سفيان.

٣ - هداية المسترشدين إلى علوم المجتهدين.

٤ - نزهة الطرف في الجار والمجرور والظرف.

٥ - العقد الوسيم في أحكام الجار والمجرور والظرف وما لكل منها من التقسيم^(٥).

وهو موضوع هذا البحث.

وغلط الأستاذ رضا كحالة فنسب له: إرسال الذؤابة بين جنبي مسألة الصحابة^(٦)، والحق أن هذه رسالة ألفها عبدالله بن علي الوزير في الاعتراض على رسالة الأخفش في تنزيه الصحابة^(٧). وقد كثر الحاقدون عليه لما تمتع به من علم وزهد وسمعة حسنة، وتنزيه للصحابة عن السب والانتقاص^(٨).

مكانته وأخلاقه وصفاته :

بلغ منزلة عالية في بلاده، فكان له شهرة عظيمة في صنعاء وما جاورها، وضرب به المثل في الزهد^(٩)، وكان لا يأكل إلا من عمل يده، كان يعمل القلانس ويبيعهها،

(١) المرجع السابق.

(٢) هدية العارفين ٤٢٧/١، ومعجم المؤلفين ٢١/٥.

(٣) البدر الطالع ٢٩٦/١، وهدية العارفين ٤٢٧/١.

(٤) البدر الطالع ٢٩٧/١.

(٥) انظر البدر الطالع ٢٩٧/١، ودية العارفين ٤٢٧/١، والأعلام ٢٠٧/٣، ومعجم المؤلفين ٢١/٥.

(٦) معجم المؤلفين ٢١/٥.

(٧) انظر البدر الطالع ٢٩٧/١.

(٨) المصدر السابق ٢٩٦/١.

(٩) البدر الطالع ٢٩٦/١، وانظر نيل الحسينين ٩٢، والأعلام ٢٠٧/٣.

ويأكل من ثمنها، ولا يقبل من أحد شيئا، وكان يؤم الناس بمسجد داود بصنعاء، ثم أم الناس بالجامع الكبير فيها. ثم عاد لإمامة الناس بمسجد داود لأسباب^(٤). وكان له مواقف جيدة في انكار المنكر، لا يخاف في الله لومة لائم، وكان مقبول القول مهيب الجانب وكان ينفر ممن يعظمه أو يطريه^(٥). حريصا على الاعتدال، مدافعا عن الصحابة الأخيار، داعيا إلى تنزيههم وعدم التعرض لهم، وقد لاقى في سبيل ذلك أذى من بعض معاصريه^(٦).

وكان يرد على من قال إن علم المنطق من جملة علوم الاجتهاد، وله نظم جيد، من ذلك منظومته الطويلة التي ذكر فيها علوم الاجتهاد، ومطلعها :

بتحميدك اللهم في البدء أنطق وإن لم يقم مني بحمدك منطق^(٦)

القيمة العلمية لهذا العمل :

تناول المؤلف في كتابه أمرين مهمين، أولهما أحكام الظرف والجار والمجرور، وقد حاول أن يلم بهذا الموضوع، وأن يستقصي هذه الأحكام ويجمع ما تفرق منها في عمله هذا، وقد حالفه التوفيق في هذه الناحية، لكنه مال إلى الإيجاز وعدم البسط، مما احتاج معه عمله إلى تفسير وتذليل، كذلك كان أسلوبه في التأليف غير موفق، ومرد ذلك للعصر الذي ألف فيه الكتاب، فكان يتعمد السجع، ويخضع له التأليف في النحو، وكأنه يخطب في جمعٍ أو يعظ جماعة.

وثاني هذين الأمرين حديثه عن أحكام الظروف وحدها، من حيث التعريف وعدمه، ولزوم الإضافة وعدمه، وتناوله الغايات منها.

وفي رأبي أنه لو اقتصر على الشق الأول، وراعى فيه حسن العبارة، وحرص على بسطه لكان عمله أكثر جدوى ونفعاً؛ وذلك لأن ما يتعلق بالظروف من هذه الناحية عاجلته كتب النحو في مباحث كثيرة، في مباحث المفعول فيه، وفي مباحث الإضافة، ولم يأت بجديد في هذا.

(١) البدر الطالع/١/ ٢٩٦، وانظر نيل الحسينين ٩٢،

(٢) البدر الطالع/١/ ٢٩٦.

(٤) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق/١/ ٢٩٧.

وإلى جانب أهمية موضوع أحكام الظرف والجار والمجرور فإن هذا العمل وأمثاله يعد وثيقة تاريخية لمعرفة أسلوب التأليف في ذلك العصر المتأخر من عصور أمة الإسلام، نتعرف من خلالها على العصر وأهله، وتدلنا على أن أسلوب التأليف لم ينقطع، وأنه واكب التعليم في المساجد والكتاتيب، وأن المعلم غالباً ما يترك آثاراً تخلد ذكره، وهذه الآثار غالباً ما تكون جمعا أو تعليقات أو حواشي على بعض الكتب المؤلفة في عصر المؤلف، والعصور القرية منه .

ومهما يكن من أمر فإن هذا المؤلف - على ما فيه من علل - يفتقر إليه دارس النحو والمشتغل بعلوم القرآن، لما فيه من حصر لأحكام الظرف والجار والمجرور، تلك الأحكام التي يحتاج للغوص على أسرارها المتخصصون .

ثم إنه سجل أمين لما كان عليه علم النحو وغيره من العلوم في فترة تكاد تكون مجهولة المعالم من حياة أمتنا .

وقد نال هذا الكتاب عناية فائقة من العلماء، فشرحه كل من الكوكباني (١١٣٥هـ - ١٢٠٧هـ)، وأحمد بن القاسم بن أحمد الشمط، وشارح مجهول. كما نظمه عالم لم يستدل على اسمه .

خطته وأسلوبه في المعالجة :

ابتدأ المؤلف بالعنوان، وهو عنوان طويل، وثنى بمقدمة مبنية على السجع أشاد فيها بمؤلفه، وبين فيها أنه انتقاه من عدة مصادر، كما أوضح أنه أوجزه إيجازاً من غير تقصير. وهذا الإيجاز الجأني إلى تعليقات كثيرة اقتضت مني وقتاً طويلاً في البحث والتنقيب، أرجو أن أكون قد وفقت في البيان والتوضيح . ثم انتقل المؤلف إلى الحديث عن الظرف والجار والمجرور مبتدئاً بتعريف الظرف . وبين أن بحثه منحصر في مقصدين، وتحت كل مقصد فصول .

وكان مهتماً بذكر الإيراد، والخلاف، وله اختيارات، وقد يشير إلى لغة الحجاز وتقييم . وشواهد من القرآن، ويلى ذلك الشعر من غير نسبة، والغالب أنه يجتزىء من البيت بموضع الشاهد . وقد يستبدل المثال المشهور بآخر لتحقيق السجعة ونحوها .

كقوله : رجل في الصلاة فله صلة . بدل قول النحاة : رجل في الدار فله درهم .
ويستخدم للعلم أكثر من لقب ، كالرضي ونجم الأئمة ، ومثله السعد والعلامة الثاني .
وليس دقيقا في نقل النصوص فكثيرا ما يقول : قال فلان ، ولا يورد عبارته كما هي .

مصادره :

لم يصرح بكل من استفاد منه في القسم الأول من المخطوطة ، وقد نقل من الكافية
وشرحها للرضي ، وأشار إلى ابن هشام وغيره ، ولكن الدارس لا يستطيع تحديد
مصدر واحد أو عدة مصادر معينة اعتمد عليها المؤلف ، إلا أن أكثر إحالاته كانت
على الرضي . والسعد التفتزاني .

أما القسم الخاص بالظرف من حيث التصرف وعدمه والصرف وعدمه وما إلى ذلك
فقد اعتمد فيه على شرح الكافية للرضي ، والتسهيل أو أحد شروحه . ولم يصرح
بالتسهيل ، ولا بشرح من شروحه ، ولكن بعض عبارات مأخوذة من ابن مالك . لذا
أحلت على التسهيل والمساعد في ذلك كثيرا .

النسخ المعتمدة في التحقيق :

اعتمدت في إخراج هذا الكتاب على نسختين خطيتين هما :

النسخة (س) نسخة خطية موجودة في جامعة الملك سعود بالرياض ، رقم الحفظ
١-٢٢-٢٢٠ م ضمن مجموع ، تقع في ست ورقات من ١٣٩ - ١٤٤ ، وتراوح الأسطر
في الصفحة بين ٢٦ و ٣٣ سطرا ، ومتوسط عدد الكلمات في السطر اثنا عشرة كلمة .
ومقاسها ٢٤ × ١٧ سم .

كتبت بخط معتاد واضح ، التزم الناسخ فيها نظام التعقيرية ، تتخللها قصاصات
من الورق تحمل بعض التعليقات ، وعليها تعليقات ، وبهامشها حواش ونقول .
وعليها تملك باسم كاتبها : علي بن محمد الشامي . وكان فراغه من كتابتها يوم الجمعة
التاسع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ١٣٢٨ هـ .

والنسخة (ص) ، وهي نسخة خطية محفوظة في جامع صنعاء تحت رقم ٧٥ ضمن
مجموع ، عدد أوراقها اثنا عشرة ورقة من ٧٥ - ٨٦ ، تراوح الأسطر في الصفحة بين

١٦ و ٢١ سطرًا. ومتوسط عدد الكلمات في السطر تسع كلمات، ومقاس الصفحة ٢٤ × ١٨ سم. وكتبت العنوانات بالحمرة، وعليها تعليقات قليلة، وبهامشها حواش.

كتبت بخط النسخ المعتاد من نسخة نقلت من الأم المقروءة على المصنف. وبآخرها مقابلة على الأم سنة ١٣٥٧هـ.

ولم ألتخذ واحدة منها أصلا، لعدم تميز واحدة منها على الأخرى، ولأنها انحدرتا من أصل واحد، وعليها تعليقات وحواش موحدة تقريبا فهما فرعان لأصل واحد. وفيهما معا أخطاء في الرسم، وإهمال نقط بعض الحروف.

عملي في التحقيق :

حاولت أن أخرج النص كما أراده له مؤلفه متبعا الوسائل المعتبرة على ذلك، وقد استخدمت علامات الترقيم المستخدمة في التحقيق. وخرجت الآيات القرآنية، وأتممت الشواهد الشعرية ونسبتها، ثم قمت بتخريجها، وحرصت على تخريج نصوص الكتاب ونقوله، وعرفت بالأعلام الوارد ذكرهم في المخطوطة تعريفا موجزا جدا؛ لثلا أضخم حجم هذا العمل. وعلقت على ما احتاج إلى تعليق، ثم ختمت هذا العمل بقائمة المصادر والمراجع. وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه مآب . .

حمدا للرافع لذي الدراية العلام، وشكرا للناصب للهداية الأعلام، والصلاة والسلام على المعرب عن الصواب^(١) في الكلم والأفعال، وعلى نحة نهجه من الأصحاب والآل. وبعد :

فهذا عقد لا يعرف نظيره في مؤلف، وسمط لا يوقف على مثل نضاره^(٢) في خزانة من ألف، يشتمل^(٣) من أحكام الجار والمجرور والظرف على ما ينزل منزلة السواد من الطرف. إن شان فرائده وناظمها القصر والقصور فقد زانها التقاطها من درر بحور^(٤) فهي قصيرة في التحقيق، طويلة وكثيرة وإن تراءت قليلة، أعيدها بتائم توام الكلم من عين الحاسد، وأجيرها برواجم النجوم من لسان ذي الدين الفاسد. والمقصود بها ضبط ما شرد، ومن الله التوفيق والمدد.

الظرف :

هو الأسم المذكور لإفادة وقوع حدث فيه. ولم أقل كالكافية :^(٥) ما فَعِلَ فيه فعل مذكور، للسلامة من^(٦) الإيراد، والاستراحة من الدفع بالقييد المراد. ولا منصوبا بتقدير في. لنحو ما اعتبره صاحبها^(٧) في حد المعرب^(٨)، لاجريا على اصطلاحه

(١) في س : النواصب.

(٢) في س : فهذى. وكتابة الألف على هذه الصورة تكاد تكون مطردة في هذه النسخة.

(٣) في س : نظائره.

(٤) في س : شمل.

(٥) في س : وبحور.

(٦) يعنى كافية ابن الحاجب. انظر ص ١٠٠ منها.

(٧) في س : عن.

(٨) هو ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الدوني ثم (٥٧٠ - ٦٤٦هـ) ألف في النحو والصرف

والفقه. انظر وفيات الأعيان ٣/٢٤٨ - ٢٥٠، وشذرات الذهب ٥/٢٣٤ - ٢٣٥.

(٩) فحدده عنده : المراكب الذي لم يشبه مبني الأصل. الكافية ص ٦٠. وانظر الإيراد على ابن الحاجب في شرح

الكافية للرضي ١/١٨٢ - ١٨٤، والفوائد الضبائية للجامي ١/٣٦٨ - ٣٦٩.

المستغرب^(١). وكثيرا ما يطلق على المجرور مع ما يجره من الحروف^(٢). قال الرضى^(٣) :
لأن كثيرا من المجرورات ظروف^(٤). وعلى ما يشملهما^(٥)، وهو معروف^(٦). فحيث
اقتربنا أريد بكلّ معناه. وإن أفرد الظرف شمل شريكه وأخاه، وأما الاكتفاء [عنه^(٧)]
بذكر أخيه فلا يستغني الظرف عن النظر فيه. وقد قضى بذلك ظاهر من قال^(٨) في
تشبيهها بالقول النفيس، وقال : هما كما قال في الفقير والمسكين ابن إدريس^(٩). وما
أملاه بإملائه في مجالس التدريس : إن افترقا اجتماعا^(١٠)، وإن اجتمعا افترقا، قلت :
ما أبدع اجتماع الافتراق، وافتراق الاجتماع معا.

ثم البحث هنا عن معظم حكمه العام، وحكم أخيه المشارك له في الأحكام، وما
لكل من الأقسام، فأنحصر في مقصدين :

المقصد الأول في الحكم العام. وفيه فصول :

الأول : لما كان لإفادة وقوع عامله فيه، والجار للإفضاء بفعل أو معناه إلى ما

- (١) لعله يشير بذلك إلى اعتراض الرضى (١٦/١) على ابنم الحاجب في حدوده.
- (٢) انظر الأصول ٦٣/١، والكشاف ٤٧/١، والمساعد ٣٣٦/١، وشرح الفريد للعصام ١٧٧.
- (٣) ذكر الرضى ٩٢/١ أن الجار جار مجرى الظرف فهو ظرف اصطلاحا، وانظر حاشية السيد الجرجاني على الكشاف ٤٨/١، وشرح الفريد ١٧٩.
- والرضى هورضى الدين محمد بن الحسن الاسترأبادي (ت ٦٨٦هـ).
- انظر بغية الوعاة ٥٦٧/١ - ٥٦٨ وكشف الظنون ١٣٧٠/١هـ.
- (٤) وفي المساعد ٢٣٦/١ - ٢٣٧، إذ كل حكم ثبت للظرف ثبت للجار والمجرور. انظر حاشية الدسوقي على شرح السعد ٥٥/١.
- (٥) في ص : شملها.
- (٦) في الحاشية : كقولهم : يجوز تقديم الظرف على عامله الضعيف ، لأن الظرف تكفيه رائحة الفعل، وقولهم : الحمد مبتدأ خبره الظرف، أي : لله.
- (٧) زيادة من ص.
- (٨) في الحاشية هو الشيخ عبدالرؤف الحشاني شيخ بن علان المكي.
- (٩) هو الإمام الشافعي رحمه الله.
- (١٠) في ص : إن اجتمعنا افترقا، وإن افترقا اجتمعنا، انظر المقولة في حاشية الدسوقي على شرح السعد ٥٥/١.
- (١١) الضمير المستتر في كان يعود إلى الظرف.

يليه^(١) لم يكن لهما - غالبا - بد من متعلق : مصدر^(٢) أو ما هو منه^(٣) مشتق . أو ما يتضمن معناه^(٤) المحقق . وفي تعلقه^(٥) بالناقص والجامد ومعنى النفي^(٦) بحث : الأظهر [أنه^(٧)] يتعلق^(٨) .

وقولنا : «غالبا» للاحتراز عن الزائد^(٩)، ولعل ، ولولا^(١٠) قيل : وكذا الكاف^(١١)، وحاشا وخلا وعدا^(١٢) .

والمختار في رب أنها كذلك . وفاقا لابن هشام^(١٣)، وخلافا للجمهور^(١٤) .

(١) انظر الكافية ٢١٥ .

(٢) قال ابن مالك في عامل الظرف :

فانصبه بالواقع فيه مظهرا كان ، وإلا فانوه مقدارا

الواقع فيه الحدث ، ويعمل فيه كذلك الفعل والوصف . قال ابن مالك أيضا

وأخبروا بظرف أو بحرف جر ناوين معنى كائن أو استقر

(٣) أي من المصدر . وجرى في هذا على مذهب البصريين في أن أصل المشتقات المصدر .

(٤) في الحاشية : كالظرف والتمني والترجي والتنبيه ، والإشارة والتشبيه .

(٥) أفراد الضمير هنا وفي ما بعده ، مع أن الحكم للظرف والجار والمجرور .

(٦) وكذلك النداء .

(٧) زيادة يتم بها السياق . (٨) في ص : معلق . وانظر الخلاف في المعنى ٥٧٠ - ٥٧٢ .

(٩) فحرف الجر الزائد كالباء ومن والكاف الزائدات ونحوها ترد للتأكيد لا للربط ، ومعنى التعلق الارتباط المعنوي ،

والزائد لم يدخل على المجرور للربط . انظر المعنى ٥٧٥ .

(١٠) لعل حرف جر شبيه بالزائد في لغة عقيل ، ولولا حرف جر شبيه بالزائد في نحو لولاي عند الخليل ويونس

وسيبويه - الكتاب ٣٧٣/٢ - ٣٧٤ - فهذه ونحوها لا ترد للربط . لذا يعرب ما بعدها مبتدأ مرفوع المحل . وفي

الكلام أخبار لها .

(١١) أي كاف التشبيه الجارة على ما ذهب إليه الأخفش وابن عصفور من أنها لا تدل على الاستقرار . انظر شرح جمل

الزجاجي ٤٨٢/١ - ٤٨٣ ، والمعنى ٥٧٧ .

(١٢) إذا استخدمت هذه الثلاثة حروف جر .

(١٣) جمال الدين عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري (٧٠٨ - ٧٦١هـ) له مؤلفات جليلة

القدر في النحو أشهرها مغني البيب عن كتب الأعراب . انظر البغية ٦٨/٢ - ٧٠ ، وشذرات الذهب

١٩١/٦ - ١٩٢ .

(١٤) نقله ابن هشام عن الرماني وابن طاهر في المعنى ٥٧٧ ، واختاره ، ونقله الرضى في شرح الكافية ٣٣١/٢ ، عن

أبي عمرو . وانظر الخلاف في شرح الكافية للرضى ٣٣١ / ٢ ، والأشباه والنظائر ٢٣٠/١ . وانظر القول بأن لها

متعلقا يغلب حذفه في كافية ابن الحاجب ٢١٧ ، والفوائد الضيائية ٣٢٧/٢ ، ومنهاج الطالب ٨٠٥/٢ - ٨٠٦ .

ثم المتعلق إما عام فَمُسْتَقَرٌّ^(١)، لاستقرار المضير أو معنى^(٢) الفعل فيه^(٣)، أو كون متعلقه استقر^(٤).

[و^(٥)] يجب على الأصح في متعلقه أن لا يظهر، وموضعه الصلة، والصفة، والحال، والخبر^(٦).

وعن أبي الفتح^(٧) جواز إظهاره^(٨) تمسكا بـ (مُسْتَقَرًّا^(٩) عِنْدَهُ^(١٠)) - وردّ بأنه خاص، أي : غير متحرك^(١١)، وليس بمستقر^(١٢).

وعن أبي البقاء^(١٣): إن حذف حذف أولا ونقل ضميره لم يجز، وإن ذكر أولا لم يمتنع^(١٤). قيل : وهو غريب^(١٥). قلت : أما من القياس فقريب^(١٦).

(١) بفتح القاف، اسم مفعول، والأصل : مُسْتَقَرٌّ فيه ثم حذف «فيه» توسعا. انظر شرح الوافي للدماميني ق ٤٧/أ.

(٢) في س : معنا.

(٣) انظر حاشية السيد الجرجاني على الكشاف ٢٨/١، والأشباه والنظائر ٢٣٣/١ - ٢٣٤، وشرح الفريد ١٧٧.

(٤) أي كونهم يقدرّون المتعلق بـ (استقر).

(٥) زيادة يتطلبها السياق.

(٦) انظر شرح الكافية ٩٣/١.

(٧) عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ) خلف أستاذه أبا علي الفارسي في مدرسته بعد وفاته، له تراث في النحو والصرف واللغة والقراءات الشاذة. انظر انباه الرواة ٣٣٥/٢ - ٣٤٢، ووفيات الأعيان ٢٤٦/٣ - ٢٤٤٨.

(٨) ونسب الجواز لابن عطية أيضا. انظر شرح المفصل ٩٠/١، وشرح الكافية ٩٣/١، والبحر ٧٧/٧، والمعنى ٥٨١.

(٩) في س : بمستقر.

(١٠) من الآية ٤٠ النمل.

(١١) أي ثابت غير متقلقل، فهو كون خاص، وليس المراد مطلق الوجود والحصول. انظر التبيان في اعراب القرآن للعكبري ١٠٠٩/٢، والبحر ٧٧/٧، والمعنى ٥٨١.

(١٢) بريد، وليس متعلقا بـ (مستقر) التي هي كون عام.

(١٣) من يعيش : يعيش بن علي بن يعيش النحوي الحلبي موفق الدين أبو البقاء (٥٥٣ - ٦٤٣هـ) ٠ انظر بغية الوعاة ٣٥١/٢ - ٣٥٢، وشذرات الذهب ٢٢٨/٥.

(١٤) انظر شرح المفصل ٩٠/١.

(١٥) القائل ابن هشام في المعنى ٥٨٢، وعلل الدسوقي في حاشيته ٩٧/٢ وجه الغرابة بأنه لم يوافق عليه أحد.

(١٦) في الحاشية : كسائر العوامل.

وإما خاص فلغو^(١)، قال نجم الأئمة^(٢) : يجب في متعلقة أن يذكر^(٣). ويشكل هذا الإطلاق بوجوب الحذف في مواضع الاتفاق^(٤)، منها. نحو: بالرفاء والبنين^(٥)، ونحو: حيثئذ [و^(٦)] الآن.

ومنها: المضمرة عامله المفسر^(٧).

ومنها: القسم بغير الباء، نحو: والله وتالله ولله لا يؤخر الأجل.
ومنها: الرفع للفاعل، نحو: [أ^(٨)] في الدار زيد. إلا أن يراد^(٩) بالمذكور ما هو ملاحظ ومراد كما هو في صور الإيراد، إذ لولا ملاحظته فيها لما أفاد، بخلاف معنى

(١) المراد باللغو ما كان فضلا من الظروف. انظر الأشباه والنظائر ٢٤٣/١. ويظهر أنه ما كان متعلقه كونا خاصا، للغو الظرف عن تحمله الضمير. انظر شرح الوافي للدمامي ٤٨/أ. وشرح الفريد ١٧٧-١٧٨، وحاشية الدسوقي ٩٣/١.

(٢) هورضى الدين الاسترأبادي. انظر شرح الكافية ٩٣/١.

(٣) رد أبو حيان على الزمخشري تقديره حذف متعلق الجار والمجرور في قوله تعالي :

﴿فطلقوهن لعدتهن﴾

الطلاق بأن هذا وهم منه، فهو يرى أنه لا يحذف تبعا لجماعة انظر الكشاف ١١٧/٤، والبحر المحيط ٢٨١/٤، والنهر الماد ٢٨٠/٤، والدر اللقيط ٢٨١/٤ والمعنى ٥٨٥.

(٤) هي ثمانية يجب حذف العامل فيها. انظر المعنى ٥٨٥، والأشباه والنظائر ٢٣٢/١.

(٥) يقال ذلك للمعروض، والرفاء - بالمد وقد يترك همزة - الالتحام والاتفاق من رفيت الثوب، ويجوز أن يكون من رفوته إذا يكنته، وهو من ما أثر عن الجاهلية وقد نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك. ومثله قول الأعرابي: باليمن والبركة. وتقدير المتعلق: أعرست أو نكحت أو اصطحبتا. انظر غريب الحديث للهروري ٧٦/١، وسنن ابن ماجه ٣٥١/١، والفائق في غريب الحديث ٧/٢، وفصل المقال ٨٢-٨٣، ومجمع الأمثال ١٧٥/١-١٧٦.

(٦) زيادة، والموجود في كتب النجوم: (حيثئذ الآن). يقال هذا: لمن ذكر أمرا قد تقادم عهده. والتقدير. كان ذلك حيثئذ واسم الآن. انظر شرح الكافية للرضي ١/١/١، والمعنى ٥٨٢، وأوضح المسالك ٣٢٣/١.

(٧) وذلك في باب الاشتغال نحو: أيوم الجمعة صحت فيه؟ انظر شرح الكافية ١٩١/١، والمعنى ٥٨٢. وهذا يدل على المنفى - وهو ما كان متعلقه كونا خاصا - يجب حذف عامله أحيانا، ويجوز ذكره أحيانا. ولا صحة لقول من قال: إن عامله يجب أن يذكر. انظر شرح الوافي للدمامي ٤٧/ب.

(٨) زيادة عن ص.

(٩) في ص: يزداد.

العام، فقد تحول إلى الظرف^(١)، ومن ثمة لم يعده البعض^(٢) من مواضع وجوب الحذف، ولهذا سماه بعضهم مغنيا^(٣) عن الخبر.

ثم الحق أن الخاص في المواضع الأربعة^(٤) يحذف للدليل، وذلك في كلامهم ليس بالقليل.

من ذلك قولهم من لك، أو من لي بكذا^(٥)؟ أى من يضمن؟. وعليه قوله تعالى^(٦): (أَلَمْ نَجْعَلِ الْخَيْرَ بِالْخَيْرِ^(٧)) أى مقتول^(٨). ك (أَلْتَفَسَّ بِالْتَفْسِ^(٩)) إلى آخرها^(١٠) أى مقتولة، ومفقوة^(١١)، ومجدوع. ومصلومة^(١٢)، ومقلوعة^(١٣)

فإن قدر قتله بقتله^(١٤) وقتلها بقتلها^(١٥)، ونحوها، بالمقدر كائن، أو يكون^(١٦).

(١) لنيابة الظرف عن العامل المذكور، وانتقال الضمير الذي كان مستترا في العامل إلى الطرف. انظر شرح المفصل

٩٠/١، وشرح الكافية ٩٣/١، والأشباه والنظائر ٣٣٢/١.

(٢) دخول أل على «بعض» غير مستحسن.

(٣) انظر الأصول ٦٣/١.

(٤) وهي الحال، والصلة، والصفة، والخبر.

(٥) في ص: من لي أو من لك بكذا.

(٦) ليس في: ص.

(٧) من الآية ١٧٨ البقرة.

(٨) فهو متعلق بالكون الخاص.

(٩) من الآية ٤٥ المائدة.

(١٠) يريد إلى آخر ما ذكر في الآية.

﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن﴾ الآية.

(١١) في س: أو مقلوعة، وفي ص مقلوعة أيضا. والأولى ما أثبت.

(١٢) في ص وس: مصلومب.

(١٣) زيادة يتم بها تقدير عوامل ما ذكر في الآية.

(١٤) أي قتل الحر يقتل الحر.

(١٥) أي قتل النفس يقتل النفس. ويكون على تقدير مضافين أو أكثر. وهو ضعيف. انظر المغنى ٥٨٦.

(١٦) أي فالمتعلق كون عام.

ومنه : ﴿ فَطَلِقُوهُنَّ لِئَدْتِهِنَّ ﴾^(١)

أى مستقبلات، قيل : ومنه :

﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾^(٢).

أي يذكر. حذراً من جمع^(٣) الحقيقة والمجاز^(٤)، أو^(٥) الإبدال في المنقطع^(٦)، الممتنع في الحجاز^(٧).

قلت : لا يخفى البعد عن الصواب فيما ارتكب المجيب والمجاب^(٨). وارتكاب ذلك المحذور أهون من هذا الارتكاب.

وقد مشى على الانقطاع في كشافه^(٩) إمام الإعراب^(١٠). وقال بالجمع جمع من الأجلة، دون حذف ماليس عليه واحد من الأدلة^(١١).

(١) من الآية : ١ الطلاق.

(٢) من الآية : ٦٥ النمل.

(٣) في س : جمع.

(٤) أي يلزم من علق (في السموات) بالاستقرار الجمع بين الحقيقة والمجاز. انظر البحر المحيط ٩١/٧، والمغني ٥٨٦.

(٥) في س : والإبدال.

(٦) بشير إلى تحريك الزمخشري للآية في الكشاف ١٥٤/٣، الذي عده من قبيل الاستثناء المنقطع، فيعرب لفظ الجلالة بدلا من مَنْ.

(٧) لأن أهل الحجاز يوجبون نصب الاستثناء المنقطع ولا يميزون إتباعه. انظر شرح الكافية الشافية ٧٠٢/٢، والبحر المحيط ٩٧/٧، وأوضح المسالك ٣٣٧/١، وشرح ابن عقيل ٥٠٧/١.

(٨) أي إبدال الغيب من الموصول (مَنْ) بدل اشتغال، ويكون الاستثناء مفرغا. انظر البحر المحيط ٩١/٧، والمغني ٥٨٧.

(٩) في الحاشية : المجيب هو ابن هشام القائل يكون الموصول مفعولا. والمجاب القائل بتقدير «يذكر» ويتضح من المغني أن المجاب هو ابن مالك وما في المغني موجود في البحر ٩١/٧.

(١٠) ١٥٤/٣.

(١١) يعني به : الزمخشري محمود بن عمر الخوارزمي (٤٦٧ - ٥٣٨هـ). انظر الأنساب للسمعاني ٢٩٧/٦ - ٢٩٨، وإنباه البرواة ٢٦٥/٣ - ٢٧٢.

(١٢) كأنه يميل إلى أنه متعلق بالاستقرار، أي يكون عام، لا يُذكر. ويرتب على ذلك القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز، كما نقل ابن مالك. انظر المغني ٥٨٦.

وههنا دُررُ فرائد، وغرر فوائد :

الأولى : قال بعض الفضلاء^(١) : إنما نقدر العام إذا انتفت قرينة الخصوص^(٢) وإلا قدر الخاص ؛ لأنه أفيد. نحو: زيد على الفرس، وعمرو من العلماء، أي راكب، ومعدود، وإن أمكن [تقدير العام^(٣)] لتوجيه^(٤) الإعراب، واقتصارهم على العام للاطراد.

الثانية : قال ابن هشام إذا قدر الخاص لم ينتقل إلى الطرف الضمير^(٥) فلا يكون له محل ولا عمل بالاتفاق، وفي العام خلاف سيأتي. قيل : فلا يسمى مستقرا^(٦) كالرافع للظاهر.

قلت : بناء على تعليل التسمية باستقرار الضمير فيه^(٧).

ومقتضى كلام سيد^(٨) المحققين : أن المستقر ما استقر معنى عامله فيه. لفهمه منه عاما أو خاصا، فلا يخرج عن الاستقرار. ولعل الأحسن أن يقال : إن أمكن تقدير العام معه كما ذكر فمستقر وإلا فلغو محذوف المتعلق^(٩)، نحو: من لك؟ وما بعده.

(١) هو الفاضل اليمني. انظر حاشية الشنواني على مقدمة الإعراب ١٤٧. وانظر في ذلك شرح الوافي للدماميني ٤٧/أ.

(٢) ولا يقدر المتعلق كونا خاصا كقائم وجالس وراكب الابدليل. انظر المغني ٥٨٥.

(٣) ساقط من س.

(٤) في س : توجيه.

(٥) أي لم ينتقل إليه ضمير من المحذوف، ومثل الطرف في هذا المجرور. انظر المغني ٥٨٥.

(٦) في س : مستقر. ولا يسمى مستقرا لعدم استقرار الضمير في الطرف والمجرور المتعلقين يكون خاص بعد حذف الكون فهما لا يتحملان الضمير، في حين أنها يتحملانه إذا كان المحذوف كونا عاما.

(٧) وذلك بعد حذف عامله. انظر شرح الفصل ٩٠/١، وشرح مقدمة الإعراب للشيخ خالد الأزهرى ١٤٦.

(٨) هو السيد الجرجاني. انظر حاشيته على الكشاف ٢٨/١، وشرح الوافي للدماميني ل ٤٧/أ.

(٩) انظر شرح الوافي للدماميني ٤٧/أ.

الثالثة : قال التفتزاني^(١) : الكون المقدر من التامة^(٢) . والظروف لغو بالنسبة إليه^(٣) ، وإلا كان في محل الخبر فيتسلسل^(٤) .

تنبيه : محل تقديره قبل الظرف^(٥) ، كسائر العوامل^(٦) .

قيل : ما لم يكن في نحو: في الدار زيد^(٧) ، فيترجح تأخيره ، أو إن في الدار زيدا ، فيتعين^(٨) . قلت تقدّم عامله . وقد يترجح ، ويتعين تقدمه للمقتضى ك: أين زيد^(٩) ؟ وإن على التمرة مثلها زيدا^(١٠) ، ولأنه^(١١) يلزم الفصل بينهما^(١٢) بالأجنبي^(١٣) . وأيضاً ليس المقدر كالملفوظ^(١٤) .

-
- (١) مسعود بن عمر بن عبدالله المشهور بسعد الدين التفتزاني (٧١٢ - ٧٩١هـ) انظر بغية الوعاة ٢/٢٨٥ ، وشذرات الذهب ٦/٣١٩ - ٣٢٣ . وقوله هذا في حاشيته على الكشاف كما في حاشية الشنواني ١٤٣ .
 - (٢) أي من كان التامة . وفي القضية خلاف . انظر المعني ٥٧٠ .
 - (٣) أي ليس خبرا للكون ، ولو كان الكون ناقصا لكان خبرا له .
 - (٤) في س : تسلسلا . والمعنى أنه لو كان المقدر من الناقصة لكان الظرف والمجرور خبرين للكون المقدر ، فيقدر معه كون آخر يكون في محل الخبر ، فيتسلسل .
 - (٥) انظر شرح الوافي للدماميني ٤٧/أ ، وحاشية الشنواني على شرح مقدمة الاعراب ١٤٣ .
 - (٦) أطلق الظرف بمفهومه العام الذي يشمل الجار والمجرور إلى جانب الظرف .
 - (٧) انظر المعني ٥٨٧ ، وشرح الأشموني ١/٢٠٢ .
 - (٨) لأن المحذوف هو الخبر وأصله أن يتأخر عن المبتدأ . المعني ٥٨٧ .
 - (٩) لأن (إن) وأخواتها لا تليها أخبارها . قال ابن مالك :
 - (١٠) وراع ذا الترتيب إلا في الذي كليت فيها أو هنا غير البدي
 - (١١) لأن ألفاظ الاستفهام لها للصدارة .
 - (١٢) لئلا يلزم الإضمار قبل الذكر .
 - (١٣) في ص : ولا يلزم .
 - (١٤) أي بين الظرف ومتعلقه ، والأجنبي هو المبتدأ .
 - (١٥) فإنه يغتفر في المقدر ما لا يغتفر في المظهر . انظر شرح الأشموني ١/٢٠٣ .

الفصل الثاني

حكمه حكم الجمل الخبرية في وقوعه بعد الأسماء^(١) أحد الأربعة^(٢)، ومحمّل^(٣) لاثنتين منها^(٤).

قلت : يختص بثالث^(٥) أشار إليه العلامة الثاني^(٦) في شرح مقدمة البيان والمعاني^(٧)، مثالها :

العلم لدى^(٨) ربنا من لديه الحفظ للعهد
ضل^(٩) حمار العلم بين الوري والخبر بين الناس قد يهدي
والحمد للهادي عبادا له لما له من واجب الحمد
إذ خصنا من بينهم بالهدى للفقه في نحو ذوي الرشد^(١٠)

وفي كونه^(١١) هو الخبر ونحوه^(١٢)، أو متعلقه خلاف :

- (١) انظر المغني ٥٧٨.
- (٢) الخبر والحال والصفة والصلة، فهو خبر بعد المبتدأ، وحال بعهد المعرفة، وصفة بعد النكرة، وصلة بعد الموصول، فيعرب بعد هذه الأشياء بما تعرب به الجملة.
- (٣) في س : ومتحمل.
- (٤) هما الصفة والحال، فإن ما يقع بعد «أل» الجنسية من الجمل يعرب حالا نظرا لأن صورته صورة المعرفة، ويعرب صفة نظرا لأن تعريفه لفظي لا معنوي. وانظر أوضح المسالك ٧٣/٢، وشرح ابن عقيل ١٥٥/٢. وتحديد هذين الاثنتين مستفاد من الحاشية.
- (٥) هو وقوعه معمولا لمعرفة محلاة بأل بعد المعرفة، كقوله في المطول «ص ١٢» : (فالفصاحة) الكائنة (في المفرد خلوصه . . .) فقدر عامل الجار والمجرور بـ «الكائنة» فقدر العامل اسما محلي بأل. وانظر حاشية السيد الشريف على المطول ص ١٦/١٧، ومواهب الفتاح، وحاشية الدسوقي من شروح التلخيص ٧٥/١.
- (٦) في الحاشية : يعني سعد الدين التفتازي، فهو مشهور عندهم بهذه الصفة.
- (٧) على فوقه : التلخيص ، وانظر.
- (٨) في س : لَدَيْ.
- (٩) في س : ظل.
- (١٠) البيتان الأولان جعلهما للظرف، وجعل الأخيرين للجار والمجرور.
- (١١) الضمير يعود للظرف والجار والمجرور.
- (١٢) أي ونحو الخبر، والمراد به هنا الصفة والصلة والحال.

فعلن الفارسي^(١) وأتباعه^(٢) الأول : لصيرورة المحذوف منسيا^(٣).

وعن السيرافي^(٤) الثاني؛ لأنه الأصل^(٥). وعلى الأول يلزم - في : رأيت الطائر على غصن - إما كونه لغوا^(٦). وهو خلاف ما استقر^(٧)، وإما^(٨) اختلاف عامل التابع والمتبوع^(٩)، وهو خلاف ما اشتهر^(١٠). وعلى الثاني استتار الضمير فيه^(١١) وفيه بحث سيأتي في الفصل الخامس.

(١) أبو اعلى الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (٢٨٨ - ٣٧٧هـ) أحد الأئمة الأوائل في النحو واللغة والقراءات، وتلميذ ابن السراج، وشيخ ابن جني في ذلك كله. انظر معجم الأدباء ٢٣٢/٧ - ٢٦٠، ووفيات الأعيان ٨٠/٢ - ٨٢.

(٢) هو مذهب ابن السراج في الأصول ٦٣/١، وانظر شرح ابو عقيل ١٨٣/١.

(٣) أي لنباية الظرف والاستغناء به عنه، ونقل عنه في الأشباه والنظائر ٢٣٢/١ أن إظهار العامل في الظرف شريعة منسوخة. وانظر شرح المفصل ٩٠/١.

(٤) أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان (ت ٣٦٨هـ) فسر كتاب سيبويه، يعتمد على المنطق. انظر طبقات النحويين للزبيدي ١١٩، وإنباه الرواة ٣١٣/١ - ٣١٥.

(٥) ونسب هذا في الهمع ٢٢/٢ لابن كيسان.

(٦) انظر الخلاف في حاشية على الإيضاح العضدي ٤٧، وشرح الكافية ٩٣، والتصريح على التوضيح ١٦٦/١، والهمع ٢٢/٢ وشرح الفريد ١٨٠.

(٧) وذلك اذا جعلنا عامله رأيت، لأن العامل مذكور.

(٨) في س : ما اشتهر. المراد: أن ذلك خلاف ما استقر عند النحاة من أن الظرف الواقع حالا متعلقه الاستقرار.

(٩) في س : أو.

(١٠) وذلك إذا قدرنا عاملا محذوفا. والتابع هنا هو الحال، والمتبوع صاحبها.

(١١) من اشتراط اتحاد العامل في الحال وصاحبها على المشهور عند النحاة.

(١٢) أي في الظرف بعد حذف عامله. وهل يجذف الضمير مع العامل أم أنه ينتقل إلى الظرف بعد حذف عامله؟

انظر المغني ٥٧٩.

الفصل الثالث

أنه لتضمنه معنى الفعل يعمل عمله فينصب ما يكفيه رائحة الفعل^(١)، ويرفع المضمير^(٢) والظاهر بشرط اعتماده على صاحبه^(٣)، أو النفي، أو الاستفهام عند البصرية، ومطلقاً عند الكوفية^(٤).

وهل هو العامل^(٥) أو المتعلق^(٦)؟ قيل بالأول. لامتناع تقدم الحال في نحو: زيد في الدار جالساً^(٧) - ورد؛ لأنه لمراعاة الصورة - ولا ستتار^(٨) الضمير فيه^(٩). وقد تقدم^(١٠).

وقيل بالثاني؛ للأصالة^(١١). قلت: فلا فائدة فيه للاعتماد^(١٢). وهل كونه فاعلاً واجبٌ أو راجح، أو مرجوح؟

قال الجمهور - في^(١٣) نقل ابن هشام^(١٤) الأول - بالأول.

-
- (١) الذي يكفي لنصبه رائحة الفعل هو الظرف والحال.
 - (٢) المراد بالمضر المستتر، وأما المنفصل فهو في حكم الظاهر.
 - (٣) المراد به ما يتقدم الظرف من موصوف أو موصول أو صاحب خبر أو حال.
 - (٤) انظر الخلاف في الإنصاف ٥١/١ - ٥٥، والتبيين للعكبري ٢٣٣ - ٢٣٥، وشرح الكافية ٩٤/١، والمغني ٥٧٩، وشرح الفريد ١٨١ - ١٨٢.
 - (٥) أي هل الظرف هو عامل الرفع في الفاعل؟ ممن رفض عمل الظرف السهيلي في نتائج الفكر ٤٢٤ - ٤٢٥.
 - (٦) انظر المغني ٥٧٩، والهمع ١٣١/٥.
 - (٧) ولو كان العامل الفعل لم يمتنع. المغني ٥٧٩.
 - (٨) علق تحتها: «معطوف على قوله: «لامتناع». فهذا دليل ثان لمن قال بالأول.
 - (٩) والضمير لا يستتر إلا في عامله. واختاره في المغني ٥٧٩. وذكر أن ابن مالك اختار الثاني.
 - (١٠) تقدم قريباً أن الضمير يستتر في الجار والمجرور.
 - (١١) في س: للاضافة. والمراد أصالة المتعلق - فعل أو شبهه - في العمل. انظر نتائج الفكر ٤٢١.
 - (١٢) أي أنه إذا كان المتعلق هو العامل فلا داعي لاشتراط الاعتماد لأن العامل قوي.
 - (١٣) في س: وفي.
 - (١٤) هو الخضراوي - كما في المغني ٥٧٩ - وهو أبو عبد الله محمد بن يحيى بن هشام (٥٧٥ - ٦٤٦هـ) من نحاة الأندلس أخذ عن ابن خروف والرندي، وأخذ عنه الشلوبين. انظر بغية الوعاة ٢٦٧/١ - ٢٦٨ وكشف الظنون ٢١٢/١.

وقال ابن مالك^(١) وابن هشام الثاني^(٢) بالثاني.

وبعضهم بالثالث^(٣).

فإن لم يعتمد فما بعده مبتدأ لا غير عند البصرية، وجائز الوجهين في رواية ابن هشام عن الكوفية^(٤) وفاعل لا غير في رواية نجم الأئمة، لمنعهم تقدم الخبر، وتجوزهم العمل بلا اعتماد^(٥).

وأورد عليهم^(٦): إن في الدار زيديا^(٧)، ولزوم الإضمار في نحو: في داره زيد^(٨). ووافقهم أبو الحسن^(٩) في التجويز، وخالفهم في المنع^(١٠). فعليه يجوز الوجهان، كما رواه عنه وعنهم^(١١) ابن هشام^(١٢).

(١) هو أبو عبدالله جمال الدين محمد بن عبدالله (٦٠٠ - ٦٧٢هـ) مؤلفاته كثيرة نافعة متنوعة تعد مدرسة لمن جاء بعده. انظر نفع الطبيب ٤٣١/٣، ٤٣٧ والبعية ١٣٠/١، ٢٢٥.

(٢) أراد به ابن هشام الأنصاري صاحب المغني.

(٣) أي وقال بعضهم بالثالث، وهو ترجيح إعرابه مبتدأ على إعرابه فاعلاً. انظر الخلاف في المغني ٥٧٨ - ٥٧٩، وأوجب السهيلي إعرابه مبتدأ، فهذا وجه رابع. انظر نتائج الفكر ٤٢٢ - ٤٢٣.

(٤) المغني ٥٧٩، ونسب إعرابه مبتدأ للجمهور، وجواز الوجهين للأخفش والكوفيين. وانظر المجمع ١٣١/٥ - ١٣٢.

(٥) تقدم أنه لقب للرضي. وانظر نقله عنه في شرح الكافية ٩٤/١.

(٦) في س: بالاعتقاد. وهو خطأ. وانظر الخلاف في الانصاف ٥١/١ - ٥٢.

(٧) أي على الكوفيين.

(٨) فنصب زيد بان يدل على أنه كان في الأصل مبتدأ مؤخرًا، تقدم عليه خبره.

(٩) وهذا المثال مجمع عليه. وهو يدل على أن زيديا مبتدأ. ليعود الضمير على متقدم في الرتبة، وإن تأخر لفظه ولو أعرب زيد فاعلاً بالجار والمجرور كما يقول الكوفيون لعاد الضمير على متأخر لفظاً ورتبة. انظر شرح الرضي ٩٤/١.

(١٠) الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء (ت ٢١٥هـ) على الراجح أخذ النحو على الخليل وسيبويه. انظر طبقات النحويين ٧٢ - ٧٤، وانباء الرواة ٣٦/٢ - ٤٣.

(١١) أي في منعه رفع الفاعل بالنظر في الذي لم يعتمد. وذلك في أحد قوله. انظر شرح الكافية ٩٤/١.

(١٢) في ص: عنهم وعنه.

(١٣) في المغني ٥٧٩.

الفصل الرابع

أن المستقر^(١) مؤول^(٢) بجملة بالاتفاق في الصلة، وفي نحو : رجل في الصلاة فله صلة^(٣)، وكذا اللغو^(٤) في القسم .

وأما في غيرهما^(٥) فكذا في الأكثر، وقيل : بمفرد^(٦)، وقيل : بما كان في المقصود أظهر^(٧)

قيل : على الأول^(٨) يلزم في نحو :

﴿إِذَا لَهْمَ مَكْرُوفٍ آيَاتِنَا﴾^(٩) .

ونحو : أما في الدار فزيد، دخول «إذا»^(١٠) و «أما» على الفعل^(١١)، وتقديم الخبر الفعلي . وأجيب بأن دخول إذا على الاسمية غالب لا واجب^(١٢)، بدليل تجويزهم نصب الاسم بعدها في باب الاشتغال^(١٣)، وأيضا فالاسمية باقية، لكون النية به

(١) أي متعلق الظرف والجار والمجرور .

(٢) في ص : مآول . ويشترط في الجملة أن تكون خبرية .

(٣) من كل نكرة موصوفة بظرف وقعت مبتدأ وخبرها مقرونة بالفاء، لأن الفاء دخلت على الخبر لشبهه بجواب الشرط، ولا يشبه الجواب إلا إذا كان وصف المبتدأ جملة؛ لبيئات فعل الشرط . انظر حاشية الدسوقي على المغني ٩٨/٢ - ٩٩ .

(٤) أي ما كان متعلقه ليس كونا عاما، نحو «أقسم» .

(٥) الصواب في غيرها ولعله جعل الصفة والصلة كالشيء الواحد .

(٦) ونسبه الرضوى ٩٣/١ لابن السراج - ويؤيده تقديره المتعلق في الأصول ٦٣/١ - وابن جني، وأخذ به السهيلي إذا كان خبرا . انظر نتائج الفكر ٤٢١ - ٤٢٢ واختاره ابن مالك في شرح الكافية الشافية ٣٤٩/١ .

(٧) انظر الخلاف في شرح المفصل ٩٠/١، وشرح الكافية ٩٣/١، والمغني ٥٨٣ - ٥٨٤، والأشباه والنظائر ٢٣١ - ٢٣٢ .

(٨) أي تقديره بجملة .

(٩) من الآية : ٢١ يونس .

(١٠) الفجائية .

(١١) وذلك لأن «إذا» الفجائية لا تليها الأفعال، و «أما» لا يليها الفعل، إلا مقرونا بحرف الشرط .

(١٢) انظر الفوائد الضيائية ١٣٩/٢ .

(١٣) انظر الكافية ٩٧ .

التأخير. وفي «أما» عارض مغتفر، لضرورة التعويض^(١)، كدخولها على الشرط [فسي^(٢)]

﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾^(٣)،

ومنع تقديم [الخبر^(٤)] الفعلي؛ لخوف اللبس^(٥) المأمون هنا. وفي الأول نظر^(٦).
وأما الجواب بتقديره مؤخرًا فلا ينفع، على أن فيه مامر^(٧).

الفصل الخامس

أن الضمير ينتقل إليه من المحذوف^(٨)، بدليل انتصاب الحال عنه في نحو: زيد في الدار جالسًا^(٩). قيل: وتأكيده في:

عِنْدَكَ الدَّهْرَ أَجْمَعُ^(١٠)

(١) يعني أن (أما) عوض عن الفعل.

(٢) ليست في: ص. وفي المغني ٥٨٧، «وأما» لا يقع بعدها فعل إلا مقرونا بحرف الشرط نحو: (وأما إن كان) الآية.

(٣) من الآية: ٨٨ الواقعة.

(٤) ساقط من: ص.

(٥) لثلا يلتبس المتبدأ بالفاعل. وعده مأموناً هنا لأن الخبر مقدر. لكن قد يقال: المقدر كالثابت.

(٦) لحمل القرآن على الوجه المرجوح كما في الحاشية.

(٧) من أن تقديمه دليل على تقديم عامله.

(٨) انظر هذه المسألة في الخصائص ٣٨٦/٢ وشرح الكافية ٩٣/١ - ٩٤، وشرح قصيدة كعب بن زهير لابن هشام ١٧٣ - ١٧٤.

(٩) ومنه عند الرضي ٩٤/١ قوله تعالى: ﴿ففي الجنة خالدين فيها﴾ ١٠٨ هود. : جالساً) حال من الضمير المستتر في الجار والمجرور. وكذلك قوله: ﴿خالدين﴾.

(١٠) فَإِنْ يَكُ جُنَّتَانِي بَأْرَضٍ سِوَاكُمْ فَإِنْ قُوَادِي

البيت لجميل بن عبدالله العذري المعروف بجميل بشينة (ت ٨٢هـ) من أبيات أولها:

أهاجك أم لا بالمداخل مربع ودار بأجرع الغديرين يلقع

ويتعين جعل «أجمع» توكيدا للضمير المنتقل إلى الظرف.

ديوانه ٥١، وشرح الكافية ٩٣/١، والمغني ٥٧٩، وشرح قصيدة كعب لابن هشام ١٧٤، والخزانة ٣٩٥/١.

والعطف عليه في :

عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ السَّلَامُ^(١)

والإبدال منه في : [(١)]

﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ﴾^(٢) .

وفي الكل^(٤) بحث^(٥)، وفي كون الانتقال قبل الحذف، أو عنده^(٦)، أو بعده احتمالات^(٧)، ولا يلزم خلو العامل منه على الأول، ولا حذف الفاعل على الثالث؛ لأنه تقديري غير مستمر^(٨).

الفصل السادس

في فوائد لطيفة لم يتضمنها^(٩) تحرير، وزوائد شريفة لم ينظمها^(١٠) تحرير.

(١) أَلَا يَا نَخْلَةَ مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ

نسبه بعض الرواة للأحوص الأنصاري (ت ١٠٥هـ) تقريبا، من قصيدته التي مطلعها :

أَنْ نَادِي هَدِيلاً، ذَاتَ فُلُجٍ مَعَ الْإِشْرَاقِ، فِي فَنِّ حَمَامٍ

ويسرى :

أَلَا يَا نَخْلَةَ مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ بَرُّودِ الظُّلْشَاعِكُمْ السَّلَامِ

ولا شاهد فيه على هذه الرواية. و«رحمة» معطوف على الضمير المستتر في الجار والمجرور.

والبيت في الأصول ٣٢٦/١، والجميل للزجاجي ١٤٨، والخصائص ٣٨٦/٢، والأماشي الشجرية ١٨٠/١،

وشرح قصيدة كعب ١٧٤، وشرح الكافية ٩٣/١، والخزانة ٣٩٩/١ - ٤٠٠.

(٢) ليس في : س .

(٣) من الآية ٨ الأعراف. يعرب «يوم» ظرف لغو منصوب، والحق خبر، ويعرب الظرف خبرا والحق بدل من الضمير

المستتر في الظرف.

(٤) إدخال «أل» «على» «كل» فيه ضعف.

(٥) انظر شرح الوافي للدمامي ٤١/ب.

(٦) أي معه.

(٧) انظر حاشية الشنواني على شرح مقدمة الإعراب ١٤٦.

(٨) في حاشية الشنواني على شرح مقدمة الإعراب ١٤٧: «لأنه أمر اعتباري غير تقديري غير مستمر» وذكر أن كونه

معه أولى؛ لأنه لا يلزم عليه شيء.

(٩) في ص : ينظمها.

(١٠) في س : لم ينضمها، وفي ص : لم يفهمها. وهذا بعيد. ولعله أراد أن لم يوردها مجتمعة أحد قبله.

الأولى : في نحو : في الدار زيد أو زيد في الدار مقبياً^(١١) ، بالنصب . الراجح في الأول^(١٢) : مستقر^(١٣) . وبالرفع^(١٤) إما لغو^(١٥) أو^(١٦) مستقر حال فيهما^(١٧) ، أو في الثاني خبر^(١٨) .

وفي نحو : زيد في الدار مقبياً فيها^(١٩) . بالنصب عند الكوفيين^(٢٠) ، الراجح عند غيرهم^(٢١) ، مستقر^(٢٢) ، والثاني لغو^(٢٣) . وبالرفع^(٢٤) : إما مستقر^(٢٥) كذلك ، والثاني لغو^(٢٦) وإما^(٢٧) لغو^(٢٨) والثاني تأكيد .

وفي نحو : فيك زيد راغب^(٢٩) . الرفع الواجب عند الأكثر ، لغو^(٣٠) ، وبالنصب الجائز عند البعض على معنى : فيك رغبة زيد ، مستقر^(٣١) .

(١) من كل ما اجتمع فيه مع المبتدأ ظرف واسم صالح للإخبار به عن المبتدأ ، يستوى في ذلك ما تقدم فيه الظرف على الاسم وما تأخر .

(٢) لا استقرار الضمير فيه .

(٣) أي رفع الاسم على الخبر به في الحالتين .

(٤) لإلغاء الضمير منه ، ويكون متعلقاً بالخبر .

(٥) في س : ومستقر .

(٦) أي في حال رفع الاسم فيهما فالظرف حال .

(٧) أي والراجح في المثال الثاني «زيد في الدار مقبياً» رفع الاسم على الخبرية .

(٨) مما كرر فيه الجار والمجرور ، سواء تقدم الظرف أم تأخر .

(٩) يجب عندهم النصب .

(١٠) ولا يجب النصب عند غير الكوفيين بل يترجح .

(١١) وهو خبر المبتدأ .

(١٢) يتعلق بـ «مقبياً» .

(١٣) أي رفع الاسم على الخبرية «وهو غير جائز عند الكوفيين» .

(١٤) يكون الظرف الأول متعلقاً بحال مقدرة أو خبراً بعد خبر .

(١٥) أي «فيها» لغو متعلق بـ «مقبياً» .

(١٦) في س : أو .

(١٧) أي يكون الأول لغواً ، والثاني تأكيد له لغو مثله ، ويتعلقان بالخبر «مقبياً» .

(١٨) الفرق بين هذه الصورة وما سبقها أن الظرف في هذه الصورة ناقص غير تام ، أي أنه غير صالح للإخبار به عن

المبتدأ ، سواء تقدم المبتدأ أو تأخر .

(١٩) الرفع الواجب عند الأكثر ، لغو^(٢٠) ، وبالنصب الجائز عند البعض على معنى : فيك رغبة زيد ، مستقر^(٢١) .

(٢٠) الرفع الواجب عند الأكثر ، لغو^(٢١) ، وبالنصب الجائز عند البعض على معنى : فيك رغبة زيد ، مستقر^(٢٢) .

وفي نحو: فيك زيد راغبا فيك^(١) بالنصب، والثاني لغو^(٢)، وبالرفع لغو^(٣) وتأکید^(٤).

الثانية: إذا تعدد مثنى^(٥) فأكثر فإما متفقين^(٦) في اللغوية^(٧). والاستقرار من جهة^(٨) أو من^(٩) جهتين^(١٠). وإما مختلفين^(١١) متعينا أحدهما لأحدهما. أو^(١٢) أو معولا على القصد في ما يصلح لهما^(١٣). وأمثلتها قوله تعالى^(١٤)

﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ﴾^(١٥).

الثاني^(١٦): زيد عندك بالباب^(١٧).

:^(١٨) ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾^(١٩).

- (١) ساقط من: س.
- (٢) الظرف الثاني لغو متعلق بالخال «راغبا». أما الظرف الأول فهو الخبر.
- (٣) ويرفع كلمة راغب. يكون الظرف الأول لغو متعلقا براغب، والظرف الثاني تأكيد له.
- (٤) انظر فيما تقدم شرح للمع لابن برهان ١٣٣/١ - ١٣٦، والإنصاف ٢٥٨/١ - ٢٦٠، والارتشاف ٣٥٥/٢ - ٣٥٨، والمساعد ٣١/٢ - ٣٤، وشفاء العليل للسلسلي ٥٣٣/٢ - ٥٣٤، وتعليق الفوائد على تسهيل الفوائد ١٩١٧/٣ - ١٩٢٣، والجمع ٣٢/٤ - ٣٤.
- (٥) أي مكررا.
- (٦) نصب خبرا لكان مقدرة.
- (٧) أي في كونها معا لغوين.
- (٨) كالخبرية.
- (٩) ليست في: ص.
- (١٠) كالخبرية والحالية.
- (١١) أحدهما لغو والآخر مستقر.
- (١٢) أحدهما لغو والآخر مستقر.
- (١٣) أي يعتمد التعيين على قصد المتكلم.
- (١٤) ليس في: ص.
- (١٥) من الآية: ١١ مريم. وهما متعلقان بخرج، فهما لغوان، ويصلح الثاني للاستقرار فيعرب حالا.
- (١٦) زيادة من: س.
- (١٧) خبران، أو أحدهما خبر والآخر حال. فهو في قوة مثالين. فهما مستقران من جهة أو جهتين.
- (١٨) قبله في س: الرابع ما تعين الأول. ولعلها زيادة.
- (١٩) من الآية ٧٩ القصص، الأول لغو والثاني محتمل للغوية وللأستقرار.

قال في ملكه لإخوته^(١) :
﴿لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ﴾^(٢)
هذا مثال لا يرى مثله^(٣) عند القوم^(٤) .

الثالثة : إما أن يختلفا^(٥) زمانا^(٦) ومكانا أو يتفقا^(٧)، ففي الأول يبدأ بأيهما، [ولا يعطف ثانيهما^(٨)] نحو أكرمتهك أمس في الدار. ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾^(٩) : متأول^(١٠).
والثاني^(١١) : إما أن يتغيرا حقيقة أو اعتبارا، أو بتداخل^(١٢)!

ففي الأول^(١٣) يتعاطفان، نحو : يوم الخميس ويوم الجمعة. دون الثاني^(١٤) نحو : صليت خلفك أمام زيد، وفي الثالث^(١٥) يبدأ بأيهما بلا عطف^(١٦)، فبالأعم المدخول^(١٧)

-
- (١) الأول (في ملكه) محتمل للغوية وللأستقرار، والثاني (لإخوته) لغو معمول لقال.
 - (٢) من الآية ٩٢ يوسف. وكل منها محتمل للغوية والأستقرار، ويحدد ذلك قصد المتكلم، فأحدهما خبر والثاني معمول له، الخبر مستقر، ومعموله لغو، وإن قدرا خبرا يعد خبر، أو قدر أحدهما خبرا والآخر حالا، فهما مستقران من جهة أو من جهتين كما تقدم.
 - (٣) في ص : لن نرى مثلا له.
 - (٤) يعني أن العلماء لم يشيروا إلى حصر هذه الصور. وهي مستفادة من تعليقات العلماء على هذه الأمثلة ونحوها.
 - (٥) في س : يختلفان. (٦) في س : أو.
 - (٧) في س : يتفقان.
 - (٨) في س : والأول.
 - (٩) ساقط من س. والمراد أن الثاني لا يعطف على الأول على الثاني للاختلاف بينهما.
 - (١٠) من الآية ٢٥ من سورة التوبة.
 - (١١) أي : وموطن يوم حنين، أو في أيام مواطن كثيرة، وقيل : ونصركم يوم حنين. أو يراد بالموطن الوقت. انظر الكشاف ١٨١/٢، والبيان في إعراب القرآن ٣٩٦/١، والتبيان ٦٣٩/٢، والبحر ٢٤/٥. وفي حاشية الكشاف : لا مانع من عطف الظرفين المكاني والزمني أحدهما على الآخر.
 - (١٢) وهو ما اتفق فيه الظرفان في الزمانية أو المكانية.
 - (١٣) في س : يتداخلان.
 - (١٤) وهو ما تغاير فيه الزمانان أو المكان حقيقة. وتعاطفا للجامع بينهما، وهو الزمان.
 - (١٥) وهو ما تغاير فيه مجازا واعتبارا. ولا يتعاطفان لصدقها على شيء واحد.
 - (١٦) وهو ما تداخل فيه الزمانان أو المكانان.
 - (١٧) لعدم وجود المعايير المقتضية للعطف، لصدق العام على الخاص.
 - (١٨) المراد : فإن بدىء بالأعم المدخول فيه.

تلاه ما هو أخص منه وأعم من غيره منتهيا بأخصها بتكرير «في» نحو : في مسجد الجامع ، في الجانب الشرقي ، في نصفه العدني ، في الزاوية اليمنى ، في العام الأول ، في الشهر الثاني ، في الأسبوع الثالث ، في اليوم الرابع . وبالأخص الداخل^(١) تلاه الأعم كذلك بتكرير «من» ، أو «في» ، نحو : في الزاوية اليمنى ، من النصف العدني ، من الجانب الشرقي ، من المسجد الجامع ، في اليوم الرابع من الأسبوع الثالث من الشهر الثاني . من العام الأول .

وينحل إلى الإضافي^(٢) بالبداة في الأول^(٣) بالآخر ، وفي الآخر^(٤) بالأول . وكلها لغو في الأول^(٥) ، لا الآخر^(٦) فالأول^(٧) .

الرابعة : يحتمل نحو : زيد عنك بالباب كونها خبرين^(٨) ، أو أحدهما^(٩) ، والآخر لغو^(١٠) ، أو حال^(١١) على احتمال في حال^(١٢) . ومثله : ﴿لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمْ يَوْمَ﴾^(١٣) ، وإن اقتصرَ عَلَى الثاني والثالث الرضي^(١٤) فالقياس لباقيها^(١٥) يقتضي .

-
- (١) أي وإن بديء بالأخص . والمراد : الداخل في غيره .
 - (٢) أي يحول التركيب إلى تركيب إضافي بإضافة الأول إلى الثاني نحو : مسجد الجامع . وانظر هذه المسألة في شرح الكافية ٢٨٥/١ - ٢٨٨ ، والفوائد الضيائية ١٩/٢ - ٢١ .
 - (٣) أي في القسم الأول الذي بديء فيه بالعام قبل الخاص .
 - (٤) أي القسم الآخر الذي بديء فيه بالخاص قبل العام .
 - (٥) أي فيما اختلف الظرفان فيه زماناً ومكاناً . ولا مانع من جعل الجار والمجرور مستقرا ، يعرب حالا .
 - (٦) أي فيما اتفقا فيه زمانا أو مكانا ، فليس بلغو .
 - (٧) من الأقسام الثلاثة المتقدمة ، وهي ما إذا تغيرا حقيقة ، أو اعتبارا ، أو تداخل الزمانان . وليس هذا بلغو .
 - (٨) فيقدر ولكل منها متعلق عام .
 - (٩) أي يكون أحدهما خبرا . ويتعلق بالاستقرار .
 - (١٠) يتعلق بالأول .
 - (١١) أي أو يعرب حالا عامله الظرف .
 - (١٢) في حال من الأحوال المحتملة في مثل هذا التركيب .
 - (١٣) من الآية : ٩٢ يوسف .
 - (١٤) انظر شرح الكافية ٢٥٧/١ ، فقد نقل أن عليكم خبر ، واليوم متعلق به ، ويجوز العكس ، واقتصر على ذلك لورود الظرف والجار والمجرور بعد المنفي . (١٥) في س : لنقلها .

وأما

﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(١)

فالأول خبرٌ «لا»، والثاني خبر مبتدأٍ مقدر، أي العصمة، لعدم استقامة معناه بتقدير واحد مما ذكرناه^(٢).

ثم البناء^(٣) للغوية الثاني ياباه^(٤) وأما : لا مصليا في الجامع في الدار بالنصب فلغو^(٥)، ومستقر^(٦). لا بالبنا فمستقر ولغو^(٧)، ومفاد الأول نفي مصل فيه عنها^(٨). والثاني نفي مصل عنه^(٩).

(١) من الآية : ٤٣ هود.

(٢) من الأوجه الخمسة المتقدمة، وهذه الأوجه تجوز مع المبتدأ الجامد والمصدر، ولا تجوز مع المشتق. انظر شرح الكافية ٢٥٧/١.

(٣) أي بناء عاصم.

(٤) أي بناء عاصم يأتي لغوية، الثاني وهو «من أمر الله»؛ لأنه لو كان لغوا متعلقا بـ «عاصم» لا نصب «عاصم» لأنه يكون شبيها بالمضاف.

(٥) أي الجار والمجرور الأول «في الدار» لغو لتعلقه بـ «مصليا» وانتصب «مصليا» لأنه عمل فيها بعده فصار شبيها بالمضاف.

(٦) أمّا في الجامع فمستقر متعلق بالخبر.

(٧) ولو كان «مصليا» مبنيا لصار «في الدار» مستقرا وهو الخبر، وما بعدهم لغو متعلق به. وصورته: (لا مصل في الجامع في الدار) بيناء كلمة «مصل».

(٨) أي نفي وجود المصلي في الجامع عن الدار.

(٩) أي نفي وجود المصلي في الدار عن الجامع فيها إذا بنينا كلمة «مصليا».

المقصد الثاني في الانقسام

ينقسم^(١) ستة باعتبارات إلى أقسام :^(٢)

الأول : إلى معرب ومبني^(٣) مطلقين^(٤) ، وهو كثير. ومشروطين^(٥) ، أو لهما :
بالإضافة^(٦) ، أو عدم نيتها^(٧) ، نحو قَبْل وبعد ، وغيرهما^(٨) مما يقطع^(٩) . وثانيهما^(١٠) : بها
إلى الجملة^(١١) ، نحو : يوم وساعة . أو بنيتها^(١٢) ، نحو : قَبْل وبعد .

الثاني^(١٣) إلى لازم الإضافة ، وهو : حيث ، وإذ ، وإذا ، ولدن ، ولدى ، وعند
والجهات الست ، وما شابهها^(١٤) من الظروف النسبية^(١٥) . وغالب^(١٦) ، وهو نحو : قبل
وبعد . ولا أيهما^(١٧) ، وهو ما عداهما .

- (١) الضمير يعود إلى الظرف .
- (٢) في الحاشية : ستة منصوب على المصدرية ، أي ينقسم ستة انقسامات باعتبارات ستة .
- (٣) أي بدون شروط .
- (٤) أي وإلى معرب ومبني بشروط .
- (٥) أي المعرب بشرط الإضافة .
- (٦) أي يقطع عن الإضافة ولا ينوي المضاف إليه لا لفظا ولا معنى ، وهذا معرب منون ، فإن نوي لفظها أعرب
الظرف من غير تنوين ، كما لو كان مضافا .
- (٧) من ذلك أسماء الجهات الست وألفاظ مسموعة ، وهي الغايات .
- (٨) عن الإضافة لفظا ومعنى ، أو ينوي لفظ المضاف إليه ، وهذا معرب . كما تقدم .
- (٩) وهو المبني من الظروف .
- (١٠) أي مشروط بناؤه بإضافته إلى الجملة .
- (١١) أي ومن الظروف ما يبني لقطعه عن الإضافة ونية المعنى دون اللفظ . انظر في هذا شرح الكافية ١٠١/٢ -
١٠٣ ، وأوضح المسالك ٤٣٣/١ - ٤٣٦ .
- (١٢) التقسيم الثاني بالنسبة إلى لزوم الظرف الإضافة ، وعدمها . وهو أقسام ثلاثة .
- (١٣) في س : وما شابهها .
- (١٤) هي ما لا يتم معناها إلا بما تنسب إليه أي تضاف إليه ، وهي ما يطلق عليه الغايات ، وهي من الغالب . انظر
شرح الكافية ١٠٢/٢ - .
- (١٥) أي ما يغلب وروده مضافا .
- (١٦) هذا هو النوع الثالث بالنسبة لإضافة الظرف ، وهو ما تستوي فيه الإضافة وعدمها .

ثم الإضافة^(١) إما إلى جملة هو ظرف مصدرها^(٢)، أو غيرها^(٣). الأول : إما واجب الإضافة إليها مكانا، وهو حيث، أو زمانا، وهو إذ وإذا، وإما جائر، وهو المضاف من غيرها^(٤) إلى فعلية وهو الأكثر، نحو : ﴿ هَذَا يَوْمٌ لَا يَظُنُّونَ ﴾^(٥) أو ^(٦) اسمية مفيدة للزمان، نحو : ﴿ يَوْمَهُمْ عَلَى النَّارِ يُقْنُونَ ﴾^(٧) و : حِينَ الْحِجَابِ أَمِيرٌ.

والثاني : إما إلى مفرد أو [جملة^(٨)] مصدره بحرف مصدرية، نحو : ﴿ مِنْ قَبْلِ أَنْ ﴾^(٩) و ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا ﴾^(١٠).

وحكم المصدر القائم مقام الزمان حكمه في الإضافة إلى الفعلية^(١١)، نحو : انتظرن^(١٢) ريث^(١٣) أخرج. أي مدة ببطء^(١٤) خروجي، أي إلى^(١٥) أن أخرج. وأجري

- (١) أي إضافة الظروف المتقدمة.
- (٢) أي أن الظرف في المعنى هو ظرف مصدر الجملة لِيَتَّحَدَّ الزمانان. والإضافة للجملة على خلاف الأصل، والإضافة في الحقيقة إلى المصدر الذي تضمنته الجملة.
- (٣) أي تكون الإضافة إما إلى مفرد، وإما إلى جملة ليس المضاف ظرف مصدرها. انظر في هذا شرح الكافية ١٠٣/٢.
- (٤) أي من غير الثلاثة المتقدمة «حيث وإذ وإذا».
- (٥) الآية ٣٥ المرسلات.
- (٦) في س : واسمية.
- (٧) الآية : ١٣ الذاريات.
- (٨) ساقطة من ص.
- (٩) في عدد من الآيات، منها الآية ٢٣٧ البقرة.
- (١٠) في س : ومن بعدها. والتمثيل من الآية : ١٤٥ البقرة وغيرها.
- (١١) انظر شرح الكافية ١٠٣/٢ - ١٠٤. (١٢) في س : انظرن.
- (١٣) مصدر : راث يريث : إذا أبطأ، وتعامل معاملة أساء الزمان في الإضافة إلى الجملة كقول الشاعر :
خليلي رفقا ريث أقضي لبانة من العرصات المذكرات عهدا
وقول أعشى باهلة :

لا يصعب الأمر إلا ريث يركبه وكل أمر سوى الفحشاء يأتمر

وبعضهم يرى أن الفعل بعد ريث على إضمار أن. انظر شرح الكافية الشافية ٩٤٦/٢ و ٩٤٨، واللسان (ريث)، والمعنى ٥٥١.

- (١٤) في س، ص : بطو، وفي شرح الكافية ١٠٤/٢ والأصل : زمان ريث خروجي، أي مدة أن يبطن خروجي، ... والمعنى : إلى أن أخرج. (١٥) في س : إذ.

مجراه آية . بمعنى علامة . نحو :

بآية تُقدمون الخيل شعنا (١)
والأغلب تصديرهما بالمصدري^(٢)، نحو :

..... بآية ما تحبون الطعام^(٣)
وانتظر ريثما أخرج .

قيل^(٤) : والمضاف إلى الجملة معرفة، نحو: جئتكم يوم قدم زيد الخال^(٥) ونظر
بأنه^(٦) غير مسموع^(٧) . ولا مطرد^(٨) في : يوم قدم رجل^(٩) . قلت : بناء على
اشتراط السماع في هذه^(١٠) الأمثال، والتعريف محمول^(١١) على خصوص المثال^(١٢) .

(١) كأن على سنانكما مداما

نسب هذا البيت في الكتاب ١١٨/٣ للأعشى، وليس في ديوانه . ويروى : يُقدمون . والبيت في المفصل ٩٨،
وشرحه ١٨/٣، وشرح الكافية ١٠٤/٢ وشرح الكافية الشافية ٩٤٧/٢، والمغني ٥٤٩ .

(٢) أي بالحرف المصدري . و (ما) مصدرية عند ابن جني . وزائدة عند سيبويه . انظر الكتاب ١١٨/٣، وشرح
الكافية الشافية ٩٤٨/٢، والمغني ٥٤٩، والمساعد ٣٥٥/٢ - ٣٥٦ .

(٣) ألا من مبلغ عني تمثيا

وفي س، ص : الطعام . والبيت ليزيد بن عمرو بن الصعق، يعبر تمثيا بحب الطعام . ويروى : تحبون . و«ا»
زائدة . وجعل ذلك آية يعرفون بها، لتحريق عمرو بن هند لهم . . . والبيت في الكتاب ١١٨/٣، والمفصل
٩٨، وشرحه ١٨/٣، وشرح الكافية ١٠٤/٢ وشرح الكافية الشافية ٩٤٧/٢ .

(٤) في س : وقيل .

(٥) ساقط من س . والجار صفة ليوم . ونسب هذا الرأي للزجاج في الحاشية .

(٦) في س : بابه . أشار بذلك إلى عبارة الرضى الآتية قريبا .

(٧) انظر شرح الكافية ١٠٥/٢ .

(٨) في س : مطرود .

(٩) قال الرضى ١٠٥/٢ : «مع عدم سماعه ينبغي أن لا يتعرف المضاف إذا كان الفاعل في الفعلية، والمبتدأ في
الاسمية نكرة» .

(١٠) في س : هندي .

(١١) في س : مخصوص .

(١٢) فإذا كان المسند إليه معرفة فالظرف المضاف للجملة معرفة .

فائدة : قال الرضى^(١) : لا يحتاج في الإضافة إلى ما هو ظرفه إلى ربط^(٢) الضمير، فلا يقال: يوم جاءك [فيه زيد^(٣)] لكفاية ربطها^(٤). قيل^(٥) : إلا نادرا، كقوله :
مَضَتْ سَنَةٌ^(٦) لِعَامٍ وُلِدْتُ فِيهِ^(٧)
وفيه بحث^(٨).

اتنبه : من المشكل إضافة الزمان إلى إذ في : يومئذ^(٩)، وحينئذ^(١٠).

فقيل : مضاف إلى إذ. كشجر الأراك^(١١). والتنوين للتعويض عما^(١٢) أضيف إليه^(١٣)، والكسر لا لتقاء الساكنين^(١٤)، وقيل : للإضافة^(١٥) لإعرابها. ورد بأنه لا وجه له^(١٦) وقيل : مضاف إلى الجملة وإذ بدل منه ليلحق به التنوين عن المحذوف وفي تمام

(١) ليس هذا نص عبارة الرضى في شرح الكافية ١٠٦/٢، وعلل الرضى امتناع عود ضمير من الجملة إلى الظرف المضاف للجملة يكون المضاف ظرفا للمصدر الذي تضمنته الجملة. وذلك لأن الربط الذي يطلب حصوله من مثل هذا الضمير حصل بإضافة الظرف إلى الجملة، وجعله ظرفا لمضمونها.

(٢) في بيص : رابط.

(٣) ليس في س.

(٤) أي للاكتفاء بربط الجملة، لأن الظرف للمصدر الذي تضمنته الجملة.

(٥) قاله ابن مالك. انظر التسهيل ١٥٩، والمساعد ٣٦٠/٢.

(٦) سنة هكذا هنا، وفي المغني. وفي الديوان وسائر المصادر: مائة. وهو الصواب.

(٧) وعشر بعد ذلك وحجتان

البيت للناطقة الجعدي. شعره ١٦١، وطبقات فحول الشعراء ١٢٤/١، والأغاني ١٢٨/٤، والشعر والشعراء ٣٠٠/١، والمغني ٧٧٢.

(٨) انظر المغني ٧٧٢، والمساعد ٣٦٠/٢ - ٣٦١، والمجمع ٢٣٣/٣ - ٢٣٤.

(٩) من ذلك قوله تعالى :

﴿وانشقت السماء فهي يومئذ واهية﴾ ١٦ الحاقة.

(١٠) من ذلك قوله تعالى : ﴿وأنتم حينئذ تنظرون﴾ ٨٤ الواقعة.

(١١) فهو من إضافة الأعم إلى الأخص، وليس من إضافة أحد المترادفين إلى الآخر كما يرى ابن مالك. انظر تعليق الفرائد ١٥٤٨/٣، والتصريح ٣٥/١.

(١٢) في ص : عما.

(١٣) أي تنوين إذ عوض عن الجملة التي أضيفت إليها إذ.

(١٤) إذ. مبني على السكون، وحرك بالكسر للتخلص من التقاء الساكنين، وبنائه في هذه الحالة مصاحب له.

(١٥) ذهب الأخفش إلى أن الكسرة حركة أعراب، فإذا في هذه الحالة مجرور بإضافة الظرف إليه، وعلامة جره الكسرة. انظر التسهيل ٩٢، وشرح الكافية ١٠٦/٢، والمساعد ٥٠٠/١.

(١٦) مع قيام علة البناء، وهو وضعه على حرفين، ووروده مفتوحا ومكسورا من غير إضافة انظر المغني ١١٩، والمساعد ٥٠٠/١.

تحقيقه بسط^(١).

الثالث : إلى ممنوع الصرف للعلمية^(٢) مع التأنيث، وهو : غدوة، وعشية المعين .
أو العدل، كسجر^(٣)، ومصروف، وهو كثير معروف .

الرابع : إلى زمان، فيقبل^(٤) تقدير «في» مطلقاً^(٥). ومكان، لا يقبل منه إلا^(٦)
المبهم . وهو : الجهات الست وما أشبهها غالباً مما استبهم^(٧) وما ألحق به، من نحو
الفرسخ والبريد^(٨)، وكل مشتق مما فيه معنى الاستقرار معمول لما اشتق من ذلك،
كجلست مجلسك^(٩)، ﴿ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ﴾^(١٠)،

ولفظ مكان منصوباً بذلك^(١١)، وما بعد نحو دخلت^(١٢)، ويجر ما سوى ذلك .

وأما نحو : زنة الجبل، وقدر كذا، ومقدار^(١٣)، فالأظهر أنها صفات مصادر

(١) بسطه الرضى في شرح الكافية ١٠٥/٢ - ١٠٦، وانظر تعليق الفرائد ١٥٥٢/٣، والتصريح ٣٥/١، ٣٩/٢،
والهمع ١٧٤/٣ - ١٧٥ .

(٢) العلمية هنا جنسية، فهي أعلام أجناس .

(٣) في س : كشجر . وهو خطأ . وهو معدول عن السحر . انظر في ذلك ما ينصرف وما لا ينصرف للزجاج ٩٨ -
٩٩ .

(٤) في س : فقبل .

(٥) أي مبهما كان كالوقت والحين، أو مختصاً كالساعة واليوم .

(٦) في س : ولا .

(٧) نحو : عند، ولدي، ووسط، وبين، وحداة وإزاء . وقد اختلف في تفسير المبهم . انظر شرح الكافية ١٨٤/١ -
١٨٥ .

(٨) من المقادير المسوَّحة .

(٩) انظر شرح الكافية ١٨٤/١ - ١٨٥، ولا يكون هذا النوع ظرفاً قياسياً إلا إذا كان عاملاً موفقاً له في لاشتقاق .
والفرسخ ثلاثة آلاف باع، والبريد اثنا عشر ألف باع .

(١٠) من الآية ٥ التوبة، وأوردها هنا كالرضى ١٨٥/١ تبعاً للزجاج، وقيل : إنه على تقدير على . انظر معاني القرآن
واعرابه للزجاج ٤٣٠/٢ - ٤٣١، والتبيان للمعكري ٦٣٥/٢ .

(١١) أي منصوباً على الظرفية . ليخرج بذلك نحو : مكانك مكان مبارك .

(١٢) من الظروف المختصة الواقعة بعد دخلت وسكنت ونزلت . وفيها خلاف . انظر شرح ابن عقيل ٤٩٥/١ .

(١٣) ليست في س .

محدوفة^(١). وقد شد: هو مني مزجر الكلب، ومناطق الثريا^(٢). لكنه كثير^(٣). ونحو: ذهب الشام قليل^(٤).

تنبيه: كثير مما يقبل النصب يجر بفي أو الباء بمعناها^(٥)، نحو:

﴿ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ ﴾^(٦) و ﴿ مَعْدُودَاتٍ ﴾^(٧)

و ﴿ وَسَكَنتُمْ فِي مَسْكَانٍ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ﴾^(٨)،

أو بمن بمعناها، نحو: ﴿ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾^(٩) و ﴿ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾^(١٠).

ولا يقال: في عندك، ولا في قبلك^(١١).

ويتفقان^(١٢) في الصلاحية للغوية، والاستقرار، ويفترقان في الصلوح للإخبار، فلا يخبر بالزمان عن الأعيان إلا متحددة كالليلة والهلal^(١٣)، أو معلوما إضافة معنى إليها

(١) أي أنها انتصبت لنيابتها عن مصادر محدوفة، وهذه المصادر المحدوفة منتصبة كذلك لنيابتها عن ظروف مكان محدوفة، والتقدير: مكان قدر زنة الجبل.

انظر الارتشاف ٢/٢٥٢، والفرائد الجديدة ١/٣٨٣-٣٨٥.

(٢) انظر شرح الكافية ١/١٨٦، وارتشاف الضرب ٢/٢٥٥، وأوضح المسالك ١/٣٢٥.

(٣) إلى درجة أنه يكاد يلحق بالقياسي كما ذكر الرضي ١/١٨٦، وقاس عليه الكسائي. انظر الارتشاف ٢/٢٥٦ وشرح ابن عقيل ١/٤٩٤.

(٤) وهو شاذ، وفيه بحث. انظر شرح الكافية ١/١٨٦، والارتشاف ٢/٢٥٣، وشرح ابن عقيل ١/٤٩٥.

(٥) كقوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ ﴾ ٣٤ القمر.

(٦) من الآية ٢٨ الحج.

(٧) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ﴾ من البقرة ٢٠٣.

(٨) من الآية ٤٥ إبراهيم.

(٩) من ذلك قوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ﴾ ١١٨ البقرة. وهذا كثير في القرآن.

(١٠) من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ ٢٥٣ البقرة. وهذا كثير في القرآن.

(١١) فلا تستعمل إلا ظرفاً أو مجروراً بمن. انظر شرح الكافية ١/١٨٧، والارتشاف ٢/٢٤٦، وأوضح المسالك ١/٣٢٦، وشرح ابن عقيل ١/٤٩٨.

(١٢) ظرف الزمان وظرف المكان.

(١٣) وذلك لشبه العين المعنى في حدوثه وقتا دون وقت، وقيل هذا على تقدير: طلوع الهلال. انظر توضيح المقاصد

٣٨١/١.

كاليوم خمر^(١)، أو عامة وهو خاص، نحو: لا كوكب الليلة^(٢).

أو مسئول به عنه، نحو: في أي ليلة لا كوكب^(٣). وأما عن المعاني^(٤) الحادثة فيصح. فإن كان مستغرقا^(٥) بها، أو أكثره وهو نكرة مرفوع غالبا، كالصوم يوم، والسير شهر^(٦)، وهو في أكثره^(٧)، وجاز النصب والجر بفي. أو معرفة فالثلاثة، والنصب أرجح^(٨).

وقال الكوفيون: لا ينجر فيهما^(٩)؛ لإفادته التبويض^(١٠)، ولا يفيدة^(١١) فإن لم يستغرق^(١٢) فالأخيران أغلب وفاقا، فإن قيل:

﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾^(١٣)

أجيب بالمبالغة للتأكيد في الأمر به^(١٤) أو بتقدير أشهر الحج^(١٥).

-
- (١) وغدا أمر. قاله امرؤ القيس لما بلغه مقتل أبيه.
 - (٢) فالكوكب عام، لأنه نكرة في سياق النفي، والزمان خاص، ومثله قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾.
 - (٣) انظر التسهيل ٤٩، وشرح الكافية الشافية ٣٥١/١، شرح الكافية ٩٤/١، والارتشاف ٥٦/٢ - ٥٦، والمساعد ٢٣٧/١ - ٢٣٨.
 - (٤) أي وأما الاختيار بالزمان عن المعاني الحادثة فيصح.
 - (٥) أي فإن كان الزمان مستغرقا بالمعاني، أو كان أكثره مستغرقا بها. . .
 - (٦) من ذلك قوله تعالى:
 - ﴿وَحَمَلَهُ وَفَصَّالَهُ ثَلَاثِينَ شَهْرًا﴾ ١٥ الأحقاف.
 - وقوله: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ ١٩٧ البقرة.
 - (٧) أي والسير في أكثره.
 - (٨) انظر التسهيل ٥٠، وشرح الكافية ٩٤/١ - ٩٥، والارتشاف ٥٦/٢ - ٥٧، والمساعد ٢٣٨/١ - ٢٣٩.
 - (٩) أي في حالتي التعريف والتنكير.
 - (١٠) أي الإفادة الجريفي التبويض، في حين أنه مقصود به الاستغراق. ومرد هذا زعمهم أن في ترد للتبويض.
 - (١١) أي وليس كما زعم بعض الكوفيين فإن حرف الجر في موضوع للظرفية بحسب الواقع في مصحوبها.
 - (١٢) أي فإن لم يستغرق الزمان بالمعاني، أي وقع الفعل لا في أكثر الزمان. نكرة كان الزمان أو معرفة.
 - (١٣) هما النصب والجر. انظر شرح الكافية ٩٥/١، والمساعد ٢٣٩/١.
 - (١٤) من الآية ١٩٧ البقرة.
 - (١٥) حتى كأن أفعال الحج مستغرقة لجميع الأشهر الثلاثة،
 - (١٦) فيكون على تقدير مضاف محذوف، فيكون أخبر بظرف عن ظرف أي أشهر الحج معلومات.

وأما بالمكان فعنهما^(١) مطلقا. وهو إما غير منصرف، كزيد عندك، فالرفع ممتنع، أو متصرف معرفة كخلفك^(٢)، فمرجوح، أو نكرة، نحو: أنت مني مكان قريب فراجع، أي مكانك مني^(٣). أو ذو^(٤) مكان^(٥). أو متصرف مؤقت^(٦) مخبر به عن العين لتقدير المسافة فلازم. والزمان في الأخير مثله. نحو: دارك مني فرسخ^(٧)، ومنزلك مني ليلة^(٨)، أي ذات مسافة فرسخ، أو ذو مسافة سرى^(٩) ليلة^(١٠).

وأما داري خلف دارك فرسخين بالنصف فتميز^(١١)، أي تباعدت^(١٢)، أو مصدر كدنت أنملة^(١٣)، وبالرفع خبر، وما قبله ظرفه، أو كل^(١٤) منها خبر، ويجوز: من خلف دارك^(١٥)، والعمل بحاله^(١٦) في الأصح^(١٧).

-
- (١) أي : أما الاخبار بالمكان فإنه يقع عن المعاني والأعيان سواء كان المخبر عنه اسم مكان أم لا.
 - (٢) أي زيد خلفك، وبيتي أمامك.
 - (٣) فهو على تقدير مضاف.
 - (٤) أي : أنت مني ذو مكان . . . وهو هنا على حذف مضاف بعد مضاف في س : ذوا.
 - (٥) أي : أنت مني ذو مكان.
 - (٦) مؤقت أي محدود.
 - (٧) مثال للمكان.
 - (٨) مثال للزمان.
 - (٩) في ص : فترى.
 - (١٠) انظر التسهيل ٤٩، وشرح الكافية ٩٥/١، والمساعد ٢٣٩/١ - ١٤٠.
 - (١١) وحال عند المراد من الضمير في الخبر، أي ذات مسافة فرسخين.
 - (١٢) فهو على هذا تمييز نسبة.
 - (١٣) أي دانوا أنملة، والخبر هو خلف. انظر شرح الكافية ٩٦/١.
 - (١٤) في س : كلا. وفي ص : كلاهما. أي خبر بعد خبر.
 - (١٥) أي يجوز دخول من على خلف. فدخولها وخروجها سواء.
 - (١٦) فينتصب فرسخين تمييزا أو حالا أو على المصدرية، ويرتفع خبرا على ما سبق.
 - (١٧) ومقابل الأصح وجوب ارتفاعه خبرا. انظر شرح الكافية ٩٦/١.

وأما أنت مني - أي من أشياعي - فرسخين^(١) فمنصوب أي ذوي^(٢) فرسخين. أو
ماسرنا فرسخين^(٣).

وإذا أخبرت باليوم عن الجمعة^(٤) والسبت فرغه أولى^(٥)، وجاز النصب للملاحظة
معنى الاجتماع أو السكون^(٦)، اليوم العيد والفطر^(٧)، وعن باقيها^(٨) تعين^(٩)، خلافا
للغراء^(١٠) وهشام^(١١).

وقد يقام المصدر مقام الزمان بإضمار المضاف^(١٢)، وقيل: لا. نحو^(١٣): انتظرنى جزر
جزورين، أي مثل زمان. وآتيك خفوق النجم، ومقدم الحاج، بمعنى القدوم، أي

(١) وذلك إذا كان الظرف لإفادة تحديد المسافة المعنوية. وقوله: أي من أشياعي. يعني أنه من أتباعه، ومن ذلك

قوله تعالى: ﴿فمن تعين فإنه مني﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم: «سلمان منا» وقوله: «من غشنا فليس منا».

(٢) يريد أنه حال، والتقدير حال كوننا ذوي سير فرسخين.

(٣) يريد أنه يعرب ظرفا أيضا أي في فرسخين. و (ما) مصدرية ظرفية. انظر شرح الكافية ٩٦/١، والمساعد
٢٤٠/١.

(٤) في س: عن اليوم بالجمعة.

(٥) في س: أولا. وكان رفعه أولى لغلبة الجمعة والسبت في معنى اليومين.

(٦) معنى الاجتماع في الجمعة، والسكون والقطع في السبت، فهما في الأصل مصدران.

(٧) لغلبتها على اليومين، وهما كسابقتيهما يتضمنان عملا هو العود، والافطار.

(٨) أي إذا أخبرت باليوم عن بقية أيام الأسبوع كالأحد والاثنين.

(٩) في س: بمعين. ويتعين الرفع، لأن الأحد وبقية أيام الأسبوع بمعنى اليوم، ولا يكون اليوم ظرفا لنفسه.

(١٠) الغراء: هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبدالله بن منصور الديلمي أخذ عن يونس والكسائي (ت ٢٠٧ هـ)
انظر مراتب النحويين ١٣٩ - ١٤١، وطبقات النحويين واللغويين ١٣١ - ١٣٢.

أما هشام، فهو هشام بن معاوية الضرير أبو عبدالله النحوي الكوفي من أعيان أصحاب الكسائي (ت
٢٠٩ هـ)، انظر الفهرست ٧٠، ومعجم الأدباء ١٩ / ٣٩٢.

(١١) فإنها يؤولان اليوم بـ الآن. كقولك أنا اليوم أفعل كذا وكذا أي الآن انظر شرح الكافية ٩٦/١ والمساعد
٢٤٠/١ - ٢٤١.

(١٢) فيقوم المضاف إليه (المصدر) مقام المضاف (الزمن) بعد حذف المضاف

(١٣) في س: وقيل لا يجوز. والذي قال: لا هو الفارسي الذي يرى أن المصدر يقوم مقام الزمان من غير اضمار.
انظر شرح الكافية ١٩٠/٢.

وقته^(١)، كالمكان في نحو: مشيت غلوة سهم. ورمية سهم، و«أقطعه حُضْرُ فرسه^(٢)». أي مسافة كل.

وربما أقيم العين مقام المصدر المذكور، نحو: لا آتيك السمر والقمر^(٣)، أي مدة طلوعه، قيل: ومنه:

بَاكَرْتُ حَاجَتَهَا الدَّجَاجَ بِسُحْرَةٍ^(٤)

الخامس: إلى متصرف^(٥)، وهو ما لا يلزم النصب والجر [بمن^(٦)] وغير متصرف، وهو ما لزمها^(٧)، ومنه أكثر الظروف المبنية، كإذ، وإذا. وحيث، ومتى، وصباح ومساء^(٨) ويوم [يوم^(٩)]. وربما تصرف حيث وإذ^(١٠) ومتى، ومنه: بُعِيدَاتُ بَيْنِ^(١١).

(١) من ذلك قوله تعالى: ﴿ومن الليل فسبحه وإدبار النجوم﴾ ٤٩ الطور. أي وقت ادبارها.

(٢) من حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع الزبير حُضْرَ فرسه. حُضْرُ بضم الحاء وسكون الضاد: أي قدر ما تعدو عدوة واحدة، وهو على حذف مضاف أي قدر حُضْرَ فرسه.

ويرى بعضهم أن الحُضْرَ اسم وليس مقدار. سنن أبي داود ١٧٧/٣ - ١٧٨، وشرح الكافية ١/١٩٠، واللسان ٢٠١/٤.

(٣) أي مادام الناس يسمرون في ليلة قمرء، أي دوامها. والسمر الظلمة، والأصل اجتماعهم يسمرون في الظلمة، ثم سموا الظلمة سمرا لكثرة الاستعمال. اللسان ٣٧٧/٤.

(٤) لأَعْلَى مِنْهَا جِئْنَ حَبَّ نِيَامُهَا

البيت للبيد بن ربيعة العامري من معلقته.

ويروي بادرته لذتها أن يهب نيامها. ورواية الديوان: بادرت حاجتها. والمراد بحاجتها أي: حاجتي لها. والمراد بالدجاج الديكة. وسُحْرَةٌ بالضم: السحر الأعلى. وانتصب الدجاج على تقدير: وقت صباح الدجاج. انظر شرح ديوان لبيد ٣١٥، والمعاني الكبير ١/٤٥٣، وشرح القوائد السبع ٥٧٧، وشرح القوائد التسع ٤٢٢/١.

(٥) أي ينقسم الظرف

(٦) ليست في س.

(٧) أي ما لزم أحدهما.

(٨) في س: ومساء.

(٩) ساقط من س.

(١٠) انظر شرح للكافية ١٨٧/١.

(١١) بعيدات: جمع بعد مصفرا، وبين بمعنى فراق. والمعنى: مرارا قريبا بعضها من بعض. انظر المساعد

٣٩٣/١.

وذات مرة، وذات يوم، وذات ليلة، وأخوات لها^(١)، وذات صباح وذات مساء، وذات صبح،
وذات غبوق^(٢). وأما قوله :

عَزَمْتُ عَلَى إِقَامَةِ ذِي صَبَاحٍ^(٣)
فختعمية^(٤).

ولا يقال : ذات شهر، وذات سنة .

ومنه نحو : غدوة، وبكرة، وضحي، وضحوة، وبكر^(٥)، وسحر [وسحير^(٦)]
وعشية وعممة، وصباح ومساء^(٧) وليل ونهار^(٨) معينات بالعناية^(٩)، وفي الأولين^(١٠) علمية
الجنس المحققة، وفي سحر علمية الشخص المقدر^(١١) فتمنع الصرف^(١٢)، لا في
الباقى ؛، لا نصرف ضحوة وعممة وعشية في الأشهر. فإن لم تعين انصرفت^(١٣)
فيدخلها لام التعريف^(١٤).

(١) كذات الغداة، وذات العشاء، وذات الزمين، وذات العويم. انظر شرح الكافية ١٨٧/١.

(٢) في س : عنوق. والأربعة الأخيرة بغير تاء، ولا يقاس على هذه الأوقات، وختعم لا تلزم هذه الألفاظ الظرفية.
انظر شرح الكافية ١٨٧/١.

(٣) لشيء ما يسود من يسود

البيت لأنس بن مدركة الخثعمي، شاعر جاهلي.

ويروي : لأمر ما. وقد استشهد به سيبويه على خروج ذي صباح عن الظرفية وجره بالإضافة. الكتاب
١/٢٢٧، والمقتضب ٤/٣٤٥، والأمال الشجرية ١/١٨٦، وشرح الكافية ١/١٨٧.

(٤) انظر الكتاب ١/٢٢٦.

(٥) بكر: بفتح الباء والكاف بمعنى بكرة. انظر اللسان ٤/٧٦. (٦) ساقط من ص.

(٧) في س و ص : صباحا ومساء.

(٨) في س وليلا ونهارا. انظر ذلك في الكتاب ١/٢٢٢ - ٢٢٧، والمقتضب ٤/٣٣٣ - ٣٣٤.

(٩) أي بعناية المتكلم واردة، لا بالعلمية ولا بال.

(١٠) هما غدوة وبكرة، وهما من أعلام الأجناس.

(١١) في س : المقدر.

(١٢) انظر شرح الكافية ١/١٨٨.

(١٣) في س : تصرفت. وانظر المقتصد في شرح الإيضاح ١/٦٣٧.

(١٤) انظر الكتاب ١/٢٢٦، وما ينصرف وما لا ينصرف ٩٨ - ٩٩، وشرح الفصل ٢/٤٢ - ٤٣، وشرح الكافية

١/١٨٨ - ١٨٩، والمساعد ١/٤٩٢ - ٤٩٣.

ومنها : فوق وتحت ولدى ومع وبين بين وحول وأخواته^(١١)، ومكان بمعنى : بدل - لا يمين وشمال^(١٢) - وذات اليمين وذات الشمال^(١٣)، ولفظة : بين - غير مركب - فكثير^(١٤) التصرف. وما بقي من الجهات فمتوسط^(١٥).

وأما وسط بالتحريك فمتصرف^(١٦) لا بالسكون فنادر [كدون^(١٧)] بمعنى قدام لا بمعنى أسفل فيتصرف، أو بمعنى «غير» فلا^(١٨).

ومنها - عند سبويه^(١٩) - صفة زمان أقيمت مقامه كقديما وحديثا [إلا مليا^(٢٠)] وقريبا فلا يلزم^(٢١)، وعَدَّ منها «عند» قوم^(٢٢)، ولبعضهم فيه نظر. ووافقه تعبير ابن هشام^(٢٣).

وقد يتوسع في الظرف فيجعل مفعولا به متصلا ضميره بالفعل، ولو لازما^(٢٤)، أو متعديا إلى اثنين لا ثلاثة^(٢٥)، نحو : يوم الجمعة صمته، أو علمته زيدا قائما، ويضاف إليه المصدر، نحو : (مَكْرَأَ اللَّيْلِ^(٢٦))، أو الصفة، ك :

- (١) وهي حَوَالِي وَحَوَائِي وَأَحْوَال. يقال قعدوا حول. وَحَوَائِي وَحَوَائِي وَأَحْوَالِهِ وَحَوَائِيه وَحَوَائِيه تَنْبِيَةِ حَوَالٍ، وَحَوَالٍ جَمْعُ حَوْلٍ، وَحَوَائِيه تَنْبِيَةِ حَوْلٍ. انظر تهذيب اللغة ٢٤١/٥.
- (٢) فهما كثيرا التصرف. انظر شرح الكافية ١٨٩/١.
- (٣) ذات : مؤنث (ذو) بمعنى صاحب. وانظر الحكم في المساعد ٤٩٥/١.
- (٤) في س : فكثر. وانظر شرح الكافية ١٨٩/١.
- (٥) في س : متوسط. والمراد أنه متوسط التصرف.
- (٦) وسط بسكون السين ظرف نادر التصرف، وفتح السين اسم متصرف. انظر شرح الكافية ١٨٩/١، والخزانة ٩٢/٣ - ٩٤.
- (٧) ساقط من : س. وعلق بالحاشية من دون إشارة.
- (٨) انظر شرح الكافية ١٨٩/١، والمساعد ٥٢٤/١ - ٥٢٨.
- (٩) في س : تقديم وتأخير نخل فيما بين المعقوفين.
- (١٠) الكتاب ٢٢٧/١.
- (١١) ساقط من س.
- (١٢) أي فلا تلزم الظرفية مليا وقريبا. انظر الكتاب ٢٢٧/١ - ٢٢٨.
- (١٣) قال في المغني ٢٠٧ : ولا تقع إلا ظرفا أو مجرورة بمن. وانظر في عدم تصرف «عند» المقتضب ٣٣٩/٤ - ٣٤٠.
- (١٤) أي ولو كان الفعل لازما. فيكون ينصب الظرف كالمعتدي لواحد.
- (١٥) أي لا متعديا إلى ثلاثة، لأنه يصير كالمعتدي لأربعة، وليس للعرب فعل متعد إلى أربعة. وأجاز ذلك الأخفش. انظر شرح الكافية ١٩٠/١، وانظر التوسع في الظرف أيضا في المقتضب ٣٣٠/٤ - ٣٣٢.
- (١٦) من الآية ٣٣ سبأ.

* [يَا] سَارِقَ اللَّيْلَةَ [أَهْلَ الدَّارِ] ^(١) *

السادس : إلى ما يصح جوابا لكم ^(٢) ، وجوابا لمتى .
فالأول : المعدود معرفة أو نكرة، فيستغرق الظروف إن أمكن ^(٣) ، نحو: سرت شهرا، أو شهر رمضان، أي ليلا ونهارا، إلا للمبالغة ^(٤) ، وإلا ^(٥) فما أمكن، نحو: صمت أو سريت شهرا ^(٦) .

والثاني : المختص ^(٧) وإن لم يكن معدودا ولا معرفة، كيوم الجمعة، ويوما قدم فيه زيد، فما اقتضى الاستغراق فللجميع، أو عدمه فللبعض، أولا ^(٨)، أيهما احتمال، كيوم الجمعة ^(٩)، في: متى صمت، أو خرجت، أو سرت ^(١٠)؟. فاجتمعا في نحو: [العشر الأولى من كذا ^(١١)، وافترقا في نحو ^(١٢)]: ثلاثة أيام ^(١٣)، ويوم الجمعة ^(١٤).

-
- (١) لعلها سقطت سهوا.
 - (٢) ساقط من : ص. هو بإضافة الوصف إلى الليلة، وبعضهم ينصب الليلة ويجر الأهل. انظر الكتاب ١/١٧٥ - ١٧٦، ومعاني القرآن للفراء ٢/٨٠، وأمالي ابن الشجري ٢/٢٥٠.
 - (٣) أي من أقسام الظرف ما يصح وقوعه جوابا.
 - (٤) يعني أن الفعل الناصب للظرف يستغرقه، وانظر في ذلك الكتاب ١/٢١٦ - ٢١٩، والمقتضب ٤٣ - ٣٣٣.
 - (٥) أي يستغرق السير جميع الشهر ليلاه ونهاره إلا إذا قصد المبالغة والتجاوز. انظر شرح الكافية ١/١٨٦.
 - (٦) أي وإن لا يمكن استغراق جميع ليل الشهر ونهاره، فما أمكن استغراقه منه.
 - (٧) فالصوم بعم جميع أيام الشهر دون لياليه، والسرى بعم جميع ليالي الشهر دون أيامه.
 - (٨) وهو ما يقع جوابا لمتى.
 - (٩) أي أو كان لا يقتضى أيها بل يحتمل الأمرين.
 - (١٠) هذا لا يحتمل غير الاستغراق.
 - (١١) يوم الجمعة في جواب متى خرجت لا يحتمل غير التبعض، ومثله : أذنت ثلاثة أيام.
 - (١٢) يحتمل الاستغراق والتبعض، ومثله : تهجدت ثلاث ليال.
 - (١٣) فيجتمعان في المعدود المختص بالتعريف.
 - (١٤) ليس في س.
 - (١٥) من المعدود غير المختص فلا يصلح إلا جوابا لكم، في نحو : كم صمت؟.
 - (١٦) من المختص غير المعدود، فإنه يصلح جوابا لمتى دون كم. في نحو : متى قدمت؟.

نكته: قال سيبويه^(١): إن نحو: الذهر والليل والنهار، أي مع النهار^(٢) مختص بكم، وكذا المحرم وصفر^(٣)، في رواية النجم الرضى [الإمام^(٤)]، وصالح لهما في رواية ابن هشام^(٥)، لا: شَهْر المحرم وغيره^(٦) فبمتى بانفاق نقل الأعلام^(٧).

قال نجم الأئمة^(٨): إن كان هذا رواية عنهم فحبذا، وإن كان رأيا فأى فرق^(٩)؟ أي لا يتغير المحرم بدخول الشهر^(١٠)، كما لا يتغير بدخول الأيام عليه^(١١) الدهر. قلت هذه الريبة في الإمام المشهور^(١٢) مما يُلْحَقُ بلسعة العقرب والزنبور^(١٣).

وقد خيل الريب^(١٤) في ابن عثمان تشيعه^(١٥) لعلي أبي الحسن، كما خيل البدرين مالك^(١٦) تشيعه لسعيد أبي الحسن^(١٧) في النفي عن كيف ظرفية المكان والزمن^(١٨).

-
- (١) الكتاب ٢١٦/١ - ٢١٧.
 - (٢) أي الليل معطوفا عليه النهار مقرونا بأل - فهما بمعنى الدهر - كقوله تعالى: ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾ ٢٠ الأنبياء.
 - (٣) غير مضاف إليهما لفظ شهر، لأنها جعلت جملة واحدة لعدة الأيام، كأنه قيل: الثلاثون يوما.
 - (٤) عن ص. ولم ينقله بنصه. انظر شرح الكافية ١٨٧/١.
 - (٥) فيما زعم الزجاج. انظر المساعد ٤٩٧/١، والهمع ١٤٦/٣.
 - (٦) مما أضيف إليه لفظ شهر، فإنه بإضافة شهر إليه يكون جوابا لمتى أيضا.
 - (٧) لعله بانفاق نقلهم عن سيبويه. انظر شرح الكافية ١٨٧/١، والمساعد ٤٩٧/١، والهمع ١٤٥/٣.
 - (٨) شرح الكافية ١٨٧/١، وقد تصرف في النص.
 - (٩) في ص: فلا، وما أثبت عن س: يوافق ما في شرح الكافية ونصه: (فأى فرق بينهما من حيث المعنى؟).
 - (١٠) أي بإضافة الشهر إليه.
 - (١١) أي بإضافة الأيام إليه.
 - (١٢) يعني به سيبويه. ويريد بالريبة اعتراض الرضى على سيبويه.
 - (١٣) يشير إلى المسألة الزنبورية التي جرت بين سيبويه والكسائي.
 - (١٤) الريب الصادر من الرضى في سيبويه، وهو امام النحاة عمرو بن عثمان بن قنبر.
 - (١٥) أي تشيع الرضى لعلي أبي الحسن، يعني الكسائي.
 - (١٦) في س، ص ابن، الكسائي، هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبدالله بن بهمن ابن فيروز الأسدي بالولاء كما في غاية النهاية في طبقات القراء ٢٢١٢.
 - (١٧) لعله جمال الدين أبو عبيد الله محمد بن عبدالله، والد بدر الدين، فهو ينسب إليه. انظر المغني ٢٧٢، والقاموس المحيط ٢٠/٣، وبصائر ذوي التمييز ٤٠٢/٤ - ٤٠٣، والهمع ٢١٤/٣ - ٢١٦.
 - (١٨) في س: ابن الحسين. والمقصود به الأخفش الأوسط: أبو الحسن سعيد بن مسعدة.
 - (١٩) ونسب ذلك للسرياني أيضا. جاء في المغني ٢٧٢: قال ابن مالك ما معناه: لم يقل أحد ان كيف ظرف إذ ليست =

قلت : وهو عند الإنصاف من القوة بمكان^(١) ، لعدم ظهور الزمن فيها والمكان .
والعجب أنها إنما عدت ظرفا للحال^(٢) ؛ لتأويلها بما لا يعد على أي حال^(٣) .

وقد عَرَّضَ مَنْ حَكَمَ بِذَلِكَ لِذَلِكَ^(٤) كُلَّ مَجْرورٍ مَعَ مَا يَجْرهُ مِنَ الْحُرُوفِ لِلتَّطْفُلِ مَعَهُ
عَلَى الدَّخُولِ فِي الظَّرُوفِ^(٥) . وَيَقُولُ^(٦) عَلَى أَيِّ حَالٍ : كَيْفَ يَعدُ وَأَنَا أَظْرِفُ وَبِزَمَانِ
الظَّرِفِ وَمَكَانِهِ أَعْرَفُ . وَالَّذِي عِنْدِي - وَإِنْ كُنْتُ مِمَّا لَاعِنْدَ لَهُ - أَنَّهَا شَقِيقَةٌ أَوَّلُ
نَوْعِي^(٧) كَمْ ، وَإِنْ شَاقَقْتَهَا فِي كَوْنِهَا عَنِ الكَيْفِ^(٨) ، وَتَلَّكَ عَنِ الكَمِّ فَقَدْ كَفَاهُمَا فِي
المَعْنَى الكِنَائِي التَّضَارِعِ ، وَكَفَّهَمَا عَنِ التَّبَايُنِ فِي الغَرَضِ الاستِفْهَامِي فِي التَّرَاضِعِ .

فإن اعترض من لا يسلم للمخالق الحكم في من خلق، ولم يسلم من الداء المستعاذ
به منه في الفلق كيف سبق لأحوق من الخلف إلى مالم يدركه سابق من السلف !
[قلنا : عليك إن^(٩)] كنت ممن^(١٠) إذا جاءت البيئات آمن أن ينظر في الحقائق إلى ما قال ،
لا من^(١١)] قال^(١٢)] ، وليس التقدم في الأعصار بمعيار لأولي الأبصار .

وقد وصلنا بالخلوص إلى هذا البحث اللطيف إلى ما أوردنا من حسن خاتمة العقد
الوسيم . وحصلنا به إلى ما وعدنا^(١٣) من الوفاء^(١٤) ببيان معظم أحكام الظروف

زمانا ولا مكانا، ولكنها لما كانت تفسر بقولك : على أي حال . . . سميت ظرفا، لأنها في تأويل الجار
والمجرور، واسم الظرف يطلق عليها مجازا . وابن مالك بهذا يتشيع للأخفش والسيرافي ضد سيبويه القائل
بظرفية كيف في الكتاب ٣/ ٢٦٧ ، ٣٨٥ ، فهو يشبه حال بن مالك بحال الرضي في مخالفة سيبويه .

- (١) قال في المعنى ٢٧٢ : وهو حسن .
- (٢) لأن تقديرها عند سيبويه في أي حال ، أو على أي حال .
- (٣) أي بما لا يعد من الظروف على أي حال . فهي مؤولة بالجار والمجرور «على أي حال» .
- (٤) أي لكونها بمعنى الجار والمجرور .
- (٥) أي أن كيف عدت من الظروف لتقديرها بالجار والمجرور . وقد عرض القائل بذلك كل جار مع مجروره أن بعدا
من الظروف .
- (٦) القائل : هو الجار والمجرور .
- (٧) وهو الاستفهام .
- (٨) أي كناية عن الكيف .
- (٩) ساقط من ص .
- (١٠) ساقط من ص .
- (١١) في س : من .
- (١٢) في س : وحظنا به أعلى ما .
- (١٣) في ص : الوفاء .
- (١٤) أي ينظر إلى قول القائل ، ولا ينظر إلى من القائل .

والتقسيم ، سائلين ذا الجلال من فضله أن يجعلنا من المجلين في الخضوع لجلاله ،
المصلين على واسطة عقد النبوة ، خاتم الرسالة وآله .

وكان الفراغ من تكميله ونقله إلى البياض وتحصيله في السدس الأول من النصف
الثاني من اليوم الرابع عشر من الشهر الخامس من شهور سنة خمس وثلاثين ومائة
وألف . ختمه [الله^(١)] بخير، وصلى الله [وسلم^(٢)] على سيدنا محمد وآله ، [ولا حول
ولا قوة إلا بالله]^(٣) .

وختمت النسخة «س» ، بما يأتي :

قال في الأم ما لفظه : وكان الفراغ من رقمه في الساعة الخامسة من الظرف الأول
من اليوم السادس من الثلث الأول من الشهر الثاني من العام الرابع من العشر
التاسعة من المائة الثالثة من الألف الثانية من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل
الصلاة والتسليم ، وعلى آله الغر

وكان الفراغ من رقم هذا العقد الوسيم على يد أفقر العباد وأحوجهم إلى ربه جل
وعلا علي^١ بن محمد بن علي الشامي وفقه ربه ذو العلا ، في يوم الجمعة لعله من تسعة
وعشرين خلت من شهر ربيع الأول سنة ١٣٢٨ . ختمه الله بخير ، وأفهمني معانيه
أمين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد
الأمين ، وعلى آله الطيبين الطاهرين . آمين .

(١) في ص : ختمت ، وما بين المعقوفين ساقط منها .

(٢) ليس في : ص .

(٣) ليست في : ص . وجاء فيها بعده : انتهى نقلا من الأم ، قال فيها : قوتت على المصنف رحمه الله .

المصادر والمراجع

- الأزهري، الشيخ خالد بن عبدالله (ت ٩٠٥هـ).
شرح التصريح على التوضيح (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، د. ت.)
مقدمة الإعراب، تصحيح محمد شام (تونس : دار الكتب الشرفية، ط ٢ : ١٣٧٣هـ).
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (٢٨٢ - ٣٨٠هـ)
تهذيب اللغة، ت : عبدالسلام هارون وآخرين (القاهرة : الدار المصرية للتأليف / ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م).
- الاسفراييني، عصام الدين (ت ٩٥١هـ)
شرح الفريد، ت : فوزى ياسين (مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، ط ١ : ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).
- الأشموني، علي بن محمد (ت ٩٢٩هـ).
شرح الأشموني «منهج السالك» (مصر : عيسى الحلبي، د. ت).
- الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسن (ت ٣٥٦هـ).
الأغاني (بيروت: دار الفكر، د. ت).
- ابن الأنباري، عبدالرحمن بن محمد (٥١٣ - ٥٧٧هـ)
الانصاف في مسائل الخلاف، ت : محمد محيي الدين (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت).
البيان في إعراب القرآن، ت : طه عبدالحميد (القاهرة: الهيئة المصرية ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).
- ابن الأنباري، أبوبكر محمد بن القاسم (٢٧١ - ٣٢٧هـ).
شرح القوائد السبع، ت : عبدالسلام هارون (القاهرة: دار المعارف، ط ٤، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).
- ابن برهان، عبدالواحد بن علي (ت ٤٥٦هـ).
شرح اللمع، ت : فائز فارس (الكويت : المجلس الوطني للثقافة / ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤).
- البغدادي، اساعيل باشا (ت ١٣٣٩هـ).
إيضاح المكنون، تصحيح محمد شرف الدين (بيروت: دار الفكر ١٤٠٢هـ / ٩٨٢). هدية
العارفين (بيروت: دار الفكر ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م).

- البغدادي، عبد القادر عمر (١٠٣٠ - ١٠٩٣هـ).
- خزانة الأدب، ت: عبدالسلام هارون (القاهرة: دار الكاتب العربي ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م).
- البكري، أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز (٤٣٢ - ٤٨٧هـ).
- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، ت: إحسان عباس وعبدالمجيد عابدين (بيروت: دار الأمانة، ط ٣: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣).
- التفتزاني، سعد الدين (٧١٢ - ٧٩١هـ).
- المطول على التلخيص. (إستانبول: المطبعة العثمانية ٤: ١٣هـ).
- الجامي، عبدالرحمن بن أحمد (٨١٧ - ٨٩٨هـ).
- الفوائد الضيائية، ت: أسامة الرفاعي (بغداد، مطبعة ادارة الأوقاف، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).
- الجرجاني، عبدالقاهر (ت ٤٧١هـ).
- المقتصد في شرح الإيضاح، ت: كاظم المرجان (عمّان؛ المطبعة الوطنية ١٩٨٢م).
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (٧٤٠ - ٨١٦هـ).
- حاشيته على الكشاف (بيروت: دار المعرفة، د. ت).
- حاشية السيد على المطول (؟ مطبعة أحمد كامل ١٣٣٠هـ).
- ابن الجزري، محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ).
- غاية النهاية في طبقات القراء، بعناية ج. برجستراسر (بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).
- الجمحي، محمد بن سلام (١٣٩ - ٣٣١هـ).
- طبقات فحول الشعراء، ت: محمود شاكر (القاهرة: مطبعة المدني ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م).
- جميل بيينة، جميل بن معمر (ت ٨٢هـ).
- ديوانه، ت: فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، ط ٣: ١٩٨٠م).
- ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ).
- الخصائص، ت: محمد النجاشي (بيروت: دار الهدى، ط ٢، د. ت).
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر (٥٧٠ - ٦٤٦هـ).
- الكافية في النحو، ت: طارق نجم (جدة: مكتبة دار الوفاء، ط ١: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م).
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله (١٠٧٨هـ).
- كشف الظنون (بيروت: دار الفكر ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م).
- الحموي، ياقوت بن عبدالله (٦٢٦هـ).
- معجم الأدباء (بيروت، دار المأمون، د. ت).
- الحنبلي، عبدالحفي بن العماد (ت ١٠٨٩هـ).

- شذرات الذهب (بيروت : المكتب التجاري للطباعة د. ت).
- أبو حيان، محمد بن يوسف (٦٥٤ - ٧٤٥هـ).
- الاتشاف، ت : مصطفى الناس (القاهرة، مطبعة المدني ط ١ : ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م).
- البحر المحيط (بيروت : دار الفكر ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).
- النهر الماد (بيروت : دار الفكر ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).
- ابن خلكان، أحمد بن محمد (٦٠٨ - ٦٨١هـ).
- وفيات الأعيان، ت : إحسان عباس (بيروت : دار صادر، د. ت).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٧٥هـ).
- ت : سنن أبي داود، ت : محمد محيي الدين (دار احياء السنة النبوية، د. ت).
- الدسوقي، محمد أحمد بن عرفة (ت ١٢٣٠هـ).
- حاشية الدسوقي على شرح السعد (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي ١٩٣٧م) حاشية الدسوقي على المغني (القاهرة: مطبعة المشهد الحسيني ١٣٨٦هـ).
- الدماميني، محمد بن عمر (٧٦٣هـ - ٨٢٧هـ).
- تعليق الفرائد، ت : محمد المقدي، رسالة دكتوراه الأزهر ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م المنهل الصافي في شرح الوافي، مخطوط، (مكتبة الجامع الكبير بصنعاء ١٣٢).
- الرصاص، أحمد بن محمد (؟).
- منهاج الطالب، ت : أحمد السالم (رسالة دكتوراه، جامعة الإمام بالرياض ١٤٠٧هـ).
- الرضي، محمد بن الحسن الاسترأبادي (ت ٦٨٦هـ).
- شرح الكافية (بيروت : دار الكتب العلمية، د. ت).
- الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن (ت ٣٧٩هـ).
- طبقات النحويين واللغويين، محمد أبو الفضل (القاهرة: دار المعارف، د. ت).
- الزجاج، أبو اسحاق إبراهيم بن السرى (٢٣٠ - ٣١١هـ).
- ما ينصرف وما لا ينصرف، ت : هدي قراعة (القاهرة : مطابع الأهرام ١٣٩١هـ / ١٩٧١م).
- الزجاجي، عبدالرحمن بن إسحاق (ت ٣٤٠هـ).
- الجميل في النحو، ت : على توفيق الحمد (بيروت : دار الرسالة ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م).
- الزركلي خير الدين.
- الأعلام. (بيروت : دار العلم للملايين، ط ٥ : ١٩٨٠م).
- الزمخشري، محمود بن عمر (٤٦٧ - ٥٣٨هـ).
- الفاائق في غريب الحديث، ت : محمد أبي الفضل، وعلي البجاوي (بيروت : دار المعرفة، ط ٢ د. ت).

- الكشاف (بيروت : دار المعرفة، د. ت. .).
- المفصل (بيزن ؛ دار الجيل ١٣٢٣هـ).
- ابن السراج، محمد بن سهل (ت ٣١٦هـ)
- الأصول في النحو، ت : عبد الحسين الفعلي (بيروت : مؤسسة الرسالة، ط ١ : ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).
- السلسيلي، محمد بن عيسى (٧١٥ - ٧٧٠هـ).
- شفاء العليل في شرح التسهيل، ت : الشريف البركاتي (مكة المكرمة : الفيصلية ١٤٠٦هـ).
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢هـ).
- الأنساب، ت : عبد الرحمن البيهقي وآخرين (بيروت : نشرة محمد دمج ١٤٠٠).
- السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله (٥٠٨ - ٥٥٨هـ).
- نتائج الفكر، ت : محمد البنا (القاهرة : دار النصر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م).
- سيبويه، أبو شر عمرو بن عثمان (ت ١٨٠هـ).
- الكتاب، ت : عبد السلام هارون (القاهرة : الهيئة المصرية العامة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بين الكمال (٨٤٩ - ٩١١هـ).
- الأشباه والنظائر، ت : طه عبدالرؤوف (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م).
- بغية الوعاة، ت : محمد أبي الفضل (بيروت : دار الفكر ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م).
- الفرائد الجديدة، ت : عبد الكريم المدرس (بغداد : مطبعة الارشاد ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م).
- همع الهوامع، ت : عبدالعال مكرم (الكويت : دار البحوث العلمية ١٣٩٤هـ / ١٩٧٥م).
- ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله بن علي (٥٤٢هـ).
- أمالي : بن الشجري، (بيروت : دار المعرفة).
- الشنواني (ت ١٠١٩هـ).
- حاشية الشنواني على مقدمة الإعراب، تصحيح محمد شمام (تونس : دار الكتب الشرقية، ط ٢ : ١٣٧٣هـ).
- الشركاني، محمد بن علي (ت ١٣٥٠هـ).
- البدر الساطع بمحاسن من بعد القرن السابع. (القاهرة : مطبعة السعادة ط ١ : ١٣٤٨هـ).
- الصنعاني، محمد بن محمد بن يحيى.
- نيل الحسينين بأنساب من باليمن . . . (القاهرة المطبعة السلفية ومكبتها، د. ت).
- أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي (ت ٣٥١هـ).

- مراتب النحويين، ت : محمد أبي الفضل (القاهرة: دار نهضة مصر: ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م).
- العامري، لبيد بن ربيعة (ت ٤١هـ).
- شرح ديوان لبيد، ت : إحسان عباس (الكويت: مطبعة الحكومة ١٩٨٤م).
- ابن عقيل، بهاء الدين بن عبدالله (ت ٧٦٩هـ).
- شرح ابن عقيل، ت : محمد محيي الدين (مصر: المكتبة التجارية ١٣٨١هـ / ١٩٦١).
- المساعد، ت : محمد بركات (دمشق: دار الفكر ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠).
- العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (٥٣٨ - ٦١٦هـ)
- التبيان في أعراب القرآن، ت على البجاوي (القاهرة: عيسى الحلبي، د.ت)
- التبيين عن مذاهب النحويين، ت : عبدالرحمن العثيمين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).
- الفراء، يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ).
- معان القرآن، ت : أحمد يوسف ومحمد النجار (القاهرة: الهيئة المصرية ١٩٨٠م).
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ).
- بصائر ذوي التمييز، ت : محمد النجار (بيروت: المكتبة العلمية، د. ت).
- القاموس المحيط (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة، د. ت).
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (٢١٣ - ٢٧٦هـ).
- الشعر والشعراء، ت : أحمد شاکر (؟ ط ٣ : ١٩٧٧م).
- المعاني الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية ط ١ : ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م).
- القفطي، علي بن يوسف (٦٢٤هـ).
- إنباه الرواة، ت : محمد أبي الفضل (القاهرة: دار الفكر العربي ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).
- القيسي، أحمد بن عبدالقادر (٦٨٢هـ - ٧٤٩هـ).
- الدر اللقيط من البحر المحيط (بيروت: دار الفكر ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).
- كخاله، رضا.
- معجم المؤلفين (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت).
- ابن ماجه، محمد بن يزيد (٢٠٩ - ٢٧٣هـ).
- سنن ابن ماجه، ت : محمد الأعظمي (الرياض: شركة الطباعة المحدودة، ط : ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).
- ابن مالك، محمد بن عبدالله (٦٠٠ - ٦٧٢هـ).
- تشهيل الفوائد، ت : محمد بركات (القاهرة دار الكاتب العربي ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨). شرح
- الكافية الشافية، ت : عبدالمنعم هريدي (دمشق: دار المأمون، د. ت).

- المرشد، محمد بن يزيد (٢١٠ - ٢٨٥هـ).
- المقتضب، ت : محمد عبد الخالق عزيمة (بيروت : عالم الكتب، د. ت).
- المرادي، الحسن بن قاسم (ت ٤٩هـ).
- توضيح المقاصد والمسالك، ت : عبدالرحمن سليمان (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م).
- المقرئ، أحمد بن محمد (ت ١٠٤١هـ).
- نفع الطيب، ت : محمد محيي الدين (القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٦٩هـ).
- ابن منظور، محمد بن مكرم (٦٣٠ - ٧١١هـ).
- لسان العرب، (بيروت : دار صادر. مصورة، د. ت).
- الميداني، أحمد بن محمد (ت ٥١٨هـ).
- مجمع الأمثال، ت : محمد أبي الفضل (القاهرة: عيسى البابي الحلبي ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م).
- النابغة الجعدي ت ٥٥٠هـ).
- شعر النابغة الجعدي (دمشق : المكتب الإسلامي، ط ١ : ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م).
- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ).
- شرح القصائد التسع، ت : أحمد خطاب (بغداد : مطبعة الحكومة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م).
- ابن النديم، محمد بن إسحاق (٣٨٥هـ).
- الفهرست (بيروت : دار المعرفة، د. ت).
- الهروي، القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ).
- غريب الحديث، ت : محمد خان (مصورة عن حيدر آباد ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م).
- ابن هشام، عبدالله بن يوسف (٧٠٨ - ٧٦١هـ).
- أوضح المسالك. تعليق محمدذ النجار (مصر: مطبعة الفجالة، د. ت).
- شرح قصيدة كعب بن زهير، ت : حسن أبو ناجي (دمشق : الوكالة العامة للتوزيع ١٤٠١هـ / ١٩٨١م).
- المغني، ت : مازن المبارك وعلي حمد الله (بيروت : دار الفكر، ط ٥ ١٩٧٩).
- ابن يعقوب المغربي، محمد بن محمد بن سليمان (١٠٣٧ - ١٠٩٤هـ).
- مواهب الفتح في شرح تلخيص الفتح (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي ١٩٣٧).
- ابن يعيش، يعيش بن علي (ت ٦٤٣هـ).
- شرح المفصل (بيروت : عالم الكتب، د. ت).

الحق في الوسيم في احكام الجوارح
والظرف وما لكل منهما من التفسيم
مولانا العلامة المحقق النور صلاح
الدين صلاح بن الحسين الاخشاش
رحمته محمد ابراهيم

المختار
الاطهار
صحة لعنوان من الحكم
ص

العقد الفشري في حكم اجار والفقيه
والظرف والعل من هاجر التفسير للمولا

العلامة الفاضل جواد كلكان
الكاتب والمطابع صاحب الفن
صاحب الفن المشهور
المطابع المشهور
وغيره من المطابع
المطابع المشهور

صحة (عنوان) من نسخة

—

ما بالحق فيكون مستحقاً...
 في الدنيا...
 في الآخرة...
 في الدنيا...
 في الآخرة...

ايها الناس انتم كنتم اول من كفر
 بالله فليكن منكم من اذعن
 له ولما جاءه الحق من ربه
 لم يقر به بل كذب به
 ولما جاءه الحق من ربه
 لم يقر به بل كذب به

في الدنيا...
 في الآخرة...
 في الدنيا...
 في الآخرة...
 في الدنيا...
 في الآخرة...

اوله على
 في الدنيا...
 في الآخرة...

الأرض
عس

في الاعصار بعد الأوبى - الأرض صارت وقد عرفت
بالخاص إلى هذا البحر العظيم إلى الأبد ما خرج من
استقامت الأرض وجمعها إلى ما بعد ما من الأرض. فكان
معه من مياه الأرض والتربة التي بين يديها من الجبال
من قعرها إلى ما فوقها من الأرض في الأرض من الجبال
على الأرض من قعرها إلى ما فوقها من الأرض من الجبال
من كبرياء وقلها إلى ما فوقها من الأرض من الجبال
الأول من الأرض الثاني من الأرض من الجبال من الأرض
الثالث من الأرض الرابع من الأرض من الجبال من الأرض
ختمت بخير وسلي على هذا عهدنا عهدنا وأرضنا
إسرائيل نقلنا إلى ما فوقها من الأرض من الجبال
فوقنا على الأرض من الجبال من الأرض من الجبال

وكانت الأرض من الجبال من الأرض من الجبال
تجر هذا في أرضنا من الجبال من الأرض من الجبال
بعضها من الأرض من الجبال من الأرض من الجبال
وقد قرأنا هذا الكتاب - اجعلنا من الجبال من الأرض
على أن جعلنا من الجبال من الأرض من الجبال من الأرض
التي من الجبال من الأرض من الجبال من الأرض من الجبال
عصرنا من الجبال من الأرض من الجبال من الأرض من الجبال



شعر أمية بن حرثان بن الأسكر الكناني

للدكتور

عبدالله بن سليمان الجربوع

استاذ مشارك

جامعة الملك سعود

قسم اللغة العربية - كلية الآداب

تمهيد :

يعتبر الشعر الذي نظمته شعراء الحجاز في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام، أو تلك الفترة التي تلت مباشرة، على قدر كبير من الأهمية. نظراً لما خلفته هذه الفترة من مآثر ومنجزات، ولما حفلت به من أحداث وتحولات أصابت الصميم من حياة العرب وتفكيرهم وأدبهم.

فالوقوف على هذا الشعر والتعريف بشعرائه وأعلامه يساعد على فهم تلك الأحداث التي مرت بتلك البيئة، كما يعين أيضاً على فهم الآثار التي تركتها هذه الأحداث في نفوس الناس، لقد كان الشعر العربي ولا يزال من أهم الوسائل التي أعانت على فهم الحياة الاجتماعية في العصر الجاهلي وما أعقبه من عصور. فهو وثيقة تاريخية مهمة تعرض علينا الماضي بكل وقائعه. فالتعبير الأدبي كان ولا يزال أحد وسائلنا لمعرفة أسلافنا ونمط تفكيرهم، وأسلوب معيشتهم وعلاقتهم بعضهم ببعض وبجيرانهم. لقد صور شعرهم حياتهم أصدق تصوير وقدم لنا أدب العصور الأولى الكثير من المعلومات والحقائق التي تتصل بحياتهم وتقاليدهم وعاداتهم. كما عرفنا بأعلامهم الذين تفاعلوا مع مجتمعاتهم وكان لهم دور مؤثر في مسيرته ومسيرة أفراده.

إن البحث في شعر تلك الفترة خليق بأن يضيف جديداً، يساعدنا على فهم بعض معالم الحياة الأدبية في تلك الفترة الجديرة بالاعتناء والدراسة. إنه جدير أيضاً بأن يضيء معالم مجهولة في تاريخ تلك المنطقة التي أنجبت العظماء من الرجال الذين استطاعوا تغيير سير التاريخ الإنساني. ليس في تلك المنطقة فحسب، بل في جميع أنحاء الجزيرة العربية والمناطق المجاورة لها.

لقد امتد دورهم الرائد وأقاموا حضارتهم التي قامت على تعاليم الإسلام وهدية

على أنقاض حضارة الفرس والروم . ففتحوا الأندلس غرباً ووصلوا إلى فرنسا،
واندفعوا شرقاً حتى فتحوا بلاد السند وما جاورها .

هذه البيئة التي قدمت لنا العديد من رجال الحكم والسياسة، قدمت أيضاً العديد
من الشعراء، الذين رسموا لوحات خالدة ومضيئة في تراثنا الأدبي . إن البحث عن
هذا التراث ودراسة ما يمكن جمعه منه يمكننا من معرفة أعلامهم الذين أسهموا في
حياتهم الإنسانية وتطورهم الاجتماعي . والشعر الذي صاحب الأحداث في تلك
البيئة وعبر عنها إختلف حظه فيها أيضاً من حيث القوة والضعف والقلة والكثرة،
والقليل الذي وصلنا منه يظل على قدر كبير من الأهمية . إذ هو إضافة مهمة تقربنا من
تاريخ تلك الفترة، وتساعدنا على معرفة حياتها الأدبية، فنزداد علماً بها وبأعلامها
الذين شاركوا في صنع أحداثها . ثم ظلت حياتهم بعد ذلك مقطوعة مُنبَتَّةً بسبب قلة
المعلومات وندرة الأخبار عنهم في كتب التراجم والمصادر الأدبية .

إن هذه الدراسة تحاول التعريف بأمية بن الأسكر من خلال جمع ما بقي من شعره
ودراسته، وهي بداية للتعريف بشعراء كنانة . تلك القبيلة التي سكنت أطراف مكة
وما جاورها، وأنجبت العديد من الشعراء الذين أسهموا بقدر مهم في تراثنا
الشعري .

إن هذه المحاولة خطوة أولى على هذا الطريق، وستلونها إن شاء الله محاولات
أخرى، نحاول من خلالها الوقوف على شعر هذه القبيلة واستقصاءه وجمعه من مظانه
المختلفة، تمهيداً للتعريف بأعلامه وبالحيات الأدبية لقبيلة كنانة .

هذه القبيلة التي تنفرع إلى عدة بطون^(١)، وكانت تسكن على مقربة من مكة . هذا
القرب من مكة جعل علاقتها بالقرشيين تخضع لمد وجزر، فهي أحياناً تعاديهم وتقود
الجيوش لمحاربتهم، وفي أحيان أخرى نراها تقف في صفهم تناصرهم وتحارب من
يعاديهم .

(١) جمهرة أنساب العرب ١٨٠ - ١٨٩ .

والذي يعيننا هنا هو الإشارة إلى أن علاقتها بجيرانها القرشيين لم تكن دائماً علاقة صفاء ووثام . لقد وقعت بينها وقائع وحروب ذكر منها أبو عبيدة ذات نكيف^(١) ويوم المشلل^(٢) وفي حروب الفجار نراها تقف في صف قريش وكذلك فعلت حينما حاربت قريش الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ظهور الإسلام . وقد عبر عن ذلك شاعر قريش هبيرة بن أبي وهب حينما قال يصف مسيرهم إلى أحد^(٣) :

سُقْنَا كِنَانَةَ مِنْ أَطْرَافِ ذِي يَمَنِ عَرَضَ الْبِلَادِ عَلَى مَا كَانَ يُزْجِيهَا
قَالَتْ كِنَانَةٌ : أُنَى تَذْهَبُونَ بِنَا؟ قُلْنَا : النُّخَيْلُ ، فَأُمُوها وَمَنْ فِيهَا

هذه هي كنانة القبيلة التي ينتمي إليها أمية بن الأسكر فمن هو أمية؟

أمية بن الأسكر :

هو أمية بن حرثان بن الأسكر^(٤) بن عبد الله - سراييل الموت - ابن زهرة بن زبيبة ابن جندع بن ليث بن بكر بن عبد مناف بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس ابن مضر بن نزار^(٥) .

كان أمية شاعراً فارساً^(٦) وعمر في الجاهلية عمراً طويلاً وألفاه الإسلام هراً

(٢) المنق ١٢٤ - ١٣٠ .

(٣) المصدر السابق ١٣٠ - ١٣٣ .

(٤) السيرة النبوية ١٣٠/٢ .

(٥) ضبطه ابن عبد البر بالمعجمة (الأشكر) الاستيعاب ١٠٧/١ ، وانظر أيضاً أسد الغابة ١٣٨/١ والوافي بالوفيات ٣٩٢/٩ ونكت الهميان في نكت العميان ١٢١ .

قال ابن دريد في الاشتقاق ١٧٣ واشتقاق الأسكر من شيتين إما من قولهم : سَكَرْتُ الرِّيحَ ، إذا سَكَنَ هبوبها ، والريح ساكرة ، ويومٌ ساكر ، إذا سَكَنَتْ رِيحُهُ وَسَكَرْتُ المَاءَ ، إذا كَفَّتْ جَرِيئَتُهُ . وإما أن تكون من سَكَّرَ الشَّرَابَ ، وهو أفعالٌ من السُّكْرِ .

(٦) ترجمته وأخباره في (المعمرون ٨٥) ، طبقات فحول الشعراء ١٨٩/١ ، جمهرة النسب ١٤٨/١ ، الأغاني ٩/٢١ ، الاستيعاب ١٠٧/١ ، جمهرة أنساب العرب ١٨٣ ، أسد الغابة ١٣٨/١ ، الإصابة ١١٤/١ ، الوافي بالوفيات ٣٩٢/٩ . نكت الهميان في نكت العميان ١٢١ وخزانة الأدب ١٨/٦ .

(٧) الأغاني ٩/٢١ .

فأسلم^(٨). وكان من سادات قومه وفرسانهم، وله أيام مأثورة مذكورة^(٩) وكان له ابنان : كلاب^(١٠) وأبي^(١١) أسلمها وهاجرا إلى البصرة أيام عمر، بعد ما كبر الشيخ وكف بصره^(١٢) وأخوه أبي بن حرثان، وهو لاقى الدم، وكان من فرسان قومه وشعرائهم^(١٣)

أخباره في الجاهلية

ذكر ابن سلام في الطبقات^(١٤) وتابعه أبو حاتم السجستاني في (المعمرون)^(١٥) أن أمية قد عاش دهرًا طويلًا في الجاهلية، هذا الدهر الذي عاشه أمية، لا نكاد نعرف عنه شيئاً مفصلاً، كما لا نستطيع تحديد مدته. فالمعلومات عنه شحيحة جداً والمصادر لم تحدد لنا زمن ولادته ولا تاريخ وفاته. كما أنها لم تذكر شيئاً عن مراحل حياته، إنما هي نتف مقتضبة تتصل ببعض الأحداث التي أشار إليها في شعره. أما كونه من المعمرين فشعره يبيء عن ذلك والقصائد (٢، ٥، ١٠، ١٨) صورت طرفاً من معاناته نتيجة لكبره وشيخوخته.

صفته وأخلاقه :

وصفه أبو الفرج الأصفهاني فقال عنه : «شاعر فارس مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام، وكان من سادات قومه وفرسانهم، وله أيام مأثورة مذكورة»^(١٦).

وبالرجوع إلى شعره القليل الذي وصل إلينا، نجد أن هذا الوصف الذي أطلقه

(٨) طبقات فحول الشعراء ١٩٠/١ والمعمرون ٨٥.

(٩) الأغاني ٩/٢١ والخزانة ١٨/٦.

(١٠) ترجمته وأخباره في طبقات فحول الشعراء ١٩٠/١، المعمرون ٨٥، الأغاني ٩/٢١، المحاسن والمساوي ٥٤٩ وما بعدها وأفرد له ابن الأثير ترجمته خاصة في أسد الغابة ٤/٤٩٢ وابن حجر في الإصابة ٥/٦١٤.

(١١) ترجمته في أسد الغابة ٥٩/١ والإصابة ٢٥/١.

(١٢) طبقات فحول الشعراء ١٩٠/١، جمهرة أنساب العرب ١٨٣، والإصابة ١/١١٦.

(١٣) جمهرة النسب ١/١٤٨، الأغاني ٩/٢١ وجمهرة أنساب العرب ١٨٣.

(١٤) طبقات فحول الشعراء : ١٩٠/١.

(١٥) المعمرين والوصايا : ٨٥.

(١٦) الأغاني ٩/٢١.

أبو الفرج على أمية يتفق مع ما جاء في شعره . فأمية قد ساد قومه لأنه كان يكن لهم حباً ووداً يحمل على ذلك صفاء سريرته ونبل أخلاقه . فعلى الرغم من تعدد أسباب القطيعة والجفاء التي تحكم في كثير من الأحيان ، العلاقات بين أفراد القبيلة في المجتمع الجاهلي ، فتكدر الصفو، وتبعث الجفاء ، وتقطع وشائج القربى إلا أن موقف أمية الذي سجله في إحدى مقطوعاته (٣) يكشف لنا عن كريم خلقه وبعد نظره . إنه كان يتجاوز عن الإساءة ، ويصبر على الأذى ويقابل ذلك بالصفح والإحسان . لقد أساء إليه ابن عمه فصبر على أذاه حتى استطاع في النهاية أن يرأب ما تصدع بينهما ويصل ما انقطع . لقد وقف أمية على ابن عمه الذي كان يطعن فيه ويغتابه والذي حال عما كان يعهده فيه فقال له :

نَشَدْتُكَ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ رَجَالٌ بَنُوهُ مِنْ لَوْيِّ بْنِ غَالِبِ
فَإِنَّكَ قَدْ جَرَّثَنِي فَوَجَدْتَنِي أَعْيُنُكَ فِي الْجُلَى وَأَكْفِيكَ جَانِبِي
وَإِنْ دَبَّ مِنْ قَوْمِي إِلَيْكَ عَدَاوَةٌ عَقَارِيهِمْ دَبَّتْ إِلَيْهِمْ عَقَارِي

قال : أكذلك أنت؟ قال : نعم . قال : فما بال مثبرك لا يزال إليّ دسيساً؟ قال : لا أعود . قال : قدرضيت ، وعفا الله عما سلف^(١٧) . بمثل هذه الأخلاق ساد أمية قومه فعندما لام ابن عمه على فعله لم يهدده أو يشتمه أو يسهفه أو يتوعده ، بل ذكره بصلة القربى وشائج الرحم . كما ذكره بصنيعه معه حينما كان يعينه بكل أموره ويكفيه جانبه ويقف في صفه عوناً وسنداً له على أعدائه .

وكما سعى أمية إلى إصلاح ذات البين ، وتقوية أواصر القربى والمودة بينه وبين ابن عمه جهد في الدفاع عن مصالح عشيرته وقد كان حريصاً على وحدتها وجمع كلمتها ، ولم شتات ما تفرق من أمرها ، لذا نراه يقف في صفها يدافع عنها أعداءها ويحمي وحدتها ويذود عنها خصومها يقول أبو عمرو الشيباني^(١٨) : « كان بين بني غفار قومه وبني ليث حرب ، فظفرت بنو ليث بغفار ، فحالف رضه بن خزيمة بن خلاف

(١٧) العقد ٣٢٧/٢ ، المصون : ١٠٢ ، الأوائل ٨٨/٢ ، وحاسة ابن الشجري ٢٦١/١ .

(١٨) الأغاني ١٦/٢١ .

ابن حارثة بن غفار وقومه جميعاً بني أسلم بن أفصى بن خزاعة، فقال أمية بن الأسكر في ذلك، وكان سيد بني جندع بن ليث وفارسهم:

لَقَدْ طِبَّتْ نَفْسًا عَنْ مَوَالِيكَ يَارْحَضًا وَأَثَرَتْ أذْنَابَ الشَّوَائِلِ وَالْحَمْضَا
تُعَلِّلُنَا بِالنُّصْرِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ وَكُلَّ رَيْبٍ أَنْتَ رَافِضُنَا رَفْضَا
فَلَوْلَا تَأْسِينَا وَحَدُّ رَمَاحِنَا لَقَدْ جَرَّ قَوْمٌ لَحْمَنَا تَرِبًا قَضَا

وفي موقف آخر نراه داعية سلام يؤثر السلم ويدعو إليه ويحذر من الحرب وويلاتها فلقد سعى إلى إصلاح ما أفسدته حروب الفجار بين قومه كنانة وقريش وبين هوازن وحلفائها فحينها تداعى الناس إلى الصلح كان أمية من المؤيدين لدعوة السلم وحقن الدماء. وحينها حاول وهب بن مُعْتَبِ الخروج على إجماع قومه ورفض الصلح حتى يأخذ بثأر من قتل من قومه خاطبه بقوله:

الْمَرْءُ وَهَبٌ وَهَبٌ آلِ مُعْتَبٍ مَلَّ الْغَوَاةُ وَأَنْتَ لِمَا تَمَلَّلِ
تَسْعَى لِتَوَقِّدَهَا وَتُجْزِلَ وَقْدَهَا وَإِذَا تَعَاطَى الصَّلْحَ قَوْمُكَ تَأْتَلِي

وذكر أبو الفرج^(١٩) أن له أياماً مأثورة مذكورة، لكنه لم يذكر شيئاً عن هذه الأيام وفي شعره الذي احتفظت به المصادر الأخرى نجد له أكثر من مقطوعة تشير إلى أحداث شارك فيها أمية بعضها معروف زمن حدوثه والبعض الآخر يظل غير معروف لنا حيث لم يرد في الشعر ما يشير إلى زمن الحادثة كما هو الحال في التفتة (٧) والقطعة (١٣).

ومن الأيام المعروفة التي شارك فيها أمية يوم شرب ففي شعره نتفة من بيتين يصف فيها يوم شرب^(٢٠) من أيام عكاظ وهو يوم انتصر فيه قومه بنو كنانة على هوازن وقد قال عنه أبو عبيدة: «لم يكن بينهم يوم أعظم منه»^(٢١).

(١٩) الأغاني: ٩/٢١.

(٢٠) لأخبار هذا اليوم، انظر: العقد الفريد ٥/٢٥٧. والأغاني ٢٢/٦٦.

(٢١) المنق: ٢١٤.

يقول أمية يذكر أهوال هذا اليوم :

لَا سَائِلَ هَوَازِنَ يَوْمَ لَاقُوا فَوَارِسَ مِنْ كِنَانَةَ مُعَلِّمِنَا
لَدَى شَرِبٍ وَقَدْ جَاشُوا وَجِشْنَا فَأَوْعَبَ فِي النَّفِيرِ بُنُو أَيْبِنَا

ويقول أيضاً :

قَوْمِي اللَّذُو بِعُكَاظِ طَيْرُوا شَرَرًا مِنْ رُوسِ قَوْمِكَ ضَرْبًا بِالْمَصَاقِيلِ

وقال ابن حجر العسقلاني^(٢٢) ولأمية بن الأسكر خبر في حروب الفجار ذكره ابن إسحاق في السيرة الكبرى، قال: فقال ابن أبي أسماء بن الضريبة:

نَحْنُ كُنَّا الْمَلُوكَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ وَحِمَاةَ الدِّيَارِ عِنْدَ الذَّمَارِ
وَضَرَبْنَا بِهِ كِنَانَةَ ضَرْبًا حَالَفُوا بَعْدَهُ سَوَامَ الْعِشَارِ
فَأَجَابَهُ أُمِيَةَ بْنِ الْأَسْكَرِ:

أَبْلَغَا حِمَّةَ الضَّرْبِيَّةِ^(٢٣) أَنَا قَدْ قَتَلْنَا سَرَاتِكُمْ فِي الْفَجَارِ
وَسَقَيْنَاكُمْ الْمِنِيَّةَ صِرْفًا وَذَهَبَنَا بِالنَّهْبِ وَالْأَبْكَارِ

هذه التتف وغيرها مما بقي من شعر أمية، مع ما احتفظت به المصادر من أخبار تتعلق بحروب الفجار تؤكد لنا مشاركة أمية في هذه الحرب التي وقعت قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم بست وعشرين سنة.

وأما فروسيته فقد عرفنا جانباً منها من خلال أبياته التي يقول فيها:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ ثَعْلَبَةَ بْنَ سَعْدٍ غِضَابٌ حَبِذَا غَضِبُ الْمَوَالِي
تَرَكْتَ مُصْرَفًا لِمَا التَّقِينَا صَرِيحاً تَحْتَ أَطْرَافِ الْعَوَالِي
وَلَوْلَا اللَّيْلُ لَمْ يُفْلِتْ ضِرَارٌ وَلَا رَأْسُ الْخِمَارِ أَبُو جُفَالِ

(٢٢) الإصابة ١/١١٦.

(٢٣) الضريبة وإد بالحجاز ذكره ياقوت في معجم البلدان.

كما عرفنا أيضاً حلمه وسعة صدره فقد كان يتجاوز عن إساءة خصومه ويقابل ذلك بالإحسان إليهم ولهذا كان يعفو عن الأسرى ويفك أسرهم يقول:

كَمْ مِنْ أَسِيرٍ مِنْ قُرَيْشٍ وَغَيْرِهَا تَدَارَكُهُ مِنْ سَعِينَا نَذْرُ نَاذِرٍ
فَلَمَّا قَدَرْنَا أَنْقَذْتُهُ رِمَاحُنَا فَآبَ إِلَى آئِيهِ غَيْرَ شَاكِرٍ

أخباره في الإسلام :

ذكرت الروايات أن أمية أدرك الإسلام وهو شيخ كبير فأسلم، إلا أنها لم تذكر شيئاً عن مقدار عمره حينما أسلم، ولا في أي سنة كان ذلك.

وذكره ابن حجر في قسم الصحابة وقال عنه: «إنما لم أؤخره إلى المخضرمين لقول أبي عمرو الشيباني الذي صدرنا به، فإنه ليس في بقية الأخبار ما ينفيه، فهو على الاحتمال، ولا سيما من رجل كناني من جيران قريش»^(٢٤).

ومن خلال تتبعنا لأخباره في الجاهلية، عرفنا أنه شارك في حروب الفجار، التي حدثت قبل البعثة النبوية بست وعشرين سنة. وهذا أيضاً يتفق مع رواية ابن سلام التي ذكر فيها أن أمية عمر دهنراً طويلاً وألفاه الإسلام هراً.

أما تحديد سنة إسلامه فأمر غير ممكن، وإن كنا نرجح أنه حدث بعد السنة السادسة من الهجرة، وهذا الافتراض يقوم على أساس رواية أبي الفرج الأصفهاني التي تنتهي إلى أبي عمر الشيباني والقصيدة الشعرية (٦) التي تتصل بتلك المناسبة يقول أبو الفرج: وقال محمد بن حبيب فيما روى عنه أبو سعيد السكري ونسخته عن كتابه قال أبو عمرو الشيباني^(٢٥) أصيب قوم من بني جندع بن ليث بن بكر بن هوازن رهط أمية بن الأسكر يقال لهم: بنو زَبِينَةَ، أصابهم أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم المريسيع في غزوة بني المصطلق، وكانوا جيرانه يومئذ ومعهم ناس من بني لحيان من هذيل ومع بني جندع رجل من خزاعة يقال له: طارق، فاتهمه بنو ليث بهم

(٢٤) الإصابة: ١١٨/١.

(٢٥) الأغاني: ٢٠/٢١.

وأنه دل عليهم وكانت خزاعة مسلمها ومشرکہا يميلون إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - على قريش .

فقال أمية بن الأسكر لطارق الخزاعي :

لَعَمْرُكَ إِنِّي وَالْخُزَاعِيَّ طَارِقًا كَنَعَجَةٍ عَادٍ حَتَفَهَا تَتَحَفَّرُ
الآبيات

ولقد غزا النبي صلى الله عليه وسلم بني المصطلق من خزاعة في شعبان سنة ست من الهجرة^(٢٦) .

وبعد إسلامه لم تذكر عنه المصادر شيئاً، وأول خبر يرد عنه في خلافة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، فقد خرج ابنه كلاب وأبى إلى الغزوة مع جيوش المسلمين في العراق، وحينما طالت غيبة كلاب قال أمية فيه شعراً يذكر فيه شوقه وحينه إليه ويصف له ما يلاقه هو وأمه من آلام وأحزان بسبب كبرهما وشيخوختها يقول مخاطباً ابنه كلاب :

لَمَنْ شَيْخَانٍ قَدْ نَشَدَا كِلَابًا كِتَابَ اللَّهِ إِنْ قَبَلَ الْكِتَابَا

ومن خلال هذه القصيدة نعرف أن أمية كان في تلك الفترة يسكن الطائف فقد دل على ذلك قوله في البيت الثالث :

إِذَا هَتَفَتْ حَمَامَةٌ بَطْنٍ وَجَّ عَلَى بَيْضَاتِهَا ذَكَرَا كِلَابَا

كما أن البيت الرابع يؤكد ما ذهبت إليه الرواية من أن كلاب بن أمية بن الأسكر هاجر إلى المدينة في خلافة عمر بن الخطاب فأقام بها مدة، ثم لقي ذات يوم طلحة ابن عبيد الله والزبير بن العوام، فسألها: أي الأعمال أفضل في الإسلام؟ فقال: الجهاد، فسأل عمر فأغراه في جيش^(٢٧) يقول فيه :

(٢٦) السيرة النبوية : ٢/ ٢٨٩ .

(٢٧) الأغاني : ١٠/ ٢١ .

أَتَاهُ مُهَاجِرَانِ تَكَنَّفَاهُ فَفَارَقَ شَيْخَهُ خَطِئًا وَخَابَا

وبعد أن أورد أبيات هذه القصيدة علق عليها أبو الفرج بقوله: «فبلغت أبياته عمر، فلم يرد كلاباً وطال مقامه فأهتر أمية وخلط جزعاً عليه، ثم أتاه يوماً وهو في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحوله المهاجرون والأنصار فوقف عليه ثم أنشأ يقول:

أَعَاذِلُ قَدْ عَدَلْتِ بغيرِ قَدْرِ وَلَا تَدْرِينِ عَاذِلُ مَا الْأَقْي

ومنها يخاطب عمر بقوله:

سَأَسْتَعِدِّي عَلَى الْفَارُوقِ رَبًّا لَهُ دَفَعَ الْحَجِيجَ إِلَى بُسَاقٍ
وَأَذْعُو اللَّهَ مَجْتَهِدًا عَلَيْهِ بِيْطْنِ الْأَخْشَبِيِّنِ إِلَى دُفَاقٍ
إِنَّ الْفَارُوقُ لَمْ يَرُدُّ كِلَابًا إِلَى شَيْخَيْنِ هَامُهُمَا زَوَاقٍ

قال: فبكى عمر بكاءً شديداً، وكتب برد كلاب إلى المدينة وقصته في ذلك مؤثرة وهي مفصلة في العديد من المصادر العربية^(٢٨).

وفاته:

ليس لدينا من الروايات ما يثبت سنة وفاته، فقد عمر أمية دهرًا، طويلاً وتوفي في زمن عمر رضي الله عنه، جاء في الأغاني (١٥/٢١) نقلاً عن المدائني قوله:

«لما مات أمية بن الأسكر عاد ابنه كلاب إلى البصرة فكان يغزومع المسلمين، منها مغازيمهم وشهد فتوحات كثيرة وبقي إلى أيام زياد، فولاه الأبله، فسمع كلاب يوماً عثمان بن أبي العاص يحدث أن داود نبي الله - عليه السلام - كان يجمع أهله في السحر فيقول: أدعوا ربكم فإن في السحر ساعة لا يدعو فيها عبد مؤمن إلا غفر له،

(٢٨) المعمرن والوصايا ٨٥، طبقات فحول الشعراء: ١٩٠/١، الأغاني: ١١/٢١، ذيل الأمالي ١٠٨، معجم البلدان (بساق)، نكت الهميان في نكت العميان ١٢١، والوافي بالوفيات ٣٩٢/٩.

إلا أن يكون عشاراً أو عريفا فلما سمع ذلك كلاب كتب إلى زياد فاستعفاه من عمله فأعفاه .

قال المدائني : ولم يزل كلاب بالبصرة حتى مات والمربعة المعروفة بمربعة كلاب بالبصرة منسوبة إليه .

شعره :

مجموع شعره الذي وصل إلينا قليل جداً ، لا يرقى به إلى المنزلة التي أحله فيها ابن سلام . لقد وضعه على رأس الطبقة العاشرة من شعراء الجاهلية وقدمه على طبقته وهم حريث بن محفظ ، والكميت بن معروف وعمرو بن شأس^(٢٩) ، وهذا يرجح أن ابن سلام حينما صنفه ضمن شعراء الجاهلية ، إنما كان يعرف قدرأ من شعره الجاهلي أو على الأقل يسمع بمكانته بين شعراء عصره . صحيح أن ابن سلام لم يستشهد له بشيء من هذا الشعر الذي يمكن أن يكون نظمه في الفترة الجاهلية واكتفى بإيراد أبيات هي أجزاء من قصائد نظمها في المراحل الأخيرة من حياته . تصور كلها عتابه لا بنيه بعد خروجها إلى الجهاد في زمن عمر وتركه وحيداً يعاني أمراض شيخوخته وكبره . إن هذا يمكن تعليقه فقد ساق ابن سلام قصة خروج ابنه كلاب فجاءت الأبيات ضمن حديثه عن الحادثة لكن إغفاله للاستشهاد بشيء من شعره الجاهلي وهو الذي يقول عنه : «وله شعر في الجاهلية ، وشعر في الإسلام»^(٣٠) شيء لا يمكن تعليقه ، إلا بضياح شعره وعدم وصوله إلى عصور التدوين .

وعلى الرغم من قلة ما وصل إلينا من شعره بصورة عامة ، فإن هذا القليل الذي احتفظت به المصادر من شعره الجاهلي هو أيضاً عبارة عن أبيات مفردة ، أو نتفاً أو قطعاً جاء ذكرها في تلك المصادر من قبيل الاستشهاد بها على حادثة ، أو موضع ، أو قضية لغوية أو ما شابه ذلك . ويبدو للناظر فيها أنها في الغالب أجزاء من قصائد ، أو على الأقل مقطعات ، ضاعت ولم يصل إلينا منها إلا هذه الأجزاء التي وردت في

(٢٩) طبقات فحول الشعراء : ١٨٩/١ .

(٣٠) المصدر السابق : ١٩٠/١ .

مقام الاستشهاد فالجاحظ مثلاً أورد المقطوعة (١٣) وهي تتألف من ثلاثة أبيات استشهد بها الشعوبيون واستدلوا على أن العرب لا تقاتل بالليل ويظل الجاحظ هو المصدر الوحيد لهذه الأبيات، إذ لم ترد في أي مصدر آخر، كما لا يعرف منها غير هذه الأبيات الثلاثة^(٣١)، وما يقال عن هذه المقطوعة، يقال عن البيت المفرد الذي نسبه الجاحظ لأمية، يصف فيه الصلح^(٣٢)، والبيت الذي استشهد به الزبير بن بكار في (الجمهرة ٣٢٣) وكذلك البيت الذي انفرد بروايته البغدادي في (الخزانة ١٧/٦) في موضع الاستشهاد به على صحة حذف النون من (اللذون)، وقد علق عليه بقوله: والبيت لأمية بن الأسكر الكناني، ولم أقف على ما قبله ولا ما بعده.

وما يقال عن هذا البيت يقال عن بيت أمية الذي وصف به الخوثة من النساء وهي الحدثة الناعمة، وقد استشهد به صاحب التهذيب واللسان في مادة (خوث).

وكذلك المقطوعتان (٤، ١٩) وقد انفرد الجاحظ برواية الأولى منها، وهي تتألف من ثلاثة أبيات، ساقها الجاحظ يستشهد بها على ما زعمه أبو عثمان البقظري من أن أم سراقبة بن مالك بن جشم المدلجي كانت برصاء^(٣٣). كما جاءت الثانية في (كتاب العصا ١٨٠) لأسامة بن منقذ على رواية الجاحظ نفسها^(٣٤).

أما المقطعات التي تدور حول الأيام فقد انفرد البحتري في (حماسه ١١٠) برواية التنتفة (٧) وانفرد ابن حجر في (الإصابة ١/١١٦) برواية التنتفة (٨) على حين أورد البكري في (معجمه ٢/٩٦٢) نتفة من بيتين (١٧) جاء فيها ذكر يوم شرب وهو اليوم الرابع من يوم نخلة المعروف في حروب الفجار، وقد ذكره البغدادي في (الخزانة ١٦/٦) بنفس الرواية ولم يزد على الأبيات شيئاً.

أما التنتفة (١٥) فجاء الحديث عن مناسبتها في (الإصابة ١/١٧) و(شفاء الغرام ٢/١٥٢) مطابقاً لما جاء عن أبي عبيدة في (كتاب المنمق ٢١٥).

(٣١) البيان والتبيين : ١٩/٣ .

(٣٢) البرصان والعرجان والعميان والحولان : ٣٢٥ .

(٣٣) البيان والتبيين ٧٣/٣ .

(٣٤) البرصان والعرجان والعميان والحولان : ٧٧ .

ونحن وإن كنا نرجح أن الغالب على شعر أمية هو المقطعات شأنه في ذلك شأن شعراء مكة وما جاورها من قرى الحجاز الذين سبقوا ظهور الإسلام أو عاصروا بداياته الأولى، فلقد نظموا معظم أشعارهم على شكل مقطعات، ولم يرد لهم قصائد إلا نادراً وعند القليل من شعرائهم.

أما أمية فلم نقف له على قصيدة مطولة، وأطول قصيدة في شعره المجموع لا يزيد عدد أبياتها عن عشرة. ومع ذلك نظن أن المقطعات السابقة التي سبقت الإشارة إليها من قبل، لم تقتصر على أبيات مفردة أو أجزاء من مقطعات وإنما عدتها أبيات أكثر من ذلك، ضاعت ولم يصل إلينا منها إلا ما احتفظ به الشاهد.

ومن بين مجموع شعره الذي استطعت جمعه، توجد ثلاث قصائد كاملة الأبيات على ما يبدو، هي القصائد (٢، ١٠، ١٨) وكلها تصور عتابه لابنيه بعد رحيلها عنه وخروجها للجهاد مع جيوش المسلمين في العراق. وهذا يعني أنه نظمها بعد إسلامه، وفي المراحل الأخيرة من حياته، كما توجد قصيدة رابعة هي (٥) لا نعرف زمن نظمها، وإنما يظهر لنا من بعض أبياتها أنه قالها بعدما تقدمت به السن ودبت إليه الشيخوخة. وحيث أن القصائد الثلاث صورة صادقة تعبر عن شكوى الشاعر وتصور موقفه من ولديه.

لذا سأحدث عن الجانب النفسي فيها وأثر ذلك على التجربة الشعرية عند أمية.

أمية وفن التعبير عن الصراع النفسي :

شيخوخة أمية واعتلال صحته وسفر ابنه ورحيلها إلى العراق. كلها عوامل نشأ عنها حدة الإحساس وسرعة التهيج والاستفزاز. لذا كان شعر أمية في هذه المرحلة من حياته صدى وانعكاساً لتجربة حقيقية مرت بالشاعر. فمضى يصور في شعره آلامه وأحزانه، وهمومه وشجونته، وعذابه النفسي، وتبرمه من الحياة والمجتمع من حوله، لقد تأمل أمية ما مر به من أحداث، فالتفت إلى ذات نفسه، يحلل مشاعره ويعني يتأمل ما يخالجه في داخله من مشاعر إنسانية، وأحاسيس وخلجات ذاتية، فجعل من شعره

متنفساً له يصور فيه ما تفيض به نفسه من أسى عميق، وألم دفين إنه بهذا يصور تجربة إنسانية كان هو بطلها.

لقد صور أمية من خلال القصائد (٢، ١٠، ١٨) أحاسيسه الذاتية، فجاءت أبياته فيها تعبيراً عن زفرات حزينة لنفس معذبة، أثقلتها الهموم. لذا يمكن القول بأن التجربة النفسية التي دفعته إلى نظم الشعر في هذه المرحلة هي تجربة إنسانية صادقة، يغلب عليها صدق الإحساس، والتصوير الواقعي والشكوى والتألم. فهذه القصائد الثلاث تعكس تجربة الشاعر الشخصية، كما أنها تفصح عن موقف إنفعالي، وتعبّر عن أزمة نفسية يمر بها.

فقصيدته التي يستهلها بمخاطبة زوجته أم هيثم، فيها تصوير لضعفه ولما ألم به من وهن شمل نفسه وعقله وجسمه، إنه يطلب منها مشاركة وجدانية، كما أنه يتعجب من تغير الأحوال وتبدلها، فقوته بالأمس أصبحت ضعفاً ووهناً، وشيخوخته واعتلال صحته جعلاه غير قادر على معرفة الأماكن التي كان يهدي بها صحبانه من قبل. إنه يقارن بين حاله حينما كان في ميعة الصبا ومقتبل العمر وبعد أن كبر وهرم. كما أنه أصبح يشعر بالألم لأبسط شيء يمسه، فسخرية الراعي تثير حنقه وتضاعف من حزنه يقول:

يَا أُمَّ هَيْثَمَ مَاذَا قُلْتِ أَبْلَانِي	رَبِّبُ الْمُنُونِ وَهَذَانِ الْجَدِيدَانِ
إِمَّا تَرِي حَجْرِي قَدْرَكَ جَانِبُهُ	فَقَدْ يَسْرُوكِ صُلْبًا غَيْرَ كَدَّانِ
إِمَّا تَرِينِي لَا أَمْضِي إِلَى سَفَرٍ	إِلَّا مَعِي وَاحِدٌ مِنْكُمْ أَوْ اثْنَانِ
وَلَسْتُ أَهْدِي بِلَادًا كُنْتُ أَسْكُنُهَا	قَدْ كُنْتُ أَهْدِي بِهَا نَفْسِي وَصُحْبَانِي
يَا ابْنِي أُمِّيَّةَ إِنِّي عَنْكُمْ غَانِي	وَمَا الْغِنَى غَيْرَ أَيِّ مَرْعَشٍ فَانِي
يَا ابْنِي أُمِّيَّةَ إِنْ لَا تَشْهَدَا كَبْرِي	فَإِنَّ نَائِكُمَا وَالْتِكُلُ مِثْلَانِ
هَلْ لَكُمَا فِي تَرَاثٍ تَذْهَبَانِ بِهِ	إِنَّ التُّرَاثَ لِهَيَّانِ بِنِ بَيَّانِ
إِذْ يَحْمِلُ الْفَرَسَ الْأَحْوَى ثَلَاثَتَنَا	وَإِذْ فَرَاقُكُمَا وَالْمَوْتُ سَيَّانِ
أَصْبَحْتُ هُزْءَ الرَّاعِي الضَّانَ أُعْجِبُهُ	مَاذَا يُرِيكَ مِنِّي رَاعِي الضَّانِ

إِنْعَقْ بَضَائِكَ فِي نَجْمٍ تَحْفَرُهُ مِنْ الْأَبَاطِحِ وَاحْبِسْهَا بِجُمْدَانِ
إِنْ تَرَعَّ ضَانًا فَإِنِّي قَدْ رَعَيْتُهُمْ بِيضَ الْوُجُوهِ بَنِي عَمِّي وَإِخْوَانِي
بِبِلْدَةٍ لَا يَنَامُ الْكَالِثَانِ بِهَا وَلَا يَقْرُّ بِهَا أَصْحَابُ أَلْوَانِ

أم هيثم شريكته في تجربته. يدعوها إلى أن تقاسمه معاناته، فهو واقع تحت خطرين كبيرين توقع الموت ومر الجديدين. إنه يصور ما نزل به من ضعف بما أوحى به خياله الشعري: «حجري قدركُ جانبه» ويقارن بين ضعفه الحالي وبين ماضيه إذ كان صلباً لا تعرف بنيته الرخاوة. إنه الآن لا يستطيع السفر إلا وفي معيته واحد أو اثنان من ذويه. كما أنه لا يهتدي إلى مقصده ومتجهه من البلاد التي كان يسكنها، تلك التي كان يرشد إليها صحبانه ويعهد لها بنفسه. ثم يلتفت إلى ولديه مبيناً أنه لا يَفْتَقِرُ إلى مال، إنما تعوزه القدرة التي تمكنه من التصرف فيما تحت يده. فالمال وحده لا يكفي لحركة الحياة، بل يحتاج اليد القوية التي تقوم عليه. أما هو فقد صار مرعشاً فانياً.

ثم ينتقل إلى تصوير شعوره العميق الممتد الصادق بفقد ابنه. فغياهما عنه ليس مجرد غياب، بل هو ثكل، إذ ما الفرق بين أن لا يشهدا كبره وشيخوخته وبين الفقد والعدم والثكل. إن المجد الذي يسعيان لاحترازه بعيداً عن أبويهما مجد ضائع كسراب بقية.

ثم تحين منه التفاته إلى الماضي يوم كان الفرس الأصيل يحمل ثلاثهم. وهما الآن يستوي فراقهما وموتها في إحساسه ووجدانه. ويمضي في تخيله الاسترجاعي يستعيد أزماناً كان يرعى فيها الضأن لعمه وإخوانه ببلدة موحشة. والذي دفعه إلى هذا الاسترجاع سخرية راعي الضأن به إذ سقط وهو يحاول القيام. ويرد على ذلك الراعي سخريته، فيقول له: أجدى لك - بدل أن تسخر مني - أن تنادي ضأنك وتقودها إلى نبات الأرض.

هذه تجربة صورها الشاعر حين فكر في حاله وحال زوجته بعد أن تركها ابناهما وهي تجربة تنبئ عن عميق شعور الشاعر وإحساسه. ولصدق تلك التجربة إنبعثت عنها

صور تشهد لها بالصدق . فحجرة قَدْرًا جانبه ، وهو عاجز عن السفر إلا مع الرفقاء .
لا يهتدي للأماكن ، يدها مرتعشتان ، يحس بالعدم والفقد الأبدي لابنيه ، يسخر به
الراعي في كلامه وتعثره .

والنص معتمد على أسلوب المقارنة بين الماضي والحاضر وتدور هذه المقارنة في
مجالات ثلاثة :

- ١ - حال الشاعر نفسه من حيث القوة الجسمية والإدراكية والنفسية .
- ٢ - موقفه من ولديه وموقف ولديه منه .
- ٣ - موقف المجتمع منه (إيجابية نحو أهله وعشيرته وسخرية المجتمع به الآن) .

لقد ترك رحيل ولديه أعمق الأثر في نفسه ، وقد عمق شعوره بالمرارة هرمة واعتلال
صحته . لذا جاءت الأبيات السابقة تعبر عن أزمة نفسية ، ظلت تلازم الشاعر طوال
الفترة التي ترقب فيها عودة ولديه . وقد كان اختياره للبحر البسيط ملائماً لطبيعة
الموضوع وللحالة النفسية التي يمر بها الشاعر .
وفي النص الثاني :

لَمَنْ شَيْخَانِ قَدْ نَشَدَا كِلَابَا	كِتَابَ اللَّهِ إِنْ قَبَلَ الْكِتَابَا
أَنَادِيهِ فَيُعْرِضُ فِي إِبَاءِ	فَلَا وَأَبِي كِلَابٍ مَا أَصَابَا
إِذَا سَجَعَتْ حَمَامَةٌ بَطْنَ وَاذِ	إِلَى بِيضَاتِهَا دَعَا كِلَابَا
أَنَاهُ مُهَاجِرَانِ تَكْنَفَاهُ	فَفَارَقَ شَيْخَهُ خَطَاً وَخَابَا
تَرَكْتَ أَبَاكَ مُرْعَشَةً يَدَاهُ	وَأُمُّكَ مَا تُسِيغُ لَهَا شَرَابَا
تُمْسِحُ مُهْرَهُ شَفَقًا عَلَيْهِ	وَتَجْنِبُهُ أَبَاعِرَهَا الصَّعَابَا
فَإِنَّكَ قَدْ تَرَكْتَ أَبَاكَ شَيْخًا	يُطَارِقُ أَيُّقًا شُرْبًا - طِرَابَا
إِذَا رَتَّعْنَ إِزْقَالًا سِرَاعًا	أَثْرُنَ بَكْلٍ رَابِيَةَ تُرَابَا
طَوِيلًا شَوْقُهُ يُبْكِيكَ فَرْدًا	عَلَى حُزْنٍ وَلَا يَرْجُو الْإِيَابَا
إِذَا بَلَغَ الرَّسِيمَ فَكَانَ شَدَا	يَخْرُ فِخَالَطَ الدَّقْنَ التُّرَابَا
فَإِنَّكَ وَالْتِمَاسَ الْأَجْرِ بَعْدِي	كِبَاغِي الْمَاءِ يَتَّبِعُ السَّرَابَا

يظهر على أبيات هذه القصيدة، رتة الأسى والحزن التي سيطرت على أمية بعد ذهاب ابنه وخروجه للجهاد. لقد انعكس أثر ذلك على أبيات النص. فقد انفعل أمية بما ألم به من أحداث، وما أحاط به من ظروف، فأفصح لنا عن خفايا نفسه من خلال مذكره من احساسه بالحاجة إلى كلاب، وتأله من إعراضه، وتجدد شوقه وحنينه إليه كلما سجدت حمامة. وشعوره بالغضب من المهاجرين اللذين أغرياه ودفعاه إلى الخروج. بعدها إلتفت إلى وصف معاناته فاستعان على تصوير حالته النفسية بسرد الصور الموحية فهو في البيت الثالث يتخذ من سجع الحمامة رمزاً باعثاً على التداعي في الشوق. فسجع هذه الحمامة على فرخها الصغير، يقابله أمية بشوق يضطرم في أعماق الأبوين نحو ابنتها الغائب. وفي البيت السادس يصور عاطفة الأم نحو ابنها. فيصور ذلك بأوصاف حسية. فهي من شفقتها عليه تمسح مهرة، وتجنبه ركوب أباعرها الصعابا.

وفي الأبيات ٧، ٨، ١٠ تصوير حسي لنشاط النوق وقوتها إذ ترتاد الروابي العالية. يقابله أمية بالحديث عن ضعفه وعجزه عن متابعة النوق وهي على هذه الصفة من النشاط والقوة. وفي هذا تصوير حقيقي لواقع أمية فهو لكبره عاجز عن أن يلحق بها إذا كانت شداً! فكيف بها إذا أثار التراب حتى خالط الذقن؟!!

إن الحديث عن الأثر النفسي في هذه القصيدة يبدو قاصراً. فقد تلاحقت الصور الحسية في هذه الأبيات حتى بدت كأنها المحرك لانفعال الشاعر والمعبر عن همومه وأحزانه. لقد اكتفى أمية بالحديث عن المظاهر الخارجية التي لازمتها بعد فراق ابنه. ولم يعن بالحديث عن الآثار الداخلية التي أحدثها هذا الغياب في نفسه. فلم يلتفت إلى ما تركه هذا الغياب من انعكاسات وآثار داخلية في أعماق النفس. اللهم إلا ما كان من حديثه عن الأم في البيت الخامس. حيث أصبحت بعد رحيله لا تسبغ طعماً للشراب. فكأنها ترفض الحياة بدونه. وفي هذا إشارة إلى الحزن الخبيء في نفس الأم. وما جاء في البيت التاسع:

طويلاً شوقه يبكيك فرداً على حُزْنٍ ولا يرجو الإيابا

فالأب يمضي وقته وحيداً، يحس بالضعف ويعاني الألم والحزن واليأس. ويشعر بأسى عميق لفقد ابنه. إن في هذا تصوير صادق لواقع الحال، كما أن فيه دلالة على العزلة الاجتماعية والوحدة التي يعاني منها أمية بعد رحيل ابنه.

ومن خلال الوصف لتلك المشاهد الخارجية التي صورها في شعره. نقل أمية صورة نفسية لمأساته هو. فلم تكن الحماسة إلا رمزاً للحديث عن نفسه وعن معاناته التي حدثت له بسبب غياب ابنه. كما أن إضفاء صفات القوة على الأيتق في الوقت الذي يفصح فيه عن عجزه وضعفه. إنها هو تصوير إنساني لواقعه وما يعانيه في حياته اليومية. إنه بهذا لم يصور تجربة شاهدها أو سمع بها وإنما عبر عن تجربة كان هو صاحبها. إن مثل هذه الصور والتراكيب الشعرية التي وقع عليها اختيار الشاعر ملائم تماماً لوصف الحالة النفسية والجسدية التي يتحدث عنها. فقد أظهرت القصيدة قدرته على اختيار الألفاظ التي تعطي دلالات خاصة قادرة على وصف الحالة ورسم المشهد وتلوين الصورة. ولذا جاء اختياره للبحر الوافر وإتيانه بحركات المد الطويلة في القصيدة معبران عن حالة الأسى والحزن والألم التي يعاني منها. كما أظهرت القصيدة براعة الاستهلال وسره كما ذكر علماء البلاغة أن يكون أول الكلام دالاً على ما يناسب حال المتكلم، متضمناً لما سبق الكلام لأجله من غير تصريح، بل بألطف إشارة يدركها الذوق السليم.

كما نلاحظ أن أمية عمد إلى التصريح في مطلع القصيدة. وحول هذا يقول قدامة بن جعفر^(٣٥) «وإنما يذهب الشعراء المطبوعون المجيدون إلى ذلك لأن بنية الشعر إنما هي التسجيع والتقفية فكلما كان الشعر أكثر اشتهاً عليه كان أدخل له في باب الشعر وأخرج له عن مذهب الشر».

ثم كانت خاتمة القصيدة معبرة عن خيبة الأمل في نفس الأب. . ولذا جاء اختيار الشاعر للظرف «بعدي» بليغ جداً في أدائه فكل محاولة لنيل الأجر بعد أبيه سراب بقيقة يحسبه الظمان ماء. وهذا من حسن التشبيه الذي قال عنه ابن سنان «إن الأصل

(٣٥) نقد الشعر: ٩٠.

فيه أن يمثل الغائب الخفي الذي لا يعتاد بالظاهر المحسوس المعتاد، فيكون حسن هذا لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد»^(٣٦).

وفي النص الثالث :

أَعَاذِلُ قَدْ عَدَلْتِ بغيرِ قَدْرِ ولا تدرين عاذِلُ ما الأقي
فإمّا كُنْتِ عاذِلْتِي فَرُدِّي كلاباً إذ توجّه للعراق
ولم أفضِ اللَّبانَةَ من كلابٍ غداة غدا وآذن بالفراق
فتى الفتیان في عُسرٍ وُسْرٍ شديد الركن في يوم التلاقي
فلا والله ما باليتِ وجدي ولا شفقي عليك ولا اشتياقي
وإيقائي عليك إذا شتونا وضمت تحت نحري واعتناقني
فلو فلقَ الفؤادُ شديدُ وجدٍ لهم سوادُ قلبي بانفلاق
سأستعدي على الفاروق رُبا له دَفَعَ الحجيج إلى بساق
وأدعو الله مجتهداً عليه بطن الأخشين إلى دُفاق
إن الفاروقُ لم يرُدُّ كلابا إلى شيخين هامهما زواق

في هذه القصيدة نلاحظ أن أمية عمد إلى وصف مشاعره الذاتية، دون اللجوء إلى اتخاذ الصور الموحية كما هو حاله في النص السابق. لقد استهل القصيدة بتخييل عاذلة تعذله وتسرف في لومه، دون أن تلتفت إلى الأسباب الموجبة لهذا اللوم والعتاب. ولعله أراد من ذلك تخفيف المعاناة النفسية التي تلازمه. لذا خاطب عاذلته في البيت الثاني وطلب منها أن تلتفت إلى الماضي حتى لا يغيب عنها وجه التأسي. إنه بهذا يريد أن يبين الأثر الذي تركه سفر كلاب على نفسه. ولذا جاء البيتان الثالث والرابع يشيران إلى الحالة النفسية التي خضع لها أمية بعد رحيل كلاب إلى العراق. إن بعده عنه قد ضاعف من شوقه وحزنه ولذا جاء حديثه عن حاجته إليه وإلى عونه المادي. فهو «فتى الفتیان» وهو بذلك يعبر عن عميق حزنه وشديد أسفه على فراقه كما يوحي بمدى الأسى الذي استبد به بعد رحيله عنه.

(٣٦) سر الفصاحة : ٢٣٧.

وفي البيت الخامس تحدث أمية عن الأثر النفسي الذي تركه غياب كلاب . فحشد له العديد من الألفاظ ذات الدلالات الموحية التي تعكس الحالة النفسية التي يمر بها الشاعر.

فالوجد حزن تركه الفراق في نفس أمية
والإشفاق خوف على المصير المجهول
والإشتياق العاطفة الأصيلة تجاه الأبن

كل هذه الألفاظ تعبر عن مكنون نفسه التي هدها الألم وأضناها الشوق . إنه يحترق شوقاً إلى رؤية كلاب وبعده عنه لم يزد إلا تعلقاً به وجزعاً عليه .

لذا أخذ يذكره بالأبيات التالية بالماضي المليء بالحنان والشفقة اللتان كان يحوط بهما الأب ابنه . ويتخيل ذلك في أنه لا يكلفه بما يعنيه . واختيار الشتاء لأنه يمثل قسوة الظروف . ورواية «إيقادي» التي وردت في بعض المصادر^(٣٧) تكاد تكون أقرب إلى الواقع . إذ يقود له النار ليستدفيء . وضمه تحت نحره ومعانقته ، وهذا تصوير مادي مستمد من حياة الصحراء (الإيقاد في الشتاء أو الإبقاء أو الضم والمعانقة) . إنه بهذا يعبر عن عاطفته الشديدة نحو ابنه .

لقد كانت الأبيات السابقة مشحونة بالعواطف والانفعالات ، كما كانت أيضاً زاخراً عما يعتمل في صدر الأب من حزن ومرارة آلت إليهما حاله بعد رحيل ابنه عنه .

لذا جاء البيت السابع معبراً عن الجو النفسي وقد وفق الشاعر حينما استهله ب «لو» التي باعدت بينه وبين الإسراف في المبالغة . كما أن التعبير بقوله : «لهم» جعل المبالغة محمودة . وعبارة «سواد قلبي» فيها دلالة على مكانة كلاب ومنزلته عند أبيه . فهو حبة قلبه ، وبعده عنه أصاب سويداء قلبه . إن قيمة هذه الألفاظ ليست في معانيها المعجمية ، وإنما في إيجاءاتها على وصف الحالة النفسية لأمية . لقد صورت مشاعره وأجاسيسه نحو ابنه وعبرت عنها بكل صدق وواقعية . فأمية لم يجنح إلى الخيال ولم يبالغ في تصوير معاناته ، بل إن ألفاظه وعباراته في هذا النص والنصوص السابقة

(٣٧) معجم البلدان : «بساق» ، نكت الهميان في نكت العميان : ١٢١ .

تنطق بها آلت إليه حاله . ولذا تميزت بالواقعية ، والتزمت جانب الصدق الفني فجاءت تعبيراً صادقاً عن مشاعره وعن حالته النفسية . ولذا نجحت هذه الأبيات في حمل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الاستجابة لمطلب أمية . فقد كتب إلى سعد بن أبي وقاص قائد جيوش المسلمين بالكوفة يأمره بإقفال كلاب بن أمية بالمدينة . فلما قدم عليه ، قال له : «إلزم أبويك فجاهد فيها ما بقيا ثم شأنك بنفسك بعدهما ، وأمر له بعطائه ، وصرفه مع ابنه فلم يزل معه مقيماً حتى مات أبوه»^(٣٨) .

وأخيراً فهذه القصائد الثلاث تحكي تجربة شعورية عاشها الشاعر . وقد عبر فيها أمية عن هموم النفس الإنسانية . مما أكسب أبياتها روعة وقوة نظراً لسلامة معانيها وسمو مقصدها . . فهي من جانب تعكس تجربة الشاعر الشخصية بما فيها من إحساس بالألم وشعور بالحزن والمرارة . ومن جانب آخر فهي تحليل لنفس إنسانية معذبة ، وتصوير لمشاعر إنسانية مشتركة . ولذا أظهرت شكواه للخليفة قدراً من معاناته وما صاحب ذلك من انفعالات ، أثارت الإحساس في نفس الخليفة مما جعله يسارع في الاستجابة لمطلبه ويصغي إلى شكواه . ولقد عمد أمية إلى اختيار أكثر الألفاظ قدرة على التعبير عن عواطفه فحشدها في صوره الشعرية ، التي وفر لها أيضاً قوة الإيحاء والتعبير . وقد عرضها عرضاً رائعاً أظهرت المعنى في صيغ قوية مؤثرة .

وكما تركت هذه القصائد أعظم الأثر في نفس الخليفة ، كان لها أثرها أيضاً في نفس الابن الذي ما إن سمع بشعر أبيه بعد أن تغنت به الركبان حتى قال أبياتاً يعتذر فيها عن خروجه . فهو لم يخرج طمعاً في مال أو عرض من أعراض الدنيا ، إنما الذي دفعه إلى هذا رغبته في الأجر والثواب . يقول كلاب^(٣٩) :

لعمرك ما تركت أبا كلاب كبير السن مكتئباً مصاباً
وأماً لا يزال لها حين تنادي بعد رقدتها كلاباً
لكسب المال أو طلب المعالي ولكنني رجوت به الثواباً

(٣٨) المعمرون والصايا : ٨٦ ، ٨٧ ذيل الأمالي ١٠٩ ، الأغاني ١٢/٢١ ، المحاسن والمساوي : ٥٥٠ .

(٣٩) المحاسن والمساوي : ٥٥٠ .

وخلاصة القول فامية قد سجل في هذه القصائد الثلاث تجربته الانفعالية، كما أحسها وشعر بها في غير افتعال أو تصنع .

وأخيراً وبعد هذا الاستعراض لتلك القصائد ولغيرها من شعر أمية . يمكننا القول إن أمية قد عكس في شعره، أثر الأحداث على نفسه، فلم يقتصر على تصويرها الظاهري، بل خرج بها من الضيق والانحصار إلى التركيب والتنوع . وبخاصة المقطوعة تكنفها الهيام وأخرجوها (رقم ٥) وقصيدة لعمر كإني والخزاعي طارِقاً (رقم ٦ بل إنه في هذه القصيدة بالذات دعا طارِقاً إلى التعاون بدل التناكر، وهذا ينبىء عن عمق المعنى الاجتماعي في نفسه . فالعتاب القائم على العاطفة المعبر عنه في ثوب من التصوير النفسي بارز جداً في عتابه لولديه ولقومه حين أخرجوا إبله ولطارق الخزاعي حين شمت بقوم هم له أصدقاء . ولذا جاءت فكرة الشاعر ممتدة لا يستوعبها البيت الواحد .

مجموع شعر أمية

(١) من الخفيف

قال أمية بن حرثان :

١ - عَلِقَ الْقَلْبُ حُبَّهَا وَهَوَاهَا وَهِيَ بَكْرٌ غَرِيرَةٌ خَوْنَاءُ

(١) البيت في تهذيب اللغة ٥٣٤/٧ واللسان (خوث) منسوب إلى أمية وهو من غير نسبة في معجم مقاييس اللغة

.٢٢٦/٢

١ - في تهذيب اللغة رواية أخرى للشطر الثاني من البيت هي :

وهي خَوْذٌ عَمِيمَةٌ خَوْنَاءُ

و« الخوناء » من النساء : هي الخدثة الناعمة، ذات صدره، وقيل الناعمة التارة (اللسان) (خوث) وأنشد البيت.

(٢) من الوافر

- ١- لَمَنْ شَيْخَانٍ قَدْ نَشَدَا كِلَابًا كِتَابَ اللَّهِ إِنْ قَبِلَ الْكِتَابَا
٢- أَنَادِيهِ فَيُعْرِضُ فِي إِبَاءٍ فَلَا وَابِي كِلَابٍ مَا أَصَابَا

(*) هذه القصيدة لم ترد بتمامها في مرجع معين، وإنما ذكر أبو الفرج في الأغاني ثمانية أبيات منها جعلتها أصلاً لهذه القصيدة، ثم أضيفت إليها ثلاثة أبيات آخرهما: البيتان الثامن والتاسع وقد انفرد بروايتها البيهقي في المحاسن والمساوي.

أما البيت العاشر فقد ذكره القالي في ذيل الأماي وعلى هذا جاء ترتيب الأبيات متمشياً مع ما جاء في المصادر الثلاثة وبصورة لعلها أقرب إلى الصحة.

(٢) التخريج : الأبيات ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ١١ في الأغاني ١٠/٢١.

١، ٢، ٥، ٧، ٨، ٩، ٣، في المحاسن والمساوي ٥٥٠.

١، ٢، ٣، ٥، ٦، ٧، ١٠، في ذيل الأماي ١٠٨.

١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١١، في (المعمرون) ٨٦ وخزانة الأدب ١٨/٦.

١، ٢، ٥، ١١، في مختار الأغاني ٤٦٣/١.

١، ٢، ٥، ١١، ٣، ٤، في الإصابة ١١٥/١.

١، ٢، ٤، ٥، ١١، في الوافي بالوفيات ٣٩٣/٩.

١، ٣، ٥، في طبقات فحول الشعراء ١٩١/١.

٥، ٣، في عيون الأخبار ١١١/٣.

١، في جهرة أنساب العرب ١٨٣.

٣، في جهرة النسب ١٤٨/١. وأسد الغابة ١٣٨/١، والإكمال.

٤، في مجاز القرآن ١١٣/١، ٣١٨، وفي الزاهر في معاني كلمات الناس ٣٥/٢ من غير نسبة.

٥، في كتاب الأفعال ١٤/٣.

١ - في الأماي ومختار الأغاني إن رقب الكتابا، وفي طبقات الشعراء إن حفظ ... وفي (المعمرون) لو ذكر ... وفي

المحاسن والمساوي إن ذكر ... وفي الإصابة والوافي بالوفيات وخزانة الأدب لو قبل ...

٢ - في (المعمرون): أنا شده ويعرض في إباء وفي ذيل الأماي أناديه وولاني قفاه وفي المحاسن والمساوي أناديه ويعرض

لي حنين.

- ٣- إِذَا سَجَعْتَ حَمَامَةَ بَطْنٍ وَادٍ إِلَى بِيضَاتِهَا دَعَوَا كِلَابًا
 ٤- أَنَاهُ مُهَاجِرَانِ تَكْنَفَاهُ فَفَارَقَ شَيْخَهُ خَطَأً وَخَابَا
 ٥- تَرَكْتَ أَبَاكَ مُرْعَشَةً يَدَاهُ وَأُمَّكَ مَا تُسْبِغُ لَهَا شَرَابًا
 ٦- تَمَسَّحُ مُهْرَةً شَفَقًا عَلَيْهِ وَتَجْنِبُهُ أَبَاعِرَهَا الصَّعَابَا
 ٧- فَإِنَّكَ قَدْ تَرَكْتَ أَبَاكَ شَيْخًا يُطَارِقُ أَيْتِقًا شُرْبًا طِرَابَا
 ٨- إِذَا رَتَعَنَ إِرْقَالَا سِرَاعًا أَثْرَنَ بِكُلِّ رَابِيَةٍ تُرَابَا
 ٩- طَوِيلًا شَوْفُهُ يُبْكِيكَ فَرْدًا عَلَى حُزْنٍ وَلَا يَرْجُو الْإِيَابَا
 ١٠- إِذَا بَلَغَ الرَّسِيمُ^(١) فَكَانَ شَدًّا يَحْرُ فَاخَالَطَ الذَّقْنَ التَّرَابَا
 ١١- فَإِنَّكَ وَالْتِمَاسَ الْأَجْرِ بَعْدِي كَبَاغِي الْمَاءِ يَتَّبِعُ السَّرَابَا

٣- في (المعمرون) إذا هتفت حمامة بطن وج إلى بيضاتها ذكرا.

في طبقات فحول الشعراء إذا هتفت حمامة بطن وج على بيضاتها ذكرا.

وفي عيون الأخبار والمحاسن والمساويء إذا غنت حمامة بطن وج على بيضاتها ذكرا.

وفي جمهرة النسب: إذا بكت الحمامة بطن وج على بيضاتها ذكرا.

وفي الإصابة: إذا نعب الحمام ببطن وج على بيضاته ذكرا.

وفي خزنة الأدب: إذا سجعت حمامة بطن وج.

وفي ذيل الأمالي: إذا هتفت حمامة بطن واد على بيضاتها.

٤- في (المعمرون) بترك كبيرة خطأ

وفي ذيل الأمالي: فإن مهاجرين تكنفاه ليرتك

وفي مجاز القرآن والزاهر: مهاجرين تكنفاه غداة إذ لقد

وفي الإصابة: أناه مهاجران فربخاه عياد الله قد عقا وخابا

٦- في (المعمرون) تمسح مهذة وتجنبه إباعرنا

في خزنة الأدب تمسح مهدة وتجنبه إباعرها

٧- في المحاسن والمساويء.

فإن أباك حين تركت شيخ يطارد جذابا

١٠- الرسم: والرسيم من سير الإبل: فوق الذميل، وقد رسم يرسيم، بالكسر رسمياً، ولا يقال أرسم. اللسان (رسم).

١١- في (المعمرون) وخزنة الأدب فإنك وايتفاء

وفي مختار الأغاني وإنك والتماس يلتمس السرابا.

(٣) من الطويل

قال أبو عبيدة: وقف أمية بن الأسكر الليثي على ابن عم له في الجاهلية فقال له:

- ١ - نَشَدْتُكَ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ رَجَالٌ بَنُوهُ مِنْ لُؤْيٍ بْنِ غَالِبِ
- ٢ - فَإِنَّكَ قَدْ جَرَّتَنِي هَلْ عَلِمْتَنِي أَعْيُنُكَ فِي الْجُلَى وَأَكْفِيكَ جَانِبِي؟
- ٣ - وَإِنْ مَعَشَرٌ دَبَّتْ إِلَيْكَ عَدَاوَةٌ عَقَارِيهِمْ دَبَّتْ إِلَيْهِمْ عَقَارِي

فقال: أجل. قال: فما بال مثبرك لا يزال رسيماً منك؟ فقال: لن أعود.
قال أبو عبيدة: المثبر: المنزاع^(٣) من قولهم: أبرته العقرب إذا ضربته بأبرتها.
والمآبر: النائم، وأحدها مثبر.

(٣) الأبيات في المصون في الأدب: ١٠٢، والأوائل: ٨٨/٢، والعقد الفريد: ٣٢٧/٢، وحماسة بن الشجري ٢٦١/١، منسوبة لأمية والثالث من غير نسبه في سمط اللالء: ٢٧١/١، ونسبت إلى أبي الأسود الدؤلي في ديوانه، ٢٦.

٢ - في المصون والعقد (فوجدتني) .

٣ - في العقد: «وإن دب من قومي إليك عداوة» .

(٤)

قال الجاحظ:

وزعم أبو عثمان البقطني أن أم سراقه بن مالك بن جعشم المدلجي^(١) كانت برصاء، وأنشد قول أمية بن الأسكر:

- ١ - قَد جَرَّتْ البرشاء أُمُّ سُرَاقَةٍ رَمَتْهُ بِهَا البُغْضَاءُ بَيْنَ الحَوَاجِبِ
٢ - وَقَدْ نَبَلَ شَطْرُ اللَّيْلِ حَتَّى تَغْضُنْتَ مَشَافِرَهُ كَالْقَنْفَذِ الْمُتَحَارِبِ
٣ - إِذَا غَمَزْتَهُ الكَفُّ قَالَ أَلَا لَهُ وَخَشِيَّتَهُ لَوْ أَنَّهُ غَيْرُ شَائِبِ

فهو لعمرى شعر أمية بن الأسكر، وليس في ذكر البرش دليل على البرص، والذي هجا به أمية بن الأسكر نفسه في هذا الشعر السخيف السفیه، أسمع وأشنع مما هجا به سراقه، وهذا المثل يرغب بمثله عنه.

(٤) الأبيات في البرصان والعرجان والعميان والحولان ٧٧، ٧٨.

(١) هو سراقه بن مالك بن جعشم بن مالك بن عمرو بن مالك بن تيم بن مدلج بطن من بني مرة بن عبد مناه بن كنانة فيهم القيافة والعيافة. وسراقه هو الذي اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليرده حين خرج من مكة إلى المدينة مع أبي بكر، أسلم بعد غزوة الطائف سنة ٨ وتوفي في خلافة عثمان سنة أربع وعشرين من الهجرة وقيل بعد عثمان. الإصابة: ٤١/٣ وانظر خبره وترجمته في السيرة النبوية: ٤٨٩/١ وجمهرة أنساب العرب: ١٨٧.

(٥) من الطويل

وقال يمدح مزينه :

- ١- تَكْنَفَهَا الْهَيْامُ وَأَخْرَجُوهَا
 - ٢- فَكَانَ إِلَى مَزِينَةَ مُنْتَهَاهَا
 - ٣- وَمَا يَكُنُّ الْجُنَاحُ فَإِنَّ فِيهَا
 - ٤- وَيَوْمًا فِي بَنِي لَيْثِ بْنِ بَكْرٍ
 - ٥- فَإِمَّا أَصْبَحْنَ شَيْخًا كَبِيرًا
 - ٦- فَقَدْ آتَى الصَّرِيخُ إِذَا دَعَانِي
 - ٧- وَشَرُّ أَخِي مُؤَامِرَةَ خَذُولٍ
- فَمَا تَأْوِي إِلَى إِبِلٍ صِحَاحٍ
عَلَى مَا كَانَ فِيهَا مِنْ جُنَاحٍ
خَلَائِقَ يَنْتَمِنَ إِلَى صَلَاحٍ
تُرَاعَى تَحْتَ قَعْقَعَةِ الرَّمَاحِ
وَرَاءَ الدَّارِ يُثْقَلُنِي سِلَاحِي
عَلَى ذِي مَنَعَةٍ عَتِدِ وَقَاحِ
عَلَى مَا كَانَ مُوتَكِلٌ وَوَلَاحِ

(٥) القصيدة في الأغاني ١٢/٢١، ١٣، وعن مناسبتها قال أبو الفرج: «ونسخت من كتاب أبي سعيد السكري أن

أمية كانت له إبل هائمة - أي أصابها الهيام وهو داء يصيب الأبل من العطش - فأخرجته بنو بكر مخافة أن يصيب إبلهم، فقال لهم: يا بني بكر، إنها هي ثلاث ليال ليلة بالبعاء، وليلة بالفرع، وليلة بلقف في سامر من بني بكر، فلم ينفعه ذلك وأخرجوه، فأتى مزينة فأجاروه، وأقام عندهم إلى أن صحت إبله، وسكنت.

١- جاء في اللسان (هيم) قال الأصمعي: الهيام للإبل داء شبيه بالحمى تسخن عليه جلودها، وقيل إنها تروى إذا كانت كذلك قال الله تعالى والشاريون شرب الهيم.

٢- مزينة: هم بنو عمرو بن أد، وأمها مزينة بنت كلب بن وبرة، نسب ولدها إليها. انظر جمهرة أنساب العرب

٢٠١.

٣- الجناح: المرض والعلّة.

(٦) من الطويل

قال أمية بن الاسكر لطارق الخزاعي :

- ١ - لَعَمْرُكَ إِنِّي وَالْخَزَاعِيُّ طَارِقًا كَنَعَجَةٍ عَادٍ حَتَفَهَا تَتَحَفَّرُ
- ٢ - أَثَارَتْ عَلَيْهَا شَفْرَةَ بَكَرَاعِهَا فَظَلَّتْ بِهَا مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ تُجْزَرُ
- ٣ - شِمْتُ بِقَوْمٍ هُمْ صَدِيقُكَ أَهْلِكُوا أَصَابَهُمْ يَوْمَ مِنَ الدَّهْرِ أَعْسَرُ

(*) الأبيات في الأغاني عدا الخامس منها فهو زيادة من أشعار الهذليين، حيث وردت القصيدة هناك. نقلًا عن الجمحي وقد أوردها السكري برواية وترتيب مخالف، وزيادة بيت ونقص اثنين عن رواية الأصفهاني. علمًا بأن رواية الأغاني مصدرها السكري أيضاً يقول أبو الفرج: وقال محمد بن حبيب فيما روى عنه أبو سعيد السكري ونسخته من كتابه قال: أبو عمرو الشيباني، وذكر المناسبة فقال:

أصيب قوم من بني جندع بن ليث بن بكر بن هوازن رهط أمية بن الأسكر، أصابهم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - يوم المريسيع في غزوته بنى المصطلق، وكانوا جيرانه يومئذ - ومعهم ناس بنى لحيان من هذيل، ومع بنى جندع رجل من خزاعة يقال له: طارق، فاتمه بنو ليث بهم، وأنه دل عليهم. وكانت خزاعة مسلمها ومشرکہا يميلون إلى النبي صلى الله عليه وسلم - على قريش.

وفي موضع آخر من أشعار الهذليين (٣٨٢/١) نسب السكري الأبيات ٢/١، ٤ إلى معقل بن خويلد الهذلي:

(٦) التخريج: الأبيات عدا الخامس في الأغاني: ٢١/٢١. وهي عدا البيتين الثالث والتاسع في أشعار الهذليين:

٢/٨٦٢، ١، ٢، في حماسة البحري: ١٧٩ و٣ في اللسان والتكملة والتاج منسوب إلى معقل بن خويلد، وه

في التاج والعباب (جوع).

١ - في حماسة البحري «يتحضر».

٢ - في أشعار الهذليين «فباتت بها» وفي حماسة البحري «تنحر».

٣ - شمت: فرح بمكروه أصابه.

- ٤ - كَأَنَّكَ لَمْ تُنْبَأْ بِيَوْمِ ذُوَالَةِ
٥ - [ولا بأبنِ جَاعَ قَمَلَهُ عِنْدَ عَامِرِ
٦ - فَهَلَّا أَبَاكُمْ فِي هُذَيْلٍ وَعَمَّكُمْ
٧ - وَيَوْمَ الْأَرَاكِ يَوْمَ أَرْدَفَ سَبِيكُمْ
٨ - وَسَعْدَ بْنَ لَيْثٍ إِذْ تُسَلُّ نِسَاؤُكُمْ
٩ - عَجِبْتُ لِشَيْخٍ مِنْ رِبِيعَةَ مُهْتِرٍ
وَيَوْمِ الرَّجِيعِ إِذْ تَنَحَّرَ حَبْتُرُ
مُقِيْتًا عَلَيْهِ قَاعِدًا يَتَسَّرُ
ثَارْتُمْ وَهُمْ أَعْدَى قُلُوبًا وَأَوْتَرُ
صَمِيمُ سَرَاةِ الدَّيْلِ عَبْدٌ وَيَعْمُرُ
وَكَلْبُ بِنِ عَوْفٍ نَحْرُوكُمْ وَعَقْرُوا
أَمْرٌ لَهُ يَوْمٌ مِنَ الدَّهْرِ مُنْكَرُ

٤ - رواية هذا البيت في أشعار الهذليين .

وما خلنتني شمت يوم بدالة ولا الشجرات إذ

ذوالة : كيوم لم أفق له على خبر. وفي اللسان (ذال) قال : هو مثل يضرب للأمر يتبع الأمر، أي لى كل يوم من ذوالة بلية على بلية .

يوم بدالة : خبره في أشعار الهذليين : ٦٨٩/٢ .

يوم الرجيع : الرجيع ماء لهذيل، ولأخبار هذا اليوم الذي حدث في صفر على رأس ستة وثلاثين شهراً من الهجرة النبوية .

انظر السيرة النبوية ١٦٩/٢، والمغازي : ٣٥٤/١، والطبرى : ٥٣٨/٢ ومعجم البلدان : (الرجيع) .

حبتُر : هو ابن عدي بن سلول بن كعب بن عمرو بن خزاعة، وحبتُر بطن من خزاعة .

وفي اللغة : الحبتُر، الثعلب، والحبتُر، القصير الضئيل الحفير .

٥ - المقيت : الجاد في الأمر. وتَسَّر : اصطاد النسور .

وعامر هو عامر بن أقرم قتله معقل بن خويلد في يوم بداله، انظر : أشعار الهذليين .

٧ - الأراك : بفتح الهمزة واد قرب مكة، وهو منازل بنى كعب من خزاعة . وقال الأصمعي هو جبل لهذيل، انظر :

المنمق ٢٢٨ والسيرة النبوية ٤١١/١ . ومعجم ما استعجم، ومعجم البلدان، وخزانة الأدب ٢١/١٠، ٢٤٠ .

٨ - سعد بن ليث و «كلب بن عوف» من كنانة .

٩ - المهتر : الرجل يفقد عقله من الكبر أو المرض أو الحزن .

و «أمر له يوم» أي أنه مر به يوم عصيب شديد .

(٧) من الطويل

وقال أمية بن الأسكر الكناني:

- ١ - كَمْ مِنْ أَسِيرٍ مِنْ قُرَيْشٍ وَغَيْرِهَا تَدَارَكُهُ مِنْ سَعِينَا نَذْرُ نَاذِرِ
- ٢ - فَلَمَّا قَدَرْنَا أَنْفَذْتُهُ رِمَاحُنَا فَآبَ إِلَى آلَائِهِ غَيْرَ شَاكِرِ

(٨) من الطويل

قال أمية بن الأسكر يجيب ابن أبي أسماء بن الضريبة:

- ١ - أْبْلَعَا حَمَّةَ الضَّرْبِيَّةِ أَنَا قَدْ قَتَلْنَا سَرَاتِكُمْ فِي الْفَجَارِ
- ٢ - وَسَقَيْنَاكُمْ الْمَنِيَّةَ صِرْفًا وَذَهَبْنَا بِالنَّهْبِ وَالْأَبْكَارِ

(٧) البيتان في حماسة البحتري ١١٠.

(٨) البيتان في الإصابة : ١١٦/١.

قال ابن حجر: ولأمية بن الأسكر خبر في حروب الفجار ذكره ابن إسحاق في السيرة الكبرى.

١ - في معجم البلدان، الضريبة: واد بالحجاز يدفع سيله في ذات عرق. وانظر حاشية ٦٤ من صفة جزيرة العرب. الفجار بكسر الفاء يوم كان للعرب بعكاظ تفاجروا فيه واستحلوا كل حرمة انظر مادة فجر في الصحاح وأساس البلاغة.

ولأخبار حروبه انظر كتاب المنمق ١٩٠، وكتاب المحبر ١٩٦، ١٩٧ والعقد الفريد ٢٥٣/٥، والأغاني ٥٤/٢٢، ونهاية الأرب ٤٢٥/١٥.

(٩) من الطويل

- ١ - لَقَدْ طَبَّتْ نَفْسًا عَنْ مَوَالِيكَ يَا رَحْمًا وَأَثَرَتْ أذْنَابَ السَّوَائِلِ وَالْحَمْضًا
٢ - تُعَلِّلُنَا بِالنَّصْرِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ وَكُلَّ رَيْبٍ أَنْتَ رَافِضُنَا رَفُضًا
٣ - فَلَوْلَا تَأْسِينَا وَحَدُّ رِمَاحِنَا لَقَدْ جَرَّ قَوْمٌ لَحْمَنَا تَرِبًا قَضًا

(٩) الأبيات في الأغاني ٦١/٢١ .

وعن مناسبتها قال أبو الفرج : وقال أبو عمرو الشيباني كان بين بني غفار قومه وبني ليث حرب ، فظفرت بنو ليث بغفار ، فحالف رحمه بن خزيمة بن خلاف بن حارثة بن غفار وقومه جميعاً بني أسلم بن أفصى بن خزاعة ، فقال أمية بن الأسكر في ذلك ، وكان سيد بني جندع بن ليث وفارسهم .

١ - السوائل من الإبل : جمع شائلة ، وهي التي أتى على حملها سبعة أشهر . والحمض : نبت ترعاه الأبل فتطيب لحمها وألبانها لذلك .

٣ - القرض والقضيض : الحصا الصغار .

(١٠) من الوافر

- ١ - أَعَاذِلُ قَدْ عَذَلْتِ بَغَيْرِ قَدْرِ وَلَا تَدْرِينِ عَاذِلُ مَا الْأَقِي
- ٢ - فِيمَا كُنْتَ عَاذِلْتِي فَرُدِّي كِلَابًا إِذْ تَوَجَّهَ لِلْعِرَاقِ
- ٣ - وَلَمْ أَقْضِ اللَّبَانَةَ مِنْ كِلَابٍ غَدَاةَ غَدَا وَآذَنَ بِالْفِرَاقِ
- ٤ - فَتَى الْفَتِيَانِ فِي عُسْرٍ وَبُسْرٍ شَدِيدُ الرُّكْنِ فِي يَوْمِ التَّلَاقِ
- ٥ - فَلَا وَاللَّهِ مَا بَالَيْتِ وَجْدِي وَلَا شَفَقِي عَلَيْكَ وَلَا اشْتِيَاقِي
- ٦ - وَابْقَائِي عَلَيْكَ إِذَا شَتَوْنَا وَضَمَّكَ تَحْتَ نَحْرِي وَاعْتِنَائِي

(١٠) التخرīj : القصيدة في الأغاني ١١/٢١ وفي مختار الأغاني ٤٦٣/١ ، والوافي بالوفيات ٣٩٣/٩ ، وخزانة الأدب ١٩/٦ . والأبيات عدا الثالث منها في معجم البلدان (بساق) ونكت الهميان في نكت العميان ١٢١ ، ١ ، ٢ ، ٨ ، ١٠ ، ٧ في (المعمرون) ٨٦ ، ١ ، ٨ ، ١٠ في المحاسن والمساوي ٥٥٠ ، ٨ ، ١٠ في طبقات فحول الشعراء ١٩١/١ ، ١ ، ٢ ، ٨ ، ١٠ في الإصابة ١١٧/١ ، ٨ ، ١٠ ، ٨ ، ١٠ في العمدة ٥٨/١ ، ٨ في ذيل اللآلى ٥١/١ .

١ - في (المعمرون) والمحاسن والمساوي والإصابة والخزانة بغير علم . وفي المحاسن والمساوي وههل تدري العواذل ما ألقى» وفي (المعمرون) والإصابة «وما يدريك ويحك» وفي نكت الهميان ، وخزانة الأدب «وما تدرين» .

٣ - في الأغاني والوافي بالوفيات :

غداة غَدِ بِالإضافة

والوجه ما أثبت عن مختار الأغاني والخزانة .

٤ - في الوافي بالوفيات « في يسر وعسر» .

٥ - في معجم البلدان ومختار الأغاني ونكت الهميان والخزانة .

فلا وأبيك ولا شغفي

وفي الوافي بالوفيات « ولا وأبيك» .

٦ - في معجم البلدان ونكت الهميان « وإيقادي عليك» .

- ٧- فَلَوْ فَلَقَ الْفُؤَادَ شَدِيدُ وَجْدٍ لَهُمْ سَوَادُ قَلْبِي بِانْفِلَاقٍ
 ٨- سَأَسْتَعْدِي عَلَى الْفَارُوقِ رَبًّا لَهُ دَفَعَ الْحَجِيجُ إِلَى بُسَاقٍ
 ٩- وَأَدْعُو اللَّهَ مُجْتَهِدًا عَلَيْهِ بِيْطْنِ الْأَخْشِيِّنِ إِلَى دُفَاقٍ
 ١٠- إِنْ الْفَارُوقُ لَمْ يَرُدِّدْ كَلَابًا إِلَى شَيْخَيْنِ هَامُهُمَا زَوَاقٍ

٧- في (المعمرون): حماط وجد.

٨- في طبقات فحول الشعراء:

سأستأدى له عمد الحجيج إلى بساق

بصاق وبساق كلاهما موضع قريب من مكة.

وفي العمدة ومعجم البلدان ومختار الأغاني ونكت العميان: «له عمد». وفي [المعمرون] والإصابة «له رفع» وفي المحاسن والمساوىء «له حج الحجيج على اتساق» وفي ذيل اللاليء «له دفع» و«على اتساق». وفي الوافي بالوفيات: له دفع الحجيج إلى بساق.

٩- في معجم البلدان: «محتسباً عليه».

١٠- في (المعمرون) والعمدة ومعجم البلدان ونكت الهيبان «على شيخين».

(١١) من الوافر

وقال أمية بن الأسكر (في وصف الصلح) .
وَمُرْقَبَةٌ نَمِيَتْ إِلَى ذُرَاهَا تَنْزُلُ الطَّيْرَ كَالرُّأْسِ الحَلِيقِ

(١٢) من الطويل

وقال أمية بن الأسكر:
إِذَا زَادَ أَقْوَاماً جَهَالَةً غَيْرِهِمْ بِهِمْ ضَعْفٌ أَزْدَى بِجَاهِلِنَا الجَهْلُ

(١٣) من الوافر

وقال أمية بن الأسكر :

- ١- أَلَمْ تَرَ أَنَّ ثَعْلَبَةَ بَنِ سَعْدِ غَضَابٌ حَبْدًا غَضِبُ المَوَالِي
- ٢- تَرَكْتَ مُصْرَفًا لِمَا التَّقِينَا صَرِيحًا تَحْتَ أَطْرَافِ العَوَالِي
- ٣- وَلَوْلَا اللَّيْلُ لَمْ يُفْلِتْ ضِرَارُ وَلَا رَأْسُ الحِمَارِ أَبُو جُفَالِ

(١١) البيت في البرصان والعرجان والعميان والحولان ٣٢٥ .

(١٢) جمهرة نسب قريش وأخبارها ١/٣٢٣ .

(١٣) الأبيات في البيان والتبيين ٣/١٩ .

(١٤) من البسيط

وقال أمية بن الأسكر :

قَوْمِي اللَّذُو بِعُكَاظٍ طَيْرُوا شَرًّا مِنْ رُوسٍ قَوْمِكَ ضَرَبًا بِالْمَصَاقِيلِ

(١٥) من الكامل

قال أمية بن حرثان في وهب بن معتب الثقفي :

١ - الْمَرْءُ وَهَبٌ وَهَبٌ آلٍ مُعْتَبٍ مَلَّ الْغَوَاةُ وَأَنْتَ لِمَا تَمَلَّلِ
٢ - تَسْعَى لِتُقَوِّدَهَا وَتُجَزِّلُ وَقَدَّهَا وَإِذَا تَعَاطَى الصُّلْحَ قَوْمِكَ تَأْتِي

(١٤) البيت في خزانة الأدب ١٤/٦، ١٧.

عكاظ مشتق من قولك: عكظت الرجل عكظاً، إذا قهرته بحجتك، لأنهم كانوا يتعاطون هناك بالفخر.

جمهرة اللغة ٣/١٢٠ ومعجم ما استعجم ٢/٩٦٠ والخزانة ٦/١٥٠.

ويعتبر عكاظ أشهر أسواق العرب في الجاهلية.

ولتحديد موقعه انظر: معجم ما استعجم ومعجم البلدان (عكاظ) والمجاز بين البيامة والحجاز ٢٣٩ وما بعدها

وصحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار ٢/٢٣ وما بعدها، وموقع سوق عكاظ، ملحق مجلة العرب،

الجزء الثالث، وسوق عكاظ، تاريخه ونشاطاته وموقعه، ١٢٠ وما بعدها.

(١٥) البيتان في كتاب المنق ٢١٥، وشفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ٢/١٥٢، والإصابة ١/١١٧.

قال أبو عبيدة: ثم إن الناس تداعوا إلى السلم على أن يدي الفضل من القتل الذين فيهم أي الفريقين الفضل

على الآخر فتواعدوا عكاظ ليعدوا القتل وتواعدوا وتوافقوا أن يتموا على ذلك وجعلوا بينهم أماناً يلتقون فيه لذلك

فأبى ذلك وهب بن معتب وخالف قومه وجعل لا يرضى بذلك حتى يدركوا بأثارهم فقال في ذلك أمية بن

حرثان.

١ - في شفاء الغرام «وهب آل متعبة» وإن يباطل يملل.

٢ - رواية هذا البيت في شفاء الغرام.

يسعى يعسوها بجزل وقودها وإذا تعايا صلح قومك فاعمل

وفي الإصابة:

يسعى توقدها بحرك وقودها وإذا تهباً صلح

(١٦) من الرجز

- ١ - إِذَا رَأَيْتَ رَاعِيَيْنِ فِي غَنَمٍ .
- ٢ - أُسَيْدَيْنِ يَخْلِفَانِ بِنُهُمٍ .
- ٣ - بَيْنَهُمَا أَشْلَاءُ لَحْمٍ مُقْتَسَمٍ .
- ٤ - مِنْ بَطْنِ عَمَقِ ذِي الْجَلِيلِ وَالسَّلَمِ .
- ٥ - فَاذْهَبْ وَلَا يَأْخُذْكَ لِلْحَمِ الْقَرَمُ .

(١٧) من الوافر

قال أمية بن الأسكر الكناني:

- ١ - أَلَا سَائِلُ هَوَازِنَ يَوْمَ لَأَقُوا فَوَارِسَ مِنْ كِنَانَةَ مُعْلِمِينَا
- ٢ - لَدَى شَرِبٍ وَقَدْ جَاشُوا وَجِشْنَا فَأَوْعَبَ فِي النَّفِيرِ بَنُو أَبِيْنَا

(*) قال ياقوت (نهم) بضم النون، وسكون الهاء،

قال أبو المنذر: كان لمزينة صنم يقال له نهم وبه كانت تسمى عبدنهم. معجم البلدان ٣٢٧/٥.

(١٦) التخريج: الرجز في ديوان حسان (ت عرفات) ٣٩٢/١، وكتاب الأصنام ٤٠ ومعجم البلدان (نهم) بدون الشطرة الرابعة.

١ - في الأصنام ومعجم البلدان «إذا لقيت».

٥ - في الأصنام ومعجم البلدان: فامض باللحم.

(١٧) البيتان في معجم ما استمعجم (عكاظ) ٩٦٢/٢ وخزانة الأدب ١٦/٦، ١٧.

٢ - شرب بفتح أوله وكسر ثانيه، موضع قرب مكة، وهو اليوم الرابع من أيام عكاظ، ولم يكن بينهم يوم أعظم منه لأخباره انظر العقد الفريد ٢٥٧/٥، والأغاني ٦٦/٢٢، ومعجم ما استمعجم ومعجم البلدان (شرب) وخزانة الأدب ١٦/٦.

(١٨) من البسيط

- ١ - يا أم هَيْثَمَ ماذا قُلْتِ أبلاني رَبُّ الْمُنُونِ وَهَذَانِ الْجَلِيدَانِ
 ٢ - إِمَّا تَرِنِي حَجْرِي قَدْرَكَ جَانِبَهُ فَقَدْ يَسْرُكُ صُلْبًا غَيْرَ كَذَّانِ
 ٣ - إِمَّا تَرِنِي لَا أَمْضِي إِلَى سَفَرٍ إِلَّا مَعِيَ وَاحِدٌ مِنْكُمْ أَوْ اثْنَانِ
 ٤ - وَلَسْتُ أَهْدَى بِلَاداً كُنْتُ أَسْكُنُهَا قَدْ كُنْتُ أَهْدِي بِهَا نَفْسِي وَصُحْبَانِي
 ٥ - يَا ابْنِي أُمِّيَّةُ إِنِّي عَنْكُمَا غَانِي وَمَا الْغِنَى غَيْرَ أَنِّي مُرْعَشٌ فَانِي
 ٦ - يَا ابْنِي أُمِّيَّةُ إِنْ لَا تَشْهَدَا كِبْرِي فَإِنَّ نَائِكُمَا وَالشُّكْلَ مِثْلَانِ
 ٧ - (هَلْ لَكُمَا فِي تُرَاثٍ تَذْهَبَانِ بِهِ إِنْ التُّرَاثُ لِهَيَّانِ بِنِ بَيَّانِ)
 ٨ - إِذْ يَحْمِلُ الْفَرَسُ الْأَحْوَى ثَلَاثَتَنَا وَإِذْ فِرَاقُكُمَا وَالْمَوْتُ سِيَّانِ

(*) ذكر القالي في ذيل الأمالي عشرة أبيات من هذه القصيدة جعلتها أصلا ثم أضفت عليها بيتين آخرين هما: السابع والثاني عشر زيادة من الأغاني الذي ذكر إضافة إلى هذين البيتين خمسة أبيات أخر برواية وترتيب مخالف لرواية القالي. كما أن البكري في ذيل اللالي ذكر البيتين السابع والثاني عشر رواية عن الأصفهاني.

(١٨)

(١٨) التخريج: الأبيات ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٨، ٩، ١٠، ١١ في ذيل الأمالي ١٠٨.

٥، ٦، ٧، ٩، ١١، ١٠، ١٢ في الأغاني.

٩، ١١، ٥، ٦ في طبقات فحول الشعراء ١٩٢/١.

٥، ٦، ٩، ١١ في مختار الأغاني ٤٦٥/١.

٩، ١٠، ١١ في المحاسن والمساوي ٥٥١.

٧، ١١، ١٠، ١٢ في ذيل اللالي ٥١.

٩، ١١، ١٠ في معجم البلدان.

٩، ٥، في نقد الشعر ٩٠ وفي رسالة الصاهل والشاحج ٤٢٩.

٢ - رك: ضعف وانهار. الكذبان: الرخو.

٥ - في طبقات فحول الشعراء: وما غنائى إلا أننى فاني.

وفي نقد الشعر: غير أنى مشعر.....

٦ - في طبقات فحول الشعراء: «الموت سيان». وفي الأغاني ومختاره إلا تحفظا فإنها أنتيا

والشكل سيان.

٧ - جاء في الأغاني تعليقا على هذا البيت - يقال: هيان بن بيان، وهي ترى للقریب والبعيد.

- ٩- أَصْبَحْتُ هُزْءَ لِرَاعِي الضَّانِ أُعْجِبُهُ
 ١٠- انْعَقُ بَضَانِكَ فِي نَجْمٍ تُحْفَرُهُ
 ١١- إِنْ تَرَعَّ ضَانًا فَإِنِّي قَدْ رَعَيْتَهُمْ
 ١٢- (بِبَلْدَةٍ لَا يَنَامُ الْكَالِثَانِ بِهَا
 مَاذَا يَرِيكَ مِنِّي رَاعِي الضَّانِ
 مِنَ الْأَبَاطِحِ وَأَحْسِبُهَا بِحُمْدَانِ
 بِيضِ الوُجُوهِ بَنِي عَمِّي وَإِخْوَانِي
 وَلَا يَقْرُ بِهَا أَصْحَابُ أَلْوَانِ)

٩- في طبقات فحول الشعراء ورسالة الصاهل والشاحج: «أصبحت فنا» وفي المحاسن والمساوى «أصبحت لهوأ» وفي مختار الأغاني ومعجم البلدان «أصبحت فرداً لراعي الضان يلعب بي» وفي الأغاني «أصبحت فرداً لراعي الضان يسخر بي».

وعلق الأستاذ محمود شاكر على رواية ابن سلام بقوله:

وفي المخطوطتين «فنا» بكسر القاف. و«القن» بالقاف العبد، ولكني رجحت أنها «فنا» بالفاء المفتوحة، وتؤديها رواية «هزء» و«لهوأ» والفرن: الأمر العجيب. وأعجبه الشيء يعجبه حمله على التعجب منه.

١٠- رواية هذا البيت في الأغاني وذيل للآلء.

وانعق بضانك في أرض تطيف بها بين الأساف وأنتجها بجلدان

قال: و«جلدان» موضع بالطائف. وفي اللسان «جلدان» الأرض الغليظة و«الأساف» الأرض التي لا تنبت. وفي المحاسن والمساوى:

انعق بضانك في أرض بمخضرة من الأباطح وأحسبها بجلدان

١١- في طبقات فحول الشعراء: «قد رزتهم» و«بني عم».

وفي الأغاني وذيل للآلء ومختار الأغاني.

أعجب لغيري إني تابع سلفي أعمام مجد وأجدادي وإخواني

وفي معجم البلدان: أعجب لغيري إني تابع سلفي أعمام مجد وإخوان وأخذان

وفي المحاسن والمساوى:

إنعق بضانك إني قد فقدتهم.....

(١٩) من الوافر

وقال أمية بن الأسكر:

- ١ - هَلَّا سَأَلْتَ بِنَا إِنْ كُنْتَ جَاهِلَةً فِى السُّؤَالِ مِنَ الْأَنْبَاءِ شَافِيهَا
٢ - تُخْبِرُكَ عَنَّا مَعَدُّ إِنْ هُمْ صَدَقُوا وَمِنْ قَبَائِلِ نَجْرَانِ يَمَانِيهَا
٣ - وَبِالْجِيَادِ تَجْرُ الْخَيْلَ عَابِسَةً كَأَنَّ مَذْرُودَ مِلْحٍ فِي هَوَادِيهَا
٤ - قَوْمٌ إِذَا قَدَّعَ الْأَقْوَالِ طَافَ بِهِمْ أَلْقَى الْعِصَى عِصَى الْجَهْلِ بَارِيهَا

١٩ - الأبيات في البيان والتبيين ٣/٧٢، ٧٤. وفي كتاب العضا ١٨٠.

١ - في كتاب العضا: «وفي السؤال من الأعياء».

٢ - في كتاب العضا: «بها فيها».

٣ - الهوادي : الأعناق.

٤ - في كتاب العضا: «قدع الأهوال» و«فاديها».

ما ينسب له ولغيره

(٢٠) من الطويل

وَكُنْتُ كَذِي رَجُلَيْنِ رَجُلٍ صَحِيحَةٍ وَرَجُلٍ رَمَى فِيهَا الزَّمَانَ فَسُلْتُ

(٢١) من الكامل

١- أَغْضِبْتَ أَنْ حَلَّتْ كِنَانَةٌ مَنَزِلًا مَنَعَتْ يَهْ مَجْدَ الْحِلَالِ الْأَوَّلِ
٢- نَسَاؤُ الشُّهُورِ بِهَا وَكَانُوا أَهْلَهَا مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْعِزُّ لَمْ يَتَحَوَّلِ

(٢٠) البيت لكثير عزة في ديوانه ٩٩، وسيبويه ٤٣٣/١، ومجاز القرآن ٨٧/١، وأمالى المرتضى ٤٦/١، والخزانة ٢١١/٥، ٢١٨.

ولامية بن الأسكر في الموشح ١٣٩، قال المرزباني: «حدثني محمد بن أحمد الكاتب قال حدثنا أحمد بن يحيى ثعلب عن الزبير بن بكار قال حدثني محمد بن يحيى عن محمد بن الربيع بن أبي جهمة الجندع أن أباه مر على كثير بالروحاء وهو ينشد:

وكننت كذى رجلين

فقال له ويحك يا ابن أبي جمعة، منذ متى قيل هذا الشعر؟

قال: منذ زمان طويل قال: فهذا يقوله صاحبنا أمية بن الأسكر.

قال: هو ذلك يا ابن أبي جهمة، أنا أحظى به منه.

(٢١) البيتان في سمط اللاليء ١٢/١، والثاني من غير نسبه في أمالي القالي ٤/١.

قال البكري: وأنشد أبو علي،

نساؤا الشهور بها

قال: هو لامية بن الأسكر الليثي شاعر جاهلي إسلامي.

قال: يخاطب وهب بن معتب الثقفي، وقيل إنه للشويعر ربيعة بن عيسى الليثي.

« فهرس المراجع »
(أ)

- ١ - الأصنام :
الكليبي، هشام بن محمد السائب (ت ٢٠٤هـ) تحقيق أحمد زكي . مصورة طبعة دار الكتب ١٣٤٣هـ، الدار القومية للطباعة والنشر.
- ٢ - الأصمعيات
الأصمعي، عبد الملك بن قريب بن عبد الملك (ت ٢١٦هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة .
دار المعارف بمصر ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ٣ - الاشتقاق :
ابن دريد محمد بن الحسن (ت ٣٢١هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م.
- ٤ - الأغاني : :
الأصفهاني، علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ). تحقيق لجنة من العلماء بإشراف محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة ١ - ١٦ مصورة عن المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ومن جزء ١٧ - ٢٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٥ - الأمالي :
القالبي، إسماعيل بن القاسم (ت ٣٥٦هـ).
طبعة دار الأفاق الجديدة، بيروت.
- ٦ - الأوائل :
العسكري، أبو هلال (ت بعد سنة ٣٩٥هـ). تحقيق وليد قصاب، محمد المصري.
دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض.

٧- الاستيعاب :

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد (٤٦٣هـ).
تحقيق على محمد البجاوي، مطبعة نهضة مصر.

٨- الإصابة في تمييز الصحابة :

العسقلاني : أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢).
تحقيق على محمد البجاوي، مطبعة نهضة مصر.

٩- السيرة النبوية :

ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٨هـ).
تحقيق مصطفى السقا وآخرين، الطبعة الثانية، مصطفى الباي الحلبي، ١٣٧٥هـ -
١٩٥٥م.

١٠- أساس البلاغة :

الزمخشري ، جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ).
الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب ١٩٧٢م.

١١- أسد الغابة في معرفة الصحابة :

الجزري، عز الدين بن الأثير على بن محمد (ت ٦٣٠).
تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرين، مطبعة دار الشعب.

١٢- الإكمال :

الحافظ بن ماكولا (ت ٤٧٥هـ).
الناشر محمد أمين دمج، بيروت، لبنان.

١٣- أمالي المرتضي :

العلوي، على بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ).
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،
١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

(ب)

١٤ - البيان والتبيين :

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب (ت ٢٥٥هـ).
تحقيق عبد السلام محمد هارون مطبعة الخانجي بمصر، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ -
١٩٧٥م.

١٥ - البرصان والعرجان والعميان والحولان :

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب (ت ٢٥٥هـ).
تحقيق محمد مرسي الخولي، دار الاعتصام للطبع والنشر، القاهرة، بيروت، ١٣٩٢هـ -
١٩٧٢م.

(ت)

١٦ - تاريخ الطبري :

محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ).
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية دار المعارف بمصر ١٣٨٧هـ -
١٩٦٧م.

١٧ - تهذيب اللغة :

الأزهري محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ).
تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار القومية العربية للطباعة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

١٨ - تاج العروس من جواهر القاموس :

الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني، (ت ٨١٦هـ).
تحقيق مجموعة من الباحثين، مطبعة حكومة الكويت.

١٩ - التكملة والذيل والصلة :

الصغاني، الحسن محمد بن الحسن (ت ٦٥٠هـ).
تحقيق مجموعة من الباحثين، مطبعة دار الكتب، القاهرة.

(ج)

٢٠ - جمهرة النسب :

الكلبي، هشام بن محمد بن السائب (ت ٢٠٤هـ).
تحقيق الدكتور ناجي حسن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى
١٤٠٧هـ - ١٩٨١م.

٢١ - جمهرة نسب قریش وأخبارها :

الزبير بن بكار (ت ٢٥٦هـ).
تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني ١٣٨١هـ.

٢٢ - جمهرة اللغة :

ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي البصري (ت ٣٢١هـ).
دار صادر بيروت.

٢٣ - جمهرة أنساب العرب :

الأندلس، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ).
تحقيق عبد السلام محمد هارون، طبعة دار المعارف، بمصر ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

٢٤ - جامع الأصول في أحاديث الرسول :

الجزري، مجد الدين بن الأثير (ت ٦٠٦هـ).
تحقيق عبد القادر الأرنؤوط رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد،
الرياض.

(ح)

٢٥ - حماسة البحتري :

أبو عبادة الوليد بن عبيد (ت ٢٨٤هـ).

تحقيق لويس شيخو، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ -
١٩٦٧م.

٢٦ - الحماسة الشجرية :

ابن الشجري، هبة الله بن علي بن حمزة العلوي الحسني (ت ٥٤٢هـ).

تحقيق عبد المعين الملوحي وأساء الحمصي، منشورات دار الثقافة، دمشق ١٩٧٠م.

(خ)

٢٧ - خزانة الأدب :

البغداددي، عبد القادر بن عمر (ت ١٠٩٣هـ).

تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، الخانجي، مصر.

(د)

٢٨ - ديوان حسان بن ثابت الأنصاري :

(ت ٥٤).

تحقيق الدكتور وليد عرفات، من منشورات مكتبة لوزاك، ونشر ضمن سلسلة جب
التذكارية، لندن ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

٢٩ - ديوان كثير عزة :

الخزاعي، كثير بن عبد الرحمن بن الأسود (ت ١٠٥هـ).
تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

(ذ)

٣٠ - ذيل الأمالي والنوادر :

البغدادي، إسماعيل بن القاسم (ت ٣٥٦هـ).
طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٣١ - ذيل اللآلئ :

أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبدالعزيز (ت ٤٨٧هـ).
تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،
بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٣٢ - رياض الصالحين :

النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ).
مؤسسة الرسالة، ١٤٨٨هـ - ١٩٨٠م.

(ز)

٣٣ - الزاهر في معاني كلمات الناس :

الأنباري، محمد بن القاسم (ت ٣٢٨هـ).
تحقيق د. حاتم الضامن، دار الرشيد للنشر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(س)

- ٣٤ - سمط اللآلئ في شرح أمالي القائل :
أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧هـ).
تحقيق عبد العزيز الميمنى، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٣٥ - سوق عكاظ، تاريخه ونشاطاته وموقعه :
تأليف: ناصر بن سعد الرشيد، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

(ش)

- ٣٦ - شرح أشعار الهذليين :
السكري، الحسن بن الحسين (ت ٢٧٥هـ).
تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ومراجعة محمود محمد شاكر، دار العروبة.
- ٣٧ - شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام :
الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد بن علي (ت ٨٣٢).
تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ -
١٩٨٥م.

(ص)

- ٣٨ - الصحاح :
الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ).
تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩هـ -
١٩٧٩م.

٣٩ - صفة جزيرة العرب :

الهمداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب (ت بعد سنة ٣٤٤هـ).
تحقيق محمد بن علي الأكوح الحوالي، منشورات اليامة للبحث والترجمة والنشر،
الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٤٠ - صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار :

تأليف : محمد بن عبد الله بن بليهد، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

(ط)

٤١ - طبقات فحول الشعراء :

الجمحي، محمد بن سلام (ت ٢٣١هـ).
تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

(ع)

٤٢ - العقد الفريد :

الأندلس، أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت ٣٢٧هـ).
تحقيق أحمد أمين وآخرين. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة
١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

٤٣ - عيون الأخبار :

ابن قتيبة الدينوري، محمد بن عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ).

٤٤ - العباب الزاخر واللباب الفاخر :

الصغاني، الحسن بن محمد بن الحسن (ت ٦٥٠هـ).
تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، دار الرشيد للنشر.

(ف)

٤٥ - فتح الباري :

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ).
نشر وتوزيع إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية
السعودية.

(ك)

٤٦ - كتاب العصا :

أسامة بن منقذ (ت ٥٨٤هـ).
تحقيق حسن عباس، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨م.
٤٧ - كتاب الأفعال :

السرقسطي، سعيد بن محمد المعافري (ت بعد سنة ٤٠٠هـ).
تحقيق حسين محمد شرف الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(ل)

٤٨ - لسان العرب :

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١هـ).
طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(م)

٤٩ - المغازي :

الواقدي، محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ).
تحقيق مارسدن جونسون، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٦٦م.

- ٥٠ - مجاز القرآن :
- التيمي أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ).
تحقيق محمد فؤاد سزكين، مطبعة الخانجي، بمصر.
- ٥١ - المحبر :
- البغدادى، محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ).
تحقيق د. ايلزه ليستختن شتير، منشورات المكتب التجاري، بيروت.
- ٥٢ - المنمق :
- البغدادى، محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ).
تحقيق خورشيد أحمد فاروق، طبعة حيدر آباد الدكن، الهند، ١٢٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٥٣ - الموشح :
- المرزبانى، محمد بن عمران (ت ٣٨٤هـ).
تحقيق محب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٥هـ.
- ٥٤ - المعمرين والوصايا :
- أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٠هـ).
تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى إلباى الحلبي وشركاه،
١٩٦١م.
- ٥٥ - المصون في الأدب :
- العسكري، الحسن بن عبد الله (ت ٣٨٢هـ).
تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، ودار الرفاعي
بالرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٥٦ - معجم مقاييس اللغة :
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ).
تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى الباي الحلبي،
١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

٥٧ - معجم ما استعجم :

البكري، عبد الله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧هـ).
تحقيق مصطفى السقا، طبعة عالم الكتب، بيروت.

٥٨ - معجم البلدان :

الرومي، ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ).
دار صادر بيروت ١٢٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٥٩ - المحاسن والمساويء :

البيهقي، إبراهيم بن محمد (ت ٣٢٠هـ).
دار صادر، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

٦٠ - مختار الأغاني في الأخبار والتهاني :

ابن منظور محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ).
تحقيق إبراهيم الأبياري، مطبعة الباي الحلبي، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

٦١ - المجاز بين اليمامة والحجاز :

الشيخ عبد الله بن محمد بن خميس، الكتاب العربي السعودي، (٤٦).
الناشر مؤسسة تهامة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.

(ن)

٦٢ - نقد الشعر :

أبو الفرج، قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ).
تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٦٣ - نهاية الأرب :

النوري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت ٧٣٣هـ).
نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

ابن الحكاك المكي

(٤١٦ - ٤٨٥هـ)

حياته وما تبقى من شعره

تحقيق الدكتور

عبدالرزاق حسين

أستاذ الأدب المشارك

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الشاعر اسمه ونسبه وكنيته^(١) :

هو جعفر بن يحيى بن إبراهيم بن يحيى بن عبدالله بن عبدالرحمن ابن عبدالله التيمي ، أبوالفضل المعروف بابن الحكاك ، من أهل مكة .

لم يختلف الذين ترجموا له في اسمه ونسبه ، سوى ما ورد في طبقات الحفاظ عندما ترجم له بلقب الحكاك ، ولكنه قال في أثناء ترجمته : «ويعرف بابن الحكاك»^(٢) .

أما ماورد عند ابن كثير في نسبه حيث قال : أبوالفضل المتممي المعروف بالحكاك المكي^(٣) فلعلَّ المتممي جاءت من الناسخ ، فكل المصادر التي ترجمت له نسبه إلى تميم ، ولعلَّه كان يُعرف بالحكاك وابن الحكاك والأخير أشهر .

نشأ أبوالفضل ابن الحكاك في مكة ، وتلمذ على علماء عصره في بلده وغيرها ، حيث ارتحل إلى الشام والعراق وأصبهان وغير ذلك من البلاد .

ففي مكة يذكر الصفدي أنه «سمع بها أبا الحسن محمد بن علي ابن صخر الأزدي البصري ، وأبا نصر عبيدالله بن سعيد بن حاتم الوائلي ، والقاضي أبا عبدالله محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي وغيرهم ، وقدم بغداد ، وخرَّج لأبي الحسين ابن نقور فوائد في أربعة أجزاء وتكلَّم عليها ، وسمع منه ومن أمثاله»^(٤) .

(١) انظر ترجمة ابن الحكاك في المصادر التالية : دمية القصر ١/٧٧ ، وسير أعلام النبلاء ١٩/١٣١ ، والوافي بالوفيات ١١/١٦٧ - ١٦٨ وتذكرة الحفاظ ج ٤ ص ١٢١٣ والعبر ٣/ وشذرات الذهب ٣/٣٧٣ والمنظم

٩/٢٦٤ ومرآة الجنان ٣/١٣٨ والمقد الثمين ٣/٤٣٣ والبداية والنهاية ١٢/١٤٠ والأعلام ٢/١٣٠ .

(٢) طبقات الحفاظ للذهبي ٤/١٢١٣ .

(٣) البداية والنهاية ١٢/١٤٠ .

(٤) الوافي بالوفيات ١١/١٦٧ .

ويذكر الذهبي أنه «سمع أباذر الهروي، وأبابكر محمد بن إبراهيم الأردستاني، وأبا الحسن بن صخر وأبا نصر السجزي وطبقتهم. . . وروى عنه إسماعيل بن السمرقندي وابن ناصر وصالح بن شافع الجيلي وأبو الفتح ابن البطي ويحيى بن عبد الباقي الغزال»^(٥)

وُصِفَ بأنه كان حافظاً متقناً ضابطاً أديباً ثقة صدوقاً، كما وُصِفَ بالمعرفة والفقهِ والفضل والامانة والهيئة والمروءة .

وقد أثنى عليه الذهبي، والصفدي، والفاسي المكي، وابن كثير وابن النجار وغيرهم ممن ترجم له، وممَّنْ أثنى عليه صاحب معجم السفر:

«قال السلفي: سمعت أبا الحسين ابن الطيوري قال: سألت الخطيب عند قدومه من حجّه: رأيت هناك من يقيم الحديث؟ قال لا. إلا شاباً يقال له جعفر بن الحكاك. وقال السلفي: سألت المؤتمن الساجي عن جعفر بن الحكاك، فقال: صحب أبا نصر السجزي وأباذر، وكان ذا معرفة. وقال اليونارتى: كان من الفضلاء الاثبات .

وقال عبد الوهاب الأنماطي: ثقة مأمون .

وقال أبو علي الصدفي: قرأت عليه ببغداد كثيراً، وكان يفهم الحديث جيداً^(٦).

ولاهتمامه بالحديث فقد خرَّج لأبي الحسين ابن نقور فوائد في أربعة أجزاء، وأورد له الذهبي حديثين في طبقاته وله جزء مخطوط في الحديث^(٧).

عمل كاتباً للرسائل عند أمير مكة ابن أبي هاشم^(٨)

(٥) طبقات الحفاظ ج٤ ص ١٢١٣ والمقدّمين ٤٣٣/٣ .

(٦) المصدر نفسه ج٤ ص ١٢١٤ .

(٧) انظر ج٤ ص ١٢١٣ - ١٢١٤ .

(٨) انظر الأعلام ١٣٠/٢ .

(٩) هو محمد بن جعفر بن محمد بن عبد الله بن أبي هاشم، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، عيّنه الصليحي صاحب اليمن على مكة عندما استولى عليها، بطلب من الأشراف، ويبدو أنه كان سيئ السيرة، =

ولما تمتع به ابن الحكاك من صفات عالية، فقد جعله هذا الأمير سفيره إلى الخلفاء والملوك والأمراء، يتولى منهم قبض الأموال، ويحمل كسوة الكعبة المشرفة .

وأخيراً يترك مكة إلى بغداد، حيث ينصرف إلى العلم، ولا تبدلنا أسباب هذه الهجرة، فهل هي هجرة علمية؟ أم أنها هجرة اضطرارية، أدت إليها تلك الاضطرابات التي عاشتها مكة في ذلك الوقت، وبخاصة عندما هرب أميرها ابن أبي هاشم بعد أن أستولى عليها التركمان .

غاية الأمر أنه أثر الانصراف إلى العلم، وزهد في العمل، وظل في بغداد يحدث ويروي، حتى وافاه أجله في صفر سنة خمس وثمانين وأربعمائة باتفاق جميع المصادر التي ترجمت له .

وإذا كانت ولادته سنة ست عشرة وأربعمائة كما ذكرت مصادر ترجمته فقد عاش تسعة وستين عاماً. واعتماداً على ترجمة الصفدي الذي ذكر أنه «ولد سنة عشرة وأربعمائة»^(١٠) فيكون قارب الخامسة والسبعين، أما ابن كثير فيذكر أنه قارب الثمانين^(١١)، وهناك روايات أخرى عن عمره منها ما ذكره الجوزي الذي قال: «ولد سنة سبع عشرة، وقيل سنة ست وأربعمائة»^(١٢).

ف عزل عن الولاية بثرة الحسين، ثم عاد إليها مرة أخرى، وقطع الخطبة للمستنصر العبيدي، وأعاد الخطبة العباسية للخليفة القائم بأمر الله، ويبدو أيضاً أن ابن أبي هاشم كان يخطب لمن يدفع من المال أكثر من غيره، ولهذا كان يخطب تارة للعباسيين وأخرى للعبيديين، على ما ذكره ابن خلدون وابن الأثير وصاحب غاية المرام، وقد شهد بسوء سيرته وتعرضه للحجاج كثير من المؤرخين، مما أدى إلى هربه من مكة سنة أربع وثمانين وأربعمائة إلى بغداد، لما استولى عليها التركمان الذين أرسلهم السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان السلجوقي . وكانت وفاته سنة ٤٨٧ هـ انظر ترجمته في : العقد الثمين ٤٣٩/١ والكمال في التاريخ ٦١/١٠ والمنتظم ٦٥٦/٨ وإتحاف الوري ٤٨٧/٢ وغاية المرام ٥٠٩/١ والأعلام ٧٢/٦ .

(١٠) الوافي بالوفيات ١١/١٦٧ .

(١١) البداية والنهاية ١٢/١٤٠ .

(١٢) المنتظم ٩/٦٤ .

أدبه وشعره :

وُصِفَ ابن الحَكَّاك بالأدب والشعر، فهو إلى جانب ما يتمتع به من الحفظ والدراية والرواية - كاتِبُ الرسائل للأمير، وهو إلى ذلك شاعر .

ويدلُّ ما وصلنا من شعره على طبقة في الشعر جيدة، تَظْهَرُ من قدرته على الإطالة ومن تلك الاناقة والرشاقة في اختيار الألفاظ، إلى إصابة المعنى، مع ميل إلى الصنعة البديعية سمة العصر في ذلك الوقت . ويندرج شعره الموجود بين أيدينا في موضعين هما: الغزل والمديح . والجدير بالذكر أنه كان يطيل في المديح، فالقصيدة اللامية التي مطلعها:

عقابيل سقمي من مسير العقائل وَوَحْدِ المطايا واحتثاث الرحائل
تبلغ ستة وأربعين بيتاً، وكذا القصيدة الجيمية فعلى الرغم من تقطيع أوصالها وإيراد منتخبات منها في الغزل والمديح فإنها توحى بطولها .

في غزله نلحظ التقليدية المشوبة بالرقة، حيث يقف على الأطلال ويخاطبها، ويجب على عادة الشعراء الجاهليين .

«وهل عند رسم الدار رجع لسائل»

ومع ذلك فغزله يتسم بالعدوبة، ومن جميل قوله في الغزل تلك القطعة الحوارية التي يحاور فيها منزل أروى على طريقة الأحوص في بيت عاتكة .

وهو في المديح يستقطب كل المعاني السامية، ويعمد إلى الصفات الشريفة فيخلعها على الممدوح .

ونراه يسمو ويترفع عن الهجاء، لا عجزاً وضعفاً، ولكن الجواب كما يراه:

ولا تحسب جوابي ذا ولكن جوابي صدر رمحي أو حسامي

نكتفي بهذه الشذرات القليلة على شعره وحياته، فكتب التراجم والتواريخ لم تساعدنا للظفر بترجمة وافية تلقي أضواء على حياة ابن الحكاك وشعره، أو نتوسع في الحديث عنه، على الرغم من أن جميع من ترجم له شهد له، فكان الأخرى

بهذه الشهادات أن تقدم لنا معلومات وافية لسيرته، ولذلك نصدر على غير ريّ،
علّ الأيام تبّل الصدى وتروي الظمأ .

مصادر شعره :

لولم يحتفظ لنا مجموع الأسكوريال رقم ٤٦٧ بهذه القطع الأربع، ولولم يورد
لنا الباخريزي والصفدي تلك القطعة المكررة في المصدرين لضاع هذا الجانب من
حياة ابن الحكاك المكي .

فالذين ترجموا له ركّزوا على جوانب ابن الحكاك العلمية في الحفظ والحديث
والرواية، ولا نعرف إن كان له ديوانٌ أم لا فقد سكتت المصادر عن ذكر ذلك، ولعلّه
كان من الشعراء المقلين .

أما مجموع الأسكوريال الذي حفظ لنا قطعة من شعر ابن الحكاك، فهو
مجموع شعري فيه: الجزء من شعر أبي الحسن البلقيني، وأبي رشيق القيرواني،
ومهيّار، وابن المعتز، وابن الحكاك المكي، والشريف الرضي وآخرين .

والمجموع برواية الفقيه أبي محمد عبدالله بن يحيى بن حمود الخريمي .

وشعر ابن الحكاك في هذا المخطوط يقع في ثلاث ورقات من ورقة ١١٥ - ١١٨
تتضمن هذه الورقات أربع قصائد فيها ٧٤ بيتاً .

والنسخة كتبت بخط نستعليق سنة ٥١٣هـ بمدينة الاسكندرية تتضمن كل
صفحة ١٣ سطراً، وهي قيمة جداً، وعليها سماع لعبدالله بن عبدالرحمن بن محمد
بن اسماعيل العثماني وآخرين .

المجلد الثاني

الجزء من كتابي الجسد في مسائل

الصفحة الأولى

عبد الرحمن بن محمد بن أبي عمير

وفيه مسائل للصفحة الأولى

الأثر في بيان الحلال الحرام والحرمة

مسائل في مسائل الجسد

المجلد الثاني

صفحة ثلثين من طراز الاستكشاف

101 - 93 - 201

الاستكشاف رقم 217

مجموعه فضاء

في شعر لذي القرنين الصقلي - ج 1

ج 1 - 21

في اخبار الراغبين من الرجال على معاوية

وله المصنف بن عامر

ج 1 - 74

وقوتنا انما ربي قد نرى عننا وكان لنا استلا مستذناح

ومن عندهما

ملا يخوي سيق السجاعة والندى في ظلمتهم في يوم طاح

قد افهفاته وعذر لنتهم انما نراهم و احساح

كلنا يوزن بالحا ان ثرة بنهارنا من سلكنا ح

لثقلنا الا لارضة فلية ولينك عبا فيه وفتح نسا ح

نص المذبح وظلت عينه جلاله فكانت يدها على ح

لاحت يده اذى لغز لا لامل لا يذركون غير قار اوي

وانت دلم عه من الهك ال الهك ال الهك ال الهك ال

بلاوي عنز ال اوي كمن العبد فال الاطو كى

وقفت امة سحوي من زوت اية سحوي

سارت السيل ال الهك ال الهك ال الهك ال الهك ال

والاقتساقوم زالميت ال الهك ال الهك ال الهك ال

الالهك ال الهك ال الهك ال الهك ال الهك ال الهك ال

ملا ترفس ما الى الشسر من غير ترمسو قلبه الا اخرج في حيزه

ورفضت حج كالملا لا ينجى حفتت سمانين اجر ومعتهم

وارب من ابرو سيق

ترغبت عن الهى كيد عن المراه فلان لا ترعت موزاس

ولكن خائ ومعتوق ولا هي يوتن وعن من عدا الهك ال الهك ال

فما اخرجنا في اعقوبي ما انا وانا لى قوزيت عبا السلام

وانت د فلان زكرك ال الهك ال الهك ال الهك ال

لهما يى رى نعمه من صياح زوه غير الاقار في الاقار

ولنت عقالا الهك ال الهك ال الهك ال الهك ال الهك ال

فيهن فاقرة الى الجمع ترة خلقته فهاه متان الفير حراج

بجفتسا الفعول فهاج جعد وهو شتر فيها ح

وسمواو عنيد وجد راج ومبلا عربت مطرف مكاف ح

خاوت ملاهظنا ال الهك ال الهك ال الهك ال الهك ال الهك ال

ففرقت ايضا صبح مشرق وفتفتت طامير ال الهك ال

بداية الفتنه من سحر اسم الملك

انظر ان في النظمه مراراً في هبات وحقاً بالارواح القليل
وكذا الصبر اذ اذا قطعت عن الظن والالتفات

وانت در الراضی
ليس الترتيب الذي نال الابان ربه بل الغرض من غير دور
ان الذي ان يطابقها حتى لا يكون من الالهي عز وجل
وانت در ابو عبد الله الراضی به حتى استقرت
بالله الظاهر ما عنده في الاوقات في الراضی
لا حظ في التي تدرى في الاوقات في الراضی
ما الذي من غيرك في الراضی به في الراضی
ان الذي ان الراضی به في الراضی به في الراضی
هو ان الذي ان الراضی به في الراضی به في الراضی
وانت در الراضی به في الراضی به في الراضی

يطلب طول الارض طويلاً له ويطلب في الفضل طويلاً
فله انزل الراضی به في الراضی به في الراضی
هو ان الذي ان الراضی به في الراضی به في الراضی
ان الذي ان الراضی به في الراضی به في الراضی
فان الذي ان الراضی به في الراضی به في الراضی
في الذي ان الراضی به في الراضی به في الراضی

وانت در ابو محمد الراضی
ما صبر الراضی به في الراضی به في الراضی
ولا الذي ان الراضی به في الراضی به في الراضی
فان الذي ان الراضی به في الراضی به في الراضی
وانت در الراضی به في الراضی به في الراضی
في الذي ان الراضی به في الراضی به في الراضی

شأنه شعراً به المال

لِلَّهِ مَا بِي مِنْ شُمُوسِ هِيَاجٍ
 وَلَهُنَّ عَقْلًا لَمْ يَكُنْ بِمَوْلَاةٍ
 فِيهِنَّ فَاتِرَةُ اللَّحَاطِ غَرِيرَةٌ
 بِيضَاءٍ تَسْتَلِبُ الْعُقُولَ بِفَاحِمٍ
 وَسَوَالِفِ غَيْدٍ وَجِيدٍ وَاضِحٍ
 خَافَتْ مَلَا حِظَةَ الرَّقِيبِ وَرَابَهَا
 فَتَبَرَّقَعَتْ بِضِيَاءِ صُبْحِ مُشْرِقٍ
 وَتَوَهَّمَتْ أَنَّ النَّفَارَ يَصُدُّنِي
 يَزْهِنُ بِالْأَقْمَارِ فِي الْأَبْرَاجِ
 وَأَهْتَجَنَ قَلْبًا لَيْسَ بِالْمُهْتَاكِ
 خُلِقَتْ مُحَاسِنُهَا بِغَيْرِ خَدَاجٍ^(١٣)
 جَعَدٍ وَوَجْهِ مُشْرِقٍ مُبْهَاجٍ
 وَمُقَبَّلِ عَذْبٍ وَطَرْفِ سَاجٍ
 نَظْرِي لَهَا وَتَبَّعِي وَلِجَاجِي
 وَتَقَنَّعَتْ بِظَلَامِ لَيْلِ دَاجٍ
 عَنْهَا فَكَانَ أَشَدَّ لِاسْتِدْرَاجِي

ومن مديحها :

مَلِكٌ حَوَى سَبَقَ الشَّجَاعَةِ وَالنَّدَى
 فِي كَفِّهِ لِعَفَاةٍ^(١٤) وَعُدَاتِهِ
 كَلَّمَا يَدِيهِ بِالْمَكَارِمِ ثَرَّةٌ
 لَمْ تُخْلَقَا إِلَّا لِذَفْعِ مُلِمَّةٍ
 فَضَرَ الْمَدِيحُ وَطُلَّتْ عَنْهُ جَلَالَةٌ
 لَا كُنْتُ يَوْمَ أَرَى لَغَيْرِكَ أَمَلًا
 فِي كُلِّ يَوْمٍ نَدَى وَيَوْمِ هِيَاجٍ
 بَحْرًا فُرَاتٍ سَائِغٍ وَأُجَاجٍ
 تَتْبَارِيَانِ بِنَائِلٍ ثَجَّاجٍ^(١٥)
 وَلِبَدَلِ عَارِفَةٍ^(١٦) وَفَتْحِ رِتَاجٍ
 فَكَأَنِّي بِمَدَائِحِي لَكَ هَاجٍ
 وَلِجُودِ كَفِّ غَيْرِ كَفِّكَ رَاجِي

(١٣) خداج : نقصان .

(١٤) العفاة : طلاب المعروف، الواحد عافٍ .

(١٥) ثجاج : مُنْصَب، وئج الماء : سيله .

(١٦) عارفة : معروف .

[٢]

وأنشدنا^(١٧) لابن الحكاك المكي :

لو كان منك بُدُّ
أو كان منك آرتقَابُ
أو كان فيك وفَاءُ
البَدْرُ وجهك حُسْنًا
والخمرُ ريقك صِرْفًا
والسُّحْبُ عيناك لابلُ
إن يلحني فيك لاحُ
لكان لي عنك صَبْرُ
في الرمل ما كان هَجْرُ
في الحُبِّ ما خيفَ غَدْرُ
إذا تغيبَ بَدْرُ
إذا تعذرَ خَمْرُ
عيناك للسُّحْرِ سِحْرُ
ففي عذارِكِ عُذْرُ

[٣]

وأنشدنا أبو محمد لابن الحكاك المكي الكاتب :

عقَابيلُ سُقْمِي من مسير العقائلِ
أَثْرَنَ فثَارَ الصَّبْرُ عني مُوَلِيًّا
غداةَ غدا الأظعان من بطن مكة
على مُخْطَفَاتٍ^(١٩) كالحيثياتِ^(٢٠) ضَمْرٍ
وَوَخْدٍ^(١٨) المطايا وأحتاثِ الرحائلِ
وَسِرَتَ فسارَ القلبُ بين الحمائلِ
وخلفنني حلفَ السَّقَامِ المواصلِ
طِوَالِ الهوادي^(٢١) مُشْرِفاتِ الكواهلِ^(٢٢)

(١٧) أي أبو محمد عبدالله بن يحيى بن حمود الخريمي راوي هذا المجموع الشعري .

(١٨) وخذ : ضرب من سير الإبل وهو سعة الخطو في المشي .

(١٩) مخطفات : فرس مُخْطَف الحشى أي ضامر .

(٢٠) الحيات : جنو كل شيء اعوجاجه وتقوسه .

(٢١) الهوادي : الأعناق .

(٢٢) الكواهل : مفردها كاهل وهو ما بين الكتفين .

وَقَطَعْنَ أَسْبَابَ الْهَوَى وَالْوَسَائِلِ
 وَطَوَّلَ ضَنْئِي أُخْرَى اللَّيَالِي الطَّوَائِلِ
 عَلَيْنَا وَعَاجُوا مِنْ صُدُودِ الرُّوَاهِلِ
 حِبَالُ الْهَوَى مَا بَيْنَنَا وَالتَّوَاصِلِ
 مِنَ الْوَجْدِ فِي إِثْرِ الْخَلِيطِ^(٢٣) الْمَزَايِلِ
 فِرَاقُ حَبِيبٍ فِي الْجَوَانِحِ نَازِلِ
 سَلَاماً وَتَوَدِيعاً بَغِيرِ الْأَنَامِلِ
 فَفَاضَتْ جَفُونِي بِالذُّمُوعِ الْهَوَاطِلِ
 وَأَسْأَلُ أَطْلَالَ الرَّسُومِ الْمَوَائِلِ
 وَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ الدَّارِ رَجْعُ لِسَائِلِ
 وَوَجْدِي وَسَقَمِي بَعْدَهُمْ وَبِلَابِلِي^(٢٤)
 وَمَنْ حُبُّهُ فَرَضُ وَإِنْ كَانَ قَاتِلِي
 وَدَبَّ هَوَاهُ فِي عُرُوقِ الْمَفَاصِلِ
 فَعَهْدِي وَعَهْدِ اللَّهِ لَيْسَ بِحَائِلِ
 إِلَى أَنْ أُوَارَى فِي صَفِيحِ الْجِنَادِلِ
 وَدَاراً بِهَا كَانَ الْحَبِيبُ مُوَاصِلِي
 مِنَ الْغَيْثِ مِنْهُلِّ الْغَمَامِ الْهَوَاطِلِ
 خَلِيئِينَ لَا نَلْوِي عَلَى عَذْلِ عَاذِلِ
 مِنَ الْجُودِ وَالْمَعْرُوفِ وَالْخَيْرِ أَهْلِ

شَدَّدْنَ عَلَيْهِنَّ الرُّحَالَ غُدِيَّةً
 وَمَاوَدَّعُوا بَلَّ أَوْدَعُونِي صَبَابَةً
 وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ أَلَّمُوا فَسَلَّمُوا
 وَمَا كُنْتُ أَخْشَى الْبَيْنَ حَتَّى تَقَطَّعَتْ
 فَلِلَّهِ يَوْمَ الْبَيْنِ مَا بَيْنَ الْهَوَى
 غَدَاةً تَنَادَوْا بِالرَّحِيلِ فِرَاعِنِي
 وَعَاجَلْنَا وَشَكُّ الْفِرَاقِ فَلَمْ نُطَقْ
 فَعُجِبْتُ عَلَى رَيْعِ الْحَبِيبِ مُسَلِّمًا
 وَرُحْتُ أَبَاكِي الطَّيْرِ فِي وَكُنَاتِهَا
 فَمَا زَادَنِي التَّسْأَلُ إِلَّا صَبَابَةً
 فَيَا طَوَّلَ أَخْوَانِي وَشَوْقِي وَحَسْرَتِي
 رَعَى اللَّهُ مَنْ بَانَتْ حَيَاتِي بَيْنِهِ
 ثَوَى حُبُّهُ فِي مُضْمَرِ الْقَلْبِ وَالْحَشَا
 أَحْبَابَنَا إِنْ حَالَ بِالْبَيْنِ عَهْدُكُمْ
 أَقِيمُ عَلَى حِفْظِ الْمَوَدَّةِ جَاهِرًا
 سَقَى اللَّهُ رَبْعًا كَانَ يَجْمَعُ شَمْلَنَا
 وَأَسْقَى زَمَانًا لِلذَّادَةِ وَالْهَوَى
 لِيَالِي بَتْنَا نَجْتَنِي ثَمَرَ الْمَنَى
 نُذِيرُ كَثُورَ الْعِلْمِ فِي وَسْطِ مَجْلِسِ

(٢٣) الخليط : المخالط .

(٢٤) فمجت ؛ من عاج أي انعطف ، وعاج : أي أقام .

(٢٥) بلابل : شدة الهم والوسواس .

بِحَضْرَةِ مولانا الأمير مُحَمَّدٍ
هو الملك المرجو من آلِ هاشمٍ
تفرَّع من نَجَلِ النبي مُحَمَّدٍ
جميلُ المحيا طالبي إذا أنتمى
أمانٌ لمرعوبٍ ورُعبٌ لآمنٍ
هو الرُّكنُ ركنُ الحِلْمِ والعِلْمِ والنُّهى
به تُضْرَبُ الأمثالُ شرقاً ومغرباً
أرى الجودَ والمعروفَ من سبِّ كفه
فما همُّهُ إلا إغائَةُ سائلٍ
تَقِيضُ جزيلاتُ اللّهُي^(٣٠) عند سبِّهِ
وما كفه إلا الخِضْمُ إذا طما
ومازرتُهُ إلا وَجَدْتُ فناءهُ
متى تآتِه مُستَرَفِداً تَلْفِ سَيِّداً
وإن تآتِه مستنصراً تَلْقَه إذا
وإن تَبِغِه عند الكريهة تَلْقَه
تُجلى دُجى الظلماءِ غُرَّةً وَجَهه

سَليلِ عليّ ذي العُلا والفضائلِ
إذا أَشْتَدَّ لأواءِ^(٣٦) السنينِ الهواجلِ^(٣٧)
فأكْرِمَ بمنجولٍ وأكْرِمَ بناجلِ
رضيُّ السَّجايا أريحيُّ الشَّمائلِ
وكهفٌ لمطلوبٍ وغيثٌ لآملِ
هو البَدْرُ بَدْرُ التَّمِّ لَيْسَ بأفلِ
إذا ذُكِرَتْ يوماً فُضيلةُ فاضلِ
إلى ملكِ قِرمِ^(٣٨) أغرَّ حِلا حلِ^(٣٩)
وإسعافٌ ملهوفٍ وإعناءٌ عائلِ
وأيّن من اللُّجِّيِّ فيضُ الجداولِ
ولكنه يُفْضي إلى غيرِ ساحلِ
كضيضِ^(٣١) الزّحامِ من وفودِ القبائلِ
جواداً بما يحويه لَيْسَ بباخلِ
لمستنصّريه ناصراً غيرَ خاذلِ
جريئاً على الأعداءِ لَيْسَ بناكلِ^(٣٢)
وصمصامه يجلو دياجي القساطلِ^(٣٣)

(٢٦) اللأواء : الشدة .

(٢٧) الهواجل : واحدها هوجل وهي الأرض التي لا معالم بها .

(٢٨) قوم : سيّد .

(٢٩) الحلاحل : السيّد .

(٣٠) اللّهُي : مفردها لُهوة وهي العطية .

(٣١) هكذا وردت في المخطوط، والصواب كظيظ والمعنى : شدة الزحام وكاظ القوم بعضهم بعضاً : تضايقوا،

واكتظ المسيل بالماء : ضاق من كثرتة .

(٣٢) القساطل : مفردها قسطل وهو الغبار الساطع .

(٣٣) الناكل : الجبان .

وَيَحْمِي حِمِّي آبَائِهِ بِالْمَنَاصِلِ
 وَيَطْوِيهِمْ فِي الْفَضْلِ طَيِّ الْمَنَاهِلِ
 لِنَادَتْ بِهِ يَاخِيرَ جَافٍ وَفَاعِلِ
 وَمَنْطِقُهُ أَرَى بِسَجْبَانَ وَائِلِ
 وَصَانَ مَكَانَ الْحَقِّ عَنْ كُلِّ بَاطِلِ
 قِيَامَ مُجِدِّ فِيهِ لَيْسَ بِهَازِلِ
 قَوَاعِدُهَا مِنْ بَذْلِ عُرْفٍ وَنَائِلِ

يُدَبِّبُ عَنْ أَحْسَابِهِ بِحَسَامِهِ
 يَطُولُ مَلُوكِ الْأَرْضِ طُرّاً بِطَوْلِهِ
 فَلَوْ نَادَتْ الدُّنْيَا بِخَيْرِ مَلُوكِهَا
 فَوَاضِلُهُ أَزْرَتْ بِأَفْضَالِ حَاتِمِ
 أَقَامَ مَنَارَ الدِّينِ بِالْعَدْلِ جَاهِداً
 وَقَامَ بِأَمْرِ اللَّهِ كُلِّ مَشْهَدِ
 بَنَى لَذَوِي الْعِلْيَاءِ لِلْمَجْدِ قُبَّةً

[٤]

وَأَسْفِرُ عَنْ قِنَاعِكَ وَاللُّثَامِ
 تُعْرِفُ غَيْبَهُ^(٣٥) عِنْدَ الْمَقَامِ
 تَحَدَّرْنَا جَمِيعاً مِنْ غَمَامِ
 مَكَانَ الْمُنْسِمِينَ^(٣٧) مِنَ السَّنَامِ
 جَوَابِي صَدْرُ رُمْحِي أَوْ حَسَامِي

تَوَقَّرُ مِنْ جَمَاحِكَ فِي الزَّمَامِ
 وَرَزَعُ عَنْ^(٣٤) غَرْبِ لِفْظِكَ فِي مَقَالِ
 وَلَا تَبْدُخُ بِهَوْدٍ^(٣٦) فَهُوَ مِنَّا
 وَلَا تَفْخَرُ بِقَوْمٍ أَنْتَ مِنْهُمْ
 وَلَا تَحْسَبْ جَوَابِي ذَا وَلَكِنْ

دمية القصر ١/ ٧٧ - ٧٨
 الوافي بالوفيات ١١/ ١٦٧ - ١٦٨

التخریج :

(٣٤) الوافي (من) ١١/ ١٦٧ .

(٣٥) الوافي (عنه) .

(٣٦) الوافي (يهود يهود) .

(٣٧) المنسم : بكسر السين خف البعير .

وأنشدنا أبو محمد لابن الحكاك المكي الكاتب:

لَأُرْوَى	مَنْزَلُ	أَقْوَى	دُوَيْنَ	الْعَدِّ	فَالْأَطْوَى ^(٣٨)
وَقَفْتُ	أَبْثُهُ	شَجْوِي	فَرَدْتُ	لِبَيْهِ	شَجْوَا
شَكْوْتُ	إِلَيْهِ	مَا أَلْقَى	فَمَا	أَغْنَيْتَنِي	الشُّكْوَى
وَقَالَ	بَقِيْتُ	بَعْدَهُمْ	أُظُنُّ	هَوَاكَ	ذَا دَعْوَى
أَلَا	أَبْلَاكَ	مَا أَبْلَى	طَلُولِي	مَنْ نَوَى	أُرْوَى
وَأَلَا	مُتَّ	مَنْ كَمَدِ	فَقُلْتُ	بَقِيْتُ	لِلْبَلْوَى
وَلَوْلَا	ذَاكَ	لَمْ أَسْلَمْ	فَقَدْ	فَارَقْتُ	مَنْ أَهْوَى

(٣٨) العد والأطوى: إسمان لموضعين لم أعثر عليهما في معاجم البلدان .

مصادر البحث

- ١ - اتحاف الوري بأخبار أم القرى للنجم عمر بن فهد - تحقيق فهيم شلتوت - منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى .
- ٢ - الأعلام لخير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت .
- ٣ - البداية والنهاية للحافظ ابن كثير - تحقيق محمد عبدالغفار النجار - مكتبة الأصمعي - الرياض .
- ٤ - تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي - دار إحياء التراث العربي .
- ٥ - دمية القصر وعصرة أهل العصر لأبي الحسن الباخريزي - تحقيق د . سامي مكي العاني دار العروبة للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية - الكويت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ م .
- ٦ - سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي - تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين مؤسسة الرسالة - بيروت .
- ٧ - شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي - القدسي بمصر ١٣٥٠هـ وطبعه أخرى دار المسيرة - بيروت .
- ٨ - العبر وديوان المبتدأ والخبر لابن خلدون - دار الكتاب اللبناني ١٩٥٦ م .
- ٩ - العقد الثمين لتقي الدين الفاسي المكي - تحقيق فؤاد سيد - القاهرة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤ م .
- ١٠ - غاية المرام لعز الدين عبدالعزيز بن عمر الهاشمي القرشي - تحقيق فهيم شلتوت - طبع مركز البحث العلمي لجامعة أم القرى .
- ١١ - الكامل في التاريخ لابن الأثير دار صادر - دار بيروت ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦ م .
- ١٢ - مرآة الجنان وعبرة اليقظان لأبي محمد عبدالله بن أسعد اليافعي - حيدرآباد ١٣٣٧هـ .
- ١٣ - المنتظم لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي الجوزي - مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدرآباد سنة ١٣٥٨هـ - الطبعة الأولى .
- ١٤ - الوافي بالوفيات لصالح الدين الصفدي - باعثناء مجموعة محققين - طبع المعهد الألماني .

«إقبال والعرب»

بقلم الدكتور

سمير عبدالحميد إبراهيم

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين .

اهتم العرب بالشاعر والمفكر محمد إقبال، فكتبوا عن حياته وعن مؤلفاته، كتبوا عن فكره وعن أشعاره، وهكذا ترجمت أشعاره إلى العربية في حياته وبعد مماته، كتب عنه أدباء العربية ومفكروها الكبار، واهتم بأدبه وبفكره الباحثون في مختلف جامعات العالم العربي، وأثمرت جهودهم مؤلفات طبعت ونشرت في ربوع العالم العربي، لتغطي بصورة أو بأخرى معظم الجوانب الفكرية والأدبية عند إقبال، وهو ما نلاحظه في الصفحات التالية .

أما الجانب الآخر وهو اهتمام إقبال بالعرب فسوف نناقش فيه اهتمام إقبال بالعربية وأدبها، ونوضح كيف أثر الأدب العربي في فكر إقبال وفي شعره، وكيف تأثر إقبال بالقرآن الكريم والسنة فجاء أدبه أدباً إسلامياً بحق . وتضمن الحديث عن موضوع اهتمام إقبال بالعالم العربي حضور العالم العربي الدائم في شعر إقبال، وبالتالي سنعرض لنماذج من أشعاره تناول فيها الوضع في الشام والاحتلال الفرنسي، وجهاد ليبيا ضد الاحتلال الإيطالي، كما سنعرض لنماذج شعرية توضح اهتمام إقبال بما كان يدور في مصر من أحداث وصلتها بما كان يدور في الهند آنذاك، أما موضوع فلسطين في شعر إقبال فسنفرد له صفحات وذلك لما لفلسطين من أهمية عند إقبال الذي يفضح في شعره سياسة الغرب والصهيونية، ومن المعروف أن إقبالاً زار فلسطين ونظم بعض الأشعار على أرضها . وفي النهاية سنعرض بالتفصيل علاقة إقبال بالجزيرة العربية وموقفه من دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ثم مكانة الجزيرة العربية في قلب إقبال

وأخيراً إقبال وتوحيد الجزيرة، كل هذا من خلال نماذج من أشعار إقبال التي تناثرت كالدرر على صفحات دواوينه الشعرية .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه قد تم إثبات النصوص الأصلية لأشعار إقبال الفارسية والأردية في حواشٍ منفصلة مع توثيقها بمصادرها وفي النهاية أثبتنا أهم المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها أثناء إعداد هذا البحث المتواضع والله ولي التوفيق .

اقبال والعرب

اقبال :

محمد إقبال هو أحد أولئك الرجال القلائل الذين بعثوا النور في سماء الشرق من أمثال الأفغاني والشيخ محمد بن عبد الوهاب وغيرهما، ولد في مدينة سيالكوت إحدى مدن البنجاب بباكستان في الثالث من ذي القعدة سنة ١٢٩٤ للهجرة الموافق للتاسع من نوفمبر سنة ١٨٧٧م^(١) ونشأ في أسرة طيبة فأبوه الشيخ نور محمد كان يواظب على تلاوة القرآن الكريم، وأمر ابنه بالمواظبة على ذلك، وأمه كانت تقيه ورعة تواظب على الصلاة والصوم، وقد توفيت قبل وفاة زوجها بست عشرة سنة (١٣٣٢هـ - نوفمبر ١٩١٤م).

بدأ إقبال تعليمه الأولي وهو في الخامسة من عمره فدرس في المسجد على يد السيد مير حسن، وكان عالماً بآداب العربية والفارسية والأردية، وقد نصح والد إقبال بأن يُلحق إقبالاً بالمدرسة الثانوية للإرسالية الأسكتلندية Scottish Mission High School بمدينة سيالكوت، وكان السيد مير حسن يُدرّس العربية والفارسية في المدرسة المذكورة، فآتم إقبال تعليمه الثانوي ثم انتقل إلى مدينة لاهور أواخر عام ١٨٩٥م/١٣١٣ للهجرة ليدرس بالكلية الحكومية اللغة العربية واللغة الإنجليزية والفلسفة، وبعدها واصل دراسته للماجستير في الفلسفة، وأنهى دراسته عام ١٣١٦هـ/١٨٩٩م، وكان يدرس القانون منتسباً إلى الجامعة وأكمل دراسته القانونية فيما بعد في أوروبا.

بعد أن حصل إقبال على شهادة الماجستير عين أستاذاً للغة العربية في الكلية الشرقية بلاهور، وذلك في ذي الحجة ١٣١٦هـ / مايو ١٨٩٩م لمدة أربع سنوات، (١) انظر تحقيق الاختلاف في تاريخ مولده في كتاب محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية إعداد خليل الرحمن عبد الرحمن ط دار حراء مكة المكرمة ١٤٠٨ هجرية ١٩٨٨م.

عُيِّنَ بعدها أستاذاً للإنجليزية والفلسفة بالكلية الحكومية بـلاهور في ربيع الأول ١٣٢١هـ / يونية ١٩٠٣م وفي أواخر سنة ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م حصل على إجازة لاستكمال دراسته في أوروبا^(١)

التحق إقبال بكلية الثالث بجامعة كمبردج في شعبان ١٣٢٣هـ / أكتوبر ١٩٠٥ وسجّل في نفس الوقت موضوعاً للدكتوراه بعنوان « تطور الميتافيزيقا في فارس » De-velopment of Metaphysics in Persia في جامعة ميونيخ بألمانيا، وبعد حصوله على درجة الدكتوراه عاد إلى الهند في جمادى الأولى ١٣٢٦هـ / يونيه ١٩٠٨م ليعمل بالمحاماة والتدريس أحياناً، وتزوج إقبال بثلاث زوجات، وحدث أن جمع بين أزواجه الثلاث في بيته في آن واحد^(٢).

عاش إقبال حياة امتلأت بالنشاط العلمي والأدبي الذي وجهه لخدمة الإسلام والمسلمين إلى أن توفاه الله في ربيع الأول ١٣٥٧هـ / أبريل ١٩٣٨م ومُحْكِي أَنَّهُ أَنشَدَ قبيل وفاته رباعيته التي قال فيها :

« سرود رفتہ باز آید کہ ناید
نسیمی از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگار این فقیری
دگر دانای راز آید کہ ناید»

«نغمات» مضین لی هل تعود ؟
أنسیم الحجاز يعود ؟
آذنت عیشتی بوشک رحیل
هل لعلم الأسرار قلبٌ جدیدُ»

(٢) انظر عبد الوهاب عزام محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره بيروت ١٩٧٢م وأيضاً د. أحمد معوض العلامة محمد

إقبال حياته وأثاره مصر ١٩٨٠م.

(٣) جاويد إقبال زنده رود ج١ ط لاهور ١٩٨٢م (بالأردنية).

بالنسبة للجانب الأدبي عند إقبال يهمننا أن نذكر أنه كتب الشعر بالأردية والفارسية وتمنى أن يكتب بالعربية، كما كتب نثراً بالأردية إلا أنه لا يدخل ضمن النثر الفني سوى بعض رسائله لأصدقائه ومعارفه، كما كتب بالإنجليزية أيضاً .

ينقسم الانتاج الأدبي لإقبال إلى أربع مراحل :

المرحلة الأولى من بداية قوله الشعر وحتى سنة ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م، وهذه المرحلة شهدت بعض الأشعار التي تميزت بالتعبير عن الوطن مثل الشيد الهندي، ومنظومة هذا هو وطني وما إلى ذلك^(٤). ويحكى أنه لفت أنظار كبار الشعراء حين ألقى قصيدة مساء أحد أيام جمادى الأولى ١٣١٣هـ/نوفمبر عام ١٨٩٥م جاء فيها :

«لقد التقطت الرحمة الربانية قطرات عرقٍ نصبت من جبيني - بسبب شعوري بالحجل والندم - وحسبتها درراً ولآلي»^(٥).

وأعلن إقبال أنه لا ينتمي إلى مدرسة دهلي أو إلى مدرسة لكهنو وأنه أسير لجمال الفن وكماله أينما كان. ونظم «أنين اليتيم» «خطاب يقيم إلى هلال العيد» وفي عام ١٩٠٤م نظم قصيدة بعنوان «صورة الأم» في حفلة أقامتها جمعية حماية الإسلام وبيعت أبيات المنظومة بيتاً بيتاً^(٦).

المرحلة الثانية من عام ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م إلى عام ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م وهي تشمل الأشعار التي نظمها أثناء إقامته في أوروبا، وتضمنت أشعاره نقداً للحضارة الغربية، وتحرك إقبال من مرحلة الوطنية إلى مرحلة الشعور الإسلامي والشعور بالأمّة الإسلامية، والإشادة بعظمة الإسلام، وتذكير المسلمين بقوتهم وعظمتهم في ظل تمسكهم بالدين الحنيف^(٧).

(٤) جامعة البنجاب تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند المجلد العاشر ص ٥٩ ط جامعة البنجاب ١٩٧٢م (بالأردية).

(٥) موتي سمجھو کي شان کریمی نہ جن لشی قطري جو تھمی مری عرق انفعال کی

(٦) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند المجلد العاشر ص ٦٣.

(٧) المصدر السابق ص ٦٠

المرحلة الثالثة من عام ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م إلى عام ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م وهي الفترة التي شهدت انهاء حركة الخلافة وحوادث أخرى غيرت الكثير من معالم البلاد الإسلامية، وظهور حزب الرابطة الإسلامية مطالباً بالحفاظ على حقوق المسلمين بالهند. ومن هنا تعكس أشعار إقبال أحداث ما قبل الحرب العالمية والخلافة الإسلامية ثم حركة إحياء جديدة رفعها عالية أمام شباب المسلمين، أخذ إقبال يحذر الشباب من فتنه الحضارة الغربية، ويوضح لهم دور الإسلام في الثورة الإنسانية العالمية، كما ركز على إبراز الشخصية الإسلامية لمسلمي الهند. وقد كتب إقبال في هذه الفترة ديوان الأسرار والرموز (أسرار خودي - رموز بيخودي) بالفارسية لأنها كانت اللغة المقبولة لدى مسلمي آسيا آنذاك في إيران وأفغانستان والهند ومناطق جنوب روسيا الحالية، وكتب إقبال بالأردية منظومة شكوى وجواب شكوى، وقد أشاد بأتاتورك في مواجهته لليونان، وبعد أن ألغى أتاتورك الخلافة تأثر إقبال كثيراً، وعاتب أتاتورك وحذر الأتراك من اتجاههم للغرب وكتب ديوان «بانك درا» جرس القافلة، و«بيام مشرق» رسالة الشرق ثم كتب بالفارسية «زبور عجم».

الفترة الأخيرة وتمتد من عام ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م إلى عام ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م وفيها تضمنت أشعاره أفكاراً جديدة فقد تحدث عن السياسات العالمية، وعن التفرقة في السياسة الغربية، وهاجم سياسة اللادينية ونقد النظم الرأسمالية والشيوعية، وأوضح أن الإسلام هو النظام الوحيد الذي يضمنُ نجاة العالم، ومن أعظم قصائد إقبال في تلك الفترة «ساقى نامه»، «مسجد قرطبة»، «ذوق وشوق»، وقد نظم دواوينه «جاويد نامه» بالفارسية و«بال جبريل» أي جناح جبريل بالأردية و«ضرب كليم» بالأردية و«مثنوي مسافر» بالفارسية ومثنوي «بس جه بايد كرد أي أقوام شرق؟» ما العمل إذن يا أمم الشرق؟ بالفارسية و«أرمغان حجاز» بالفارسية والأردية أي هدية الحجاز^(٨).

(٨) انظر المصدر السابق ص ٦٢ وأيضاً تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند فارسي أدب المجلد الثالث ص ٤٥٦ -

إهتمام العرب بإقبال

يقول الشيخ أبو الحسن الندوي «كنت مدرساً في دار العلوم التابعة لندوة العلماء، ومقيماً مع أخي الأستاذ مسعود الندوي مؤسس مجلة الضياء العربية، وكنا نتناشد شعر إقبال، وكان يغيظنا أن طاغور أشهر في الأقطار العربية من إقبال، وإعجاب إخواننا العرب والأدباء بشعره أكثر، وكنا نعد ذلك تقصيراً منا في التعريف بشعر إقبال، وكلما رأينا تنوياً بشعر طاغور وإطراءً له في مجلة عربية قوي عزمنا على ترجمة شعر إقبال . . .» وقد قدر الله أن اجتمع الندوي بالشاعر العظيم قبل وفاته، ويقول الشيخ الندوي: «وأذكر أنني استأذنته في ترجمة شعره إلى العربية في ذلك المجلس، فتكرم بذلك، وأنشدته بعض قصائده من «ضرب كلیم» وذكر إقبال الأستاذ عبد الوهاب عزام وأنه ينوي ترجمة شعره»^(٩).

بعدها كتب الأستاذ مسعود الندوي مقالة نشرت في «الفتح» التي كان يصدرها الأستاذ محب الدين الخطيب بالقاهرة، وكتب الشيخ أبو الحسن الندوي ترجمة لحياته أذيعت من محطة الإذاعة في جدة، كما ألقى محاضرات بدار العلوم جامعة فؤاد الأول (حالياً القاهرة) وكتب مقالة بعنوان «محمد إقبال في مدينة الرسول» أذيعت من الإذاعة السورية، ثم «فتر عزمه بعد أن علم أن الدكتور عبد الوهاب عزام عاكف على ترجمة شعر إقبال بالشعر»^(١٠)

وبعد فترة طالت، كتب الشيخ علي الطنطاوي رجاءً في مجلة المسلمون التي كانت تصدر من دمشق إلى الشيخ الندوي لترجمة أشعار إقبال^(١١) فعاد الندوي لترجمة أشعار إقبال، واقتصر كما قال على الدواوين التي لم يتناولها المرحوم عبد الوهاب عزام بالتعريب^(١٢).

والحقيقة أن إقبالاً عُرف في البلاد العربية بين طبقة المثقفين في فترة أسبق من تلك

(٩) الندوي : روائع إقبال ص ١٣ .

(١٠) المصدر السابق المقدمة .

(١٢) عدد ٣ مجلد ٦ .

(١١) المصدر السابق ص ١٧ .

التي يذكرها الشيخ الندوي، ففي أثناء رحلته إلى لندن لحضور مؤتمر المائدة المستديرة عام ١٣٥٠هـ/١٩٣١م/١٩٣٢م زار مصر وفلسطين، بل يوجد بين رسائل إقبال لأصدقائه عام ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م ما يدل على أنه كان معروفاً في أوساط المثقفين، فأقبال يحكي في رسالة أرسلها من كمبردج في نوفمبر ١٣٢٣هـ/١٩٠٥ إلى أحد أصدقائه وتتكون من خمس صفحات، عن لقائه ببعض المصريين في السويس ثم يقول: (. . . وصلنا إلى بور سعيد وكانت الساعة الثالثة صباحاً وكنت نائماً فأيقظني دكتور مصري اسمه سليمان فاستيقظت وجلست معه وتقابلت مع مجموعة من الشباب المصري وكلهم أعضاء في جمعية الشبان المسلمين وسررت كثيراً بهذا اللقاء، وأرسل إليّ « لظفي بيه » وهو من أشهر المحامين بالقاهرة سلاماً على لسان « الدكتور سليمان » وقدم لنا دعوة لزيارة القاهرة. . .) (١٣).

في رجب ١٣٥٠هـ ديسمبر ١٩٣١م وصل إقبال إلى القاهرة قادماً من الإسكندرية وأقام خمسة أيام قابل خلالها عدداً من رجال العلم والصحافة والسياسة ومنهم شيخ الأزهر ومفتي الأزهر، ومحمد علي وزير الأوقاف الأسبق، والدكتور محمد حسين هيكل مدير السياسة، والشيخ رشيد رضا مدير مجلة المنار، كما ألقى محاضرة في حفلة جمعية الشبان المسلمين وكلف وكيل الجمعية الشيخ عبدالوهاب النجار الدكتور عبدالوهاب عزام أن يعرف الحضور بالضيف الكريم فتحدث الدكتور عزام عن إقبال على قدر معرفته به يومذاك وأنشد بعض الأبيات من ديوان « رسالة المشرق » (١٤) ثم غادر إقبال القاهرة إلى فلسطين ووصل القدس صباح السادس من ديسمبر وكان من بين مستقبله الشيخ المفتي أمين الحسيني .

يفهم مما سبق أن الدكتور عبدالوهاب عزام هو أول من قدم إقبالاً إلى القراء العرب، وقد ترجم ديوان « بياض مشرق » أي رسالة المشرق ونشر عام ١٣٧١هـ / ١٩٥١م في كراتشي كما ترجم ديوان « ضرب الكلیم » ونشر بالقاهرة عام ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م وبعدها ترجم « إقبال في مسجد قرطبة » وطبعته سفارة باكستان

(١٣) روائع إقبال ص ٢٠ .

(١٤) ظهور اظهر : إقبال العرب على دراسات إقبال ص ١١٨ ط المكتبة العلمية لاهور .

في جدة عام ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م وقام بعدها بترجمة الأسرار والرموز وطبع بالقاهرة عام ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م ثم نشر كتاباً عن إقبال حياته وسيرته وفلسفته ونشر عام ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م بالقاهرة وفي نفس العام نُشر للشيخ أبي الحسن الندوي كتابه « روائع إقبال » عن دار الفكر بدمشق وأعيد نشره في بيروت عام ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م مع زيادات، وأعيد طبعه مرة ثالثة عام ١٣٩٩هـ / ١٩٧٨م في الكويت. وكان الأستاذ محمد حسن الأعظمي مع الشيخ الصاوي شعلان قد كتب كتاباً بعنوان « فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان » وطبع بالقاهرة عام ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م ثم أعيد طبعه بدمشق عام ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م كما كتب أيضاً كتاباً بعنوان « الحياة والموت في فلسفة إقبال » صدر في كراتشي سنة ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م، وقام الشيخ الصاوي شعلان فنشر مختارات من شعر إقبال عام ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م في إسلام آباد وكان قد نشر الأثنوذة الإسلامية في عام ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م في طهران وفي عام ١٣٦٣هـ / ١٩٧٣م صدرت له ترجمة منظومة « شكوى وجواب شكوى » ثم صدر له بعد ذلك قصيدة « حديث الروح » « وطلوع إسلام » بالقاهرة، وكل ما ذكرناه هنا مأخوذ - في معظمه - عن الكتاب الذي كتبه مع الأعظمي بعنوان « فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان ». وكتب الشيخ شعلان أيضاً كتاباً بعنوان « إيوان إقبال » صدر في القاهرة .

وكتب الأستاذ نجيب الكيلاني كتاباً بعنوان « إقبال الشاعر الثائر » نال عليه جائزة وزارة التربية والتعليم لعام ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م (قسم التراجم والسير) وصدرت طبعته الثالثة عن مؤسسة الرسالة بدمشق ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

إهتم الكثير من الأدباء العرب والدارسين العرب بإقبال إلا أن الإهتمام كان بقدر معرفتهم بإقبال عن طريق ما ترجمه الدكتور عزام في الخمسينات، فكتبوا مقالات متفرقة، وألقوا بأحاديث هنا وهناك في تقرير إقبال، وفي بيان عظمتهم مثلما فعل عباس محمود العقاد، الذي رأى أن تحية العظماء في ذكراهم فريضة واجبة في كل زمن وفي كل وطن^(١٥) وكما فعل الدكتور محمد حسين هيكل الذي كتب عن إقبال شاعراً

(١٥) عزام : محمد إقبال ص ٦٥ وما بعدها طبعة القاهرة .

إسلامياً وشرح نظرية الذات عند إقبال^(١٦) وكتب الأستاذ أحمد حسن الزيات عن تقوية الذات عند إقبال، أما طه حسين فعقد مقارنة طيبة بين إقبال وأبي العلاء في مقال بعنوان « إقبال وأبو العلاء »^(١٧) وشكر في نهاية المقال الدكتور عزام الذي كان صلة بينه وبين إقبال. أما الأستاذ فتحي رضوان الذي رافق إقبالاً حين زار القاهرة فقد كتب عن إقبال الفيلسوف ونقل ما كتبه الدكتور عبد الوهاب عزام^(١٨)، ومن تأثروا بإقبال فلسفياً الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة - سابقاً - والذي أحدث مذهباً فلسفياً سماه « الجوانية » والجوانية هي الذاتية التي ركز عليها إقبال إلا أن د. عثمان أمين حاول تفسير كتابات إقبال على ضوء كتابات فلاسفة الغرب مثل كانت وغيره^(١٩) كما كتب الدكتور أحمد الشرباصي مقالاً بعنوان « من نفحات إقبال شاعر الإسلام الأكبر » وأخذ جميع استشهاداته مما ترجمه عزام .

حصل كاتب هذه السطور على درجة الماجستير عن أطروحة بعنوان « إقبال وديوان أرمغان حجاز عصره، فكره، أدبه ترجمة وتحليل الديوان » وذلك عام ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م وطبع البحث في لاهور باكستان عام ١٣٩٧هـ / ١٩٧٦م ويتناول البحث دراسة لعصر إقبال وفكره وأدبه الفارسي والأردني مع دراسة للديوان وترجمته ترجمة كاملة بقسميه الفارسي والأردني، وفي عام ١٣٩٩هـ / ١٩٧٨م أعدت نشر ترجمة الدكتور عزام للديوان الأسرار والرموز مع دراسة وتحقيق واستكمال ترجمة بعض الأشعار التي تركها د. عزام دون ترجمة، وصدر الكتاب عن المكتبة العلمية ومطبعتها بلاهور، ثم صدرت له طبعة ثانية عن دار الأنصار بالقاهرة عام ١٤٠١هـ / ١٩٨٠م وعن نفس الدار صدر لنا كتاب بعنوان السبيل إلى وحدة العالم الإسلامي بين إقبال والمودودي، وكان ذلك عام ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م .

دفع الإهتمام بإقبال بعض الباحثين إلى تغيير اهتماماتهم والتركيز على أعمال إقبال، فقد قام الدكتور حسين مجيب المصري - الذي وجه جل اهتماماته إلى الأدب التركي

(١٦) إقبال العرب على دراسات إقبال ص ١ .

(١٧) المصدر السابق ص ٨ - ١١ .

(١٨) المصدر السابق ص ٣١ - ٣٩ .

(١٩) المصدر السابق ص ٥٣ .

أساساً - بترجمة ديوان « جاويد نامه » شعراً بعنوان « في السماء » ونشر بالقاهرة عام ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م وكان قد سبقه إلى ترجمته نثراً مع دراسته د. محمد السعيد جمال الدين ونال بذلك درجة الدكتوراه وقد نشر بحثه عام ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، وبعدها قام الدكتور مجيب المصري بترجمة الجزء الفارسي من « أرمغان حجاز » شعراً ونشره عام ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م ثم ترجم « كلشن راز جديد » أي روضة السر الجديد شعراً أيضاً بعدها بعام، وقام أخيراً بإصدار كتاب بعنوان « إقبال والقرآن » .

وفي العراق صدرت بعض الكتيبات تناولت مختارات من شعر إقبال بالدراسة فصدر للأستاذة حمدية مجيد كتاب بعنوان « إقبال الشاعر والفيلسوف والإنسان » ونشر بالنجف عام ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م وفي سوريا أصدر أسعد محفل مع آخرين كتاباً بعنوان « ذكرى إقبال »، وصدر في دمشق وهو بدون تاريخ ، وفي اليمن ألقى الأستاذ عمر بهاء الدين أميري محاضرة بجامعة صنعاء في رجب عام ١٤٠٤هـ / أبريل ١٩٨٤م بعنوان « في رحاب الفكر الإسلامي العظيم - إقبال والزييري »، والزييري هو الشاعر اليمني الكبير محمد محمود الزييري وطبعت المحاضرة في جدة ١٤٠٨ هجرية عن سفارة باكستان، وفي مكة صدر كتاب بعنوان « إقبال وموقفه من الحضارة الغربية » لخليل الرحمن عبدالرحمن عن دار حراء ١٤٠٨ هجرية / ١٩٨٨م وهو بحث نال به درجة الماجستير، هذا كما قامت وحدة التعليم بالسفارة الباكستانية الرياض وجدة حديثاً بإصدار كتيبات عن « إقبال والقضايا المعاصرة » و« إقبال والأمة الإسلامية » و« فلسفة الحياة والموت عند إقبال » و« المسؤولية الأخلاقية في فكر إقبال »، وفي لاهور صدر عن المكتبة العلمية كتاب بعنوان « إقبال العرب على دراسات إقبال » وهو تجميع لبعض المقالات التي كتبها المفكرون والأدباء العرب قام بتجميعها د. ظهور أظهر أستاذ العربية بجامعة البنجاب، هذا غير ما نطالعه في الصحف والمجلات مما يكتب عن الجوانب المختلفة في فكر وأدب إقبال . . . وهكذا ذاع صيت إقبال وعرفه الجميع وصارت أشعاره تشد وتغنى بالعربية فضلاً عن الأردية والفارسية .

اهتمام إقبال بالعرب

ينقسم حديثنا في هذا الصدد إلى قسمين :

الأول عن اهتمام إقبال باللغة العربية والأدب العربي والثاني عن اهتمامه بالعالم العربي ومجريات الأمور فيه، وسيكون حديثنا هنا مستمداً من أدب إقبال الشعري سواء ما كتبه بالفارسية أو ما كتبه بالأردية .

كما ذكرنا بدأ إقبال تعليمه الأوّل في مدرسة ملحقة بالمسجد، فدرس القرآن الكريم وعلوم الدين، كما درس آداب اللغة العربية على يد الشيخ مير حسن، كما تأدب بآداب القرآن الكريم على يد والده الذي كان يواظب على تلاوة القرآن والذي أمر أولاده بالمواظبة عليها كل يوم، وإقبال نفسه يرجع سر بلاغته التعبيرية إلى توجيهات أبيه الذي عوده على تلاوة القرآن الكريم صباح كل يوم، ثم درس إقبال في الكلية الحكومية اللغة العربية مع الإنجليزية والفلسفة وتلمذ على يد السير توماس أرنولد الذي عمل أستاذاً للغة العربية في جامعة لندن قبل أن يعمل أستاذاً للفلسفة في جامعة عليكره سنة ١٣٠٥هـ/١٨٨٧م انتقل بعدها إلى لاهور، وتشير المصادر المختلفة إلى أنه أعجب كثيراً بذكاء تلميذه محمد إقبال وشجعه على مواصلة دراساته العليا .

تولى إقبال تدريس اللغة العربية في الكلية الشرقية بلاهور في ذي الحجة ١٣١٦هـ / مايو ١٨٩٩م، واستمر في ذلك عدة سنوات، وفي لندن حدث أن اضطر الأستاذ أرنولد إلى الانقطاع عن عمله كأستاذ للغة العربية في جامعة لندن لبضعة أشهر فاختار إقبالاً ليحل محله أستاذاً للغة العربية لفترة ستة أشهر^(٢٠).

كان إقبال معجباً أشد الإعجاب بالشعر العربي القديم فقد أعجبه صدق الشعر العربي وواقعيته، وما يشتمل عليه من معاني البطولة والفروسية، وكان يحفظ الكثير من أبيات ديوان الحماسة وغيرها، وكان يرى أن العقل العربي كان أقوى على فهم الإسلام فهماً صحيحاً وأجدر بحمل أمانته^(٢١). وينقل الشيخ أبو الحسن الندوي حديث إقبال إليه عن اللغة العربية فيقول: «قال - أي إقبال - أشرت على بعض أمراء

(٢٠) زنده رود ج ١ ص ١٢٥ .

(٢١) الندوي ، روائع إقبال ص ١٤ .

المسلمين أصحاب الإمارات الهندية بنشر الإسلام في غير المسلمين ونشر الثقافة الإسلامية، وإحياء اللغة العربية وآدابها في هذه البلاد...»^(٣٢).

والواقع أن تفكير إقبال بأكمله تفكير إسلامي، إذ أنه جمع أفكاره مباشرة من القرآن الكريم والسنة النبوية، وهكذا وضحت الروح الإسلامية في شعره وفي مقالاته وفي خطبه، وقد أقام إقبال مدرسته الفكرية الخاصة بعد أن طابق أفكار وآراء أعظم مفكري الشرق والغرب على الحقائق القرآنية، وصنع تصوره للحياة بصبغة علمية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية^(٣٣). والقرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدرَي الأدب الإسلامي وغذاؤه ونبعه ورواؤه وقوته، ورغم أن أدب إقبال لم يصدر باللغة العربية إلا أنه حمل فكرة الإسلام وعاطفة الإسلام، كما أن اللغة العربية ظلّت أدب إقبال بفرعيه الفارسي والأردني .

من الملاحظ أن كل من كتب عن إقبال كتب عن تأثيره بجلال الدين الرومي ونيته وبرجسون وفيشته والجيلي، وتأثره بالفلسفة الهندية القديمة والفلسفة الأوروبية الحديثة والشعراء الألمان والإيطاليين والإنجليز، إلا أن الأدب العربي الذي يُعدّ عنصراً هاماً جداً بل أساسياً جداً عند إقبال، قد تجاهله الكثيرون .

والأثر الذي تركه الشعراء العرب في الشعراء الإيرانيين لا يحتاج إلى بيان، وعن طريق الفارسية إنتقل هذا التأثير إلى الأردنية، ولا نغالي إذا قلنا إن مضامين وأفكار الشعراء العرب قد تركت أثرها بوضوح على كل الشعراء المسلمين، فحياة العرب كانت تقوم على السفر والترحال، فهم اليوم هنا وغداً هناك بحثاً عن رزق جديد وعيون ماء وعن مروج ومرع جديدة، وترك هذا في شعرائهم أثره فظهرت لديهم المنازل، وفراق الأحبة وفرقة الطريق والقوافل العابرة... إلخ وانتقل هذا بدوره إلى شعراء المسلمين، وهكذا تأثر إقبال بالأدب العربي .

رغم أن إقبالاً أجاد الفارسية أكثر من العربية إلا أن العربية تغلغلت كثيراً في

(٢٢) المصدر السابق ص ١٦ .

(٢٣) سمير عبد الحميد ، إقبال وديوان أرمغان حجاز طبع المكتبة العلمية بلاهور ص ٣١ .

روحه، فالعربية متعلقة بالعرب، والعرب أعزاء عليه، وقد أوجد هذا نصيباً من الحب في قلبه وفي عقله مما أثر على بيئته الذهنية، ومن يدري فقد تكون حركة تسلسل الحياة في الجزيرة العربية وما فيها من حركة دائمة دائبة عاملاً هاماً وأساسياً في بناء النظام الفكري العام لإقبال، ومن هنا كان لكل من إقبال وطاغور طريقٌ منفصل، فالإثنان يرجعان إلى أصل واحد كما أنه ليس هناك أي فرق بينهما سواء في التاريخ السياسي أو الطبيعة الجغرافية لكل منهما، إلا أن الجغرافية الذهنية والتاريخ الفكري قد تغير، فورث أحدهم فلسفة السكون والآخر فلسفة الحركة، ومن الملاحظ أن الارتقاء الفكري عند إقبال كان تدريجياً، فقبل سفره إلى أوروبا وفي الجزئين الأولين من ديوانه «بانك درا» نشاهد قلة التأثيرات العربية والإسلامية، وبعد العودة من أوروبا تغير الخط الفكري، فتراجع عن القومية واتجه إلى الأمة الإسلامية، وقد بدأ هذا واضحاً في الجزء الثالث من ديوانه «بانك درا» وفي «أسرار خودي» وظهر جلياً في ديوانه الأخير «أرمغان حجاز» .

يظهر الأثر العربي في كلام إقبال بطرق مختلفة، فبعضه واضح وصريح وبعضه بالإشارة والتلميح، والبعض الآخر يظهر من خلال الصور الخيالية في الشعر، وإقبال يصرح بأن العرب هم صانعو التمدن ومؤسسو النظم الأخلاقية، ويبين أن العرب الذين سكنوا الصحراء هم فاتحو العالم وهم زينته، وفي القصص التي استوحاها إقبال من القرآن الكريم والحديث الشريف ونظمها في شعره تأثر فيها إلى حد كبير ببعض عناصر الأدب العربي، ويتضح هذا في ديوان «بانك درا» حين نظم قصة الخضر، فهو يجعل القارئ يشعر بحس بأصوات الرحيل في الصحراء وقيظ الرمال والقوافل وهي تلقي برحلتها حول عيون الماء، وكذلك مناظر النخيل في الصحراء والواحات، تلك التي لم يشاهدها إقبال بعينه، فقد مر بالقاهرة والقدس فقط، وما ذكره عن صحراء الجزيرة العربية كان من بنات خياله، ولقد أوحى كلمة النخيل لإقبال أن يُنشد نظمه الشهير «ذوق وشوق في القدس» حيث استخدم في شعره كلمات مثل جبل اضم ويذكر (كاظمة) التي كانت العرب تطلقها على منزل الحبيب فالشاعر العربي يقول:

ألم يبلغك ما فعلت ظباه بكازمة غداة لقيت عمرا

ومثل هذه الكلمات التالية وردت بكثرة في شعر إقبال : القافلة - الزمام - المقام - السبيل - الخيمة - النخل والنخيل وغيرها من الكلمات العربية .

وفي منظومة «مسجد قرطبة» يخاطب إقبال المسجد على طريقة الشعر العربي، ومع أنه أنشد المنظومة في أسبانيا إلا أنه ساح في فضائها بذهن عربي، ولهذا ظهر النظم بمزاج عربي فهو يشبه أعمدة المسجد بكثرة النخيل، نخيل صحراء الشام، وقد اختار صحراء الشام خاصة لمناسبتها لهذا المقام، فمن الشام كان عبدالرحمن الناصر باني المسجد، ومثل هذه الأشياء نجدتها في ديوانه «بال جبريل» وكذلك في «جاويد نامه» فأقبال يخاطب المهدي فيتحدث عن الناقة وعن الصحراء والنخيل ويشرب، أما إذا انتقلنا إلى محتوى ديوان «جاويد نامه» فإننا نقول بكل تأكيد أن الخلفية الأساسية للديوان عربية، فهو يشدنا إلى كتاب أبي العلاء المعري «رسالة الغفران»، وإلى محيي الدين بن عربي وكتابه الفتوحات المكية وقد تأثر دانتى بالأخير، وأشار إقبال إلى هذا في أكثر من موضع^(٢٤) .

ذكر إقبال من الشعراء العرب : العتيبي والمعري وعمرو بن كلثوم والبوصيري وكعب بن زهير وزهير بن أبي سلمى وامرؤ القيس وغيرهم، وها هو في ديوان «أرمغان حجاز» يضمن أشعاره بيتاً لعمرو بن كلثوم فيقول في إحدى رباعياته :

صبنت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها اليمينا
أكر اين است رسم دوستداري بديوار حرم زن جام ومينا

وإقبال يستخدم في شعره فتيل الرهبان الذي ذكره شعراء العرب فامرؤ القيس يقول :

تُضِيءُ الظلامَ بالعشيِّ كأنها منارةٌ ممسٍ راهبٍ متبتل

وإقبال يقول ما ترجمته :

إن ليل هذا الجبل والوادي صدر مظلم ليس فيه طائر ولا موج ولا ماء

(٢٤) د. عدنان النحوي، الأدب الإسلامي .

صار مضيئاً من قنديل الراهب حتى كأنك تظن أن الشمس قد طلعت
وفي مثوي «بس جه بايد كرد أي أقوام شرق» ما العمل إذن يا أمم الشرق؟
ينصح إقبال العرب بالتخلص من عبودية الإفرنج قائلاً ما ترجمته :
لو أردت النجاة من خداعه فأبعد جماله عن حوضك
وقال زهير بن أبي سلمى :

ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لم يظلم الناس يُظلم
وفي قرطبة يخاطب إقبال مسجد قرطبة :
جلالك وجمالك دليل على الإنسان الرباني
إن الله جميل وجليل وأنت فيك الجمال والجلال

ويذكرنا هذا يقول عبدالرحمن الناصر باني مسجد قرطبة :
إن البناء إذا تعاضم قدره أضحى يدل على عظيم الشأن
ويقول أبو فراس الحمداني :

صنائع فاق صانعها ففاقت وغرس طاب غارسها فطابا
والرمز في شعر إقبال كثير، وقد حاول إقبال أن يوجد بمساعدة رمزيته خيالاً مرئياً
للعالم غير المرئي، ورمزته لا تعطي شكلاً ما لكن امتزاج الحياة وتفتح الحياة واضح
فيها، فهي لا تُسمى الأشياء بأسائها بل تضع اشعاعاتها، وجمال رمزية إقبال يكمن
أساساً في أنها تختلف تركيباً عن تلك التي استخدمها الشعراء الآخرون سواء في
الأردية أو الفارسية، ذلك أن إقبالاً استعان باللغة العربية والشعر العربي والتاريخ
العربي، فرمزية إقبال نراها في: « إبراهيم ونمرود - موسى وفرعون - حسين ويزيد » .

فهذه قصص للاجتهاد الديني في تاريخ الإنسان إلا أنها عند إقبال تدل على
النضال الأبدي بين الخير والشر .

ومحمود وإياز تدل على حب الملك لخدمه لكنها عند إقبال تعبر عن العلاقة بين العاصمة وعمالها، وهكذا.

ومن الصور الجميلة التي استوحاها إقبال من هضاب « نَجْدٍ » تلك الصورة الشعرية التي رسمها لمجنون ليلي فيقول: إن سبب اضطراب المجنون هو أن المحمل خال وليلي قد اختفت^(٢٥) ومن التشبيهات الجميلة التي ساقها إقبال انتقاده لجفاف العلم واتساعه وتضخمه على حساب العاطفة الدينية فيقول:

« إن عالم الدين هذا لا يحمل همًّا، إن عينه بصيرة ولكنها جافة لا تدمع، لقد زهدت في صحبته لأنه عالم ولا هم، وأرض مقدسة، ليس بها زمزم ».

فإقبال شبه العالم بالحجاز لأنه يحمل علماً كثيراً وعقلاً كبيراً، ولكنه مع الأسف رمال جافة وجبال جرداء ليس فيها زمزم، ومكة بيتها وزمزمها، ليست برمالها ويطحائها وجبالها فحسب، ولنقرأ الأبيات التالية التي تحمل صورة شعرية جميلة ومعبرة:

« إن إخواني لم يعلموا ما قلت لهم
إنهم لم يجنوا الرطب من نخل شعري
ذلك لأنهم لا ينظرون إليّ إلا كشاعر أو متغزل»^(٢٦).

وهناك صورة أخرى جميلة فإقبال يصف النجوم كحصاد في حقل يُجمع في مزرعة الليل^(٢٧).

وتحت تأثير الشعر العربي عارض إقبال بشدة الخروج على التقسيمات العروضية العربية قائلاً: « إننا لو خالفنا قاعدة العروض فإن قلعة الشعر تنهدم، وعلى الشعراء الخالين أن ينهجوا أسلوب التعمير لا التخريب»^(٢٨).

ومن الجدير بالذكر هنا أن إقبالاً أدخل الكلمات القديمة والتعبيرات القديمة في

(٢٥) إقبال وارمغان حجاز ص ٨٥.

(٢٦) سليم جشتي، شرح أسرار ورموز ص ٤٩٤.

(٢٧) إقبال العرب على دراسات إقبال، مقال الندوي ص ٦٩.

(٢٨) S. A. Wahid, Thoughts And Reflections of Iqbal P. 122 (٢٨)

استعمالات حديثة وخاصة في حديثه عن الموضوعات الدينية وبهذا أحيا ألفاظاً ماتت في عالم الشعر الأردني مثل : طواف - حج - زكاة - أذان - جماعت (أي جماعة) - حرم - توحيد - جهاد - مسيح - جمال - جلال - نور كلیم - ضرب كلیم - خليل - معجزة - وحي - مصحف - جبريل . واستحدث تعبيرات جديدة مثل : افتراق بولهيبي - سرور أزل - فطرت أحرار - محروم يقين - مسيح بي صليب .

كما استخدم في أشعاره مصطلحات فلسفية مثل : زمان ومكان - صفات ذات حق - حادث وقديم - قلب ونظر - وحدت أفكار - بقاء وفناء - غياب وحضور - مقام كبرياء - مقامات - نشاط رحيل .

ومن المصطلحات المتنوعة لديه : مجلس شوري - طلسم سامري - تقدير أمم - قنديل رهباني - فقر غيور - شراب تقدير - ذوق تبسم - فيض شعور - تقدير حواس - تسخير جهات - كوكب تقدير - تقويم حيات .

وقد برع إقبال في استخدامه للمفردات العربية في شعره ولنقرأ هذا البيت من ديوان جاويد نامه بالفارسية :

صاحب قرآن وبی ذوق طلب العجب ثم العجب ثم العجب
يقول إقبال

صاحب القرآن ما ذاق الطلب العجب ثم العجب ثم العجب

فذكره للعجب هنا ثلاثاً وفي شطر بالعربية إنما يدل على رغبة في توكيد ما يقول : وهو هنا يميز كلامه بالعربية ليكسبه الأهمية ويخلع عليه فصاحة لغة الضاد لغة القرآن^(٢٩) .

ويقول إقبال في الديوان سابق الذكر :

حرف (إني جاعل) تقدير أو از زمين تا آسمان تفسير أو

(٢٩) سيد جراح حسن ، إقبال نامه ط تاج كمبني كراتشي .

يقول :

قول (إني جاعل) تقديره بين أرض وسما تفسيره

وهو هنا يشير إلى ما جاء في سورة البقرة من قوله تعالى :

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ الآية .

وإقبال يشير إلى قصة يوسف عليه السلام في جاويد نامه قائلاً ما ترجمته :

يظهر الياقوت من صخر الطريق يوسف يخرج من جب عميق
ويؤبى عن ديار من كفر ليرى من ذلك الكفر المفر

ويقول أيضاً :

ومن ريح القميص فلن نصيباً تنسم من ضفاف النيل طيباً^(٣٠)

وأوجد إقبال في الأردية مصطلح «يد بيضا» وجعله رمزاً لليد القادرة على انجاز
العمل المثمر الذي يفيد من ثماره الناس كافة . وقد استوحاه من قوله تعالى في سورة
طه

﴿وَأَضْمُ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى﴾

وإقبال يخاطب حلیم باشا الصدر الأعظم التركي فيقول له :

تو كلیمی جند باشی سر نگون است خویش او آستین آوربرون
ارفع الرأس تكلم يا كلیم من یدیک یصدر الأمر العظیم
فطرت تو مستنیر از مصطفی ست باز کو آخر مقام ما کجا ست
أنت حقا مستنیر من محمد وضعنا الحالی فصفه أين نوجد^(٣١)

ولنرى كيف أورد إقبال جملة : «لا خوف عليهم» في شعره وهي صفة للمؤمنين

(٣٠) د. حسين مجيب المصري ، إقبال والقرآن ص ١٧٣ .

(٣١) انظر جاويد نامه ص ٢٢٥ والترجمة للدكتور المصري .

ذكرها الله تعالى في سورة يونس ، وقد أوردتها إقبال في قصة موسى مع فرعون في ديوانه « بس جه بايد كرد أي أقوام شرق؟ » ماذا ينبغي العمل يا أمم الشرق؟ يقول ما ترجمته :

درس «لاخوف عليهم» كان درساً أودعته الصدر للإنسان نفساً
سحر دُنْيَاكَ شرور فاتركنه «ربي الأعلى» بها السحر احطمنه^(٣٢)
والأمثلة كثيرة يمكن أن نطالعها في دواوين إقبال وأشعاره التي ترجمت إلى العربية،
ونختم حديثنا عن تأثير العربية في شعر إقبال بالأبيات المترجمة التالية :

أهل حرص أي شيء حققوا «لن تنالوا البر حتى تنفقوا»
ليس من هذا الربا إلا الفتن من درى ما لذة القرض الحسن؟
خبزنا والماء تحوي المائدة إنما الناس كنفس واحدة^(٣٣)

اتصال إقبال بالعالم العربي

استقل إقبال الباخرة من بومباي في طريقه إلى إنجلترا عام ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م،
توقفت الباخرة في عدن وبورسعيد، لم يخرج إقبال من الباخرة في عدن بسبب شدة
حرارة الجو، ولكنه خرج متنهزماً في بورسعيد فزار بعض المدارس والمساجد^(٣٤) يقول
إقبال في خطاب لأحد أصدقائه :

« وصلنا إلى بورسعيد وكانت الساعة الثالثة صباحاً، وكنت نائماً فأيقظني دكتور
مصري اسمه سليمان، فاستيقظت وجلست معه، وتقابلت مع مجموعة من الشباب
المصري وكلهم أعضاء في جمعية الشبان المسلمين، ولقد سررت بهذا اللقاء وأرسل
إلينا «لظفي بيه» وهو من أشهر المحامين في القاهرة سلاماً على لسان الدكتور سليمان،
وقدم لنا دعوة لزيارة القاهرة. . .»^(٣٥)

(٣٢) من ديوان بس جه بايد كرد ص ٣٤٢ والترجمة للدكتور المصري .

(٣٣) الترجمة للدكتور المصري .

(٣٤) رفيع الدين هاشمي، خطوط إقبال ط لاهور ١٩٧٦ م

(٣٥) ترتيب د. ظهور أظهر، إقبال العرب على دراسات إقبال ص ١١٨ .

ثم زار إقبال مصر قبل حضوره المؤتمر الإسلامي بالقدس في أول ديسمبر عام ١٣٥٠هـ/١٩٣١م، وصل الإسكندرية ومنها إلى القاهرة والتقى كما ذكرنا قبلاً بكبار العلماء في مصر، وألقى محاضرة في جمعية الشبان المسلمين، وبعدها اتجه إلى فلسطين لحضور المؤتمر الإسلامي العالمي حول قضية فلسطين في القدس، يقول إقبال عن زيارته لفلسطين :

«إن رحلة فلسطين سوف تبقى خالدة في تاريخ حياتي ففي أثناء هذه الرحلة اجتمعت مع ممثلي الدول الإسلامية، ولقد تأثرت كثيراً بشباب سوريا، فقد رأيت فيهم نوعاً من التدين والتحمس^(٣٦).

واتصل إقبال مرة أخرى بمصر عن طريق المراسلة، فقد أرسل خطاباً إلى الشيخ مصطفى المراغي شيخ الأزهر آنذاك طالباً منه أن يرسل عالماً جيداً على نفقة الأزهر يتقن الإنجليزية بجانب العلوم الإسلامية، والخطاب يلقي الضوء على أسلوب إقبال العربي وما جاء في الخطاب :

«إننا أردنا أن نؤسس في قرية من قرى البنجاب إدارة مهمة لم يسبق إليها أحد إلى الآن ويكون لها شأن مع المعاهد الدينية الإسلامية إن شاء الله .

إننا نريد أن نجتمع عدة رجال من الذين فازوا في العلوم الجديدة مع عدة من الذين تخصصوا في العلوم الدينية ويكون فيهم صلاحية ذهنية بأعلى ما تكون، وهم مستعدون لصرف وقتهم في خدمة الدين الإسلامي، ونجعل لهم رواقاً متنحياً عن شعب الحضارة الجديدة والثقافة الحديثة، ليكون لهم مركزاً علمياً إسلامياً، ونرتب لهم فيه مكتبة يكون فيها كل ما يحتاج إليه من الكتب الجديدة والقديمة...»^(٣٧).

العالم العربي في شعر إقبال :

رغم إن إقبالاً لم ينتقل إلى بقية أرجاء العالم العربي بجسده إلا أنه انتقل إليه بروحه وبذهنه وعاش في ربوعه من مشرقه إلى مغربه .

(٣٦) خليل الرحمن عبدالرحمن، محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية ص ٢٤٠ وما بعدها ط دار حراء مكة المكرمة ١٤٠٨ هجرية .
(٣٧) إقبال العرب على دراسات إقبال - الصفحات المعنية .

حين وصل إقبال إلى أسبانيا عام ١٣٥١هـ/١٩٣٢م نزل في أحد الفنادق الكبرى في قرطبة وهناك قال لمدير الفندق : « أين أحفاد العرب في هذه البلاد؟ » فقال له المدير : « إنني منهم ثم جمع لديه وجوهاً من خيارهم فأنشد إقبال ما ترجمته :

إلى اليوم تلك ظباء الحمى بأعينهن المراض الحسان
وأحاطها لم تزل قدرات على صيد أسد الشرى كلَّ آن
وتلك المحاسن طبع الحجاز وهذا النسيم عبر يمانى
نحي الجنان وسكانها وإن زال سكان تلك الجنان^(٣٨)

في قرطبة وقف إقبال أمام جامعها العظيم وقفه خاشع أمام الإيمان الذي جاء بتلك الجماعة المؤمنة العربية التي كان يقودها صقر قريش عبدالرحمن الداخل مؤسس هذا المسجد العظيم، رأى إقبال أن هذا المسجد العظيم صورة للمسلم في هذه الأرض، تجلت فيه أخلاق المسلم وصفاته : علو الهمة واتساع في القلب، وبساطة في المظهر، وبراعة في النية، وثبات على الحق وإعلاء للعقيدة والمبدأ وجمع بين الجمال والجلال والأنفة والتواضع^(٣٩)

وتذكر إقبال بهذا المسجد أهله الذين رفعوه وشادوه، وتذكر بهم العقيدة التي كانوا يدينون بها ورسالتهم التي كانوا يعيشون لها، فيخاطب المسجد قائلاً :

«انظر أيها المسجد - إلى هذا الهندي - الذي نشأ بعيداً عن مركز الإسلام ومهد العروبة، نشأ بين الكفار وعباد الأصنام، كيف غمر قلبه الحب والحنان وكيف فاض قلبه ولسانه بالصلاة على نبي الرحمة الذي يرجع إليه الفضل في وجودك، كيف ملكه الشوق وكيف سرت في جسمه مشاعر التوحيد والإيمان » .

ويذكره المسجد بالمسلم العظيم الذي رفعه وشاده وبالأمة الإسلامية العظيمة ويرى إقبال أن المسجد صورة صادقة للمسلم فكلاهما يجمع بين الجلال والجمال وكلاهما محكم البنيان كثير الفروع والأغصان، ويلتفت إلى المسجد فيراه قائماً على

(٣٨) محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان، فلسفة إقبال ص ٢٢ .

(٣٩) الندوي ، روايت إقبال .

أعمدة كثيرة تشبه في كثرتها وعلوها نخلاً في بادية العرب ويرى شرفاته مشرقة بنور ربه
ومناراته العالية الذاهبة في السماء منزلاً للملائكة ومهبطاً للرحمة الإلهية^(٤٠) ومما ترجمه
عزام نظماً من أشعار القصيدة المذكورة ما يلي :

على عبدالله أنت الدليل فأت كهذا جليل جميل
بناء يروع وكم من سوار كما ازدحمت في الحجاز النخيل
على الشرفات من الطور نور وفوق المنار سنا جبرائيل
.....

من المؤمن السرُّ فيك بدا لي جهاد النهار ووجه الليالي^(٤١)
ويخاطب إقبال المسجد فيقول: أين لنا أولئك الرجال؟! هؤلاء الفرسان العرب،
أصحاب الخلق العظيم، أصحاب الصدق واليقين... لا تزال الرياح تحمل نغمات
اليمن ورنات الحجاز^(٤٢) وقد ترجم الزبيري الشاعر اليمني هذه المعاني التي وردت في
أشعار إقبال بالأبيات التالية :

«أين فرسان العرب أين أبطال الغلب
أين أرباب الحجى ، أين أعلام الأدب
أين أهل الخلق الفذ والدين العجب
أين ولى ذلك المجد أم أين ذهب !؟

وينشد الزبيري أيضاً بالعربية ما قاله إقبال بالأردية :

إن أنسام اليمن لم تزل في جوه وصدى أرض الحرم مشرق في شدوه^(٤٣)

الشام وليبيا في شعر إقبال :

كان موقف إقبال من الغرب واضحاً، وكثيراً ما كان يبدي رأيه الصريح في شيء

(٤٠) الندوي ، روائع إقبال .

(٤١) عزام ، إقبال في مسجد قرطبة ط السفارة الباكستانية بجدة عام ١٩٥٥م .

(٤٢) روائع إقبال ص ١٢٧ .

(٤٣) عمر بهاء الدين الأميري ، إقبال والزبيري ص ١١ .

من السخرية اللاذعة عندما يجد أن الأمر يستوجب ذلك، وقد سأله بعض زملائه في جامعة كمبردج: لم يُبعث الأنبياء ومؤسسو الأديان في آسيا دون أوروبا؟ فأجابته إقبال: لأن العالم مقسم بين عبّاد الله وعبّاد الشيطان، ولما كانت آسيا من نصيب عبّاد الله كانت أوروبا من نصيب عبّاد الشيطان. فقال قائل منهم: قد عرفنا رُسُلَ الله فأين رُسُلُ الشيطان؟ فأجابته من فوره: إنهم زعماء سياسة الخداع والمكر في أوروبا^(٤٤).

وفي معرض المفارقة بين الشرق والغرب وما بينهما من صلات قديمة يلّمح إقبال إلى قضية سوريا الجريحة آنذاك فيقول: «الشام بالأمس أهدت المسيح ابن مريم إلى الغرب فما بال الغرب اليوم يبعث إليهم هدايا من النساء والخلاعة والموبقات».

أهدت الشام إلى الغرب نبياً هو عفو ومواس وصبور
ومن الغرب إلى الشام هدايا من قمار ونساء وخمور^(٤٥)

ويكشف إقبال القناع عن تضليل الغرب وخداعه، ويفضح مدنيته التي تركز على النفاق وتحيا على الرياء والكذب وذلك عندما أنشئ مسجد باريس، ودعي أثناء زيارته لفرنسا ليزور المسجد، فرفض ذلك، ولم يتأثر إقبال بزخارف مسجد باريس لأنه عرف أنه شبكة من شبك الاستعمار لاقتناص المسلمين السذج، فيقول تحت عنوان «بيرس كي مسجد» يعني مسجد باريس:

يا نظري لا يَخدَعَنَّكَ فَنهُ للزور هذا الحرمُ المغرب
قد أخفت الأفرنج روح موثن في صورة من حرم تكذب
إن الذي شيد هذا مؤثناً دمشق من عدوانه تحرّب^(٤٦)

(٤٤) فلسفة إقبال ص ١٩ .

(٤٥) الترجمة للدكتور عبدالوهاب عزام .

(٤٦) يقول إقبال تحت عنوان بيرس كي مسجد

كه حق سه به حرم مغربي ه بيكانه
تن حرم مين جهبا دي ه روح بتخاناه
دمشق هاته سجن ك هوا ه ويرانه !

مري نكاه كمال هنر كو كيا ديكه
حرم نين ه فرنكي كرشمه بازون ن
يه بتسكده انهن غارتكرون كي ه تعمير
والترجمة العربية المثبتة للدكتور عزام في ضرب كليم.

وقد يتساءل البعض كيف عاش إقبال في أوروبا وهو يصورها بهذا الشكل،
والجواب عند إقبال فهو يذكر تمرده على العلوم الغربية وتفلته من شباكها واحتفاظها
بعقيدته يقول :

« كنت كطائر يقع على شبكة فيقرضها ويأخذ الحَبَ ويطير بسلام »
ويقول أيضاً :

« يعلم الله أني دخلت في أعماق هذه العلوم واكتويت بناها من غير أن أرزأ في
عقيدتي وُخُلُقي وصلتي بالله ، وقد جلست في نارها بشجاعة ، وخرجت منها بسلام كما
كان شأن إبراهيم - عليه السلام - مع نار نمرود»^(٤٧) .

ومن الشام إلى ليبيا . . .

ومن ليبيا يأتي الحدث الذي أجري على لسان إقبال مرثية تعد من روائع الشعر
الأردني الحديث وهي كما يقولون بالتعبير الأردني «تفتت الكبد» . . . مرثية كتبها إقبال
تحليداً لذكرى فاطمة بنت عبد الله التي استشهدت وهي تسقي المجاهدين في حرب
طرابلس ، وكانت قصة استشهاد الفتاة الشجاعة قد نشرت في مجلة الهلال الأردنية في
الثاني عشر من نوفمبر عام ١٩١٢م آخر عام ١٣٣٠ هجرية التي كان يديرها
أبو الكلام آزاد ويصدرها من كلكتا ، في تلك الفترة كان إقبال يسكب الدمع على ما
أصاب الأمة المسلمة ، وهذا ما جعله يخلد ذكرى فاطمة بنت عبد الله الليبية طالما ظل
المسلمون يقرأون أشعاره بالأردنية أو يقرأون ترجمتها باللغات الأخرى .

وكانت إيطاليا قد هجمت على طرابلس في رمضان ١٣٢٩هـ/ سبتمبر ١٩١١م ولم
تكن قوات الدولة العثمانية قادرة على التصدي لهجومها بينما أوقف الإنجليز مصر عن
التدخل ، ولهذا قام الشيخ السنوسي - رحمه الله - وكان القائد الديني والسياسي لعرب
طرابلس بإعلان الجهاد في سبيل الله ، وخرج المسلمون يدافعون عن بلدهم دون
بنادق أو بارود ، وبدون إمدادات أو معونات ، لم يكن للأحياء ملابس يلبسونها ، ولا
للأموات ما يتكفنون به . . . وخرجت فاطمة تسقي الجرحى . . . لم تكن قد تجاوزت

(٤٧) إقبال العرب على دراسات إقبال من مقال للندوي بعنوان إقبال في مدينة الرسول ص ٦٨ وما بعدها .

الرابعة عشرة من عمرها إلا أنها كانت تحمل في صدرها قلب أسد . . . استشهدت فاطمة ولكن النار أضرمت في قلوب الآلاف من المسلمين فأنارت ذكراها^(٤٨).

وضع إقبال عنوان مرثيته هكذا «فاطمة بنت عبدالله الفتاة التي استشهدت وهي تسقي المجاهدين في حرب طرابلس» ولنقرأ بعض أبياتها في الأصل الأردني :

فاطمه! تو أبروئے امتِ مرحوم ہے
ذرة ذرة تیری مشت خاک کا معصوم ہے
یہ سعادت حور صحرائی تری قسمت میں تھی
غازیان دین کی سقائی تری قسمت میں تھی
فاطمه! کو شبنم افشان آنکھ تیرے غم میں ہے
نغمہ ء عشرت بھی ابنی نالہ ء ما تم میں ہے
رقص تیری خاک کتنا نشاط انگیز ہے
ذره ذره زندگی کے سوز سے لبریز ہے^(٤٩)

إقبال يخاطب فاطمة بأبيات تجسد المعنى وتذيب القلب حزناً :

« يا فاطمة! لا شك في أنك مجدُ الأمةِ المرحومة
كل ذرة في جسمك بريئة طاهرة
كانت هذه السعادة في أن يكون نصيبك
يا حورية الصحراء
أن تسقي جند الإسلام
جاهدت في سبيل الله بدون سيف أو درع
آه . . ما أشد شوقك إلى الإستشهاد
حقاً لو ولدت رغبة الشهادة في قلب انسان
فإنه يكون شجاعاً لدرجة أنه يخرج للجهاد كما خرجت
يا فاطمة ! مع أن عيوني تفيض بالدمع حزناً عليك

(٤٨) يوسف سليم جشتي ، شرح بانك درا ص ٤٠٧ .

(٤٩) أنظر كليات إقبال الأردنية ص ٢١٤ .

إلا أن نواحي ممزوج بلحن الفرح ممزوج بالطرب
كم يبعث فينا الطرب رقصُ ترابك
فكان كل ذرة من ذراته مُفعمة بحرقه الحياة

ثم يقول إقبال :

«في صمت قبرك ترتفع الثورة الصاخبة تعلن :
عن أمة جديدة تولد في حضنها»^(٥٠)

وهكذا يريد إقبال لروح فاطمة أن تهدأ في قبرها فهو وإن كان يسكب الدمع في
ذكراها إلا أن حزنه يتضمن جانباً من السرور لأنها أعادت إليه ذكرى- الأمة المسلمة
في الأيام السالفة، ومن شهادتها عرف أن أمته ستنهض من جديد، وأن جماعة من
المسلمين ستظهر ترفع اسم الإسلام عالياً في الدنيا يقول إقبال :

الآن أرى المسلمين يستيقظون من نوم الغفلة

ويظهر من بين الأمة رجال يعيدون لنا

ذكرى السلف الصالح

ويدركون في نفس الوقت مقتضيات العصر الحاضر

وأسلوبهم مثل أسلوبك - يا فاطمة - التضحية والفداء^(٥١) .

إقبال ومصر

كما ذكرنا زار إقبال مصر وألقى محاضرة في جمعية الشبان المسلمين، وتجول
بالقاهرة، وزار الآثار القديمة، وكتب في أشعاره عن أبي الهول وعن الأهرامات ولكن
بأسلوبه الخاص، وكان إقبال على دراية كاملة بكل ما يدور في مصر من أفكار
وحركات دينية كانت أو سياسية، فقد كان الارتباط بين خطوط الفكر الإسلامي في
مصر وبين مثلها في شبه القارة الهندية واضحاً جلياً .

(٥٠) سمير عبد الحميد، إقبال وأرمغان حجاز المرثية في أدب إقبال .

(٥١) سليم جشتي، شرح بانك درا ص ٤٠٨ - ٤٠٩ .

كانت مصر في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين تروج بقضايا كثيرة تبحث عن حلول لدى المفكرين القادة، وتتخلص في الوطنية المصرية والخلافة الإسلامية والقومية العربية، بالإضافة إلى الصراع بين القديم والجديد، وباختصار غرق أهل مصر في متاهات عبّر عنها إقبال بقوله :

« غرق أهل مصر في دوامة أمواج النيل »

وهو هنا يشير إلى اتجاه المصريين لفكرة «المصرية» أو الانسلاخ عن العالم العربي والعالم الإسلامي والاتجاه نحو الغرب ويقول إقبال موضحاً رأيه :

« بالأمس رأيت حلماً غيرَ بَيْنٍ . . .

رأيت مسلمي مصر والهند

وقد غرقوا في دوامة الوطنية .

يا زائري ديار الإفرنج !

إنني أصرخ فيكم :

إنهم ليسوا بقادتنا فمن الخير أن تبتعدوا عنهم »^(٥٢).

لم يعجب إقبال بمسألة الوطنية حين زار مصر، ولم يعجبه الزعماء الذين قاموا في ذلك الحين بالدعوة إلى فكرة الوطنية، وتناسوا الدعوة إلى جمع شمل المسلمين بدلاً من تفتيتهم تحت فكرة الوطنية، وظل إقبال يوالي نصائحه للمسلمين بالألا يقعوا في شرك سحر الوطنية وأضوائها البراقة يقول إقبال :

« أيها المسلم ما زلت في هذه الحياة على معبر

فاترك وانزع عنك قيد المكان . .

أترك مصر وأترك الحجاز وأترك أيضاً الشام »

وعند تمثال أبي الهول نظم إقبال بعض الأبيات وجعل عنوانها إلى أهل مصر « أهل

مصر سـ »

(٥٢) ديوان بانك درا .

« يا أهل مصر :

إن أبا الهول نفسه هو الذي علمني هذه الحكمة . . .
أبو الهول صاحب الأسرار القديمة
علمني بأن هناك قوة يتغير بها تقدير الأمم
قوة لا يضارعها عقل أي حكيم
قوة لها طبع يتغير مع كل زمان
فتظهر أحياناً في عصا الكليم
وأحياناً في سيف الرسول الأمين»^(٥٣) .

والحقيقة أن إقبالاً يود أن يوضح للمسلمين أن أي نظام للحياة لا يمكن أن يعتمد على العقل فقط بل تلزمه القوة أيضاً، فإن لم توجد القوة فإن قيمة دستور العمل أو المعاهدة أو القانون لا تساوي إلا المداد الذي كتب به الدستور أو القانون، وأبو الهول علمه هذه الحكمة فالشيء الذي يغير مقادير الأمم ومصائرهما هو شيء ثمين هو القوة ولا شيء غير القوة، القوة التي لا يمكن أن يساويها عقل أي حكيم وكما قال أحد شعراء الأردية :

«بيكاره سب فلسفة بندوق كآك»

ومعنى هذا الشطر هو: «الفلسفة كلها بلا فائدة أمام طلقات البنادق» .

ومع أن شكل القوة ونوعيتها يتغير دائماً، إلا أن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن القوة كانت ضرورة لكل زمان، وستبقى هكذا في الأزمان القادمة، وهذه القوة تظهر أحياناً في شكل عصا موسى، وأحياناً في سيف المصطفى صلى الله عليه وسلم. والمؤمن لا بد أن تكون لديه القوة ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وإلا فلن يكون مؤمناً بل سيكون راهباً، ولا رهبانية في الإسلام .

وفي مصر أيضاً كتب إقبال عن أهرام مصر ليشرح نظريته في الفن، كتب بأسلوبه الخاص ليقول إن الفنان يمكن أن يصل بفنه إلى مرحلة الكمال حين يحرر ذاتيته من

(٥٣) ديوان ضرب كليم .

تقليد الطبيعة، وبألفاظ أخرى يمكن أن توجد صفة الخلود والدوام في الفن حين تظهر في هذا الفن الأصالة والجددة ORIGINALITY يقول إقبال تحت عنوان
أهرام مصر :

في فضاء هذه الصحراء الصامتة المحرقة للكبد
لم تبن الطبيعة شيئاً إلا تلالاً من الرمال
يسودها الصمت والسكون
رمالٌ هي اليوم هنا وغداً قد تكون هناك
إلا أن الإنسان الذي بنى الأهرامات
جعلها شيئاً عظيماً
لا يزال قائماً لآلاف السنوات
وهكذا فواجب الفنان أن يحرر فنه من عبودية الطبيعة
(عليه أن يعطي الثبات والخلود لأعماله بجهوده الذاتية)
ولتتذكر أيها الفنان دائماً هذا الأمر
أنت لست صيداً ولكنك الصياد
فعليك أن توجد - بجهدك الفكري - صفة الدوام^(٥٤) .

حين وصل إقبال إلى مصر ورأى حالها وقد مالت بعض الآراء إلى إحياء الخلافة بل اتجهت إلى تنصيب الملك خليفة، رأى أن يوجه خطاباً مهذباً إلى الملك وإلى أصحاب هذا الرأي، يوضح لهم فيه أن فكرة الخلافة لا تعني الملك والتاج، فالخلافة أسلوب عمل إسلامي ينبع من داخل القلوب المؤمنة برها الخاشعة لخالقها ويتساءل إقبال: (أنتى يأتي الفاروق « عمر » مرة أخرى ليفهم فاروق « ملك مصر » معنى الخلافة)، فما كان في ذهن إقبال هو خلافة أبي بكر وعمر وتساؤل مستمر هل يمكن أن يعود هذا الزمان الطاهر في عصرنا هذا، ولما كانت فلسفة إقبال تقوم على الحركة فهو يتمنى أن تهب رياح الصحراء من الجزيرة العربية حيث نزلت الرسالة على سيد المرسلين وأن تثير أمواج نيل مصر وأن تقوم هذه الرياح المحملة بعطر النبوة ونقاء

(٥٤) نفسه ص ٥٧٨ في كليات إقبال الأردية والترجمة بتصرف بسيط .

الرسالة المحمدية بإبلاغ رسالة الفاروق عمر رضي الله عنه إلى فاروق مصر يقول
إقبال :

« هبي يا رياح الصحراء من جزيرة العرب
وأثيري موج نيل المصريين
وبلغي الفاروق رسالة الفاروق
بأن يمزج الفقر والملك في نفسه
فالخلافة هي أن يكون الفقر قريناً للتاج والملك
فما أحسن هذه الثروة التي لا تفتنى
يا صاحب الحظ الفتي
لا يفلت من يدك هذا الفقر
فبدونه تموت المملكة بسرعة
إن من يعرف أسرار اليقين
يجعل النظرتين نظرة واحدة
وقد مزجتا بنور قنديلين
فلا تفكر في الفصل بين الدين والملك »^(٥٥)

ونلمح من خلال هذه الأشعار ما تنبأ به إقبال للملك من زوال ملكه، وقد تحقق ما تنبأ به، لأن التجافي عن تعاليم الإسلام كان علة العلل في سقوط مُلْكِ مصر عن فاروق فهو في نصحه له يكرر على سمعه ضرورة أن يستجيب لداعي العقل والقلب، ويوصيه بأن يكون ذلك المؤمن الذي تبلغ به روحانية الدين ذروتها ويريد أن يرشده إلى قصد السبيل على أن يطرح القشور ويهتم باللباب، ففي نظره أن الحصيف هو الآخذ بالجواهر لا بالمظهر، فأقبال الشاعر المسلم يبدي رأيه في سياسة الملك على أساس من مبادئ الإسلام ومثله، وهي مبادئ ومثل أخذ بها حكامه الأولون فتأتى لهم أن يقيموا أعظم دولة عرفها التاريخ .

(٥٥) سمير عبد الحميد، إقبال وارمغان حجاز ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

إقبال وفلسطين

قبل أن يسافر إقبال إلى القدس لحضور المؤتمر الإسلامي بستين ترأس اجتماعاً ضخماً في لاهور ٣ ربيع الآخر ١٣٤٨هـ/ ٧ سبتمبر ١٩٢٩م للاحتجاج على رعاية الحكومة الإنجليزية لليهود في فلسطين وجاء في خطابه ما يلي :

« إن المسلمين يُستشهدون في فلسطين ، وتُقتل نساؤهم وأطفالهم ، وتُسفك دماؤهم في القدس التي فيها المسجد الأقصى الذي أُسري إليه بالرسول صلى الله عليه وسلم ، والإسراء حقيقة دينية ، وكان هيكل سليمان قد انهدم قبل دخول المسلمين القدس بقرون ، ولم يكن اليهود على معرفة بمكان ذلك الهيكل حتى اكتشفه المسلمون ، وبنوا في ذلك الموضع مسجداً كبيراً يسمى المسجد الأقصى . . . لقد كانت الدول كلها تستذل اليهود وتضطهدهم ، ولم يكونوا يجدون ملجأ سوى الدول الإسلامية ، ولم يكتف المسلمون بإيواء اليهود بل أعطوهم مراتب عالية ، ووضعوهم في مناصب ممتازة ، وظل الأتراك يعاملونهم ببالغ تسامح وإكرام ، وسمحوا لهم بالبكاء بجانب جدار البراق في أوقات معينة ، لذلك اشتهر جدار البراق بحائط المبكى في اصطلاح اليهود ، وموضع المسجد الأقصى بكامله وقف لله تعالى في الشريعة الإسلامية ، ولا يجوز امتلاكه لأحد إطلاقاً ، فدعوى اليهود بامتلاك جزء من المسجد الأقصى باطلّة وغير شرعية من الناحية القانونية والتاريخية »^(٥٦) .

ثم سافر إقبال إلى القدس ، واشترك في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي عقد في رجب ١٣٥٠هـ/ ديسمبر ١٩٣١م ، وألقى خطاباً في الحضور جاء فيه :

« إنني أعتقد أن مستقبل الإسلام مرتبط بمستقبل العرب ، ومستقبل العرب متوقف على اتحادهم ، فيفوز المسلمون إذا اتحد العرب ، ويجب علينا جميعاً أن نصرّف كلّ ما لدينا في انجاز هذا الهدف والله سبحانه وتعالى سوف يمنحنا الفوز والنجاح »^(٥٧) .

(٥٦) كفتار إقبال ص ٩٣ نقلاً عن : إقبال والحضارة الغربية ص ٢٤٥ .

(٥٧) محمد حمزة فاروقي ، سفر نامه إقبال ص ١٥٦ .

على أرض فلسطين تحركت شاعرية إقبال، فنظم أبياتاً ملؤها الحرقة والحراة يقول:

« ترك سحاب الليل في السماء نفاً حمراء وبنفسجية
فارتدى جبل «اضم» حُلاً ملونة
وهب النسيم عليلاً بليلاً
وهفت أوراق النخيل مصقولة مغسولة بأمطار الليل
وأصبحت رمال كاظمة في نعومتها وصفاتها حريراً»^(٥٨)

والأبيات السابقة من قصيدة ذوق وشوق التي اختتمها بأشعار جاء فيها:
« إن المعلومات لا تعطي الثمرات، فليس كل من درس علم النخيل تمتع
بالرطب»^(٥٩)

أدرك إقبال أن الصليبية مع الصهيونية تتآمران ضد الإسلام والمسلمين، وأيقن أن
الصليب والكنيسة كامة في قلب كل مستعمر سواء كان ديمقراطياً أو اشتراكياً وكان
ذلك قصده حين قال:

« أيها الغافل! لماذا ترجو العطف والحنان من الإفرنجي الغاصب؟
ألا تدري أن قلب الصقر لا يرق لطائر يقع بين مخليه»^(٦٠)

لقد خطط الإستعمار الغربي والصهيونية - ولا يزال - لإجلاء مسلمي فلسطين عن
ديارهم لإسكان اليهود فيها واستيطانهم إياها وكان إقبال يرى أن تلك السياسة
الإستعمارية تقصد إبادة المسلمين وتشتيتهم واغتصاب بلادهم، وقد أوضح هذا في
خطاب له في اجتماع الرابطة الإسلامية في ربيع الآخر ١٣٥٦هـ/ يوليو ١٩٣٧م كما
أوضح إقبال أيضاً أنه إذا رأى المستعمر الغربي أن من حق اليهود أن يسكنوا فلسطين
لأنهم سكنوها قبلاً، فلماذا لا يُعطي الحق نفسه للعرب إذا ما أرادوا أن يسكنوا
الأندلس التي سكنوها طويلاً.

(٥٨) روائع إقبال ص ١٣١ وكليات إقبال ٤٠٣ .

(٥٩) نفسه ص ١٣٥ وكليات إقبال ص ٤٠٥ .

(٦٠) إقبال والحضارة الغربية ص ٢٣٦ .

ويقول إقبال في منظومة بعنوان «شام وفلسطين»^(٦١) .

«مرحى لحانات الفرنج فقد ملأت بهن زجاجها حلب
إن في فلسطين اليهود رجت فليأخذن أسبانيا العرب
للانكليز مقاصد خفيت ما أن يراد الشهد والرطب»^(٦٢)

حرص إقبال دائماً على البعد عن كل ما يقربه من التشبه باليهود ومحكي نجله الدكتور جاويد إقبال أن أباه كان يستنكر اللباس الإنجليزي وكان ينصحه دائماً بارتداء السروال والشيرواني، ويقول الدكتور جاويد: «ولو ضفرت أختي منيرة شعرها إلى ضفيرتين كان يكره ذلك ويقول: يا بني لا تجدي شعرك هكذا فإن ذلك أسلوب اليهود»^(٦٣) .

عرف إقبال أن اليهود يوجهون أحقادهم ومكائدهم إلى المسلمين بصفة خاصة بينما يملكون الحكم الحقيقي في أوروبا ويقول تحت عنوان «اليهود وأوروبا»: .

« انظروا فمع هذه الرفاهية السائدة في الغرب
والسيطرة والتجارة

إلا أن القلوب قلقة في الصدور المظلمة
فقد أمسى الغرب مظلماً بدخان الآلات والمصانع
ولم يعد ذلك الوادي الأيمن يصلح ليكون مصدراً للتجلى*
فالخضارة الغربية قد أوشكت على الانهيار
وهي في عمر الشباب
وبعدها قد يتولى اليهود زمام أمور الكنيسة

وفي ديوان أرمغان حجاز وفي منظومة بعنوان مجلس شورى إبليس أو برلمان إبليس
يقول على لسان أحد نواب إبليس :

(٦١) أنظر النص في كليات إقبال ص ٦١٨ .

(٦٢) عزام ، ضرب كليم ص ١١١ .

(٦٣) إقبال والخضارة الغربية ص ٢٤٢ . (*) استعمل إقبال «الوادي الأيمن» لأوروبا على سبيل التهكم .

« إن ذلك الساحر اليهودي (يعني كارل ماركس)
الذي هو نسخة أخرى من مزدك الفارسي الاشتراكي
قد كاد أن يفتن العالم بسحره ودهائه »^(٦٤)

وفي ديوان ضرب کلیم یوجه إقبال حديثه مباشرة إلى عرب فلسطين :

زمانه اب بھی نہیں جس ک سوز سے فارغ
میں جانتا ہوں وہ آتش تر وجود میں ہے
تری دوا نہ جنیوا میں ہے نہ لندن میں
فرنک کے رک جان بنجہ یہود میں ہے
سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات
خودی پرورش ولذت نمود میں ہے^(٦٥)

قال إقبال ما معناه :

« لا يزال الزمان يصلي بنار لم تزال في حشاك دون خود
لا دواء بلندن أو جنیوا بوريد الفرنج كف اليهود
ومن الرق للشعوب نجات قوة الذات وازدهار الوجود^(٦٦) »

وعلى أرض فلسطين زار إقبال طلاب دار اليتامى ومثل الطلاب أمامه مسرحية
«قصة فتح الأندلس» وفي نهاية المسرحية طالبه الحضور بأن يسمعهم شيئاً من شعره
فأنشد الأبيات التالية :

« طارق جو بر کنارہ اندلس سفینہ سوخت
کفتند کار تو به نگاہ خرد خطا ست
دوریم از سواد وطن باز جون رسیم؟
ترك سبب زروء شریعت کجا روا ست

(٦٤) سمیر عبدالحمید، إقبال وأرمغان حجاز - مجلس شوری ابلیس .

(٦٥) النص ص ٦٢٢ في کلیات إقبال .

(٦٦) عزام ، ضرب کلیم ص ١١٣ .

خنديد ودست خویش به شمشیر بُرد وکفت

هر ملکِ ملکِ ماست که ملکِ خدائے ماست^(٦٧)

وقد نظم المعنى الدكتور عزام هكذا :

« طارق أحرق السفين فقالوا ليس هذا من فعله برشيد
غرباء ومن لنا برجوع ذا خطر في الشرع غير سديد
أمسك السيف طارق في ابتسام قائلاً واثقاً بعزم شديد:
ملكنا اليوم خالصاً كلُّ ملكٍ إنه ملكُ ربِّنا المعبود^(٦٨)
عاش إقبال يدافع عن القضية الفلسطينية وقال :

«إنني لست خائفاً من أعداء الإسلام قدر ما أخاف على المسلمين من أنفسهم . .
من الواجب أن يتنبه العرب بأنهم لا يستطيعون الاعتماد على من لا يملك الكفاءة
والقدرة للوصول إلى رأي حول قضية فلسطين بحرية فكر واستقلال ضمير، فكل ما
يقرره العرب لا بد أن يقرروه معتمدين على أنفسهم بعد دراسة كاملة للمشكلة التي
يواجهونها»^(٦٩) .

وكتب مرة إلى القائد الأعظم محمد علي جناح :

«إن لمشكلة فلسطين أثراً كبيراً في نفوس المسلمين وإنني شخصياً لمستعد أن أذهب
إلى السجن لأمر له تأثير على الإسلام، فإن وجود مركز غربي على بوابة الشرق خطير
لللغاية»^(٧٠) .

إقبال والجزيرة العربية :

أول ما نناقشه هنا فيما يتعلق بعلاقة إقبال بالجزيرة العربية هو موقفه من الدعوة
الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله ، فقد أعجب إقبال كثيراً بشخصية

(٦٧) ديوان بيم مشرق .

(٦٨) عزام ، رسالة المشرق ص ٦٤ .

(٦٩) Thoughts And Reflections of Iqbal P. 371.

(٧٠) إقبال سب كـ ليد ص ١٧٤ نقلاً عن إقبال والحضارة الغربية ص ٢٤٨ .

الشيخ محمد بن عبد الوهاب وجهوده الذاتية التي لم تعرف الكلل في سبيل الإصلاح الديني وتطهير العبادة من شوائب البدع والخرافات والوثنيات التي دخلت عليه، وقد عبر إقبال عن إعجابه بالشيخ وبدعوته عندما وصفه بقوله :

« المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب »^(٧١) .

جهر إقبال برأيه هذا في وقت كانت دعوة الشيخ تُواجه بضراوة في الهند، ويعتقل أحياناً كل من يصرح بأنه من مؤيدي الدعوة^(٧٢) . وإقبال تعرف على دعوة الشيخ عن طريق ما كان يُكتب في الهند بالإضافة إلى ما كتبه أستاذه توماس أرنولد الذي تتبع تأثير حركة الشيخ على البنغال وسومطرة وإفريقيا، وأثبت هذا في كتابه الدعوة إلى الإسلام^(٧٣) .

تقوم دعوة الشيخ على التوحيد، والتوحيد في رأي إقبال هو أساس الحياة، والإنسان لا يفوز بمكانته إلا بالتوحيد، والإعتقاد على الله دون سواه، ووسع إقبال دائرة الشرك لتشمل عبَاد الوطن وعبَاد البطون، وأشار إلى أن التوحيد مهم للفرد كما هو مهم للأمة، والفرد يصبح ربانياً، والأمة تصبح جبروتاً، ذلك أن الفرد يؤمن بوحداية الله ولا يسلم قلبه لغيره فيتخلق بأخلاق الله وإذا تخلق أفراد الأمة بأخلاق الله تفوقت الأمة على أمم العالم جميعاً .

وإقبال قرأ مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وصرح بأنه يُكنُّ له ولتلميذه ابن القيم وغيرهما من العلماء السلفيين تقديراً كبيراً^(٧٤) .

ولا أود هنا أن أفصل الحديث بل اختصر فأقول إن في شعر إقبال ما يفيد تأييده لدعوة الشيخ خاصة أن الهجوم على الدعوة في الهند تركّز على قضية الأضرحة والقبور،

(٧١) تجديد الفكر الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود ص ٢٨ .

(٧٢) مولانا منظور نعماني ، الشيخ محمد بن عبد الوهاب في رأي علماء الهند ترجمة د . سمير عبد الحميد تحت الطبع دار هجر .

(٧٣) انظر ترجمة د . حسن إبراهيم وآخرين للكتاب ط مصر ١٩٤٧ م .

(٧٤) بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ج-٢ ص ٤٥٨ - ٤٥٩ طبع دار الثقافة بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية

وهناك فرّق في الهند كانت - ولا تزال - تقُدس القبور والموتى ، ويهاجم إقبال علانية المشايخ القائمين على الأضرحة وينقد استغلالهم للناس السذج عن طريق إقامة الموالد ووضع صناديق النذور : يقول في ديوان بال جبريل :

«إنهم لو وجدوا حصير الزهراء ودلق أويس القرني وغطاء أبي ذر الغفاري لأكلوا السحت من أثمانها»^(٧٥) .

وإقبال يتحسر على حالة الشيوخ فكل شيخ في دائرته قد زين متجره بأسماء عظماء الصحابة والتابعين ، أما دواخلهم فقد فرغت من زهد وورع أبي ذر الغفاري ومن عشق ومحبة أويس القرني وعفة وطهارة فاطمة الزهراء ، وما يفعله هؤلاء الشيوخ هو أنهم يبيعون أسماء هؤلاء الأبطال ، كما أنهم ابتلوا خلق الله بمرض الفرقة والخصام .

أما طواف الأضرحة الذي راج بين بعض مسلمي الهند مخالفة للشرع فقد رفضه إقبال تماماً ، لأنه يتنافى مع شرع الله ، وما أروع الشاعر حين قال في قصيدة بعنوان فاطمة الزهراء :

نسب المسيح بنى لمريم سيرة بقيت على طول المدى ذكراها
والمجد يشرق من ثلاث مطالع في مهد فاطمة فما أعلاها
هي بنت من؟ هي زوج من؟ هي أم من؟ من ذا يداني في الفخار أباهها
إلى أن يقول :

فمها يرتل آي ربك بينأيديها تدير على الشعير رحاها
بلّت وسادتها لآلئ دمعها من طول خشيتها ومن تقواها
ثم يعلن إقبال صراحة :

لولا وقوفي عند أمر المصطفى وحدود شرعته ونحن فداها
لمضيت للتطواف حول ضريحها وغمرت بالقبلات طيب ثراها^(٧٦)

(٧٥) يحي شيخ حرم هـ جو جرا كر بيچ كهاتاه كليم بو ذر ودلق أويس وجادر زهرا !

(٧٦) الأعظمي وشعلان ، فلسفة إقبال ص ١٠٦ - ١٠٧ .

فإقبال يعلن صراحة في البيتين الأخيرين عن عقيدته الصحيحة وعن سلفيته وعن اتباعه لسنة النبي وللشرع ومحافظته عليه مهما كان الأمر.

مكانة الجزيرة العربية وأهلها في قلب إقبال :

ملكتم الجزيرة العربية على إقبال قلبه وعقله ووجدانه وعواطفه، ولم لا؟ وفيها الحرمان الشريفان، ولم لا؟ وهو يتجه إلى الكعبة في يومه خمس مرات على الأقل، ولم لا؟ وعلى أرضها كانت بعثة نبي الرحمة، ومنها انطلق المجاهدون ينشرون النور في كل مكان، يضيئون ظلمات الجهل بأنوار الإيمان، ومن هنا جاءت أشعار إقبال مليئة بالحديث عن كل مكان في الجزيرة العربية، وجاءت صورته الشعرية وتشبيهاته مأخوذة من معالم الجزيرة العربية، وها هو إقبال يتخيل نفسه يمضي عبر الجزيرة العربية في رحلة إلى مكة المكرمة ومن مكة إلى المدينة، ونلاحظ هنا الأثر العربي في شعره واضحاً جلياً فهو يذكر الخيمة والرحيل والمحمل، ويركب ناقته ويرجوها أن تنهدى في سيرها فالراكب مجروح ومريض وعمجوز، ولكن الناقة كما قال «سارت تحطو كالسكران حتى أنك تظن أن رمال الصحراء أضحت تحت قدميها حبراً» .

ويتحدث إقبال عن الصحراء وجمالها حيث تمضي القوافل، وتتل الصلوات وتساق المحامل، وهو رغم جهله بالنغمات العربية إلا أنه صار شريكاً مع نغمات ناقته التي ترافقه، والشاعر لا يريد أن ينهي رحلته بسرعة فهي متعة له وإن طالت ويقول :

« اختر أيها الحادي الطريق الطويل واجعل حرقه فراقني أشد حرارة »^(٧٧) .
وفي ديوان أرمغان حجاز «هدية الحجاز» يوجه إقبال حديثه إلى أهل الجزيرة العربية في عدة رباعيات بالفارسية تحت عنوان : «يا ابن الصحراء» فيقول :

« حين هبط النور على الصحراء في الأسحار
غرد طائر على غصن النخيل
إقلع خيمتك وارحل يا ابن الصحراء
فلا حياة دون تذوق الرحيل

(٧٧) سمير عبد الحميد، إقبال وأرمغان حجاز ص ١٢٨ - ١٢٩ .

جعل الله العرب أدلاء للقوافل
وامتحنهم بفقرتهم
لو أن فقر الفقراء ذوحية
فمن الممكن أن يقلب الدنيا رأساً على عقب
إلى أن يقول :

الجسد والروح كلاهما محكم بهواء البادية
وسط الصحراء المترامية
إن ظهور الأمم
يكون من بين الجبال والأودية» (٧٨)

وإقبال لا يريد لأحد أن يسيء فهم أشعاره هنا فهو لا يقول الشعر ليلهو أو يتسلى ،
أو يتحدث عن الحسان أو يتغزل فيهن ، بل هو يبلغ رسالة سامية ، وأفكاراً عالية
اقتبسها من آيات القرآن الكريم :

« وقل للشاعر العربي عني لياقوت الشفاعة البخس مني
قبست النور بالقرآن حتى جعلت الليل لي فجرأ يغني» (٧٩)

ولا يزال إقبال يمضي في صحراء الجزيرة العربية فيخاطب أهلها قائلاً :

« اكتست صحراء العرب بفضل هذا النبي الأمي حلة أنيقة

وأنبتت زهرة يانعة

إن عاطفة الحرية نشأت في ظل هذا النبي

وترعرعت ونمت في حجره

وهكذا كان يومٌ هذا العالم المعاصر مديناً لألمسه» (٨٠)

(٧٨) نفسه ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٧٩) د. مجيب المصري ، إقبال والقرآن ص ١٥١ ط الانجلو المصرية .

(٨٠) الندوي روائع إقبال ص ٢٠٦ .

ظل إقبال يذكر الجزيرة العربية وأهلها في كل مكان ارتحل إليه، ذكرها وهو في مصر، وذكرها وهو في القدس وذكرها وهو في أوروبا وذكرها وهو في أفغانستان وذكرها وهو في الهند .

في أسبانيا كتب عن طارق يدعو الله وهو يخوض الجهاد في سبيل الله فقال :

« لقد أكرمت يا رب العرب سكان الصحراء بنعم فريدة

في العلم والإيمان وأذان الفجر . .

كانت الحياة قد فقدت حرارتها منذ قرون طويلة

فوجدتها من جديد في قلوبهم الفائضة بالإيمان والحنان

إنهم لا ينظرون إلى الموت كنهاية لهذه الحياة

إنهم يرون فيه فتحاً جديداً وعيشاً جديداً

أعد يا رب إلى هذه الأمة المؤمنة الحمية الدينية

التي كانت كامنة في صيحة « لا تذر »

ولتوقظ في الصدور العزائم والهمم .

واجعل نظرات هؤلاء المسلمين كالسيف ترهب الكفار»^(٨١) .

وفي ديوانه « بس جه بايد كرد أي أقوام شرق » يخص أهل الجزيرة بفصل يقول

فيه :

« أرضك الصحراء تبقى للأبد من يهلك للملوك الصوت مد

في رحاب الأرض عش قاص ودان من كلام الله أجري في لسان

رمز «إلا الله»^(*) مَنْ قد لقنوه ذلك المصباح أين أوقدوه^(٨٢)

وفي ديوان الأسرار والرموز يوصي إقبال بالرجوع عن ترف العجم ورخاوتهم إلى

خشونة العرب وقوتهم وجهادهم :

(٨١) دعاء نوح : « رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا » .

(*) لا إله إلا الله .

(٨٢) د. المصري ، إقبال والقرآن ص ١٧٩ .

« من بفكر صالح في الأدب
وسُليمة العرب يا صاح اعشق
فاشربن حر الصحاري يا صديق
أسلمن رأسك يوماً صدرها
إرجعن يا صاح شطر العرب
أطلعن صبح الحجاز المشرق
اشربن من تمرها الراح العتيق
والغنى في حرها وصرصرها»^(٨٣)

وفي أفغانستان يتذكر إقبال أهل الجزيرة العربية ويرى أن عليهم قيادة العالم الإسلامي ، ويريد أن يظهر من بينهم خالد أو فاروق آخر :

« إن شمس الأمة الإسلامية قد غربت وتوارت بالحجاب
فالعربي فقد رشده وضل طريقه في الصحراء
فذهبت روح لا إله إلا الله عن قلبه
.....

فلا يوجد خالد ولا الفاروق ولا صلاح الدين»^(٨٤)

إلا أن إقبالاً لا يفقد الأمل ويرى أن الصحراء ستنجب بلا شك أسداً يقود المسلمين ، يقول مخاطباً أوربا :

« لقد سمعت من أصحاب المعرفة والكرامة أن ذلك الأسد الذي قلب حكم الروم
وقضى على حضارتها في السابق عقب خروجه من الصحراء ، سوف يصحو من نومه
من جديد » .

ولما كان إقبال يضع أمله في أهل الجزيرة العربية فهو يخاطبهم ذاكراً فضلهم أحياناً
ومعاتباً أحياناً أخرى ومعتذراً لهم في النهاية :

« أيها العرب قد منَّ الله عليكم إذ جعلكم مثل السيف البتار
أو أحداً منه ..

وكنتم فيما قبل ترعون الإبل في الصحراء فسخر لكم الله المقادير
وهنالكَ دَوّت تكبيراتكم وصلواتكم

(٨٣) عزام ، الأسرار والرموز ص ١٨ .

(٨٤) من ديوان بياض مشرق ص ١٧ - ١٨ .

وزممت جلبهً حروبكم وغزواتكم
فارتج بها ما بين الشرق والغرب
فما أحسن تلك المغامرات وما أجمل تلك الغزوات
أسفأً على هذا الخمود والجمود أيها العرب
ألا ترون كيف تقدمت الأمم الأخرى وسبقت
أما أنتم فما قدرتم قدر هذه الصحراء التي نشأتم فيها
وهذه الحرية التي ورثتموها
كنتم أمةً واحدةً أمة الإسلام فصرتم اليوم أمماً
وكنتم حزباً واحداً حزب الله فأصبحتم أحزاباً
لقد فرقتم جمعكم ومزقتم شملكم وانقسمتم على أنفسكم
.....

إن الله رزقكم البصيرة النافذة
ولا تزال فيكم الشرارة كامنة
فقوموا أيها العرب
وأعيدوا فيكم روح عمر بن الخطاب مرة أخرى
.....

يا رجل البادية ، ويا سيد الصحراء
عُد إلى قوتك وإلى عزتك
امتلك ناصية الأيام وخذ عنان التاريخ
وقُد قافلة البشرية إلى الغاية المثل
.....

معذرة يا عظماء العرب !
لقد أراد هذا الهندي أن يخاطبكم ويقول لكم كلمة صريحة
فلا تقولوا أيها الكرام : هندي !
ونصيحة للعرب مني :
أنتم يا معشر العرب أسبق الأمم إلى معرفة حقيقة هذا الدين

وأنه لا يتم الإتصال بمحمد إلا بالانقطاع عن أبي لهب
وأنه لا يصح الإيمان بالله إلا بالكفر بالطاغوت» (٨٥)

وقد نظم الأعظمي والساوي شعلان بعض أبيات القصيدة السابقة نذكر منها :

وي كأن لم تُشرقوا في الكائنات	بهدى الإيمان والنهج الرشيد
ونسيتم في ظلام الحادثات	قيمة الصحراء في العيش الرغيد
كل شعب قام يبني نهضة	وأرى بنيانكم منقسما
في قديم الدهر كنتم أمة	لهف نفسي كيف صرتم أمما
فكروا في عصركم واستبقوا	طالما كنتم جمالاً للعُصُر
واملاؤا الصحراء عزمًا واخلقوا	مرة أخرى بها روح عمر» (٨٦)

ولم ينس إقبال نجد وأهل نجد ففي أشعار نظمها في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم يقول :

مهجة المسلم مثوى المصطفى	عزة المسلم ذكرى المصطفى
خلوات في حراء خلقتا	أمة منها وحكمًا مشرقا
كم ليال قد قضاها ساهداً	فحبا الأمة ملكاً خالدا
عشقه في القلب نور أسفرا	للثريا يرتقي منه الثرى
تُرب نجد منه قد خف وضاء	طار وجدا مصعدا نحو السماء» (٨٧)

ويرسم إقبال صورة جميلة لوادي نجد إلا أنه حزين فلم يعد يسمع أصوات القوافل الراحلة، ولم يعد هناك قيس الذي يُجن بمنظر المحمل (الذي يحمل ليلاه) والشعر الأردني من أجل ما نظم إقبال :

وادي نجد مين وه شور سلاسل نه رها
قيس ديوانه ء نظاره ء محمل نه رها

(٨٥) الندوي ، روائع إقبال ص ١٠٩ .

(٨٦) الأعظمي وشعلان ، فلسفة إقبال ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٨٧) عزام ، الأسرار والرموز ص ١٩ .

حوصلے وہ نہ رہے ہم نہ رہے دل نہ رہا
کھریہ اجرا ہے کہ تورونق محفل نہ رہا^(۸۸)

يقول إقبال ما ترجمته :

«ما زال قيس والغرام كعهده وربوع ليلي في ربيع جملها
وهضاب نجد في مراعيها المها وظباؤها الخفرات ملء جبالها
والعشوق فياض وأمة أحمد يتحفز التاريخ لاستقبالها
لو حاولت فوق السماء مكانة رقت على شمس الضحى بهلالها
ما بالها تلقى الجدود عوائراً وتصدها الأيام عن آمالها^(۸۹)»

وفي ديوان الأسرار والرموز يتضرع إلى الله أن يرحم المسلمين وأن يخلق فيهم إيمان
سلمان وبلال، ويرجو الله أن يمنحهم دواء يخلصهم من عبودية غير الله ويقول: يا
إلهي إن سبب مصائب القوم هو انقسام المسلمين إلى فرق متناحرة متحاربة فليس
هناك وحدة فكري، ولا وحدة عمل، فجدد يا إلهي في قلوبنا شرع المحبة حيث يمكن
أن نعلو في الدنيا، وأطلعنا على المفهوم الحقيقي للتوحيد حتى يمكن أن نواجه
الباطل، وهو هنا يلمح إلى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وإلى قيام الملك
عبد العزيز بحماية الدعوة في ذلك الوقت ويصرح إقبال بعدها بما يريد فيقول :

«قلت عن أحباب نجد قصتي حدثت عن روضة نجدٍ نفحتي
فأضاء الحفل من لحنى إياه ، ودرى قومي أسرار الحياة^(۹۰)»
(آياه : شعاع الشمس)

إقبال وتوحيد الجزيرة العربية :

كان إلغاء الخلافة الإسلامية من جانب مصطفى كمال صدمة لمسلمي الهند ومنهم
إقبال، كما كان للموقف السلبي لرضا شاه بهلوي أثره على المسلمين وظل إقبال يتطلع

(۸۸) النص الأردني من كليات إقبال .

(۸۹) الأعظمي وشعلان ، فلسفة إقبال ص ۸۶ - ۸۷ .

(۹۰) عزام ، الأسرار والرموز ص ۱۵۰ وما بعدها .

هنا وهناك يتطلع لعله يرى قائداً يقود قافلة المسلمين التي راحت تبتعد عن منزلها يوماً بعد يوم، يقول إقبال :

« شدوت حتى مزقتُ شقائق النعمان جيوبها وجداً، ونسيم الصباح لا يزال يطلب روضاً يُنضر أزهاره، لا مصطفى كمال ولا رضا بهلوي مظهر لروح الشرق، والروح تطلب الآن شخصية أخرى تظهر فيها » .

« جيب الشقائق غداً مُزقاً ونسمة الصباح روضاً تطلب الأنا ما مصطفى أو رضا جلّ حقيقتها فالروح في الشرق جسماً تطلب الأنا »^(٩١)

شغلت قضية الخلافة العالم الإسلامي، وكانت يومذاك تشغل أمراء العرب وخصوصاً الملك حسين الذي سعى ليكون خليفة المسلمين وأميراً للمؤمنين عن طريق مهادنة الإنجليز^(٩٢) وتفجر إقبال بكاءً وهو يلقي قصيدة أمام حشد من المسلمين في اجتماع جمعية حماية الإسلام وبكى معه الحاضرون حين وصل إلى هذا البيت :

« يبيع الهاشمي عزة دين المصطفى صلى الله عليه وسلم
ويتقلب التركي المجاهد في الدم والتراب
آه لقد صار دم المسلم رخيصاً كالماء . . . »

ووجه إقبال نداءه إلى قادة المسلمين آنذاك إلى الملك فؤاد وإلى الأمير فيصل وإلى الملك عبدالعزيز قائلاً :

يا فؤاد ! يا فيصل ! يا ابن سعود !
إلى متى تظلون هكذا متفرقين
إلى متى تغفلون عن مصلحة الأمة الإسلامية
حان الوقت لتتحدوا لرفعة شأن الإسلام
ليت عبداً من عباد الله يأتي

(٩١) عزام ، الأسرار والرموز .

(٩٢) أمين الريحاني ، نجد وملحقاتها وسيرة عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود ص ٣٢٥ - ٣٢٦ الطبعة الرابعة

١٩٧٠م مؤسسة الريحاني .

فيظهر ولولة الجهاد في قلوب الأمة» (٩٣)

لم يكن إقبال ليرضى بتدخل الإنجليز في الحجاز بأي شكل من الأشكال، حتى ولو كان بتأسيس عمل خيري كبناء مستشفى مثلاً، وقد خطط الإنجليز، قبل دخول الملك عبدالعزيز الحجاز أو قيام المملكة العربية السعودية، لإقامة مستشفى يستغلون المسلمين عن طريقه في بث دعاياتهم، فأعلنت الحكومة البريطانية عن جمع تبرعات من مسلمي الهند لتأسيس مستشفى مجانية لخدمة الحجاج في أرض الحجاز وبخاصة في جدة، ف جاء إلى إقبال مولانا ظفر علي خان مدير جريدة زميندار، وقال له إن تقديم هذه الخدمات المجانية من قبل الإنجليز مكيدة لتمهيد الطريق للتدخل في شؤون البلاد المقدسة للمسلمين، وتأثر إقبال حين رأى مولانا ظفر وهو يكاد يبكي، فقال له إقبال: لا تحزن يا أخي أرسل خادمك في المساء ليأخذ مني بعض الأشعار وانشرها في الجريدة وإن شاء الله لن يتبرع المسلمون وكتب إقبال الأبيات التالية تحت عنوان مستشفى جدة:

يا أساة الحجاز هلا علمتم أن برة الحياة أرض الحجاز
إن سر الحياة يكمن في الموت فيحكي حقيقة في مجاز
فرح المؤمنين في سكرة الموت بقرب المهيمن المتعالي
هو أسمى من عيشة الخضر في الدنيا طوال الدهور والأجيال
لم جئتم للمؤمنين ببرة إن إيمانهم يداوي الجريحا
والذي ذاق من يد الوحي كأساً ليس يحتاج للدواء مسيحا
كل كون أبلته أيدي الليالي أحرقوه ليصنعوه جديدا
يهدم البيت بعد حين ليبي منزلاً عالياً وقصراً مشيداً^(٩٤)

فإقبال يقول: «لا تنصحني يا أخي بالتبرع لتأسيس مستشفى الحجاز بجدة فإن الحياة كامنة في حجاب الموت كما تكون الحقيقة مستورة في المجاز أحياناً فاللذة التي يجدها العاشق في مرارة الموت لم يجدها الخضر في عمره الطويل، فلا تبشرني بشرى

(٩٣) مثنوي مسافر.

(٩٤) بانك درا ص ١٩٨ ضمن كليات إقبال الأردنية.

الحياة هذه بينما أنا أبحث عن وفاتي في أرض الحجاز فلا تبشرني بالشفاء فإن المستلذ بالألم لا يبالي بالطبيب» .

يلقي إقبال الضوء على الحياة في الحجاز قبل توحيد الجزيرة العربية وقيام المملكة العربية السعودية، ويشير إلى الفوضى والاضطراب وعدم استتباب الأمن وانتشار قطاع الطريق الذين كانوا يغيرون على قوافل الحجيج، ولكنه كشاعر يتخذ من الحدث المفرد موضوعاً يعبر به عن مشاعره ويعرف الناس برسالته الشعرية، وحدث أن توجهت قافلة من قوافل الحجيج من مكة إلى المدينة ففاجأها قطاع الطرق واستولى الرعب على رجال القافلة وسقطوا فريسة للنهب والسلب إلا فتى بخارياً صمد للموت ولكنه نجا وسار وحيداً يناجي أشواقه إلى المدينة :

« هل أتاكم حديث قافلة الحجاج
في طريق المدينة انتهب الركبان
يسأل العابرون عن ساحل الصحراء
فتلقتهم المخاوف بالمو
غير ذاك الفتى البخاري لم
يتمنى في الشوق سم المنايا
ملء جنبه للمدينة شوق
ويرى الخنجر المصوب بالموت إلى صدره هلال العيد
كان خوف الردى يقول له ارجع ويقول الإيمان سر في أمان
ومضى آمناً وحل كريماً وتلقته روضة الرضوان
قد يسير الحجيج في المحمل الشامي في مأمّن من الأخطار
ونعيم الشوق يعرفه من ذاق شر الأخطار بين القفار
يخسر العقل نوره حين يأوي قانعاً بالهوان خوف الخسارة
إن في لذة المتاعب ربحاً معنوياً يفوق ربح التجارة»^(٩٥)

(٩٥) الأعظمي والصاوي شعلان ، فلسفة ص ٧٣ .

وسط الظروف الخالكة للعالم الإسلامي وضع إقبال أمه في ظهور من يقوم بتأمين أمن الحجاز ومنع أي تدخل أجنبي في شؤون المقدسات الإسلامية، ورأى أن من يمكنه أن يؤدي هذا الواجب إنما يكون من قلب هذه الصحراء، فأمة الصحراء أمة خالدة :

أمة الصحراء يا شعب الخلود من سواكم حل أغلال الورى
أي داع قبلكم في ذا الوجود صاح لا كسرى هنا لا قيصرا
من سواكم في حديث أو قديم أطلع القرآن صبوحاً للرشاد
هاتفاً في مسمع الكون العظيم ليس غيرُ اللهِ رباً للعباد^(٩٦)

ويوجه إقبال أشعاره إلى المغفور له الملك عبدالعزيز بصفته سلطان الحجاز وذلك بعد توحيد الجزيرة العربية :

« أنت سلطان الحجاز وأنا هندي فقير
لكني في مملكة المعاني قدير
الدنيا التي نبتت من بذرة لا إله إلا الله
تراها في أحضان ضميري
هيا نمضي معاً
إلى مدينة الرسول
نرويها بدموعنا
ونحمل رسالته للعالم أجمع
يا ابن سعود !
مقامك في صحراء مساؤها متجلٍ كالصباح
أعطاك الله ملكاً واسعاً
فابسط خيمتك كيفما تشاء
واعلم أن استجداء الطناب من الآخرين حرام
فنحن المسلمين أحرار من قيد المكان والزمان

(٩٦) نفسه ص ١٠٧ .

(فالدين عند الله الإسلام)
نحن لا نسجد لغير الرحمن
فاجعل - أيها السلطان - بينك وبين صنم الأفرنج بوناً شاسعاً
فعهده وميثاقه لا يساويان حبة شعير
خذ النظرة من عين الفاروق
أوجد بداخلك فراسة المؤمن
وضع القدم الجريء في العالم الجديد»^(٩٧)

ورغم أن إقبالاً ولد في الهند وعاش بها وتكلم لغتها، إلا أنه يؤكد على أنه كمسلم فهو عربي وأن فكره بأكمله عربي وأن كلامه عربي:

إن الجواهر حيرت مرآة هذا القلب فهو على شفا بركان
أسمعهمو يا رب ما أهتمني وأعد إليهم يقظة الإيمان
وأذقهم الخمر القديمة إنها عين اليقين وكوثر الرضوان
أنا أعجمي الدن لكن خمرتي صنع الحجاز وكرمها الفينان
إن كان لي نغم الهنود ولحنهم لكن هذا الصوت من عدنان^(٩٨)

(٩٧) سمير عبد الحميد، إقبال وارمغان حجاز ١٢٠٨ - ١٢٠٩ .

(٩٨) الأعظمي وشعلان ، فلسفة إقبال ص ٨٨ .

ثبت بأهم مراجع البحث

- (*) د. أحمد معوض
العلامة محمد إقبال حياته وآثاره ط هيئة الكتاب بمصر.
- (*) أرنولد . توماس
الدعوة إلى الإسلام ترجمة حسن إبراهيم وآخرين ط مصر ١٩٤٧ م .
- (*) إقبال . محمد إقبال
كليات إقبال الفارسية ط لاهور ١٩٧٨ م
كليات إقبال الأردية ط لاهور ١٩٧٨ م
تجديد الفكر الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود ط القاهرة .
- (*) أمين الريحاني
نجد وملحقاتها وسيرة عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود ط مؤسسة الريحاني
الطبعة الرابعة عام ١٩٧٠ م .
- (*) جاويد إقبال
زندة رود ط أولى لاهور ١٩٨٢ م .
- (*) جامعة البنجاب (مجموعة من الأساتذة)
تاريخ أدبيات مسلمانان باك و هند جلد سوم فارسي ادب ١٩٧٢ م
تاريخ أدبيات مسلمانان باك و هند جلد دهم اردو ادب ١٩٧٢ م
- (*) د. حسين مجيب المصري
إلى السماء ط الانجلو المصرية
إقبال والقرآن ط الانجلو المصرية
هدية الحجاز الانجلو ١٩٧٥ م
روضة السر الجديد الانجلو المصرية

- (*) خليل الرحمن عبدالرحمن
محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية ط دار حراء بمكة ١٤٠٨ هجرية .
- (*) د . رفيع الدين هاشمي
خطوط إقبال ط لاهور ١٩٧٦ م .
- (*) د . سمير عبدالحميد إبراهيم
إقبال وديوان ارمغان حجاز ط المكتبة العلمية بلاهور
الأسرار والرموز تحقيق ودراسة ط أولى المكتبة العلمية بلاهور
- (*) سيد جراغ حسن
إقبال نامہ ط تاج کمبني کراتشي
- (*) الصاوي شعلان
مختارات من شعر إقبال إسلام آباد ١٩٧٤ م
الأنشودة العربية ط طهران ١٩٦٨ م
شكوى وجواب شكوى ط القاهرة ١٩٧٣ م .
ايوان إقبال ط القاهرة .
- (*) د . ظهور أظهر
إقبال العرب على دراسات إقبال المكتبة العلمية بلاهور
- (*) د . عبدالوهاب عزام
محمد إقبال سيرته وفلسفته بيروت ١٩٧٢ م
إقبال في مسجد قرطبة جدة ١٩٥٥ م
الأسرار والرموز القاهرة ١٩٥٥ م
ضرب كلیم القاهرة ١٩٥٢ م
بيام مشرق ١٩٥١ م
- (*) د . عدنان النحوي
الأدب الإسلامي ط الثانية ١٤٠٧ هجرية دار النحوي بالرياض .
- (*) عمر بهاء الدين الأميري
إقبال والزبيري ط السفارة الباكستانية بالرياض وجدة .

- (*) محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان
 فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان ط دمشق ١٩٧٥ م .
- الحياة والموت في فلسفة إقبال ط كراتشي ١٩٧٤ م .
- (*) محمد حمزة فاروقي
 سفر نامه إقبال ط لاهور .
- (*) نجيب الكيلاني
 إقبال الشاعر الثائر ط دمشق مؤسسة الرسالة ١٩٨٠ م .
- (*) الندوي ، أبو الحسن
 روائع إقبال ط الكويت ١٩٧٨ م
- (*) يوسف سليم جشتي
 شرح بانك درا ط لاهور عشرت بيليكيشن هاوس
 شرح ضرب كلیم ط لاهور نفسه
 شرح أسرار خودي ط لاهور ط ٤ نفسه
 شرح رموز بيخودي ط لاهور
 شرح جاويد نامه ط لاهور
 شرح ارمغان حجاز ط لاهور

مجلة جامعة الإمام

محمد بن سعود الإسلامية

العدد الخامس

المحرم ١٤١٢

الحركة الإصلاحية الجزائرية والاستعمار الفرنسي

خلال الفترة ١٣٦٥ - ١٣٧٤هـ / ١٩٤٥ - ١٩٥٤م

للدكتور

فهد بن عبدالله السماري

الأستاذ المساعد بقسم التاريخ بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة

أجمع الكثير من المؤرخين على أن تاريخ الجزائر الحديث بحاجة إلى دراسات جديدة مدعومة بالأدلة الحقيقية من أجل التخلص من الدراسات السطحية المتأثرة بالعوامل السياسية أو الأيديولوجية (المذهبية) التي ملأت ذلك التاريخ بالمغالطات الكثيرة. ومن أهم أحداث تاريخ الجزائر التي تعرضت للتشويه حركة الاستقلال الجزائري في السادس من ربيع الأول ١٣٧٤هـ / أول نوفمبر من عام ١٩٥٤م. ولقد طرح المؤرخ الجزائري محمد الطاهر عدواني هذه المسألة أمام المؤرخين الجزائريين في مقالته «حول المنهج العلمي لكتابة تاريخ الثورة». وأكد عدواني بأن معظم ماكتب عن الجزائر وثورتها ضد المستعمرين الفرنسيين لم يعالج القضايا الأساسية بل اكتفى بالتركيز على الشخصيات الفردية واتجاهاتهم السياسية. هذه المؤلفات - كما يرى عدواني - أهملت الناحية الجماعية والدور الجماعي المنظم الذي قاد إلى التحرر من فرنسا. والأهم من ذلك هو ما أشار إليه عدواني في مقالته وهو أن المشكلة الرئيسة الأخرى التي تعاني منها البحوث المكتوبة عن الجزائر في تلك الفترة تكمن في أنها تعتمد فقط على المصادر الفرنسية وتهمل المصادر الجزائرية مما أدى إلى سيطرة وجهة نظر واحدة - وجهة النظر الفرنسية - لتفسير أحداث الجزائر^(١). وأضاف بأن المجتمع الجزائري وتاريخه مليء بالعناصر الهامة التي أهملت من قبل الباحثين والتي تساعد على فهم الأحداث الجزائرية. من هذه العناصر تطور الشعور الوطني في شتى قطاعات المجتمع الجزائري ودور ذلك في قيادة الثورة ضد الفرنسيين.

ومن المشكلات الأخرى التي تواجه الباحث في تاريخ الجزائر الحديث التركيز

(١) محمد الطاهر عدواني، «حول المنهج العلمي لكتابة تاريخ الثورة» مجلة التاريخ (عدد ١٢، ١٩٨٢م) ص

على بعض الشخصيات الفردية مثل أحمد بن بلا أو الحركات القومية مثل حركات مصالي الحاج وفرحات عباس التي حاولت تغيير الوضع في الجزائر دون نجاح يذكر^(٢). كما تركز معظم الكتابات اليوم على بعض النظريات السطحية التي توصل إليها بعض الباحثين الغربيين أمثال فرانتز فانون Frantz Fanon الذي نظر إلى الثورة الجزائرية من خلال ما أسماه بالتخلص من الاستعمار عن طريق العنف أو violent decolonization. فلقد اندهش فانون من التضحيات التي قدمها الجزائريون أثناء مواجهتهم للفرنسيين وقام باخضاعها للتحليل الماركسي وتفسيرها على أنها ثورة اجتماعية مركزة على صراع طبقي. وأشار فانون في كتابه «المعذبون في الأرض» إلى أن الدافع الرئيسي في ثورة الجزائريين هو الشعور بالرغبة في استخدام العنف من أجل التخلص من الشعور بالذلة التي لحقت بهم من جراء الاستعمار^(٣). لذا فانون يفسر الجهاد الجزائري والتضحيات التي قدمها الجزائريون على أنها قوة عنف تنظيمية تنعكس فيها بعض النواحي النفسية. من خلال هذا العرض نجد أن فانون وغيره يجهلون أو يتجاهلون مدى التأثير الإسلامي على الجزائريين ودور الإسلام في دفعهم إلى ساحة الحرب دون خشية. كما أن تفسير فانون للظاهرة الجزائرية محدودة بعبارات سطحية ومصطلحات نفسية لا تكفي لتفسير أحداث الثورة الجزائرية وما سبقها من تحضير وإعداد^(٤).

هذا التجاهل للدور الإسلامي في تاريخ الجزائر ليس محصوراً فقط على فانون بل موجود في الكثير من المؤلفات التي تعالج أحداث الجزائر خاصة الأجنبية منها. ولقد أشار ادوارد سعيد Edward Said إلى النظرة الدونية للإسلام التي يحملها

(٢) أنظر على سبيل المثال :

Marnia Lazreg, The Emergence of Classes in Algeria (Boulder, Colorado, 1976) pp. 57-86.

Alf Heggoy, Insurgency and Counterinsurgency (Bloomington, 1972).

عبدالرؤوف عمرو وعمر عمرو، أحمد بن بلا: ابن شمال أفريقيا، القاهرة الدار القومية للطباعة والنشر

١٩٦٣ م.

Frantz Fanon, The Wretched of the Earth, translated by Constance Farrington (New York, (٣) 1982) p.94.

(٤) هناك دراسة نقدية لنظرية فرانتز فانون أنظر :

Irene L. Gendzier, Frantz Fanon: A Critical Study (New York, 1973) P.201.

الغرب حتي في المعالجات التاريخية . فمعظم المؤلفين الغربيين - كما أوضح ذلك ادوارد سعيد - خاصة المستشرقين يرون أن العالم الإسلامي مختلف تماما عن الغرب ومتميز بقبليته السائدة وبدائية مجتمعه . والإسلام في نظر هؤلاء يعتبر عائقا وقديما ولا يمكن أن يقوم بدور تطويري في العالم الإسلامي^(٥) . لذا نجد أن الذين كتبوا عن الجزائر من هؤلاء المستشرقين كانوا مقتنعين بهذه الفكرة ولم يحاولوا دراسة أو اعتبار الدور الإسلامي في الجزائر .

وهذا البحث محاولة لإيضاح بعض معالم التأثير الإسلامي في أحداث الجزائر من خلال لقاء الضوء على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي كما سنرى هيأت بجهودها المباركة الأرض الجزائرية لكي تقتلع منها جذور الاستعمار . فالحركة الاصطلاحية التي قادتها جمعية العلماء المسلمين في الجزائر لم تحظ بالدراسة الوافية على الرغم من أهميتها بل اقتصرت المؤلفات على الإشارة الخاطفة غير المركزة . وأهمية هذه الحركة تكمن في استمرارية جهودها دون انقطاع وقوتها المعنوية الملحوظة وأنشطتها المتعددة والمتنوعة وتأثير ذلك على عامة الناس بالجزائر . ولأن حجم هذا الدور لهذه الحركة الاصلاحية كبير جدا فإن هذه الدراسة لن تكون كافية لإبراز جميع جوانبه ولكن سيتم التركيز على الفترة من ١٣٦٥ إلى ١٣٧٤هـ (١٩٤٥ - ١٩٥٤م) من أجل التعرف على الإسهام الكبير الذي قامت به جماعة العلماء المسلمين الجزائريين في ثورة المليون شهيد .

مظاهر الاستعمار الفرنسي

بدأ الاستعمار الفرنسي للجزائر في عام ١٢٤٦هـ / ١٨٣٠م عندما احتلت الجيوش الفرنسية الجزائر التي كانت تحت الحكم التركي . وفي عام ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م أصبح الاحتلال الفرنسي للجزائر رسميا يشرف عليه الحاكم العام المرسل من وزارة الدفاع الفرنسية . ولكي تعزز من قوتها وحكمها في الجزائر

(٥) Edward Said, Orientalism (New York, 1978) P. 300; Edward Said, "Islam, Orientalism and the West," Time April 16, 1979, P.54.

قامت الإدارة الفرنسية بوضع الخطط اللازمة لتحقيق ذلك . من هذه الخطط الرامية إلى تأصيل الاستعمار الفرنسي في الجزائر قيام فرنسا بتشجيع هجرة الآلاف من الفرنسيين الراغبين في الاستيطان والاستقرار بالجزائر والذين أصبحوا بشكل تدريجي الفئة الحاكمة هناك . وبدعم من هؤلاء المستوطنين أو «المستعمرين» وبتأثير منهم أصبح الاحتلال الفرنسي للجزائر فريدا في بشاعته وتدميره للمجتمع الجزائري إذا ما قورن بأنظمة الاحتلال الأخرى التي شهدتها المناطق العربية الأخرى.^(٦) فلقد قام الفرنسيون بتهيئة الجزائر اقتصاديا بما يتناسب مع مصالحهم الاستعمارية غير المحدودة ويخدم احتياجات بلدهم في أوروبا . وبدأوا بالاستيلاء على الأراضي الصالحة للزراعة والاعراض الاقتصادية الأخرى خاصة تلك التي كانت تابعة للدولة والمؤسسات الدينية والقبائل الثائرة ، بالإضافة إلى الأراضي المشاعه وغير المسجله رسميا . وأصبح الفرنسيون المحتلون الساده على هذه الممتلكات وعلى الشعب الجزائري الذي أرغم على العمل فيها دون الاستفادة من مردودها على الاطلاق^(٧) . وامتدت السياسة الفرنسية الاستعمارية إلى حد اعتبار الجزائر كجزء أساسي من فرنسا لا يحمل هوية عربية أو إسلامية . ويتضح هذا الموقف على سبيل المثال في قيام الفرنسيين بتحويل الأراضي الجزائرية الخضراء إلى مناطق لزراعة العنب الخاص بانتاج الخمر مما أدى إلى إزعاج المسلمين وتدمرهم من السياسة الفرنسية الرامية إلى مسح الهوية الإسلامية للجزائر .

ومن مظاهر السياسة الفرنسية الاستعمارية في الجزائر محاولة القضاء على ثقافة البلد والعمل على تهيئة ذوبان الشخصية الإسلامية الجزائرية من خلال تعطيل العادات والأسس الاجتماعية المحلية واستبدالها بنماذج جديدة مستوردة من فرنسا؛ وقام المستعمرون بإيصال هذه النماذج والعادات الفرنسية إلى الجزائر عن طريق التنظيم الإداري الذي سلكوه من أجل إحكام السيطرة على مقاليد الأمور هناك . فلقد تم تقسيم الجزائر إلى ثلاثة أجزاء - الجزء الأهلي والمأهول فقط

Michael C. Hudson, Arab Politics (New Haven, 1977), P. 365.

(٦)

Karen Farsoun, "State Capitalism in Algeria," Middle East Research and Information Project (MERIP). Report No. 35 (February 1975), P. 3.

(٧)

بالفرنسيين المستوطنين، والجزء المختلط والذي يشتمل على الفرنسيين والجزائريين، وأخيرا الجزء العربي الذي كان خاضعا للحكم العسكري والعزل المستمر. ولقد وصف فرانتز فانون الوضع في الجزء العربي بأنه سيء جدا بسبب الاستغلال والسيطرة والاضطهاد.^(٨) من خلال هذه السياسه حاولت فرنسا إزالة القاعدة الإجتماعية والثقافية الجزائرية وزرع بنية فرنسية مكانها. هذا المخطط الاستعماري نجح فقط في مد عمر الاستعمار الفرنسي ولم يؤد إلى استمراره .

كما اتسمت السياسة الفرنسية في الجزائر بصليبية متعصبة استهدفت الإسلام وأبناءه. فلقد أشار سكرتير القائد الفرنسي «بيجو» إلى عمق هذه الصليبيه الحاقدة حينما تحدث عن احتلال الجزائر قائلا بأن «آخر أيام الإسلام قد دنت، وفي خلال عشرين عاماً لن يكون للجزائر إله غير المسيح». وفي تصريح «بيجو» القائد الفرنسي نفسه دلالة واضحة على الحرب الفرنسية على الإسلام. قال «بيجو» حينما قدم مجموعة من الاطفال الجزائريين إلى أحد رجال الدين المسيحيين «حاول أن تجعلهم مسيحيين، وإذا فعلت فلن يعودوا إلى دينهم ليطلقوا النار علينا».^(٩) لقد أخفق الفرنسيون في حربهم الشعواء على الإسلام والمسلمين الذين صبروا وجاهدوا ضد عدوهم المستعمر. فالإسلام في الجزائر كان قويا على الرغم من السياسة الفرنسية المعادية. لقد استمرت الهيئات الإسلامية بالجزائر وعلى رأسها جمعية العلماء المسلمين في تغذية الجزائريين بالمفاهيم الصحيحه وفي صبغ الشخصية الجزائرية بالصفة الإسلامية .

محاولات الاستقلال :

شهدت الفترة من ١٣٦٥ إلى ١٣٧٤هـ (١٩٤٥ - ١٩٥٤م) تطورات جديدة أدت إلى توجيه الشعب الجزائري إلى إعلان الحرب على الفرنسيين. من هذه التطورات التحرك الإسلامي المتمثل في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين .

F. Fanon, The Wretched of the Earth, pp. 38-40

(٨)

(٩) صالح خرفي صفحات، من الجزائر: دراسات ومقالات من ١٩٦٢ إلى ١٩٧٢ (الجزائر) ص ٣١٥.

وأنظر أيضا: محمد الصالح الصديق، الاستعمار في الجزائر (القاهرة).

فقد قدمت هذه الجمعية خلال هذه الفترة أروع الأنشطة التي ربطت الغالبية من الجزائريين بالدين الإسلامي . ونتج عن هذه الأنشطة الوعي الإسلامي لدى الجزائريين الذين أدركوا أخيرا واجبههم ودورهم في تخليص بلادهم الإسلامية من الاستعمار . ولكي نناقش هذا الدور الكبير الذي قامت به جمعية العلماء المسلمين لابد من الإشارة إلى التطورات التي حصلت قبل هذه الفترة والتي لها علاقة ببروز ذلك الدور .

بإمكاننا القول بأن بداية ظهور النزعة الجزائرية للاستقلال من الاستعمار الفرنسي تعود إلى الحركة التي قادها الأمير عبدالقادر الجزائري في الفترة من ١٢٤٨ إلى ١٢٦٤ هـ (١٨٣٢ - ١٨٤٧ م) . أدت هذه الحركة التي نادت بالجهاد ضد الفرنسيين إلى تأسيس القواعد الرئيسية للحركات المستقبلية وإرساء الدعائم الإسلامية لحركة التحرر من فرنسا .^(١٠) هذه الحركة التي اتسمت بالكفاح المسلح المرتكز على روح دينية أبرزت الدور القيادي الذي يستطيع المسلمون القيام به من أجل الوصول إلى الهدف الرئيسي وهو إجلاء المستعمرين من أرض الجزائر الإسلامية . وعلى الرغم من فشل هذه الحركة إلا أنها أثبتت أن «الإسلام هو القوة الوحيدة القادرة على إنهاء الاستعمار والعامل المؤثر في النهوض والوعي الوطني لدى الجزائريين» .^(١١)

استمرت الثورات - ولو بحجم أصغر - في الجزائر بعد مغادرة الأمير عبدالقادر الجزائري إلى سوريا تحت الضغط الفرنسي . ومن أهم هذه الحركات ثورة أولاد سيدي الشيخ في جنوب الجزائر في عام ١٢٩١ هـ / ١٨٨١ م .^(١٢)

وبعد إنتهاء الحرب العالمية الأولى بدأت الجزائر - كغيرها من الدول الأخرى - تخوض مرحلة جديدة في تطور الوعي الوطني . هذه المرحلة ركزت على تحقيق

(١٠) على نويهض، معجم أعلام الجزائر (بيروت ١٩٨٠) صص ١٠٣ - ١٠٤ .

(١١) Arslan Humbaraci, Algeria: A Revolution that Failed (London, 1966) P.27.

(١٢) Belkacem Saadallah, The Rise of Algerian Nationalism 1900-1930 (University of Minnesota Ph. D. Dissertation, 1965) pp. 39-48.

الاستقلال بالطرق السلمية والقانونية والاستفادة من التجارب الأوروبية الدستورية في هذا المجال خاصة الفرنسية. ودعى القائمون على هذا الاتجاه إلى تأسيس أحزاب وهيئات سياسية تقوم بدفع عجلة مسألة القومية الجزائرية دون اللجوء إلى الاختيار العسكري. (١٣) وظهرت في الفترة من ١٣٤٣ إلى ١٣٥٩ هـ (١٩٢٤ - ١٩٤٠ م) محاولات كثيرة لتنظيم المعارضة الجزائرية وذلك بقيادة مجموعة صغيرة من الجزائريين الذين تلقوا تعليمهم في الغرب وبالذات في فرنسا والذين كانوا متأثرين بالأيدلوجيات الغربية خاصة الماركسية. والحركة المصالية كانت من أهم هذه الحركات في تلك الفترة لأنها عكست هذا التطور السياسي في الجزائر آنذاك. وقام بتزعم هذه الحركة مصالي الحاج الذي كان عضوا سابقا في الحزب الشيوعي الفرنسي. ففي ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م استطاع مصالي الحاج أن يجمع حوله مجموعة من الطلاب والعمال من المغرب العربي والموجودين في أوروبا الغربية خاصة فرنسا لدعم أفكاره السياسية. وقامت هذه المجموعة بتأسيس «حزب نجمة الشمال الافريقي» Etoile Nord Africaine في باريس بهدف تمثيل الجزائريين والمغاربة والتونسيين في فرنسا ودعم قضاياهم السياسية هناك. وطالب الحزب باستقلال الشمال الافريقي وإعطائه السيادة المطلقة. وفي ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م قامت الحكومة الفرنسية بحل حزب نجمة الشمال الافريقي في باريس. واستمر مصالي الحاج في حركته السياسية وأسس حزبا آخر في باريس باسم «حزب الشعب الجزائري» Parti du Peuple Algerien والذي انتقل إلى الجزائر فيما بعد. وفي عام ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٥ م قام مصالي الحاج بتغيير اسم الحزب إلى «حركة انتصار الحريات الديمقراطية» والذي حاول من خلاله التخلي عن الايديولوجية الاشتراكية والاعتماد على الاسس الإسلامية كمنهج لهذا التحرك الجديد.

لم يكتب لمحاولات مصالي الحاج النجاح المطلوب لأنها كانت في البداية بعيدة كل البعد عن الأوضاع الداخلية للجزائر خاصة عندما اتخذت فرنسا قاعدة لنشاطها. بالإضافة إلى ذلك فإن الحركة المصالية كانت متأثرة بالفكر الشيوعي مما

Ammar Bouhouche, "The Origins of Political Agitation for Independence of Algeria," (١٣) Arab Journal, vol. II, No, 4 (Fall 1965) pp. 5-7

أدى إلى تناقض ذلك مع القاعدة الإسلامية العريقة التي تتمتع بها الجزائر. كما كان من أسباب الفشل أن المصاليه كانت تخاطب الطبقات المثقفة التي كانت تعيش في خارج الجزائر ولا تشكل إلا نسبة ضئيلة داخل الجزائر. وأشارت جانيت زاغوريا في رسالتها للدكتوراه عن المصاليه بأن فشل هذه الحركة كان بسبب الأسلوب الشخصي المستقل الذي اتخذه مصالي وبسبب عدم وجود البرنامج المنظم والأهداف الثابتة المثقفة مع ذلك البرنامج.^(١٤)

ومن الحركات الأخرى التي حاولت تحقيق استقلال الجزائر تلك التي تزعمها فرحات عباس من خلال الحزب الذي أشرف على تأسيسه تحت اسم «جماعة اتحاد الشعب الجزائري» Union Populaire Algerienne وذلك في عام ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م. وفشل فرحات عباس في هذه المحاولة لأنه ركز أيضا على الطبقة المثقفة في فرنسا والتي ليس لها تواجد كبير في الجزائر في تلك الفترة. كما أن الأهداف التي أعلنها عباس من خلال الحزب لم تجد القبول لدى الجزائريين خاصة فيما يتعلق بالمطالبة بالمساواة بالفرنسيين وليس الاستقلال التام عن فرنسا.^(١٥) بدأ عباس في تغيير أهدافه من القبول بالحكم الفرنسي مع المساواة إلى المطالبة بحق تقرير المصير خاصة في نهاية الحرب العالمية الثانية عندما أصدر «بيان الشعب الجزائري» في عام ١٣٦١هـ/١٩٤٢م. ولقد تضمن هذا البيان المطالبة بإلغاء الاستعمار وإعطاء الشعب الجزائري حق تقرير المصير وغير ذلك من المبادئ الرامية إلى تخليص الجزائر من السيطرة الفرنسية. وتعتبر حركة البيان التي قادها عباس خطوة هامة في تطور الحركة الوطنية الجزائرية ولكنها لم تستطع الوصول إلى أهدافها لأنها لازالت تركز على الطرق السلمية المتعارف عليها في الغرب.^(١٦) واستمر فرحات عباس في حركته المرتكزة على تحقيق استقلال الجزائر عن طريق المشاركة في الحكومة الفرنسية بالجزائر وأسس في عام

(١٤) Janet Zagoria, The Rise and Fall of the Movement of Messali Hadj in Algeria (Columbia University, Ph. D. dissertation 1973), P. 146.

(١٥) محمود إحسان الهندي، الحوليات الجزائرية: تاريخ المؤسسات في الجزائر من العهد العثماني إلى عهد الثورة فالاستقلال (دمشق ١٩٧٧) ص ص ١٣٤ - ١٣٥.

(١٦) Joan Gillespie, Algeria: Rebellion and Revolution (London, 1960) P.53

١٣٦٥هـ/١٩٤٦م حزبا آخر باسم «الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري» -Alge- rien Union Democratique du Manifeste . واستطاع عباس من خلال هذا الحزب أن يحوز على ١١ مقعدا في إنتخابات الجمعية التأسيسية الفرنسية في أواخر ١٣٦٥هـ/ يونيو ١٩٤٦م . ولم ينقطع عباس عن الحركة الوطنية الجزائرية رغم الفشل الذي واجهه وتغيير مواقفه بل استمر وشارك في الثورة الجزائرية وأصبح رئيس أول حكومة جزائرية مؤقتة في ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م .

أسهمت هذه الحركات والمحاولات السياسية في تقوية الشعور الجزائري الوطني ولو بشكل محدود. لكن هذه المحاولات لم تستطع حمل لواء استقلال الجزائر لعدة أسباب. أولا: معظم الذين قادوا هذه الحركات التي أشرنا إليها أو غيرها كانوا ممن تلقى تعليمه في فرنسا وتأثر بالفكر الفرنسي وخاصة في آرائهم حول القومية. لذا فقد حاولوا الوصول إلى أهدافهم من منطلق غربي يركز على استخدام القنوات السياسية الموجودة والتعايش معها بدلا من الثورة عليها. ثانيا: كانت مواقف وآراء زعماء هذه المحاولات غير ثابتة وذلك كان واضحا في حركات مصالي الحاج وفرحات عباس. ثالثا: تعتبر السياسة الفرنسية تجاه هذه المحاولات واحدة من الأسباب في فشلها. فالحكومة الفرنسية رفضت أية محاولة من شأنها تغيير الوضع السياسي في الجزائر. أخيرا لم تستطع هذه المحاولات الوصول إلى أعماق المجتمع الجزائري والتأثير على القاعدة الشعبية الجزائرية العريضة لأنها انطلقت من خارج الجزائر وعلى الأراضي الفرنسية بعيدا عن الواقع الجزائري. كما اعتمدت هذه الحركات على دعائم فكرية مستقاة من فرنسا وغربية كل الغرابة على الجزائر المسلمة. كما أصيب هؤلاء القادة الذين تزعموا هذه الحركات بالخدلان من جراء سلبية الحزب الشيوعي الفرنسي تجاه مطالبهم الوطنية التي تناقضت مع المصالح الفرنسية في المنطقة. والأسوأ من ذلك هو أن الحزب الشيوعي الفرنسي كان يعتبر الجزائر جزءا لا يتجزأ من فرنسا.^(١٧) وعلى الرغم من

(١٧) Irwin M. Wall, "The French Communists and the Algerian War," Journal of Contemporary History, vol. 12, no. 3 (July 1977), P. 524

عمار أوزيغان، الجهاد الأفضل (بيروت ١٩٦٢) ص ٢٤٩ .

تأسيس الحزب الشيوعي الجزائري في عام ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م إلا أنه لم يسهم في الحركة الوطنية الجزائرية بسبب ارتباطه المباشر بالحزب الشيوعي الفرنسي . ولقد جاء إنشاء حزب شيوعي مستقل في الجزائر نتيجة لمطالبة الجزائريين الشيوعيين بمساعدتهم في تطبيق المبادئ التي يؤمنون بها والتي تعتبر الفكر الشيوعي هو الأساس من أجل إيصال مسألة الحرية إلى الشعب والطبقة العاملة في الجزائر. ولقد خاف الشيوعيون في فرنسا من اتجاه هؤلاء الجزائريين إلى تكوين خلية مشتركة من جميع الشيوعيين العرب والمضي في أنشطتهم بمعزل عن الحزب الشيوعي الفرنسي . لذا اضطر الحزب الشيوعي الفرنسي إلى تأسيس الحزب الشيوعي الجزائري ولكن بقيادة فرنسية لا يهتمها استقلال الجزائر على أية حال .^(١٨)

جمعية العلماء المسلمين :

من هذه الإشارة السريعة نجد أن هذه الحركات والمحاولات السياسية فشلت في التعامل مع الواقع الجزائري من أجل تحقيق إنفصال الجزائر عن فرنسا والثقافة الفرنسية . ولكن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استطاعت من خلال إدراك زعمائها لوضع الجزائر وواقع الاستعمار أن تهيب البيئة الملائمة لصراع مسلح ضد فرنسا . فلقد تمكن العلماء المسلمين من خلال مراكزهم المنتشرة في الجزائر أن يعيدوا الحيوية إلى الشعور الوطني الجزائري وأن يتصلوا مباشرة بالجزائريين ويدعموا الثقة في أنفسهم التي حاولت السياسة الفرنسية القضاء عليها . وأصبحت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من جراء هذا النشاط المميز القاعدة الرئيسية المحركة لتخليص الجزائر من الفرنسيين . ولكي نتعرف على نواحي هذا النشاط وجوانبه لابد من إلقاء الضوء على الخلفيات والتطورات التي ساعدت على ظهوره .

اتضح للجزائريين بعد إنتهاء الحرب العالمية الثانية أن فرنسا لن تعطيههم فرصة للاستقلال أو حق تقرير المصير . والأسوأ من ذلك هو أن الحكومة الفرنسية بالجزائر

(١٨) Belkacem Saadallah, The Rise of Algerian Nationalism: 1900-1930 (university of Minnesota, Ph.D. dissertation, 1965), pp. 357.

استخدمت سياسة القمع الوحشي لأية محاولة تنادى بالنظر في وضع الجزائر. ولاننس بأن العالم بأسره كان يعيش في نشوة انتصار الحلفاء ووعودهم بتحرير الشعوب المستعمرة وترقب الجزائريون نصيبهم من هذه الوعود ولكن دون جدوى . فلقد أدت حادثة سطيف في الثامن من مايو ١٩٤٥م/ ١٣٦٤هـ إلى اقتناع الجزائريين بأن فرنسا لن تنظم إلى موجة تحرير المستعمرات. ولقد حاول الجزائريون أثناء الاحتفال بانتصارات الحلفاء في مدن سطيف وخرطاه وكلمه بشرق الجزائر المطالبة بالاستقلال والقيام بمظاهرات جماعية تندد بالاستعمار الفرنسي تحت قيادة فرحات عباس وغيره من القوميين الجزائريين المتأثرين بالثقافة الفرنسية. نتج عن هذه المحاولة مذبحه كبيرة قام بها الجيش الفرنسي وراح ضحيتها أكثر من ٤٠,٠٠٠ (أربعين ألف) جزائري في مدينة سطيف وحدها. (١٩)

قام أعضاء جمعية العلماء المسلمين بالاستفادة من نتائج هذه الأحداث لتقوية الشعور الجزائري ضد الإستعمار الفرنسي وحث المواطنين على الاتجاه إلى الدين الإسلامي لتخليصهم وتخليص بلادهم الإسلامية من الاستعمار الحاقد. وأكد العلماء على أهمية التمسك بالدين من أجل الرقي بالروح الإسلامية في الجزائر وتحقيق الأهداف الوطنية. (٢٠). وقبول هذا النشاط الدعوي بالاستحسان لدى الكثير من الجزائريين الذين بدأوا يفقدون الأمل في التغيير من الجانب الفرنسي. بينما أصيب الكثير من المثقفين الجزائريين بخيبة أمل في التوصل إلى حل من خلال استراتيجيتهم السلمية خاصة بعد الفشل في الحصول على تمثيل جزائري معتبر في الحكومة الجزائرية التي يسيطر عليها الفرنسيون على الرغم من صدور تشريع خاص بذلك في عام ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م من قبل الحكومة الفرنسية. فأدركوا أن الطرق السرية وغير المعلنة التي اتبعها أعضاء جمعية العلماء المسلمين هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق أهدافهم الوطنية. من هؤلاء المثقفين فرحات عباس الذي لم يستطع أن يستمر في أسلوبه المفتوح مع الفرنسيين وقام بالاحتجاج أثناء افتتاح

Jacques R. Goutor, Algeria and France (Muncie, Indiana, 1965), p. 51

(١٩)

(٢٠) مصطفى الطلاس وبسام العسلي، الثورة الجزائرية (بيروت ١٩٨٢) ص ص ٧٠ - ٧١ .

جلسة البرلمان الجزائري على طرق التصويت والاعتقالات للمرشحين من جانب سلطات الاستعمار مما أدى إلى انسحابه من البرلمان. (٢١)

هذا التطور داخل بعض المجموعات الجزائرية المثقفة التي كانت في السابق تنادي بالتعامل مع الحكومة الفرنسية من أجل الوصول إلى تحقيق استقلال البلاد جعلها تتجه إلى قنوات أخرى تركز على التنظيمات السرية. ففي نهاية ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م تم تأسيس المنظمة الخاصة Organization Speciale والمكونة من الشباب الجزائري الذي اقتنع بضرورة العمل المسلح ضد الاستعمار الفرنسي وذلك بتأثير مباشر من نشاط جمعية العلماء المسلمين ودعوتهم لإحياء الجهاد ضد الفرنسيين. وأشارت زاغوريا إلى أن إزدياد عدد السكان الجزائريين في فترة ما بين الحربين العالميتين أدى إلى ظهور طبقة شابة من المسلمين خلال هذه الفترة. ففي بداية الحرب العالمية الثانية شكل المسلمون تحت العشرين سنة حوالي نصف سكان الجزائر. (٢٢) واستفادت جمعية العلماء المسلمين من وجود هذه الطبقة من الشباب المسلم بتركيز الجهود عليها. ولقد ظهر تأثير جهود جمعية العلماء المسلمين في تشكيل جمعيات سرية تقوم على مبدأ حمل السلاح في وجه المستعمر. وأصبحت جمعية العلماء المسلمين الملجأ الأخير للقوميين الجزائريين الذين فشلوا في تحقيق أهدافهم بالطرق السابقة. ولقد أشار جين فارمر Gene Farmer محرر الأخبار الأجنبية بمجلة لايف Life في عام ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م إلى أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت المحرك والمخطط الرئيسي للثورة الجزائرية. وتؤكد فارمر من هذا الدور بنفسه حينما اجتمع بقيادة الثورة في مقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في القاهرة ووصف الثورة الجزائرية بأنها «جهاد» إسلامي. (٢٣)

لقد نجحت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في صياغة نموذج متميز

Gillespie, Algeria: Rebellion and Revolution. P.72. (٢١)

Zagoria, Messali Hadj, p. 20. (٢٢)

Gene Farmer, "The Leaders Behind Algeria's Rebellion," Life Vol. 40 No. 23 (June 4, 1956) pp. 146-160 (٢٣)

للتعامل مع واقع الجزائر ونادى زعماء الجمعية بأن الفصل بين الشعور القومي والشعور الديني غير ممكن على الاطلاق وأن الاعتزاز بالإسلام والكفاح ضد المستعمر الأجنبي المسيحي كانا دوما وجهين لحقيقة واحدة.^(٢٤) من خلال هذه القاعدة الصلبة استطاعت الحركة الإصلاحية بالجزائر أن تجذب الكثير من الشباب الجزائري المسلم الذي كان بيئة خصبه لغرس العقيدة الإسلامية والمبادئ الدينية .

ولقد أخذت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين جذور دعوتها من الحركة السلفية وبعض الحركات الإصلاحية الأخرى في العالم الإسلامي . فتأثر عبد الحميد بن باديس (١٣٠٧هـ/١٨٨٩م - ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م) بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد التي نادى بإحياء عقيدة السلف وتجديد ما أندثر منها وتنقيتها مما علق بها من البدع والانحرافات.^(٢٥) وذكر عبد الهادي بوطالب في مذكراته بأن الشيخ بن باديس أخذ الاتجاه السلفي واستقى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب من خلال رحلاته إلى الأماكن المقدسة.^(٢٦) وأشار علي مراد بأن بدايات الحركة الإصلاحية في الجزائر تعود إلى زيارة الشيخ محمد عبده في ١٣٢١هـ/١٩٠٣م للجزائر . فقد أدت هذه الزيارة إلى تأسيس الروابط وقنوات الاتصال بين الجزائريين وعلماء المشرق العربي .^(٢٧) كما أن الجزائريين الذين كانوا يتلقون العلوم الإسلامية في مكة المكرمة والمدينة المنورة والقاهرة ودمشق عادوا إلى بلادهم لإحياء الدين وعلومه وتربيته المسلمين بالجزائر حسب المبادئ الإسلامية الشاملة .

(٢٤) محمود احسان الهندي ، الحوليات الجزائرية : تاريخ المؤسسات في الجزائر من العهد العثماني إلى عهد الثورة فالاستقلال : (دمشق ١٩٧٧) ص ١٢٥ .

(٢٥) عبدالله بن يوسف الشبل ، الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب - حياته ودعوته .

(٢٦) عبد الهادي بوطالب ، «ابن باديس وخلفه الابراهيمى وجمعية العلماء المسلمين لعبوا الدور الأكبر في الحفاظ على عروبة وإسلام الجزائر» الحلقة العاشرة من ذكريات وشهادات ووجوه ، الشرق الاوسط ٢٢/٦/١٩٨٨م ص ١٢ .

(٢٧) Ali Merad, Le Reformisme Musulman en Algerie de 1925 a 1940 (Paris 1967) pp. 53-54. (٢٧)

هذه الاتصالات والمؤثرات أدت إلى ظهور حركة إصلاحية بقيادة جمعية العلماء المسلمين في الجزائر وعلى رأسها الشيخ عبد الحميد بن باديس . ففي عام ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م تم إعلان تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين رسمياً بزعامة الشيخ بن باديس .^(٢٨) وأنشأت الجمعية لها فروعاً في المدن الجزائرية وجعلت في كل منها عميداً من العلماء يديرها . فعلى سبيل المثال كان الشيخ طيب العقبي مسئولاً عن الجزائر العاصمة والشيخ بن باديس في مدينة قسنطينة والشيخ العربي بن بلقاسم في تبسة والشيخ البشير الإبراهيمي في مدينة تلمسان . وأنشأت الجمعية مئات المدارس العربية والإسلامية وعشرات المساجد لتنفيذ برنامجها التربوي والدعوي . وأشار المؤرخ محمد علي دبوبز بأن الجمعية من خلال برنامجها الموسع أصلحت المجتمع وهدت «أركان الالحاد والجمود وصححت العقيدة الإسلامية وأخذت بيد الأمة الجزائرية إلى طريق الدين وأزالت الأحقاد وبثت في النفوس الأخوة الإسلامية» .^(٢٩) ولاشك أن أهم الأهداف التي تنوي الجمعية تحقيقها هي استقلال الجزائر المسلمة وطرد الاستعمار الفرنسي . فلقد نقل أحد أصدقاء الشيخ بن باديس قوله : «والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها» .^(٣٠)

الجهود الإصلاحية لجمعية العلماء :

تابعت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بعد وفاة الشيخ بن باديس في عام ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م نشاطها تحت قيادة جديدة وحيوية أكثر . فالفترة التي جاءت بعد الحرب العالمية الثانية شهدت تطوراً كبيراً للحركة الإصلاحية في الجزائر تحت قيادة الشيخ البشير الإبراهيمي (١٣٠٧هـ / ١٨٨٩م - ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م) الذي استمر في تنفيذ خطط جمعية العلماء المسلمين بنشاط أكبر وبرنامج أشمل .

(٢٨) Leon Carl Brown, "The Islamic Reformist Movement in North Africa," The Journal of Modern African Studies, Vol, 2, No. 1 (1964) p. 59.

(٢٩) محمد علي دبوبز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، الجزء الثاني (الجزائر ١٩٧١)، ص ٩٨ - ٩٩ .

(٣٠) فهمي سعد، حركة عبد الحميد بن باديس ودوره في بقظة الجزائر (بيروت ١٩٨٣) ص ١٢١ .

وباستلام الشيخ الإبراهيمي مسئوليتها في عام ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م دخلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مرحلة جديدة ومتميزة. فالاستعمار الفرنسي لم يرضخ للتطورات السياسية التي نتجت عن الحرب العالمية الثانية خاصة إزالة الاستعمار وإستقلال المناطق المستعمرة. قوبل هذا الاصرار بإصرار آخر من جانب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي زادت من أنشطتها ومجالات تحركاتها من أجل إعداد الشعب الجزائري لتخليص نفسه من قيود الاستعمار. وذكر محمد دبوبز بأن هذا النشاط الجديد الذي قامت به جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كان بمثابة رد فعل لما قامت به السلطات الفرنسية بالجزائر من اعتداء سافر على الإسلام واللغة العربية ومن إغلاق المدارس الدينية وهدم المساجد والمحاولات المستمرة للقضاء على الشخصية الإسلامية للجزائر. أدت هذه السياسات إلى إعتبار الفرنسيين صليبيين وأعداء للإسلام.^(٣١)

وجدت جمعية العلماء المسلمين أنه من الضروري في ظل هذه الظروف أن تقوم بمحاربة الاستعمار الفرنسي على عدة جهات من أهمها الدين والثقافة وأن تقوم بتنشيط الشخصية الجزائرية وما يتصل بذلك من توعية سياسية. وأكدت الجمعية رسميا على الصبغة غير السياسية لنشاطها من أجل التخلص من القمع الذي تمارسه الحكومة الفرنسية في الجزائر والذي هدم جميع المحاولات الأخرى التي تبنتها أحزاب أخرى. وركزت الجمعية على تحقيق هدفين رئيسيين أحدهما على المدى القصير والآخر على المدى الطويل. الهدف الأول هو جمع وتوحيد القوى الثقافية في البلد من أجل تحقيق الاصلاح الاجتماعي. والآخر هو فصل الجزائر عن فرنسا وإعادة استقلال الجزائر.^(٣٢) ولكن الغرض الأساسي من هذه الأهداف والاستراتيجيات هو تقوية الإسلام والمسلمين في الجزائر، الشيء الذي لا يمكن تحقيقه في ظل الإستعمار المناويء. لهذا اضطرت جمعية العلماء المسلمين من أجل تحقيق هذه الأهداف إلى التركيز على العديد من الجوانب في

(٣١) محمد دبوبز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة ج١، (الجزائر ١٩٦٥) ص٣٤.

(٣٢) "Les Ulemas Algeriens Reformistes," La Nouvelle Revue Francaise d'outre-Mer, No. 7-8 (٣٢) (July-August 1955), p.331.

آن واحد. وفي البداية بذلت الجمعية الجهود لمقاومة سياسات الاندماج والذوبان التي سعت فرنسا من خلالها إلى القضاء على الشخصية الجزائرية المسلمة .

تمثلت هذه الجهود في تأسيس المدارس الدينية والأندلية الثقافية وحلقات دراسية مكثفة للعلوم الإسلامية في المساجد . كما أسست الجمعية شبكة كبيرة من المدارس الابتدائية في كل مكان من الجزائر تقوم بتدريس الدين واللغة العربية والثقافة الإسلامية والتاريخ . كانت الجمعية - حسب احصائيات مجلة فرنسية - تشرف على أكثر من ٥٨ مدرسة وأكثر من ١٩,٧٩٣ طالبا . إلى جانب هذه المدارس أسست جمعية العلماء ١١٧ مدرسة تحفيظ القرآن الكريم التي احتوت على أكثر من ١١ ألف دارسا. (٣٣) وأشارت بعض المصادر الأخرى إلى أن عدد الطلاب الذين كانوا تحت إشراف الجمعية يزيد عن ٥٠ ألف وذلك في عام ١٣٧١هـ/١٩٥١م. (٣٤) وبدأ الأطفال والشباب في هذه المدارس ترديد النشيد : «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني». (٣٥) ولم تقتصر جهود جمعية العلماء المسلمين في مجال التعليم على المستويات الابتدائية بل امتدت إلى إعداد الشباب للدراسات العليا خارج الجزائر من خلال بعض المعاهد الخاصة . من هذه الصروح العلمية معهد ابن باديس الذي أسس في عام ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م بمدينة قسنطينة والذي كان يعد الطلاب للدراسة في الجامعات العربية في تونس ومصر. جذب هذا المعهد الكثير من الطلاب الجزائريين خلال عام من إنشائه إلى أن ضاق بهم من شدة الاقبال مما اضطر الجمعية إلى أن تطلب من الحكومة فتح المسجد الكبير بالمدينة لاستيعابهم. (٣٦)

واستمرت جهود العلماء في المساجد والحلقات الخاصة بتدريس الحديث

(٣٣) المصدر السابق ص ٣٣٣ .

(٣٤) Ammar Bouhouche, "The Origins of Political Agitation For Independence of Algeria" Arab Journal vol. 2, no 4 (Fall 1965), P.7.

(٣٥) Denis Walker, "The Origins of Arab Nationalism in Algeria," Islamic Culture, Vol. 46, No. 4 (1972), P. 288.

(٣٦) البصائر (١٩٤٩)، ص. ١٠٢ .

والقرآن . كما قامت الجمعية بتأسيس المدارس الدينية للتلاميذ الذين يذهبون إلى المدارس الفرنسية وذلك بعد خروجهم وفي أيام الاجازات الاسبوعية والسنوية . وقد أشار محمد على دبور في كتابه «نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة» في أجزاءه الثلاثة بشكل مفصل إلى هذه المدارس والمشايخ والعلماء الذين كان لهم دور ملموس في هذه الجهود . ومن أجل الوقوف أمام محاولات الاندماج التي تسعى إليها الحكومة الفرنسية قامت جمعية العلماء بإصدار فتوى تمنع المسلمين من التخلي عن شخصيتهم وهويتهم الإسلامية من أجل الحصول على جنسية وهوية فرنسية . وأشير في الفتوى إلى أنه من تخلى عن هويته الإسلامية فإنه كافر ويجب رفضه من المجتمع الإسلامي . اضطرت الجمعية إلى هذه الفتوى لأن العرض الفرنسي كان مغريا ولا بد من مواجهته بشيء قوي وصارم .^(٣٧)

والجبهة الأخرى الهامة التي بذلت جمعية العلماء جهدا من خلالها لتحقيق أهدافها الإسلامية هي الحركات الدينية المنحرفة الموجودة بالجزائر مثل التصوف والمرابطين . هذه الحركات كانت منتشرة في المناطق الريفية ومرت بحالة ضعف ولكن الفرنسيين قاموا بدعمها من أجل بسط السيطرة الاستعمارية على تلك المناطق .^(٣٨) واعتبرت جمعية العلماء المسلمين أن عمل المرابطين بدعة في الدين وأمر من أمور الشرك . لذا سعت إلى القضاء على هذه الحركة خاصة وأنها شكلت عقبة لجهود الجمعية في مناطق الأرياف . فالتأثير الذي تركته حركة المرابطين في الريف تمثل في نشر الجمود والجهل بين الجزائريين والاستسلام للسلطة الفرنسية في تلك المناطق . لذا حرصت جمعية العلماء المسلمين على تخليص المسلمين من هذه الحركة ذات التأثير السلبي . ونتج عن هذه الجهود إضعاف هذه الحركة وتوعية المسلمين بالجزائر حول أخطائها ومفاسدها .^(٣٩)

Anisa Barakat, "Political Movements in Algeria," Majallat al-Tarikh part II, 10 (1981) (٣٧) P.154.

Vincent Monteil, "Marabouts," in Islam in Africa, James Kritzeck and William Lewis, eds. (٣٨) (Toronto, Canada, 1969) pp. 87-108.

Ali Merad, Le Reformisme musulman en Algerie, pp. 58-76. (٣٩)

بالإضافة إلى هذه المجالات فإن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استمرت في تنوع جوانب جهودها من أجل تحقيق أهدافها وامتدت تلك الجهود إلى العمل على إنعاش الثقة بالوطن وتاريخه وغرس الشعور الإسلامي الوطني لدى الجزائريين من خلال كتابة تاريخ الجزائر وربطه بالحضارة الإسلامية بشكل عام. فركزت هذه الكتابات على إسهامات الجزائر الإسلامية وموقعها الهام في تاريخ الحضارة الإسلامية. كما أكدت هذه الكتابات على أن الجزائر لازالت تحتفظ بمقومات الدولة الحديثة وبالقواعد الدينية والثقافية والاجتماعية والضرورية لأية دولة إسلامية حديثة. وهدفت جمعية العلماء من تشجيع ونشر هذه المؤلفات إلى القضاء على الخلاف الموجود بين العرب والبربر والتأكيد على أن الإسلام هو الهوية الحقيقية للجزائر وليس العرق أو اللغة. من أجل هذا الغرض قام الكثير من المؤرخين بإثبات أن البربر لهم علاقة بالعرب وأنهم فوق كل شيء أخوة مسلمون منذ أن دخل الإسلام الجزائر. وحاول هؤلاء المؤرخون أيضا تعديل الخلاف ليكون بين مسلمين ومسيحيين وليس بين عرب وبربر. هذه الآراء التاريخية ظهرت في الكثير من المؤلفات التي ساعدت الجمعية على نشرها مثل «تاريخ الجزائر العربي العام» تأليف عبدالرحمن الجيلالي (١٣٧٢هـ/١٩٥٢م) الذي أشار فيه إلى أن الغرض الأساسي من كتابته هو بعث شعور الفخر بالوطن لدى الشباب بالجزائر ولتعظيم تاريخ بلادهم وللمحافظة على إخلاصهم وتفانيهم من أجل الدين.^(٤٠) من هؤلاء المؤرخين أيضا مبارك الميللي الذي قام بتأليف جزئين عن تاريخ الجزائر من أجل تغيير الصورة الخاطئة المشوهة الناتجة عن الاستعمار. قامت الجمعية بالاستفادة من مؤلفات الميللي التي كتبها في عامي ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م و١٣٥١هـ/١٩٣٢م من أجل إثبات الحقيقة بأن الجزائر مهيأة لكي تكون دولة مستقلة بتراتها ودينها وحضارتها على الرغم من احتلال أراضيها من أجل تحدى الفكرة الفرنسية السائدة بأن الجزائر لم تكن على الإطلاق دولة في السابق. بالإضافة إلى ذلك فإن الجمعية أرادت الرد بشدة على الاعتقاد السائد لدى الشيوعيين الفرنسيين والجزائريين والذي

Pessah Shinar, "The Historical Approach of the Reformist Ulama in the Contemporary (٤٠) Maghrib," Asian and African Studies Vol.7 (1971), P. 209.

عبر عنه موريس ثوريز Maurice Thorez أحد قادة الحزب الشيوعي الفرنسي ، أن الجزائر «دولة تحت الإنشاء» .^(٤١)

الشيخ البشير الإبراهيمي :

بالإضافة إلى هذه الجهود المتواصلة التي ساهمت بها جمعية العلماء المسلمين في مجالات التربية والتعليم فإن الجهود الفردية الفكرية أيضا كان لها الأثر الكبير في دفع عجلة حركة الإصلاح بالجزائر. فالشيخ البشير الإبراهيمي - رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - يعتبر أحد العوامل الرئيسية لنجاح حركة الإصلاح وتحقيق الأهداف الرئيسية للجمعية . واكتسبت جمعية العلماء نشاطا جديدا وحيوية مستمرة حينما تولى الشيخ البشير الإبراهيمي مسئوليتها في عام ١٣٦٥/١٩٤٥ م. ودور الشيخ الإبراهيمي في دعم الحركة الاصلاحية وفي توعية الشباب الجزائري واضح في اسهاماته ومشاركاته المتنوعة ومنها المحاضرات والمقالات والكتب والدروس الدينية والرحلات التي قام بها إلى العالم الإسلامي . والأهم من هذه الإسهامات هو كتابات الشيخ الإبراهيمي التي اتسمت بالقوة والفصاحة والأسلوب الرصين والتنوع . واشتملت كتاباته على الطرح الشامل للقضايا الهامة في الجزائر في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بإطارها الديني الاصلاحى . وكان الشيخ الإبراهيمي يشرف على جريدة «البصائر» الجريدة الرسمية لجمعية العلماء المسلمين ، ويكتب بها مقالات كثيرة يكشف من خلالها مساويء الاستعمار الفرنسي ويؤكد على عروبة الجزائر وإسلامها.^(٤٢)

من خلال الاطلاع على مقالات الشيخ الإبراهيمي في جريدة البصائر نجد أن آراءه تميل إلى القوة والصراحة. فعلى خلاف العلماء الذين سبقوه قام الشيخ

Irwin Wall, "The French Communists and the Algerian War," Journal of Contemporary History, Vol. 12, No. 3 (July 1977), P.523.

(٤٢) أنظر على سبيل المثال :

محمد الطاهر فضلا ، الإمام الراحل الشيخ محمد البشير الإبراهيمي .

الابراهيمي بالعمل على إطلاع المجلس النيابي بالجزائر على أوضاع المسلمين وتزويد أعضائه بالتقارير المتعلقة باحتياجات المسلمين ومشاكلهم والمطالبة بإيجاد الحلول لها. (٤٣) كما هاجم الإبراهيمي في مقالاته بصراحة واضحة السياسة الفرنسية المعادية للإسلام والمسلمين في الجزائر. ولم يترك الإبراهيمي جانبا من الجوانب تأثر بتلك السياسة إلا وأشار إليه ودافع عنه خاصة تدخل الفرنسيين في الحج. فلقد أعلن الإبراهيمي أن السياسة الفرنسية تجاه الحج والمتمثلة في مطالبة المسلمين الجزائريين الراغبين في الحج بتقديم شهادات إثبات عدم وجود سوابق إجرامية والمرور بنظام إداري روتيني معقد والحد من عدد النساء للسفر إلى الحج تعتبر أسلوبا لمنع المسلمين من أداء فريضة دينية. واتهم الإبراهيمي الحكومة الفرنسية بمحاولة القضاء على الصفة الدينية للجزائر. (٤٤) لهذا طالب بفصل الدين عن الدولة من أجل منع الفرنسيين من السيطرة على المؤسسات الدينية وإعاقتها من أداء رسالتها. كما قصد الإبراهيمي من هذا الطلب التمويه على السلطات الفرنسية بأن جمعية العلماء ليس لها رغبة في الأمور السياسية على الإطلاق ولكن الفرنسيين أدركوا بأنه من الخطر جدا أن يترك الإسلام دون مراقبة ومتابعة. (٤٥)

كما أشرنا سابقا فإن الفضل في بقاء جذور الإسلام والعروبة في الجزائر على الرغم من محاولات المسخ والتشويه الفرنسية يعود إلى جمعية العلماء المسلمين وإلى زعمائها وعلى رأسهم الشيخ الإبراهيمي الذي تحدى الاستعمار الفرنسي دون خوف أو تردد. وهذا الدور العظيم واضح من خلال الأهداف الخاصة بالجمعية التي صاغها الشيخ الإبراهيمي في جريدة البصائر في بداية مشوار الحركة الإصلاحية. من هذه الأهداف :

- (١) إحياء الدين الإسلامي وتاريخه .
- (٢) تسليم المساجد والأوقاف العامة لجمعية العلماء .
- (٣) استقلالية القضاء .

(٤٣) المجاهد، ٥٧ (ديسمبر ١٩٥٩) ص ٢٠ .

(٤٤) البصائر ١ (١٩٤٧) .

(٤٥) البصائر ٣ (١٩٤٧) .

- (٤) إعطاء الحرية الكاملة للتعليم العربي .
- (٥) المحافظة على الهوية الوطنية للجزائر .
- (٦) إحياء اللغة العربية والأدب العربي .
- (٧) تقوية العلاقات بين المسلمين والعرب .^(٤٧)

واستمر الإبراهيمي وجمعية العلماء المسلمين في المطالبة بإعادة الأوقاف العامة والتي استلبتها السلطات الفرنسية لأنها كانت تشكل مصدرا كبيرا للدخل للهيئات الإسلامية . واستمرت هذه المطالبة حتى قيام الثورة الجزائرية حيث أعلنت جبهة التحرير الوطني في الجريدة الرسمية «المجاهد» بأن إعادة الأوقاف العامة التي قامت سلطات الاستعمار باستلابها تعد من أحد الأهداف للثورة الجزائرية .^(٤٧)

كما واصل الإبراهيمي في تحديه للسلطات الاستعمارية الفرنسية وأعلن أن المسلمين يستطيعون تحطيم عقبات الاستعمار عن طريق إحياء الثقة وتقوية الإسلام إلى أن يصبح مصدرا متجددا للبقاء والتضحية . كما بذل الإبراهيمي كل الجهد لإيضاح حقيقة الاستعمار مستخدما أسلوبا دينيا لتأصيل العداء ضده لدى الجزائريين . وأشار إلى أن جمعية العلماء المسلمين تمثل حزب الله الذي يعمل من أجل تخليص المسلمين بالجزائر من الذل الاستعماري . وذكر بأن الاستعمار الفرنسي عمل شيطاني والشيطان من ألد الأعداء للمسلمين .^(٤٨) وناشد من خلال مقالاته الشباب الجزائري المسلم بالاعتماد على الإسلام كقاعدة لتغيير وضع بلادهم وأكد أن الإسلام لن تصبح له مكانة حقيقية في الجزائر إذا لم يتم إنهاء الاستعمار الفرنسي .^(٤٩)

ومن الجوانب الأخرى التي عني بها الإبراهيمي في كتاباته الإصلاح الاجتماعي . فلقد ركز على أهمية العمل والوحدة والثقة في بناء مجتمع إسلامي

(٤٦) المصدر السابق .

(٤٧) المجاهد ٥٧ (١٥ ديسمبر ١٩٥٩) ص ٢٠ .

(٤٨) البصائر ١٢ (١٩٤٧) .

(٤٩) البصائر ١١ (١٩٤٧) .

مستقل. كما حذر من بعض العادات التي تهدد تماسك المجتمع الإسلامي مثل التبذير في المناسبات والطلاق بدون سبب ولعب القمار. هذه الجهود الرامية إلى بلورة انبعاث أخلاقي وديني وثقافي أدت إلى التأثير على فكر وسلوك الشباب الجزائري الذي قاد الثورة الجزائرية في ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م.^(٥٠)

فشخصية الشيخ الإبراهيمي تمثل واحدة من الشخصيات المتميزة في الحركة الإصلاحية التي عملت على تحقيق نجاحها. ولقد استطاع أن يعرف كيف يؤثر على الناس وينمي الإدراك والوعي القائم على الإسلام لديهم. هذا الدور العظيم وهذه الجهود السخية وضعت الشيخ الإبراهيمي في مرتبة عالية من التقدير والاحترام لدى الجزائريين ووصفته حكومة جبهة التحرير الوطني للجزائر المستقلة ببطل الجزائر وقائدها. وعندما توفي الشيخ الإبراهيمي في عام ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م حضر جنازته جمع غفير من المسلمين إلى درجة أن الكثير من الصحفيين الأجانب الذين حضروا هذا المشهد وصفوه بأنه تعاطف كبير مع المباديء التي سار عليها الشيخ الإبراهيمي وتظاهرة شرعية ضد سياسة بن بلا الاشتراكية^(٥١).

التنظيم

إلى جانب برنامج جمعية العلماء وجهود أعضائها فإن العامل الآخر الذي أدى إلى نجاح الحركة الإصلاحية يتمثل في تنظيم وبنية الجمعية. فلقد أشار المؤرخ أبو القاسم سعد الله في مقاله حول محضر إحدى جلسات الجمعية في عام ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م إلى الأسلوب الإداري الذي تمتعت به. من الواضح في هذا التقرير أن جمعية العلماء المسلمين كانت منظمة بشكل مميز ساعد في إنجاح خططها وبرامجها. فلقد كانت الجمعية مقسمة إلى ٦ هيئات تنظيمية تشرف على الشؤون المالية، والتوظيف، والنشر، والتعليم، والاعلام، والعلاقات الخارجية. واحتوت كل من هذه الهيئات على مجلس مستقل بها يتكون من رئيس واثنين من

(٥٠) Pessah Shinar, "Some observations on the Ethical Teachings of Orthodox Reformism in Algeria," Asian and African Studies, vol. 8 no. 3 (1972). P.289.

(٥١) David and Marina Ottaway, Algeria the Politics of a Socialist Revolution (University of California Press, 1970). P.47.

المقررين وسبعة أعضاء بوظائف وواجبات محددة. (٥٢) هذا النوع من التنظيم أسهم في وصول جمعية العلماء إلى اغراضها بنجاح ملحوظ .

وبالنظر إلى محاضر جلسات جمعية العلماء نجد الاهتمام الواسع بشتى نواحي المجتمع الجزائري والتخطيط المنظم لتحقيق الاهداف الرئيسية. من تلك الاهتمامات التي انشغلت بها الجمعية تنظيم حركة الشباب ووضع برنامج ثقافي وتعليمي يناسب تلك الحركة. كما شملت اهتمامات الجمعية مساندة الشعب الجزائري ودعمه أثناء الكوارث التي تنزل به مثل زلزال مدينة الأصنام حيث سارعت الجمعية بتوفير المأوى ومختلف المساعدات للمتضررين. (٥٣) هذه الاهتمامات والمساهمات الإنسانية أعطت الجمعية فرصة للوصول إلى جميع طبقات المجتمع والحصول على دعمهم وتأييدهم والتقبل لما يطلب منهم .

والجانب الآخر الذي ينعكس في هذه المحاضر هو السرية التامة التي حرصت الجمعية على تنفيذها من أجل ضمان حرية النشاط والتخطيط. ففي كل اجتماع يقوم الأعضاء بأداء اليمين بأن يكتفوا أسرار الاجتماع وما دار به من نقاش . هذه السياسة أدت إلى استمرارية عمل الحركة الإصلاحية بزعامة جمعية العلماء المسلمين حتى قامت الثورة التي ساهمت بها جميع قطاعات الجزائر .

النتائج والآثار :

إن منجزات جمعية العلماء الهامة تركزت في الجوانب الإصلاحية الدينية والثقافية والاجتماعية . نتج عن هذه الجهود أن أصبح الاحساس بالدولة ذات لغة واحدة ودين واحد أمرا شائعا لدى كل مسلم جزائري ، وكان نجاح جمعية العلماء في بناء هذا الشعور وهذه الثقة واضحا في جميع أنحاء الجزائر عندما بدأت الثورة . وحسب مذكرة وزارة الخارجية الأمريكية بتاريخ ١٢ سبتمبر ١٩٥٢م الموافق ذي

(٥٢) أبو القاسم سعد الله، «محضر جلسة جمعية العلماء الجزائريين، سبتمبر ١٩٥٤» مجلة التاريخ ٨ (١٩٨٠)

ص ص ٢٥ - ٥٠ .

(٥٣) المصدر السابق، ص ٤٦ .

الحجة ١٣٧١هـ فإنه «من الواضح أن العلماء والمدرسين المسلمين والشخصيات الدينية كانوا الزعماء الطبيعيين للشعب الجزائري».^(٥٤) فعمل الجمعية لم يكن محدودا بمنطقة أو مدينة بل إمتد من القاعدة الرئيسة مدينة قسنطينة إلى شتى أنحاء الجزائر حتى «أنه لم يعد هناك مكان لم يشهد تنظيما أو نشاطا لجمعية العلماء المسلمين».^(٥٥)

ومن خلال التركيز على الأمور الدينية والتعليمية استطاعت جمعية العلماء أن تحول الاستياء السلبي لدى الجزائريين إلى مقاومة فعلية. ففكرة «الجهاد» أعدت الشعب الجزائري لخوض مقاومة طويلة ضد الفرنسيين .

بعد استعراضنا لجهود ودور جمعية المسلمين الجزائريين في تأسيس ودعم الحركة الإصلاحية بالجزائر نجد أنه من الضروري إلقاء نظرة سريعة على مظاهر تأثير هذه الجهود. فكما أشرنا سابقا فإن أهم نتائج حركة جمعية العلماء قيام الثورة الجزائرية ونجاحها في تحرير البلاد من الاستعمار الفرنسي . ومن بوادر هذا التأثير الوعي الديني الشامل الذي عم أنحاء الجزائر والذي بدوره أدى إلى إزدياد الشعور برفض الاستعمار وضرورة محاربهه. لذا كان أول أيام الثورة الجزائرية أثناء الاحتفال الديني الكاثوليكي بيوم القديسين والذي كان الفرنسيون يداومون على إحيائه وإختيار هذا اليوم يعطى دلالة واضحة على خلفية الصراع الدينية قبل كل شيء . كما حفلت جريدة الثورة الرسمية «المجاهد» بالعديد من المقالات التي تشير إلى الدوافع الإسلامية وراء هذه الثورة. من هذه الإشارات نجد قضية أحمد زبانا الذي كتب رسالة إلى والديه في عام ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م من خلال الجريدة وذكر فيها بأن الهدف من القتال إنما هو من أجل الموت في سبيل الله ومن أجل الآخرة وهذا أقل واجب يمكن عمله للوطن.^(٥٦)

“The Current Situation in North Africa,” Memorandum for the National Security Council (٥٤) Senior Staff: Washington, D.C., September 12, 1952, Foreign Relations of the United States 1952-1954 vol. 11, part I (Department of State, Washington, D. C. 1983) P.137.

“Les Ulemas Algeriens Reformistes,” P. 439.

(٥٥)

(٥٦) المجاهد ١ (١٩٥٦) ص ٢٦ .

ومن مذكرات الكاتب الجزائري مولود فرعون الذي تلقى ثقافته في فرنسا نجد الكثير من الإشارات إلى الدور الإسلامي في الثورة الجزائرية . فلقد كتب مولود فرعون يقول أنه في عام ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م «بدأ في الجزائر الإضراب عن التدخين ثم الإضراب عن تناول المشروبات الروحية، ونفذ الاهالي الاضراب في نظام ودقة».^(٥٧) ويشير الكاتب إلى التأثير الإسلامي قائلاً: «أن هذه الفئة المؤمنة تجبر الناس على احترامها، ومنذ حضوا الناس على الاقلاع عن السعوط والدخان ولعب الميسر والخمر، تلك الأمور التي ينهى عنها الإسلام، وهم مسلمون، أدركنا أن هذا الدين الحنيف يعيد سيرته الأولى على أرض الجزائر الخضراء . هل أنت مسلم؟ إذا فازجر الشيطان واطرده من كل مكان ومن كل قلب».^(٥٨)

ويضيف الكاتب الذي عاصر الثورة وشاهد أحداثها عن قرب بأن التخطيط والتنفيذ للثورة كان يتم في المساجد التي أصبحت مقراً للقيادات الثائرة ضد الاستعمار.^(٥٩) ولولا جهود العلماء المنتشرة لإصلاح الشعب الجزائري لما حصلت هذه العودة الحميدة إلى الإسلام التي أدت إلى تخليص الشعب الجزائري من الاستعمار الفرنسي الذي كتم أنفاسه.^(٦٠)

من هذا الاستعراض نخلص إلى أن الحركة الإصلاحية التي قادتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استطاعت أن توصل الإسلام ومعناه عملاً وتطبيقاً إلى قلب كل جزائري . كما حققت هذه الحركة بناء مجتمع إسلامي انتج شاباً يقودون الثورة ويعيقون نجاح الحركة الشيوعية في الجزائر. لذا بالامكان أن نعلل فشل الشيوعية في الجزائر بالدور الفعال لجمعية العلماء المسلمين الذي شمل شتى أنحاء المجتمع الجزائري . وما نشاهده اليوم من تطور وبروز للحركة الإسلامية في الجزائر خصوصاً على المستوى السياسي هو في الواقع إمتداد لهذه القاعدة والخلفية التي أرسنها جهود جمعية العلماء المسلمين وإنعكاس لعمق جذورها في المجتمع الجزائري .

(٥٧) مولود فرعون، يوميات معركة الجزائر، ترجمة عبدالعاطي جلال (القاهرة ١٩٧٠) ص ٩.

(٥٨) المصدر السابق ص ٦٨ - ٦٩ .

(٥٩) المصدر السابق ص ٣٨، ص ٥٢ .

(٦٠) المجاهد ٣٥ (١٥ يناير ١٩٥٩) ص ٥

مصادر البحث

المصادر العربية

الكتب :

صالح خرفي ، صفحات من الجزائر: دراسات ومقالات من ١٩٦٢م إلى ١٩٧٢م (الجزائر).

عبدالرؤوف عمرو، عمر عمرو، أحمد بن بلا : ابن شمال افريقيا (القاهرة - الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣م) .

عبدالله بن يوسف الشبل، الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب - حياته ودعوته.

على نويهض، معجم أعلام الجزائر (بيروت ١٩٨٠م) .

عمار أوزيغان، الجهاد الأفضل (بيروت ١٩٦٢م) .

فهمي سعد، حركة عبد الحميد بن باديس ودورها في يقظة الجزائر (بيروت ١٩٨٣م) .

محمد على دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، (الجزء الأول، الجزائر ١٩٦٥م، الجزء الثاني، الجزائر ١٩٧١م) .

محمد الصالح الصديق، الاستعمار في الجزائر (القاهرة).

محمد الطاهر فضلاء، الإمام الرائد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي .

محمود إحسان الهندي، الحوليات الجزائرية: تاريخ المؤسسات في الجزائر من العهد العثماني إلى عهد الثورة فالاستقلال (دمشق ١٩٧٧م) .

مصطفى الطلاس وبسام العسلي، الثورة الجزائرية (بيروت ١٩٨٢م) .

مولود فرعون، يوميات معركة الجزائر، ترجمة عبد العاطي جلال (القاهرة ١٩٧٠م) .

المقالات والدوريات :

أبو القاسم سعد الله ، «محضر جلسة جمعية العلماء الجزائريين في سبتمبر ١٩٥٤م»
مجلة التاريخ عدد ٨ (١٩٨٠م) ص ص ٢٥ - ٥٠ .

عبد الهادي بوطالب ، «ابن باديس وخلفه الإبراهيمي وجمعية العلماء المسلمين
لعبوا الدور الأكبر في الحفاظ على عروبة وإسلام الجزائر» الشرق الأوسط
١٩٨٨/٦/٢٢ .

محمد الطاهر عدواني ، «حول المنهج العلمي لكتابة تاريخ الثورة» مجلة التاريخ
عدد ١٢ (١٩٨٢م) ص ص ٢٩ - ٤٠ .

مجلة البصائر

مجلة المجاهد

المصادر الأجنبية

الكتب (Books):

- Arslan Humbaraci, *Algeria: A Revolution that Failed* (London 1966)
- Alf Heggoy, *Insuregency and Counterinsuregency* (Bloomington 1972)
- Ali Merad, *Le Reformisme Musulman en Algerie de 1925 a 1940* (Paris 1967)
- Belkacem Saadallah, *The Rise of Algerian Nationalism 1900-1930* (Ph. D. Dissertation, University of Minnessota 1965)
- David and Msrina Ottaway, *Algeria: the Politics of a Socialist Revolution* (University of California Press 1970)
- Department of State, Washington. *Foreign Relations of the United states 1952-1954. vol. 11, Part I*, (1983)
- Edward Said, *Orientalism* (New York 1978)
- Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (trans. by Constance Farrington, New York 1982)
- Irene L. Gendzier, *Frantz Fanon: A critical Study* (New York 1973)
- Jacques R. Goutor, *Algeria and France* (Muncie, Indiana 1965)
- Janet Zagoria, *The Rise and Fall of the Movement of Messali Hadj in Algeria* (Ph. D. Disseratation Columbia University 1973)
- Joan Gillespie, *Algeria: Rebellion and Revolution* (London 1960)
- Marnia Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria* (Boulder, Colorado, 1976)
- Michael Hudson, *Arab Polirics* (New Haven 1977)
- Vincent Monteil, "Marabouts" in *Islam in Africa* by James Kritzeck and William Lewis, eds. (Torento, Canada 1969)

المقالات (Articles):

- Ammar Bouhouche, "The Origins of Political Agitation for Indebendence of Algeria" Arab Journal vol. II, No. 4 (Fall 1965) PP. 4-10
- Anisa Barakat, "Political Movements in Algeria," Majallat al-Tarikh Part II, No. 10 (1981) pp. 50-69
- Denis Walker, "The Origins of Arab Nationalism in Algeria" Islamic Culture, vol. 46, No. 4 (1972) pp. 285-292.
- Edward Said, "Islam, Orientalism and the West," Time April 16, 1979, P. 54.
- Gene Farmer, "The Leaders Behind Algeria's Rebellion," Life Vol. 40, No. 23 (June 4, 1956), pp. 146-160
- Irwin Wall, "The French Communists and the Algerian War," Journal of Contemporary History vol. 12, No. 3 (July 1977) pp. 521-543.
- Karen Farsoun, "State Capitalism in Algeria," Middle East Research and Information Project No. 35 (February 1975), pp. 3-30.
- Leon Carl Brown, "The Islamic Reformist Movement in North Africa," The Journal of Modern African Studies Vol.2 No.1 (1964), pp. 55-63.
- "Les Ulemes Algeriens Reformistes," La Nouvelle Revue Francaise d'outre-Mer, No. 7-8 (July-August 1955), pp. 328-337.
- Pessah Shinar, "The Historical Approach of thr Reformist Ulama in the Contemporary Maghrib," Asian and African Studies Vol. 7 (1971), pp. 181-210.
- Pessah shinar, "Some Obaservations on the Ethical Teachings of Orthodox Reformism in Algeria," Asian and African Studies Vol. 8, No. 3 (1972), pp. 263-289

ابن خلدون ونشأة المدن دراسة في علم الاجتماع الحضري

للدكتور

عبدالرزاق بن حمود الزهراني

الأستاذ المشارك بقسم الاجتماع

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ابن خلدون ونشأة المدن دراسة في علم الاجتماع الحضري

تقديم وتمهيد :

على الرغم من المحاولات العلمية المبذولة من قبل العديد من علماء اجتماع والجغرافيا لتفسير نشأة المدن، إلا إن الاستعراض العام لآراء هؤلاء العلماء يبين لنا أن تلك المحاولات لم تخرج في الغالب الأعم عن التفسير الذي قدمه ابن خلدون قبل حوالي ستة قرون للفكر الاجتماعي فيما يتعلق بنشأة المدينة. وفي هذه الدراسة سنحاول تقديم أفكار ابن خلدون عن المدينة من حيث تعريفها ونشأتها، ومن حيث العوامل التي تقود إلى تطورها ونموها أو تقلصها وانقباضها، ومن ثم سوف نتعرض لأهم الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للمدينة كما يراها ابن خلدون، ومحاولين من خلال ذلك التركيز على مدى تميز الفكر الخلدوني في هذه الأبعاد بمقارنته بأفكار بعض المتأخرين حول هذه القضايا.

وابن خلدون يُعتبر من أبرز علماء المسلمين في جميع العصور، فقد جمع إلى العلم والمعرفة رجاحة العقل التي صقلتها التجربة والممارسة، حيث عمل في خدمة كثير من الأمراء، وعمل في القضاء والتعليم، وسافر إلى أجزاء كثيرة من بلاد المسلمين، وتعرض إلى محن وأرزاء كثيرة مثل دخول السجن، ووفاة أفراد أسرته غرقاً في البحر وهم في طريقهم من تونس إلى مصر حيث كان يقيم في أخريات حياته. ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون ولد في تونس سنة ٧٣٢هـ وتوفي في مصر سنة ٨٠٨هـ (لمزيد من المعلومات عن حياة ابن خلدون انظر. وافي : ١٩٦٢) ..

ويعتبر ابن خلدون من أشهر العلماء المسلمين خارج العالم الإسلامي، يقول عنه

«البارون كارادوفو»: «تزوّدنا أفرقةً إسلامية. في شخص ابن خلدون، بعالم اجتماع من الطراز الأول. ولا تجد ذهنًا تمثل فلسفة التاريخ بجلاء أكثر مما تمثلها ذهن ابن خلدون . . . ويعد ابن خلدون ألعياً من فصيلة مونتسيكو والأب دو مايلي. جداً لعلمائنا في الاجتماع مثل تارد أو المستشرق غُوبينو». (كارادوفو. ١٩٧٩: ٢٥٦ انظر كذلك (Duncan, 1964:36 , Johnson, 1981: 12-13).

ومن مؤشرات ألعية ابن خلدون وعبقريته تعدد جوانب ثقافته، فقد أخذ من كل فن بطرف، ولذلك يجد القاريء لمقدمته أنها حوت كثيراً من التخصصات العلمية مثل الاجتماع والتربية والتاريخ والسياسة والاقتصاد وغير ذلك من العلوم ولهذا كثرت الكتب والمقالات العلمية والدراسات والبحوث عن ابن خلدون وعن نظرياته وأفكاره .

وقد قمت بتقسيم هذا البحث إلى عدة عناوين . تحدثت في أولها عن مفهوم المدينة قديماً وحديثاً، حيث تعرضت لمفهومها في اللغة العربية وعند بعض العلماء المسلمين، وبعض العلماء الغربيين، واختتمت ذلك الجزء بمفهوم ابن خلدون عن المدينة والعنوان الثاني كان عن أسباب نشأة المدن، وتحدثت فيه عن أسباب نشأة المدن عند مجموعة من العلماء، وانتقلت بعد ذلك للحديث عن أسباب نشأة المدن عند ابن خلدون مستخلصاً ذلك من أماكن متفرقة من المقدمة، وسيجد القاريء عمق نظرة ابن خلدون وشمولها في هذا الجانب، حيث لم يقصر أسباب نشأة المدن على سبب واحد كما فعل غيره وإنما ساق مجموعة من الأسباب تختلف من مدينة إلى أخرى .

أما العنوان الثالث فقد خصصته لموقع المدينة عنه ابن خلدون، حيث أولى هذا الموضوع أهمية خاصة وأشار إلى أن موقع المدينة يجب أن يحقق شيئين هما جلب المنافع ودفع المضار، ولا يزال هذان الطلبان من أهم مطالب الحياة، سواء في الريف أو في المدن. وتحت العنوان الرابع تحدثت عن المدينة ككائن حي متعرضاً لامتدادها وتقلصها وأسباب ذلك وعوامله من وجهة نظر ابن خلدون، أما الجزء الخامس فقد تحدثت فيه عن حياة المدينة كما يراها ابن خلدون، ويعتبر العنوان السادس استكمالاً للعنوان الخامس حيث تحدثت فيه عن مهن المدينة وصنائعها وحرفها كما يراها ابن

خلدون، ومن المعروف أن الحياة في المدينة لا تكتمل صورتها إلا بالحديث عن الحياة الاقتصادية والعملية فيها وعن مهن السكان وحرفهم، التي تبين الفروق بين الفئات الاجتماعية من جهة، وبين الريف والحضر من جهة أخرى. هذا وقد أفردت عنواناً خاصاً لكل مهنة من المهن المهمة .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنني لم أحاول في الغالب الأعم أن أعيد صياغة كلام ابن خلدون بل نقلته نقلاً حرفياً وذلك لسببين : الأول : إن ابن خلدون يملك أسلوباً جميلاً وعباراته متماسكة وسلسة، والثاني : أنني لاحظت أن بعض الكتاب يقول ابن خلدون ما لم يقل . إما خطأ في فهمه، أو مبالغة . أو لتوافق آراء ابن خلدون المذهب أو الأفكار التي يؤمن بها الكاتب أو غير ذلك، ولهذا تجديني في بعض الأحيان أورد كلام ابن خلدون ثم استخلص أهم نقاطه، فإن رأى القارئ أنني مصيب فهذا ما أريد، وإن رأي غير ذلك فهذا من حقه، هذا ومن جهة أخرى حاولت أن أطبق كلام ابن خلدون على حياتنا المعاصرة عندما أجد أن ذلك التطبيق ممكناً ومفيداً وأن اختلاف الفترة الزمنية لم يؤثر في قوة الفكرة وقابليتها للتطبيق .

مفهوم المدينة بين الماضي والحاضر :

تشير البحوث اللغوية إلى أن كلمة مدينة ترجع في الأصل إلى الفعل «دَيْن» وهو موجود بهذا المعنى في الآرامية والعربية . كما أن «الديان» يقصد بها في اللغات العربية والعبرية والآرامية «القاضي» . وتوافق هذه المعاني ما ورد في القرآن الكريم، وما أشارت إليه بعض المعاجم العربية . فقد وضح من تفسير القرآن إن كل المواضع التي أطلق عليها لفظ «مدينة» كان عليها حكام وملوك، وفيها على وجه التحقيق الصيغة القضائية والدينية والإدارية والسياسية فجاء تمييز المدينة عن القرية في القرآن الكريم على أساس سمة التقاضي (أنظر: الموسوي، ١٩٨٢: ٣٥٥) .

ويتفق مع ماسبق تعريف بعض الجغرافيين واللغويين للمدينة . فالمقدسي يذكر أنه «قد اختلف في الأمصار فقالت الفقهاء المصر كل بلد جامع تقام فيه الحدود، ويحله أمير، ويقوم بنفقته، ويجمع رستاقه مثل عثر ونابلس . . وعند أهل اللغة المصر كل

ما حجز بين جهتين مثل : البصرة والزقة وأرجان، والمصر عند العوام كل بلد كبير جليل مثل الري والموصل والرملة، وأما نحن فجعلنا مصر كل بلد حلّه السلطان الأعظم، وجمعت إليه الدواوين، وقلدت منه الأعمال وأضيفت إليه مدن الأقليم مثل دمشق والقيروان وشيراز» (المقدسي، ١٩٠٩: ١٠٦). ومن التعاريف اللغوية فارسية بمعنى بيوت مجتمعة (ابن منظور، ج ١٠: ١١٦). مشتق من للمدينة ما ذكره ابن منظور من إنها «الحصن يبني في أصطمة الأرض. مشتق من ذلك، وكل أرض يبني بها حصن في أصطمتها فهي مدينة، والنسبة إليها مديني، والجمع مدائن ومدن (المصدر السابق، ج ١٢: ٤٠٢) والأصطمة معظم الشيء وتماه.

وفي القرون الأخيرة أصبحت المدينة موضوع علم قائم بذاته هو علم الاجتماع الحضري، ويعتبر كتاب العالم الايطالي (جيوفاني بوتيرو) الذي نشره سنة ١٥٩٨م تحت عنوان (عظمة المدن) أول كتاب يصدر عن المدينة، وكان الكثيرون ينظرون إليه على أنه مجرد فضول علمي لباحث غير متخصص، بحيث لا يمكن من خلاله الادعاء بأن صاحبه قد أرسى دعائم علم جديد عن المدينة. ومنذ بداية القرن السابع عشر أصبحت المدينة موضع اهتمام كثير من الباحثين في تخصصات متعددة مثل السكان والاحصاء والإدارة والتخطيط والاصلاح الاجتماعي، الأمر الذي أدى إلى تطور علم الاجتماع الحضري فيما بعد بصورة واضحة ولمموسة (انظر: السيد، ١٩٨٠: ٢١١ وما بعدها).

وهناك شبة اجماع بين المشتغلين بعلم الاجتماع على أن البدايات الحقيقية لنشأة علم الاجتماع الحضري وتطوره كمجال متميز للبحث والدراسة كانت على يد العالم الأمريكي (روبرت بارك) (R. Park) الذي نشر مقالاً عن المدينة في سنة ١٩١٥م والتي كانت بداية لفرع جديد في علم الاجتماع يهتم بدراسة المدن ودراسة الحياة الحضرية، ولأهمية الموضوع فقد أعاد (بارك) نشر مقالته في كتيب صغير بالعنوان نفسه، ضمنه بعض الأعمال الرائدة لزميليه (ارنست برجس) (E. Burgess)، و(رودريك ماكينزي) (R. Mchenzie). وبعد ذلك بسنة واحدة ظهر كتاب (لبارك وبرجس) بعنوان

(المجتمع المحلي الحضري) (The Urban Community) حدد فيه الباحثان الملامح الأساسية للدراسات الحضرية، ومنذ ذلك الحين والدراسات تتوالى في هذا الحقل (انظر: Bergel, 1955: VIII).

وتبعاً لتقدم علم الاجتماع الحضري والجغرافيا الحضرية أصبح هناك عشرات التعريفات للمدينة، قدمها علماء الاجتماع والجغرافيا والتاريخ وغيرها من العلوم. فقد عرف «راتزل» المدينة بأنها: «مجموعة دائمة من الناس والمساكن، تغطي مساحة كبيرة من الأرض، توجد على مفترق الطرق التجارية الكبرى». ويتبعه «فاجنر» فيقول: إن المدن هي مواضع تركز النشاط التجاري. أما «فردريك فون رشتوفن» فإنه يعرف المدينة بأنها «محل إقامة مجتمع لا يعتمد في حياته على الزراعة، إنما يعتمد على التجارة والصناعة». ويعرف «جان برنز» المدينة بأنها «المحلة التي يعمل أهلها معظم وقتهم داخلها» (انظر: صادق وآخرون. ١٩٨٣: ٢١). أما (لويس ويرث) فقد وصف المدينة بأنها محلة عمرانية دائمة تتكون من أفراد مختلفين اجتماعياً وكبيرة الحجم نسبياً وكثيفة (انظر، غلاب والجوهري، ١٩٧٢: ٥١).

أما (بوسكوف) (Boskoff) فإنه يعرف مجتمع المدينة بأنها «المجتمع الذي تسيطر عليه أعمال التجارة والصناعة والخدمات، ويتمتع بدرجة عالية من تقسيم العمل، تصاحبها درجة عالية من العلاقات المعقدة، ودرجة عالية من الكثافة السكانية، ويقوم التنسيق والضبط الاجتماعي فيه على أسس غير قرابية» (Boskoff, 1970: 12).

ولعل محاولة كل من «سروكين» و«زيمرمان» من أفضل المحاولات لتحديد مفهوم المدينة لأنها قدما تعريفاً للمدينة أكثر شمولاً من خلال افتراض نظري يستند إلى ثمانية معايير (غنيم. ١٩٨٧: ١٥٤-١٥٥):

- ١ - المهنة، حيث يرتبط معظم السكان بالصناعة والتجارة.
- ٢ - البيئة، والتي يسيطر عليها الإنسان في محاولة التكيف معها.
- ٣ - حجم المجتمع، والذي يميل إلى الكبر نسبياً.
- ٤ - كثافة السكان، حيث تتزايد في المدينة عن الريف.
- ٥ - تجانس السكان وتمايزهم، حيث ينعدم التجانس إلى حد كبير في المدن.

٦ - التنوع والتدرج الطبقي ، حيث يتنوع السكان ويتدرجون على عكس الحال في القرية .

٧ - الحراك الاجتماعي ، حيث يبدو الحراك أكثر وضوحاً .

٨ - نسق التفاعل ، حيث تتميز بنمط من العلاقات المتعددة والثانوية والتعاقدية .

ومن أفضل التعارف وأشلمها ذلك التعريف الذي قدّمه الدكتور مصطفى الخشّاب رحمه الله والذي اشتمل على العناصر الثمانية كلها التي قدمها كل من «سروكين وزمرمان» فهو يقول : «المدينة وحدة اجتماعية حضرية ، محدودة المساحة والنطاق ، ومقسمة إدارياً ، ويقوم النشاط فيها على الصناعة والتجارة ، وتقل فيها نسبة المشتغلين بالزراعة ، وتنوع فيها الخدمات والوظائف والمؤسسات وتمتاز بكثافتها وسهولة مواصلاتها ، وتخطيط مرافقها ومبانيها وهندسة أراضيها وتتميز فيها الأوضاع والمراكز الاجتماعية والطبقية» (الخشّاب ، ١٩٨٢ : ١١٢) فهذا التعريف يضم كثيراً من صفات المدينة وخصائصها ، ويجمع كثيراً من الجوانب التي ركز عليها الكتاب في تعريفاتهم للمدينة المعاصرة التي قامت بعد الثورة الصناعية .

هذا ومن ناحية أخرى فإن المدن القديمة التي لم تتأثر بالآلة تختلف اختلافاً كبيراً عن المدن المعاصرة . وهذا ما ألمح إليه «شورج» عندما أشار إلى «أن المدن التي لم تتأثر بالثورة الصناعية تشترك جميعاً في نمط واحد متكرر ، وهذا النمط يتكرر أيضاً في نطاق واسع من الحضارات مهما اختلف الزمان أو المكان ، فهي عامة مدن صغيرة ، لا يزيد عدد سكان الواحدة منها على مائة ألف نسمة بل أقل . . . وليس هذا بمستغرب ، إذ أنها غالباً ماتقوم في اقاليم غير عنصرية في مجتمعات لاتزيد نسمة سكان المدن على ٥٪ وتستمد هذه المدن غذاءها من جيرانها المباشرين ، حيث لاتوجد وسائل نقل حديثة ، ومن ثم يتحدد حجم المدينة بما يمكن أن تحصل عليه من غذاء يقيم أود أهلها» (صادق وآخرون ، ١٩٨٣ : ١١) . .

ولعل أفضل من يعرف المدينة قديماً هم أولئك الذين عاشوا فيها وعاصروا نشأتها وتطورها ، فالقزويني يقول : «عند حصول الهيئة الاجتماعية لواجتمعوا (أي الناس) في صحراء لتأذوا بالحر والبرد والمطر والريح ، ولو تستروا في الخيام والخرقاهات لم يأمنوا

مكر اللصوص والعدو، ولو اقتصروا على الحيطان والأبواب، كما ترى في القرى التي لا سور لها، لم يأمنوا صولة ذي بأس فأكرمهم الله تعالى باتخاذ السور والخندق والفصيل فحدثت المدن والأمصار والقرى والديار. . . واتخذوا للمدن سوراً حصيناً، وللصور أبواباً عدة حتى لا يتزاحم الناس بالدخول والخروج. . . واتخذوا لها قهنداراً لمكان ملك المدينة، والنادي لاجتماع الناس فيه، وفي البلاد الإسلامية المساجد والجوامع والأسواق والخانات والحمامات ومركز الخيل ومعاطن الإبل ومرابض الغنم وتركوا باقي مساكنها لدور السكان، فأكثر ما بناها الملوك والعظماء على هذه الهيئة. . . ثم اختصت كل مدينة لاختلاف تربتها وهوائها بخاصية عجيبة، وأوجد الحكماء فيها طلسمات غريبة ونشأ فيها صنف من المعادن والنبات والحيوان لم يوجد في غيرها، وأحدث بها أهلها عمارات عجيبة، ونشأ فيها أناس فاقوا أمثالهم في العلوم والأخلاق والصناعات» (القزويني .؟؟ : ٧ - ٨).

ولهذا التعريف شمولية تتصل بأسباب نشأة المدن. حيث إنها لا تقام إلا عند اجتماع الهيئة الاجتماعية، ولعله يقصد بذلك تزايد السكان وكثافتهم وأشار كذلك إلى بعض معالم المدينة القديمة مثل السور، ومكان الملك «القهنداز» والنادي للاجتماعات العامة، ثم تحدث عن بعض خصائص المدينة الإسلامية مثل المسجد والحمامات وأشار إلى أنه كان يُخصص أماكن للحيوانات مثل الخيل والأبل والأغنام لاعتماد الناس في حياتهم عليها كما هو الحال بالنسبة لتخصيص مسارات ومواقف للسيارات في وقتنا الحاضر، ويشير القزويني إلى الفصل بين أماكن سكنى الناس وأماكن الحيوانات والدواب، ثم أخيراً يشير إلى اختلاف المدن في التربة والهواء والمعادن والنبات والحيوان وتأثير ذلك على النشاط البشري، ومن ثم تمايز المجتمعات والمدن وتأتي الأجيال اللاحقة لتواصل بناء الأجيال السابقة وربما تتفوق عليها .

أما مفهوم المدينة عند ابن خلدون فإنه متناثر في أماكن عدة من المقدمة حيث يعطي في كل مكان من تلك الأمكنة صفة من صفات المدينة. وبيجمع تلك الصفات إلى بعضها يمكننا أن نخرج بتعريف مقبول للمدينة عند ابن خلدون، فمن صفات المدينة عنده الاستقرار والترف «ارتفاع مستوى المعيشة» والدعة والسكون فهو يقول :

«أعلم أن المدن قرار تتخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه فتؤثر الدعة والسكون وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار» (المقدمة : ٨٥١) . ويقول في موضع آخر: «وأيضاً فالمدن والأمصاير ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لالخصوص فتحتاج، إلى اجتماع الأيدي، وكثرة التعاون» (المقدمة : ٨٤٤) . ويقول في موضع ثالث عن الرابطة العضوية بين الدولة والإدارة من جهة والمدينة من جهة أخرى : «إن الدولة والملك لل عمران بمنزلة الصورة للمادة . . . وإنفكاك أحدهما عن الآخر غير ممكن على ما قرر في الحكمة، فالدولة دون العمران لاتتصور والعمران دونها متعذر . . . وحينئذٍ فاختلال أحدهما مستلزم لاختلال الآخر كما أن عدمه مؤثر في عدمه» (المقدمة : ٨١٣-٨١٤) .

وما سبق يمكن أن نضع تعريفاً للمدينة من وجهة نظر ابن خلدون يتلخص في أن المدينة كيان مرتبط بالدولة تتخذ مكاناً للسكون والترف والدعة، بها هياكل عظيمة ومبانٍ كبيرة، موضوعة لجميع الناس وليست لفئة معينة، وتقوم على التعاون وتقسيم العمل . وسوف نتضح كثير من معالم المدينة وصفاتها من وجهة نظر ابن خلدون في الصفحات التالية .

أسباب نشأة المدن :

من المرجح أن تكون حياة الجمع والالتقاط وحياة البادية فيما بعد هي المقدمات الأولى التي تلتها عمليات مختلفة لاستقرار الإنسان . . . حيث تجمعت الأسر في مجموعات متألفة وكونت قرى صغيرة . وقد تكون نواة القرية مكونة في الأصل من أسرة واحدة، ثم تفرعت وتشعبت مع مرور الزمن، وابتعدت الفروع عن الأصول مكونةً أسراً جديدة لها كيانها الخاص واستقلالها التام (انظر: ليبس، ١٩٨٨ : ٧٢ وما بعدها) . .

وحياة القرية تعطي الانسان ميزة الاستقرار والراحة النفسية والحماية الجماعية ومع تطور الزمن وجد في القرية أماكن للعبادة، ومراكز للتجارة ونواد للقاءات، وحياة القرية نقلت الانسان نقلة اجتماعية وحضارية كبيرة حيث علمته المسؤولية والتعاون

والتضحية، فهناك مصالح مشتركة تهم الجميع . وفي القرية نشأت التكوينات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المختلفة وكان لشيخ القرية اليد الطولى والنفوذ الكبير على الحياة في القرية، فالخيوط السياسية والقضائية والاجتماعية والحربية تنتهي إليه في الغالب، مما كان سبباً في نشأة المنافسة بين القرى والتصادم بين أفرادها تنفيذاً لتوجيهات قوادها مما دعا إلى بناء القلاع والأسوار للدفاع والحماية . ولقد أشار القزويني إلى شيء من ذلك في التعريف الذي نقلناه عنه للمدينة .

وعندما تنتصر إحدى القبائل فإنها تبسط نفوذها على القبائل الأخرى . مما يؤدي في الغالب إلى توسع القرى وامتدادها وتكوين نواة المدينة التي تعكس تقدم الانسان بما تحويه من طرق الدفاع والحرب ودور العبادة وأنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية متنوعة . «وقد حاول المؤرخون تصنيف الاختلافات التي تظهر بين المدن المختلفة، وتوصلوا إلى بعض التقسيمات مثل مدن عضوية وغير عضوية، مدن غير مخططة ومدن هندسية، مدن ذات شكل ومدن عديمة الشكل وغيرها من التقسيمات التي تتسم بالغموض أكثر من الوضوح حيث إنهم وضعوا نصب أعينهم الشكل دون اعتبار للمحتوى . . . ومعنى ذلك أن هناك نمطين للمدن أولهما المدن المسورة، وثانيهما المدن المفتوحة وبين هذين النوعين يوجد عديد من الأنواع الفرعية التي يتشكل كل منها تبعاً لطبيعة المجتمع والعصر الذي نشأت فيه» (غلاب والجوهري . ١٩٧٢ : ٢١٢-٢١٣) .

ويبدو أن الغالبية العظمى من المدن التي وجدت في عصر ابن خلدون كانت من النوع الأول وهو نمط المدن المسورة . أما النمط المفتوح فإنه لم ينتشر إلا في العصور الأخيرة، وخاصة بعد تقدم التقنية واعتماد الانسان على الآلة في مواصلاته ونتاج غذائه واحتياجاته الأخرى .

والسؤال الذي يمكن طرحه هو: كيف تم الانتقال من القرية إلى المدينة؟ . لقد حاول كثير من الكتاب والمؤرخين الإجابة على ذلك . ومن بينهم «جوردن تشايلد» (G. Childe) الذي أعد دراسة عن الثورة الحضرية، حيث يشير إلى أن القرية تحولت إلى مدينة عندما انتقل الإنسان من مرحلة جمع الطعام إلى مرحلة

انتاجه، فبعد استئناس الحيوان وقيام الزراعة تغير نمط حياة الإنسان فارتبط بالأرض، واستقر بها بعد قيام المجتمع القروي، وترتب على انتاج الطعام بكميات وفيرة زيادة في أعداد السكان التي أدت بدورها إلى زيادة أعداد القرى، وكل قرية كانت مكتفية ذاتياً. بسبب وجود فائض من الطعام، وهذا الفائض أدى إلى أن يتفرغ بعض افراد المجتمع لأعمال وحرف أخرى غير الزراعة مثل التجارة والنجارة وصناعة الأدوات، وكان ذلك المجتمع يشكل النواة الأولى للمجتمع الحضري (أنظر: Childe, 1951).

وقد اعتمد جوردن تشايلد على بعض الاكتشافات الأثرية في وضع بعض المقاييس التي يمكن استخدامها في تصنيف التجمعات العمرانية إلى حضرية وغير حضرية. والمراكز الحضرية القديمة كانت تتميز بالمقاييس التالية (المصدر السابق):

- ١ - كبر الحجم والاتساع وكثافة السكان التي كانت تتراوح في بعض المراكز ما بين ١٧ ألفاً و٢٠ ألف نسمة. «لاحظ الفرق بين هذا الرقم والرقم الذي أورده شوبرج وهو مائة ألف» . .
- ٢ - عدم انفصالها عن الأرض. حيث كان هناك فئة الزراع إلى جانب فئة الحرفيين والمتخصصين .
- ٣ - وجود فائض من الانتاج والسلع .
- ٤ - وجود رموز للتعبير عن الذات مثل المباني العامة أو النصب التذكارية والمعابد والمقابر ونحوها .
- ٥ - وجود فروق طبقية بين فئات المجتمع .
- ٦ - القدرة على الكتابة واستخدام التقويم .
- ٧ - التجارة .

ويذكر «لويس مفروود» أن المدينة نشأت أول منشآت في أودية بعض الأنهار مثل النيل ودجلة والفرات والسند، وأن البذرة الأولى للمدينة كانت مكان الاجتماع لاقامة الطقوس الدينية. ويذكر كذلك أن حضارة القرية القديمة كانت الحضارة التي انبثقت منها حضارات العالم القديم، ويشير إلى أنه لم يصحب عملية الانتقال من

حضارة القرية إلى حضارة المدينة مجرد الزيادة في الكتلة الموجودة، بل صاحبها تغييرات شاملة، وتشكيل جديد، وأهداف جديدة، وقد كان من أهم تلك التغيرات أن الزعيم المحلي تحول إلى ملك شامخ أضيفت عليه صفات الهبة وأن حصنه أصبح قلعة ضخمة، وأنه لم يعد يستخدم شجاعته ومهارته في دفع الأذى فقط، بل في تنظيم الجهود والفتح والسيطرة. وعلى هذا يكون صاحب نشأة المدينة نوعان متناقضان من التكافل، أولهما أيجابي يتمثل في تعاون سكان على التحكم في الفيضانات وإصلاح أضرار العواصف، وتخزين المياه وإنشاء القنوات، وثانيهما سلبي يتمثل في الحرب والاستبعاد، وفي أماكن كثيرة الدأب على الاتجاه نحو التدمير، ويذكر ممفورد كذلك أن هذين النوعين من التكافل صاحباً المدينة عبر العصور إلى وقتنا الحاضر (أنظر: ممفورد: ١٩٦٤).

ومن العلماء من اتخذ من الاقتصاد مدخلاً لتحديد المجتمع الحضري، ومن هؤلاء (جراس) (N. Grass) في دراسته التي نشرت في عام ١٩٢٢م حيث تتبع التطور الاقتصادي وربط به أنماط التوطن والاستقرار على مر التاريخ، حيث ميز بين خمس مراحل تطورية أساسية هي:

- ١) مرحلة الجمع والالتقاط.
- ٢) مرحلة الرعي.
- ٣) مرحلة القرية المستقرة.
- ٤) مرحلة المدينة الصغرى.
- ٥) مرحلة المدينة الكبرى.

ويؤكد (جراس) على أن تطور الزراعة كأسلوب وطريقة للمعيشة يعتبر من أهم العوامل التي قادت البشرية إلى مراحل أكثر تقدماً وأكثر تحضراً حيث كان السبب لنمو المدن الصغرى نتيجة لتزايد الانتاج الزراعي وتزايد أعداد الحرفيين، وتطوير وسائل النقل وازدهار النشاط التجاري (Grass, 1922).

أما الدكتور مصطفى الخشاب فقد وضع لنشأة المدن عدة أسباب نجملها فيما يلي :-

- ١ - عوامل طبيعية وجغرافية .
- ٢ - عوامل نفسية تتمثل في ضرورة الاجتماع للدفاع والاستثناس وتبادل المشاعر.
- ٣ - عوامل اقتصادية تتمثل في ضرورة العمل المشترك وتبادل المنافع وتقسيم العمل .
- ٤ - عوامل دينية .
- ٥ - عوامل سياسية .
- ٦ - عوامل حربية واستراتيجية .
- ٧ - عوامل علمية وثقافية .
- ٨ - عوامل صناعية .
- ٩ - عوامل ترفيهية . (انظر: الخشاب . ١٩٨٢) .

هذا وقد تعددت النظريات الحديثة التي تحاول كشف أسباب نشأة المدن ومنها نظرية «كارل ويت فوجل» (Karel Witt Fogel) ومخلصها إن نشأة المدينة سببها الحاجة إلى تنظيم استغلال المياه، وتنظيم أعمال الري، وقيام المشروعات التي تحتاج إلى إدارة تنظمها، وإلى إنشاءات تستغلها في الزراعة وتطلب ذلك الاهتمام بالتقويم والتاريخ لمعرفة توزيع المياه وموسمها وقد استدلت هذه النظرية بأن المدن القديمة نشأت على الانهار كما هو الحال في مصر والعراق الصين (انظر: (Fogel, 1972) .

وهناك نظرية الضغط في الكثافة السكانية وتكوين الدولة وأصحاب هذه النظرية هم: «روبرت كارنيرو» (R. Carneiro) و«ديكانوف» (I. Diaknof) و«فليب سمث» (Philip Smith) و«كوريل يونج» (K. Young) و«مجاير جيسون» (M. Gibson) وهذه النظرية تقول إن الزيادة في التقنية وموارد العيش تؤدي إلى الزيادة في الانتاج، يتبعها زيادة في السكان، ومن جهة أخرى فإن الزيادة في التقنية تؤدي إلى نشأة مراكز إدارية تقوم على الثروة والسلطة، وكل ذلك يدفع إلى غزو أراض جديدة، وهذا بدوره يؤدي إلى ظهور طبقات اقتصادية، وزيادة في الحروب. وينتج عن الحاجة إلى التنظيم وإعادة التوزيع بواسطة نخبة دينية، ومن جهة أخرى فإن زيادة الحرب يتبعها قيام دولة ذات قوة وتنظيم جيد، فتنشأ المدينة الدولة (أنظر: عثمان، ١٩٨٨: ٥٠) .

ورغم قَدَمِ عصر ابن خلدون وعدم وجود الحفريات آنذاك . فإن ما جاء به في المقدمة يرقى إلى مستوى أحداث النظريات . حيث «يفرق ابن خلدون بين الاجتماع الانساني الذي هو مجرد تجمع عددي للأفراد، وبين العمران البشري الذي يعتبره صورة لاحقة للاجتماع الانساني، والذي يتميز بوجود العلاقات الثابتة نسبياً بين الجماعات الاجتماعية التي يعيش فيها الأفراد خاضعين للسلوك الجماعي ، ومحافظين على التراث الاجتماعي» (حسن، ١٩٧٧ : ١٠١) . فوجود العلاقات الثابتة بين الجماعات وخضوع الأفراد للسلوك الجمعي . ومحافظتهم على مقومات التراث الاجتماعي شروط أساسية عند ابن خلدون للانتقال من حياة البداوة إلى الحياة الحضرية .

ويؤكد ابن خلدون على فكرة تقسيم العمل وأثرها في تماسك الجامعة وإشباع احتياجاتها وتقديمها، عن طريق تنوع التخصصات . ويرى تبعاً لذلك أن (الاجتماع الانساني ضروري) حيث يقول في شرح هذه الفكرة: «ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: «الانسان مدني بالطبع» أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران . وبيانه أن الله سبحانه خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء . . . إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء، غير موفيه له بمادة حياته منه، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ . وكل واحدة من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لاتتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري . . . ويستحيل أن توفي بذلك كله أوبعضه قدرة الواحد . ، فلا بد من اجتماع القُدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم . فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف» (المقدمة : ٣٣٧) .

وهذا يؤكد ابن خلدون على تأثير تقسيم العمل على زيادة الانتاج «فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف» . وهذا ما يؤكده كثير من علماء الغرب المتأخرين، حيث يشيرون إلى أن درجة تقسيم العمل تعتبر من أهم مؤشرات

التقدم . فكلما كانت تلك الدرجة مرتفعة كان المجتمع أكثر تقدماً وإنتاجاً، وكلما كانت منخفضة دل ذلك على تأخر المجتمع وقلة إنتاجه، لتشابه أفرادهِ وعدم تمايزهِم بالتخصص، وكما أن ابن خلدون ضرب مثلاً على تقسيم العمل بالرغيف فإن آدم سمث فعل الشيء نفسه مستخدماً الدبوس . فغير في المثال ولكن الفكرة هي نفسها فكرة ابن خلدون . أما دور كايم فقد كانت رسالته للدكتوراه عن تقسيم العمل في المجتمع . وهو الموضوع الذي ناقشه ابن خلدون قبله بخمسة قرون تقريباً (انظر: الخريجي، ١٩٧٩) .

وابن خلدون يعتبر تقسيم العمل من أهم أسباب نشأة المدن وذلك للاعتبارات التالية :

أولاً : أن تقسيم العمل يعتبر شرطاً لتأمين الحد الأدنى من الغذاء والذي لا يمكن أن تنشأ أن إلا بعد أن تجاوز حد الكفاية فيه . فهو يقول : «ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحليين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفة، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر» (المقدمة : ٤٦٨) .

ثانياً : إن تقسم العمل والتعاون الجماعي يعتبران شرطاً لتأمين الدفاع عن حياة الإنسان، ففي حديثه عن «إن الاجتماع الانساني ضروري» يرى إن كل إنسان بحاجة إلى أبناء جنسه للدفاع عن نفسه، . حيث إن حظه أقل من حظ الحيوانات من آلات الدفاع عن النفس ومن القدرة على التحمل . «وجعل للانسان عوضاً عن ذلك الفكر واليد . فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر . والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع : مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة . . . فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولاتفى قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها، وكثرة الصنائع

والمواعين المعدة لها . فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . ومالم يكن هذا فلا يحصل له قوت ولاغذاء ولا تتم حياته» (المقدمة : ٣٣٨).

وبالإضافة إلى توفر الغذاء والدفاع عن النفس ضد الكائنات الأخرى عن طريق التعاون وتقسيم العمل ، فإن ابن خلدون يضع شرطاً آخر لا بد من تحققه لنشأة المدينة وهو وجود الدولة والحكومة لمنع اعتداء الناس بعضهم على بعض ، فهو يقول : «ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم ، فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض . ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهلماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك» (المقدمة : ٢٣٩).

وبهذا يتبين لنا أن الاجتماع البشري في أبسط صوره وهي صورة البداوة عند ابن خلدون لا بد له من التعاون وتقسيم العمل لتأمين الغذاء ولتأمين الدفاع عن النفس ، ولا بد من ناحية أخرى من وجود الدولة لدفع اعتداء الانسان على أخيه الانسان ، وتوفر هذه الأمور يعتبر شرطاً أولياً وأساسياً عند ابن خلدون لانتقال الانسان من حياة البداوة إلى حياة المدينة ، لأنها تتعلق بتوفير الضروري والحاجي للانسان ، فإذا توفر ذلك فإن بالإمكان الانتقال إلى توفير الكمالي الذي يرتبط عند ابن خلدون بحياة المدينة ، إن حياة البدو عنده عاجزة عن تجاوز المقدار الذي يحفظ الحياة ، ويجدر بنا أن نشير إلى أن ابن خلدون يستخدم كلمة «بدو» لتشمل أهل القرى والبدو والرحل .

أما الانتقال من حياة البداوة إلى حياة المدينة فإنه مشروط عند ابن خلدون بالحصول على مافوق الحاجة كما ذكرنا سابقاً ، وكلما زاد توفر الحاجات الكمالية زاد العمران اتساعاً وزادت درجة تقسيم العمل «ثم تزيد أحوال الرفة والدعة ، فتجىء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في القوت واستجادة المطابخ ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومعالات البيوت والصروح وأحكام

وضعها في تنجيدها والانتهاه في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل (من النظرية إلى التطبيق) إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها المياه، ويعالون في صرحها. . . وهؤلاء هم الحضرة ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة. وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم» (المقدمة: ٤٦٧-٤٦٩).

ومن هذا يتبين أن سبب نشأة المدن عند ابن خلدون يتعلق بتجاوز توفير الضروري من الانتاج إلى انتاج الكمالي، ولقد كرر ابن خلدون هذا المعنى في مواضع كثيرة من المقدمة، ومن ذلك قوله: «قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضرة المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولاشك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشىء عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما، لأن أول مطالب الانسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا. . . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها. وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة. وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل المدينة» (المقدمة: ٤٧٣).

وتجاوز حد الكفاف من الانتاج إلى الوفرة والزيادة عن الحاجة يؤدي إلى تمكن مجموعة من الناس من التفرغ لانتاج الكماليات من صناعة وتجارة وحرف مختلفة وتلك أهم خصائص الحياة الحضرية. وهذا السبب الذي توصل إليه ابن خلدون هو السبب نفسه الذي قال به كثير من الكتاب والمفكرين المعاصرين مثل (جوردن تشايلد) و(جراس).

وابن خلدون يعترض لأسباب أخرى لنشأة المدن. ومن ذلك وجود الدولة والملك. حيث يعتبرها ابن خلدون شرطاً وسبباً لنشأة المدن. أما كونه شرطاً فإن المدن لا يمكن

أن تنشأ بدون وجود الدولة . وأما كونها سبباً فإن من دواعي الملك والدولة اختطاط المدن ونزولها، وعقد ابن خلدون لذلك عنواناً مستقلاً هو: «فصل في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار» شارحاً ذلك بقوله: «إن القبائل والعصائب إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار لأمرين: أحدهما ما يدعو إليه الملك من الدعة والراحة وحط الاثقال، واستكمال ماكان ناقصاً من أمور العمران في البدو، الثاني دفع مايتوقع على الملك من أمر المنازعين والمشاغبين لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأ لمن يروم منازعتهم والخروج عليهم، وانتزاع ذلك الملك الذي سموا إليه من أيديهم فيعتصم بذلك المصر ويغالبهم، ومغالبة المصر على نهاية من الصعوبة والمشقة، والمصر يقوم مقام العساكر المتعددة بما فيه من الامتناع ونكاية الحرب من وراء الجدران من غير حاجة إلى كبير عدد ولاعظيم شوكة» (المقدمة: ٨٤٥-٨٥٦).

ولعل هذا يفسر عدم وجود مدن ذات شأن كبير في الجزيرة العربية قبل البعثة المحمدية إلا ما كان في اليمن لوجود الدولة والاستقرار النسبي، وفي مكة لوجود العامل الديني كما سنرى، ولوجود مسحات من الكيان السياسي يتمثل في إمارة بين هاشم ورعايتهم للبيت . أما بقية الأجزاء فقد كانت القبائل تقضي أكثر وقتها في الحروب، يضاف إلى ذلك أنهم كانوا عاجزين عن تجاوز الضوروري إلى توفير الكمال، ولذلك لم يؤسسوا دولة ومن ثم لم تقم مراكز حضرية كبيرة، وبالإضافة إلى الأسباب الاقتصادية والسياسية والحربية فإن ابن خلدون يضيف سبباً آخر لنشأة المدن، ذلكم هو السبب الديني . فهناك مدن نشأت لأسباب دينية وهناك مدن نمت وتطورت بعد أن صار لها مكانة دينية في نفوس الناس . ومن النوع الأول مكة المكرمة والقدس الشريف، ومن النوع الثاني المدينة المنورة . ولقد تحدث ابن خلدون عن هذه المدن قائلاً: «وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض فيما علمناه حسبما ثبت في الصحيحين وهي مكة والمدينة وبيت المقدس، أما البيت الحرام الذي بمكة فهو بيت إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، أمره الله ببنائه، وأن يؤذن في الناس بالحج إليه، فبناه هو وابنه إسماعيل كما نص عليه القرآن، قام بما أمره الله فيه، وسكن إسماعيل فيه مع هاجر ومن نزل معهم من جرهم إلى أن قبضهما الله ودفنا بالحجر منه . وبيت

المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام ، أمرهما الله ببناء مسجده ونصب هياكله .
ودفن كثير من ولد إسحق عليه السلام حواليه» (المقدمة : ٨٥٤) .

والسبب الديني واضح وصریح في بناء مكة وبيت المقدس ، فالأول بناه إبراهيم بأمر من الله ، والثاني بناه داود وسليمان بأمر من الله كذلك . بل إن هناك من المؤشرات ما يشير إلى انتفاء العامل الاقتصادي الذي قصر «جوردن تشايلد» وغيره من العلماء المعاصرين نشوء المدينة عليه ، إذ يقول الله سبحانه وتعالى :

﴿ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴾

(إبراهيم - ٤١)

فلو أن السبب الاقتصادي هو السبب الوحيد لنشأة المدن لما أسكن إبراهيم ذريته بواد غير ذي زرع ، ولكن السبب هنا يعود إلى أن الله قد اختار هذه البقعة وفضلها على غيرها ، ويسر لها رزقها الذي يأتيها من كل مكان .

أما المدينة المنورة فإن وضعها يختلف عن مكة وبيت المقدس ، فقد كانت معمورة قبل أن يهاجر الرسول - صلى الله عليه وسلم - إليها وكان فيها زراعة وعمران ، ولكنها كانت صغيرة ، نمت وتطورت بعد هجرة الرسول إليها وصحبه الكرام - رضى الله عنهم جميعاً . وفيها يقول ابن خلدون : «وأما المدينة وهي المسماة بيثرب ، فهي من بناء يثرب بن مهلايل من العمالقة وملكها بنو إسرائيل من أيديهم فيما ملكوه من أرض الحجاز ، ثم جاورهم بنو قبيلة «الأوس والخزرج» من غسان ، وغلبوهم عليها وعلى حصونها ، ثم أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بالهجرة إليها لما سبق من عناية الله بها ، فهاجر إليها ومعه أبوبكر وتبعه أصحابه ونزل بها وبنى مسجده وبيوته في الموضع الذي كان الله قد أعد له لذلك ، وشرفه في سابق أزله ، فأواه أبناء قبيلته ونصروه ، فلذلك سمو الأنصار ، وتمت كلمة الاسلام من المدينة حتى علت على الكلمات . وغلب على قومه وفتح مكة وملكها . وظن الأنصار أنه يتحول عنهم إلى بلده فأهمهم ذلك . فخاطبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبرهم أنه غير متحول . حتى إذا

قُبض صلى الله عليه وسلم كان ملحده الشريف بها وجاء في فضلها من الأحاديث الشريفة مالاخفاء فيه» (المقدمة: ٨٦٦) .

وما سبق يتضح لنا شمول نظرة ابن خلدون حول أسباب نشأة المدن فلم يقصرها على سبب واحد كما فعل بعض الكتاب المعاصرين ، بل حاول أن يبين أن لنشأة المدن أسباباً كثيرة منها السياسي ، ومنها الحربي ، ومنها الاقتصادي ، ومنها الديني ، ومنها غير ذلك . كما بين ابن خلدون أن هناك شروطاً يجب توفرها كقاعدة أساسية لنشأة المدن ، ومن تلك الشروط تجاوز حد الكفاية من الانتاج ، والتعاون وتقسيم العمل . ووجود الدولة والملك .

موقع المدينة :

لقد أعطى ابن خلدون أهمية خاصة لموقع المدينة وموضعها وهناك فرق بين الاثنين عند الجغرافيين ، (الموضع هو الذي يمثل المكان الذي تغطيه «تسغله» المدينة أو المستوطنة فعلاً ، والذي يشمل كل الخصائص الطبيعية لذلك المكان . أما الموقع فهو الذي يمثل مكان المدينة «موضعها» بالنسبة لما يحيطها من مساحة تتفاعل معها بشكل أو آخر» (الأشعب، ١٩٧٩ : ٣٢٤) .

فمن ناحية أهمية الموضع والموقع يؤكد ابن خلدون على ضرورة مراعاة أمرين هما :

- ١ - دفع المضار والأخطار وكل ما يهدد الحياة في المدينة .
- ٢ - جلب المنافع وتسهيل المرافق التي تجعل الحياة ميسرة ومریحة في المدينة .

ويعلق الدكتور سابا جورج شبر على فكرة ابن خلدون حول دفع المضار وجلب المنافع في المدن قائلاً إن هذه هي ربما المرة الأولى في التاريخ التي يُذكر فيها «نظرية تحديد استعمال المناطق المختلفة» (Zoning) التي نجدها في عصرنا هذا . وهذه النظرية هي الأولى من نوعها في تاريخ تطور المدن ، وفي أوروبا بدأ استخدام هذه النظرية منذ حوالي قرن من الزمن ، وقد اتخذت شكل القانون بعد خلافات عديدة (انظر، شبر: ١٩٦٦ : ١٨٧) .

ودفع المضار متعلق إلى حد كبير بالموضع وهو المكان الذي تغطي المدينة ، وفي هذا

يقول ابن خلدون: «فأما الحماية من المضار فيراعى لها أن يدار على منازلها جميعاً سياج الأسوار، وأن يكون وضع ذلك في ممتنع من الأمكنة، إما على هضبة متوعدة من الجبل، وإما باستدارة بحر أو نهر بها حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة، فيصعب منالها على العدو ويتضاعف امتناعها وحصنها» (المقدمة: ٨٥١).

أما جلب المنافع فإنه يتعلق بالموقع. وهو مكان المدينة بالنسبة لما يحيط بها من مساحة، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «وأما جلب المنافع والمرافق للبلد فيراعى فيه أمور. منها الماء بأن يكون البلد على نهر أو بإزائها عيون عذبة ثرة، فإن وجود الماء قريباً من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهي ضرورية، فيكون لهم في وجوده مرفقه عظيمة عامة، ومما يراعى من المرافق في المدن طيب المراعي لسائماتهم. إذ صاحب كل قرار لا بد له من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب، ولا بد من المرعى، فإن كان قريباً طيباً كان ذلك أرفق بحالهم، لما يعانون من المشقة في بعده، ومما يراعى أيضاً المزارع فإن الزروع هي الأقوات، فإذا كانت مزارع البلد بالقرب منها كان ذلك أسهل في اتخاذها، وأقرب في تحصيله، ومن ذلك الشجر للحطب والبناء، فإن الحطب مما نعم البلوى في اتخاذها لوقود النيران للاصطلاء والطبخ والخشب أيضاً ضروري لسقفهم وكثير مما يستعمل فيه الخشب من ضرورياتهم، وقد يراعى أيضاً قربها من البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية، إلا أن ذلك ليس بمشابة الأول».

(المقدمة: ٨٥٣).

ويجب ألا يغيب عن بال القاريء أن ابن خلدون عاش في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، قبل أن تخترع الآلة وتتعدد أمور الحياة. ولذلك فهو يصف مدينة عصره حيث كان الانسان يعتمد في حياته على الطبيعة ويعتبر نفسه جزءاً منها، ففي المقطع السابق إشارة إلى أن المدينة تجمع إلى جانب التجارة والحرف أعمالاً تتعلق بتربية الحيوان والزراعة. فتربية الحيوان كانت جزءاً من الحياة، باعتباره كان وسيلة النقل والمواصلات وأداة من أدوات الحرب. بالإضافة إلى الفوائد الأخرى التي تجنى من لحمه وصوفه وجلده وكذلك المزارع عندما تكون قريبة من المدينة فإن مؤونة النقل تخف، وخاصة في ذلك العصر الذي كان النقل فيه صعباً ومكلفاً، بالإضافة إلى تقليل خطر انقطاع المؤونة من البلدان الأخرى.

ولو أردنا أن نطبق كلام ابن خلدون على مدننا اليوم، لوجدنا أنه ليس من الضروري أن يكون البلد على نهر أو بازائها عينون ثرة عذبة، فالآلة اليوم مكنت الانسان من تحلية المياه ومن نقل المياه العذبة من مسافات بعيدة، فالرياض يأتيها جزء كبير من احتياجاتها من المياه من محطة تحلية مياة البحر في الجبيل على ساحل الخليج العربي، ومكة المكرمة والطائف تأتيها المياه من محطة التحلية في جدة. أما أهمية الماء فإنها لا تتغير في كل العصور ولن تستطيع الآلة جعل الكائنات الحية تستغنى عنه، فالله سبحانه وتعالى يقول :

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾ «الأنبياء»: ٢١ .

ولهذا وضعه ابن خلدون أول بند في قائمة جلب المنافع .

وإذا كان عصر ابن خلدون يعتمد على الحيوان في المواصلات والنقل والحروب وغير ذلك، بحيث يشترط قرب المراعي من المدن والمراكز الحضرية، فإن ذلك يشبه اشتراط قرب محطات الوقود من المستهلكين في مدننا المعاصرة باعتبارها مادة تسيير آلات المواصلات والصناعة والخدمات الأخرى. أما قرب الشجر لتوفير الحطب وأدوات البناء فقد حل محلها اليوم محطات الكهرباء ومراكز توزيع الغاز وتوفر الاسمنت والحديد وغير ذلك من أدوات البناء المعاصرة، ولا يمكن أن نتصور مدينة تخلو من هذه الخدمات اليوم إلا إذا كانت مدينة في بلد فقير ومتخلف، ورغم ذلك فلا بد من وجود بعض هذه الخدمات وإلا لا يطلق على ذلك التجمع مدينة .

والكل يعلم اليوم أن البلد الذي ينتج حاجاته بنفسه أفضل حالاً من البلد الذي يستوردها، لأن في الاستيراد استنزاف لثروة البلاد، فبالإضافة إلى أنه مهدد بالانقطاع في أى وقت بسبب الحروب والتغيرات الاقتصادية والسياسية. وقد يتخذ المصدر أداة للضغط في وقت الحاجة، كما فعلت الولايات المتحدة الأمريكية من منع تصدير القمح إلى الاتحاد السوفيتي في أكثر من مرة ولأسباب مختلفة، وكما فعل العرب من قطع النفط عن الدول التي كانت تقف وراء اسرائيل في حرب رمضان من عام ١٣٩٣هـ. ١٩٧٣م. ولقد تنبه ابن خلدون إلى هذه النقطة عندما ذكر أن المدينة يمكن أن يراعى قريها من البحر لتسهيل استيراد الحاجات من البلاد النائية، «إلا أن ذلك ليس

بمثابة الأول» كما يقول ابن خلدون . أي ليس بمثابة قرب تلك الحالات من المدينة وانتاجها محلياً .

وابن خلدون كما علمنا رجل تفرس في السياسة وكثرت أسفاره، وتعددت تجاربه، لذلك لا غرابه أن يتحدث عن النواحي الحربية والأمنية لمواقع المدن، وهو ما يسمي في مصطلح اليوم بـ «الاستراتيجية» وأن يطلب أن يراعى ذلك عند اختطاط المدينة واختيار مكانها، فهو يقول: «ومما يراعى في البلاد الساحلية التي على البحر أن تكون في جبل، وتكون بين أمة من الأمم موفرة العدد «العمق البشري» تكون صريحاً للمدينة متى طرقها طارق من العدو. والسبب في ذلك أن المدينة إذا كانت حاضرة البحر، ولم يكن بساحتها عمران للقبائل أهل العصبية، ولا موضعها متوعر من الجبل كانت في غرة للبيات وسهل طروقها في الاساطيل البحرية... لما يامن من وجود الصريخ لها... ومتى كانت القبائل والعصائب مستوطنين بقرها بحيث يبلغهم الصريخ والنفير وكانت متوعرة المسالك على من يرومها باختطاطها في هضاب الجبال وعلى اسنمتها، كان لها بذلك منعة من العدو ويئسوا من طروقها، لما يكابدونه من وعرها وما يتوقعونه من إجابة صريخها» (المقدمة: ٨٥٣-٨٥٤) .

ومن الجوانب المهمة التي تنبه لها ابن خلدون تلك الجوانب التي تتعلق بسلامة البيئة ونقاء عناصرها والتي لم تصبح موضوعاً للبحث في كثير من دول العالم إلا في الآونة الأخيرة. لقد اشترط ابن خلدون في موقع المدينة إن يكون طيب الهواء بعيداً عن الركود والعفن، حيث يقول: «ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراض. فإن الهواء إذا كان راکداً خبيثاً، أو مجاوراً للمياه الفاسدة، أو مناقع متعفنة أو مروج خبيثة أسرع إليه العفن من مجاورتها، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لاحالة، وهذا مشاهد، والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب» (المقدمة: ٨٥٣) .

لقد كانت مصادر تلوث الهواء قليلة ومحدودة في عصر ابن خلدون . ورغم ذلك تنبه لها ولفت الأنظار إلى أهميتها. ولاندرى ماذا سيقول لو أنه عاش في عصر مثل عصرنا الذي تعددت وتنوعت فيه مصادر تلوث الهواء من دخان مصانع، وعوادم

سيارات، ونفايات متراكمة، وأمطار حمضية، وغير ذلك من مصادر تلوث البيئة. إن مدينة اليوم تعاني بلاشك من فساد الهواء أضعاف ما كانت تعانيه مدينة الأمس، ولهذا الفساد البيئي آثار سلبية على جميع الكائنات الحية، وفي مقدمتها الانسان. حيث تؤثر في صحته ونفسيته ونتاجه. ولهذا يجب الاستفادة من لفظة ابن خلدون، ومن تجارب الدول المتقدمة التي تعاني فيها البيئة من مشكلات كثيرة، أدت إلى نشأة جمعيات المحافظة على البيئة، مثل جمعية السلام الأخضر، ونادي روما، إن الجهود يجب أن تتظافر للمحافظة على سلامة البيئة ونقاء هوائها حتى نتجنب المشكلات التي أشار إليها ابن خلدون وأثبتتها تجارب العلم الحديث «حول موضوع البيئة انظر: نجم وآخرون، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، والشرنوبى: ١٤٠١هـ، ١٠٩٨١م.». .

ومما سبق يتضح لنا أن ابن خلدون قد أخذ في الاعتبار عدة أمور تتعلق بموقع المدينة وموضعها، لخصها في أربع كلمات هي: جلب المنافع ودفع المضار. وجلب المنافع مفهوم شامل لتوفير كل خير لسكان المدن، ودفع المضار مفهوم شامل لمنع كل شر وبلاء عنهم. ولقد كانت هذه المطالب ولازالت وستظل من أهم المطالب التي يسعى الناس جميعاً لتوفيرها، كل حسب عصره، وحسب ظروفه وقدراته .

المدينة كائن حي :

بعد اختطاط المدينة وتأسيسها لأي سبب من الأسباب سواء أكان ذلك السبب دينياً أم اقتصادياً أم سياسياً أم حربياً فإن تلك المرحلة للمدينة تشبه مرحلة الميلاد لأي كائن حي . ومن المعلوم أن جميع الكائنات الحية بعد الولادة تتصف بصفات الضعف والنقص وصغر الحجم، ثم تأخذ بعد ذلك في النمو وريداً وريداً، حتى تبلغ مرحلة النضج والاكتمال. ومن هذه الكائنات من يوافيه الأجل في صغره وبعد ولادته مباشرة، ومنها من يوافيه الأجل في مرحلة الشباب، ومنها من يؤخر أجله إلى مراحل متأخرة من العمر .

والمدن والأمصار تشبه الكائنات الحية من هذا الوجه فالمدينة تبدأ صغيرة، ثم تأخذ في النمو قليلاً قليلاً، وقد يكون نموها بطيئاً، وقد يكون سريعاً لتوفر دواعية

وعناصره، وهناك مدن ماتت في مهدها، ومدن أخرى ماتت في شبابها، ومدن عمرت طويلاً تمتد حيناً وتنكمش حيناً آخر حسب الظروف السياسية والاقتصادية والحربية .
وحول انتشار المدينة ونموها والعوامل التي تتحكم في أسعار الأراضي واستغلالها قام (جونسون) باستعراض بعض النظريات، وفيما يلي أهمها. (انظر: والجوهري . ١٩٧٢ : ٢٨-٢٩):

- ١ - النظرية المتمركزة (The Concentric Theory) والتي قدمتها مدرسة شيكاغو في الفترة ما بين ١٩٢٠م و ١٩٣٠م وتتركز هذه النظرية على ان نمو المدينة يتجه من الوسط إلى الأطراف ويكون سلسلة من المناطق المتمركزة الدائرية .
- ٢ - نظرية المقطع (The Sector Theory) التي تقدم بها (هومر هويست) (Homer Hoyt) عن المدن الأمريكية في عام ١٩٣٩م وتعتمد على فكرة أن قطاعات متميزة من استغلال الأرض يمكن أن تنمو من وسط المدينة إلى خارجه وإنها تتركز على طرق النقل الرئيسية .
- ٣ - نظرية النويات المتعددة (Multiple Nuclei Theory) وتقدم بها الجغرافيان هاريس (C. Harris) و(اولمان) (E. Ulman) في عام ١٩٤٥م وتعتمد النظرية على أن لكل مدينة نواة اساسية في تركيبها وان الانماط المختلفة من استغلال الأرض قد نمت حول نقط معينة أو نويات في داخل المدينة .

ولقد تنبه ابن خلدون لقضية نمو المدن . حيث يقول : «اعلم أن الأمصار إذ اختطت أولاً تكون قليلة الساكن، وقليلة آلات البناء من الحجر والجير وغيرها مما يعاني على الحيطان عن التائق كالزُّجج (الصخور الملّس) والرخام والبرج (الدرهم الصغير الخفيف) والزجاج والفسيفساء والصدف، فيكون بناؤها يومئذ بدوياً وآلاتها فاسدة. فإذا عظم عمران المدينة وكثر سكانها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ، وكثر الصناعات إلى أن تبلغ غايتها بذلك كما سبق بشأنها» (المقدمة : ٨٧٠) .

ومن المعروف أن الأشخاص يختلفون في مهنتهم وتخصصاتهم فما يجيده شخص قد لا يجيده الآخر كما أن النباتات والأشجار تختلف في ثمارها، وكذلك المدن تختلف صناعاتها وانتاجها. يقول الاستاذ (جونز) (E. Jones) في كتابه (المدن) إن كل مدينة

علم فرد في ذاته ولها شخصيتها الخاصة المستقلة، وتتميز بتاريخ خاص يطبعها بطابع معين يجعلها مختلفة عن غيرها (انظر: Jones, 1966).

وتخصص المدن أوضح ما يكون في وقتنا الحاضر فهناك مدن تخصصت في صناعة السيارات مثل ديترويت في الولايات المتحدة الأمريكية ومثل باريس في فرنسا المتخصصة في صناعة العطور، وغير ذلك من المدن التي اشتهرت بإنتاج خاص عرفت به بين المدن واشتهرت به في العالم .

ولقد عقد ابن خلدون لهذه الحقيقة فصلاً خاصاً بعنوان: «فصل في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض» ومما قاله فيه: «وذلك إنه من البين أن أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضاً لما في طبيعة العمران من التعاون. وما يستدعي من الأعمال يختص ببعض أهل المصر، فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته، ويختصون بوظيفته، ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه، لعموم البلوى به في المصر والحاجة إليه. وما لا يستدعي يكون غفلاً إذ لا فائدة لمتحلله في الاحتراف به. وما يستدعي من ذلك لضرورة المعاش فيوجد في كل مصر كالخياط والحداد والنجار وأمثالها. وما يستدعي لعوائد الترف وأحواله فإنها يوجد في المدن المستبحرة في العمارة والآخذة في عوائد الترف والحضارة، مثل الزجاج والصائغ والدهان والطباخ والصفار (صانع الصفر وهو نوع من النحاس) والفراش والدباج (النقاش) وأمثال هذه. وهي متفاوتة. ويقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستدعي أحوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع. فتوجد بذلك المصر دون غيره. ومن هذا الباب الحمامات لأنها إنما توجد في الأمصار المستحضرة المستبحرة العمران لما يدعوه إليه الترف والغنى من التنعم. ولذلك لا تكون في المدن المتوسطة. وإن نزع بعض الملوك والرؤساء إليها فيختطها (أي الحمامات) ويجري أحوالها، إلا أنها إذا لم تكن لها داعية من كافة الناس، فسرعان ما تهجر وتخرّب، وتفر عنها القومة لقلّة فائدتهم ومعاشهم منها. والله يقبض ويبسط» (المقدمة: ٨٩٦-٨٩٧).

ويذكر الدكتور خالص الأشعب أن ابن خلدون استوعب المدينة بطريقة لم تستوعبها المجلدات المعاصرة. لقد استوعبها على أنها إنسان يسكن ويبني ويعمل

ويتشقق ويهارس الإدارة. لقد فهم ابن خلدون المدينة على إنها كائن حي قد ينمو ويزدهر أبداً، وقد يتوقف عن النمو، بل قد يموت، فالمدينة بالنسبة لابن خلدون فضاء (مساحة) وزمان وإنسان (انظر: الأشعب، ١٩٧٩: ٣١٨-٣١٩).

ومن الغريب أن نجد باحثاً معاصراً مثل الدكتور محمود الكردي يعيب على ابن خلدون إيمانه بهذه الأفكار، حيث يقول: «ولا يمكننا أيضاً أن نتجاوز عن آراء ابن خلدون المتطرفة حول إصابة المجتمعات بحالة الهرم، ورغم أن ذلك متسق مع فكرته التطورية للمجتمعات... إلا أن اختبار هذه الفكرة مع واقع كثير من المجتمعات ينبيء عن خطئها الفادح. ولعل خطأ ابن خلدون نجم عن ربطه - غير المنطقي - بين عملية التحضر التي يمر بها المجتمع وحالة الفساد التي يراها ملازمة لذلك، الأمر الذي ينتهي بها حتماً - طبقاً لرأيه - للهرم والاضمحلال والزوال. وإذا تتبعنا مسيرة التاريخ في تفحص مسألة التحضر ونشأة المدن لوجدنا أنه لا يكاد يخلو مؤلف أو بحث يتناول القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية عموماً من الإشارة لتلك المسألة وتحليلها سواء اعتماداً على منظور تاريخي، أو رؤية واقعية. أو كل ذلك مجتمعاً» (الكردي، ١٩٨٤: ٣٥-٣٦).

ولاندرى ما التطرف في آراء ابن خلدون الذي أشار إليه الكاتب إذا كان لا يخلو مؤلف أو بحث يتناول القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من الإشارة إلى مسألة إصابة المجتمعات بحالة الهرم. وكم كنا نتمنى أن يقوم الدكتور الكردي بإثبات الخطأ (الفادح) لهذه الفكرة اثباتاً علمياً منطقياً، فلا يكفي أن يقول أن واقع كثير من المجتمعات ينبيء عن ذلك. حيث إن هناك أدلة تاريخية كثيرة تثبت صحة رأي ابن خلدون فالحفريات تظهر كل يوم أدلة على أن هناك مدناً أصابها الهرم، ومن ثم أصابها الفناء مثل مدينة الفاو في جنوب الجزيرة العربية، والكل يعرف شيئاً عن بقايا مدن لم تعد مأهولة بالسكان مثل مدائن صالح ومدينة البتراء في الاردن. يضاف إلى ماسبق أن هناك مجتمعات كانت تقود العالم أصبحت اليوم تابعة لغيرها، مما يشير إلى أن شيئاً من الهرم قد أصابها، والهرم له صور كثيرة منا الاقتصادية والفكرية والعمرانية والسياسية وغير ذلك من صور الهرم. ولعل هذا يوضح لنا صواب رأي ابن خلدون في هذه المسألة.

وهناك عوامل كثيرة عند ابن خلدون تؤثر في نمو المدينة وتقلصها ومن ثم خرابها وخلوها من سكانها. ومن هذه الأمور عنده طول فترة الاستقرار وطول فترة السلطة المركزية، وفي هذا المعنى يقول: «وإن كان أمد الدولة طويلاً ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد، والمنازل الرحبية تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح، إلى أن تتسع الخطة، وتبعد المسافة، وينفسح ذرع المساحة، كما وقع ببغداد وأمثالها. ذكر الخطيب في تاريخه: إن الحمامات بلغ عددها ببغداد لعهد المأمون خمسة وستين ألف حمام، وكانت مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين، ولم تكن مدينة وحدها يجمعها سور واحد لافراط العمران. وكذا حال القيروان وقرطبة والمهدية في الملة الإسلامية، وحال مصر القاهرة بعدها فيما يبلغنا لهذا العهد (المقدمة: ٨٤٤).

ويعقد ابن خلدون في مكان آخر فصلاً خاصاً في هذا الموضوع تحت عنوان (فصل في أن الحضارة في الأمصار من قبل الدول وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها) يقول فيه (والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر. وتقع فيها عند كثرة التفتن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع. ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه والمهارة فيه. ويقدر مايزيد من أصنافها تزيد أهل صناعتها، ويتلون ذلك الجيل بها. ومتى اتصلت الأيام، وتعاقبت تلك الصناعات حذق أولئك الصناعات في صناعتها، ومهروا في معرفتها. والأعصار بطورها وانفساح أمدها وتكرير أمثالها تزيدها استحكاماً ورسوخاً. وأكثر مايقع ذلك في الأمصار لاستبحار العمران وكثرة الرفقة في أهلها وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولة... ثم إنه إذا اتصلت تلك الدولة وتعاقب ملوكها في ذلك المصراع واحداً بعد واحد استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخاً) (المقدمة: ٨٨٣-٨٨٤).

ومن العوامل التي تنبه لها ابن خلدون والتي لها علاقة بازدهار المدينة ونموها كون المدينة عاصمة للقطر، ومكاناً للحاكم والمؤسسات الحكومية المختلفة، وفي هذا يقول: (ولهذا تجدد الأمصار التي في القاصية ولو كانت موفورة العمران تغلب عليها

أحوال البداوة، وتبعد عن الحضارة في جميع مذهبها، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها. وما ذلك إلا لمجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم. كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد. وقد قدمنا أن السلطان والدولة سوق للعالم، فالبضائع كلها موجودة في السوق وما قرب منه، وإذا بعدت عن السوق افتقدت البضائع جملة» (المقدمة: ٨٨٤).

والمقطع السابق لابن خلدون ينطبق على مدينة الرياض التي تتوسط جزيرة العرب وتقع منها موقع القلب، فهي عاصمة البلاد ومقر الحكومة وبها كثير من المؤسسات التعليمية والإدارية والصناعية وغير ذلك من المؤسسات التي ساهمت وساعدت في نمو المدينة وانتشارها أفقياً ورأسياً. فالرياض تطورت وتضاعفت مساحتها كثيراً في العقود الأخيرة، وأصبحت عوامل الجذب فيها كثيرة ومتنوعة، مما أدى إلى مضاعفة سكانها مرات عدة في العقود الأخيرة لهجرة الناس إليها من داخل البلاد وخارجها، إلا أن الرياض ليست سوق البلاد الوحيدة فالالاقتصاد السعودي القوي تمكن من تقديم الخدمات إلى جميع المراكز الحضرية، فتعددت هذه المراكز، وتطورت وازدهرت مثل جدة ومكة المكرمة والطائف والمدينة المنورة والدمام وغير ذلك من المراكز الحضرية المتنامية.

ومن عوامل ازدهار المدن وتوسعها عند ابن خلدون عودة السلطة المركزية إلى المدينة بعد تغير تلك السلطة، وفي ذلك يقول: (وربما ينزل المدينة بعد انقراض مخطيها الأولين، ملك آخر، ودولة ثانية يتخذها قراراً وكرسياً، يستغنى بها عن اختطاط مدينة ينزلها، فتحفظ تلك الدولة سياجها وتزيد مبانيها ومصانعها بتزايد أحوال الدولة الثانية وترفها، وتستجد بعمرانها عمراً آخر كما وقع بفاس والقاهرة لهذا العهد» (المقدمة: ٨٤٥).

ومن المعروف أن الكثافة السكانية تلعب دوراً بارزاً في نمو المدن واتساعها، فالكثافة السكانية توفر الأيدي العاملة الرخيصة من جهة وتوفر سوق الاستهلاك من جهة أخرى. وابن خلدون أشار إلى شيء من ذلك عندما قال: «فإذا تراجع عمرانها (أي المدينة) وخف ساكنها قلت الصنائع لأجل ذلك، ففقدت الاجادة في البناء

والأحكام والمعالة عليه بالتنميق . ثم تقل الأعمال لعدم السكان ، فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما ، فتفقد ويصير بناؤهم وتشييدهم من الآلات التي في مبانيهم ، فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران وقصوره عما كان أولاً ، ثم لاتزال تُنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن يُفقد الكثير منها جملة ، فيعودون إلى البداوة في البناء واتخاذ الطوب عوضاً عن الحجارة ، والقصور عن التنميق بالكلية ، فيعود بناء المدينة مثل بناء القرى والمداشر ، ويظهر عليها سيماء البداوة ، ثم تمر في التناقص إلى غايتها من الخراب إن قدر لها به» (المقدمة : ٨٧١) .

ويعلق الدكتور عبد الغني مغربي على نظرة ابن خلدون للعامل السكاني ويقارن آراءه بآراء بعض المفكرين المتأخرين فيقول : «ونرى من خلال هذا الكلام أن ابن خلدون يعلق بحق أهمية كبرى على العامل الديموجرافي (السكاني) . فابن خلدون يرى مايراه جان بودوان . . . حين قال «لاثروة إلى بالرجال» (المفروض أن يقول إن جان بودوان يرى مايراه ابن خلدون لسبق ابن خلدون) ، فموقف ابن خلدون من العامل الديموجرافي هو موقف عكسي للنظرية التشاؤمية التي امتاز بها توماس روبر مالتوس . . . وإذا كان الباراميتير (المعيار) الديموجرافي في نظر ابن خلدون هو الذي يسمح للنشاط الاجتماعي والاقتصادي بأن ينمو ويزدهر ، فإن تركيزه النظامي والمنظم لايمكن أن يحصل إلا في مدينة لها أهمية من حيث جميع الوجوه» . (مغربي ١٩٨٦ : ١٧٧-١٧٨) .

والاستعانة بأهل الخبرة والتجربة في بناء وتشيد المعالم الحضارية الكبيرة اجراء قديم درجت عليه المجتمعات ، وخاصة عندما تكون الدولة في بداية نهضتها وتقدمها ، ولم يتهيأ لها إعداد الكوادر المحلية ، لأن ذلك يحتاج إلى وقت طويل . ففي فترة من فترات تاريخ فرنسا كان بها حوالي خمسة عشر ألفاً من العمال والفنيين الانجليز للمساعدة في نهضتها وبنائها (انظر : مصطفى وحسن : ١٩٨٥) . ولقد ادرك ابن خلدون هذه الحقيقة عندما قال : «عندما تكون الدولة بدوية في أول أمرها تفتقر في أمر البناء إلى غير قطرها ، كما وقع للوليد بن عبد الملك حين اجمع بناء مسجد المدينة

والقدس ومسجده بالشام، فبعث إلى ملك الروم بالقسطنطينية في الفعلة المهرة في البناء فبعث إليه منهم من حصل له غرضه من تلك المساجد» (المقدمة : ٩٤٨) .

وقدرة الدولة المالية، وانتعاشها الاقتصادي ينعكس أول ما ينعكس على مدنها حيث تتنوع وتتطور فنون البناء. ويزداد ارتفاعه رأسياً وانفساحه وانتشاره أفقياً، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: «إن تشييد المدن إنما يحصل باجتماع الفعلة وكثرتهم وتعاونهم، فإذا كانت الدولة عظيمة متسعة الممالك حُسرِ الفعله من أقطارها، وجمعت أيديهم على عملها. وربما استعين في ذلك في أكثر الأمر بالهندام (الآلات والأجهزة) الذي يضاعف القوي والقُدْر في حمل أثقال البناء، لعجز القوة البشرية وضعفها عن ذلك كالمحال وغيره» (المقدمة : ٨٤٧) .

وكان ابن خلدون يصف مدنا اليوم حيث تطورت واتسعت كثيراً خلال العقود القليلة الماضية، فقبل توحيد الجزيرة العربية على يد الملك عبدالعزيز رحمه الله - كانت أكثر مدن المملكة قرى كبيرة، يحيط بأكثرها سور مثل المدن التي وجدت في عصر ابن خلدون، ومن تلك المدن التي كانت تحيط بها الأسوار إلى عهد ليس ببعيد الطائف وجده والرياض وأبها وغيرها من المدن، أما المنطقة الشرقية فلم يكن بها من التجمعات ما يستحق إطلاق لفظ المدينة عليه سوى الأحساء. أما اليوم فإن مدن المملكة اتسعت وانتشرت وكثر عددها وتضاعف عدد سكانها وحُسر لها الفعله والعمال والمهندسون من جميع البلدان، وما ذلك إلا دليل على عظمة الدولة واتساعها كما يقول ابن خلدون .

ومن جهة أخرى يرى ابن خلدون أن السبب في ارتفاع مستوى رفاهية المجتمع، والطريق الرئيسي لتطور المجتمع، وزيادة السكان في القطر، وكثافة القوة العاملة في المدن هو «زيادة كمية العمل». ورفاهية المجتمع وتطور الحياة الاجتماعية يتحددان بكمية الانتاج التي ينتجها المجتمع، والتي تستخدم في اغلبية الاحتياجات الضرورية للناس، ثم في تلبية «حاجات الترف» كذلك. وعندما يقتصر المجتمع على انتاج المحصولات الضرورية فحسب، فإنه لا يستطيع أن يتخلص من الفاقة والتخلف، ولكنه عندما يبدأ في انتاج الفائض يرتفع مستوى معيشتة وتتسع مدنه، وبناء على ذلك

فإن اساس تطور المجتمعات واتساع المدن هو زيادة الانتاج، وزيادة التخصص وتقسيم العمل وزيادة السكان التي تؤدي إلى زيادة العرض والطلب ومن ثم ارتفاع مستوى المعيشة الذي يعبر عنه ابن خلدون بالرفاهية (انظر: باتسييفا، ١٣٩٨ / ١٩٧٨ : ٢٣٧-٢٤٠) .

ومما سبق يمكننا أن نلخص عوامل نمو المدن وتطورها من وجهة نظر ابن خلدون في النقاط التالية :-

- ١ - طول فترة الاستقرار وطول فترة السلطة المركزية .
- ٢ - كون المدينة عاصمة للقطر ومقراً للحاكم وللمؤسسات الحكومية المختلفة .
- ٣ - عودة السلطة المركزية إلى المدينة بعد تغير تلك السلطة .
- ٤ - زيادة الكثافة السكانية والعديدية في الدولة والمدينة .
- ٥ - زيادة تقسيم العمل وزيادة التخصص اللذين يؤديان إلى زيادة الانتاج الذي يعتبره ابن خلدون أهم الأسباب المؤدية إلى نمو المدن واتساعها .
- ٦ - الاستعانة بأهل الخبرة والمهارة من داخل البلاد وخارجها .

أما أسباب عدم نمو المدن أو تدهورها وتقلصها فإنها تكمن في غياب العناصر السابقة أو بعضها عن حياة المدينة . هذا وقد عقد ابن خلدون فصلاً خاصاً تحت عنوان (فصل في مبادئ الخراب في الأمصار) حيث ركز على قلة السكان وقلة الأعمال والصناعات، ومن ثم قلة الانتاج كأسباب رئيسية لخراب المدن وتدهورها . ويشير ابن خلدون إلى سبب أخلاقي من أسباب تدهور المدن وخرابها، فهو يرى أن فساد الأخلاق وانتشار الرذائل مؤذن بخراب الأمصار . ويستشهد على ذلك ببعض النصوص من القرآن الكريم، استمع إليه يقول: «وإذا كثر (الفساد) في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى :

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾

(الاسراء: ١٦)

ووجهه حينئذ أن مكاسبهم حينئذ لاتفي بحاجاتهم لكثرة العوائد ومطالبة النفس

بها، فلا تستقيم أحوالهم . وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً اختل نظام المدينة وخربت» (المقدمة : ٨٩٠) .

حياة المدينة :

هناك اختلاف كبير بين نوعية الحياة في المدينة ونوعيتها في الأرياف والبادي . بل إن الحياة تختلف من مدينة إلى مدينة أخرى حسب الموقع، والمناخ، والكثافة، ودرجة التقدم، والانسجام الاجتماعي، وغير ذلك من العوامل ولقد ركز ابن خلدون في إيضاح جوانب الحياة في المدينة وطباع سكانها على مقارنة ذلك بحياة البادية، باعتبار أن الأشياء تتميز بضعدها . لقد نظر ابن خلدون في أحوال الناس في عصره فرآهم مستقطين حول فئتين لا ثالث لهما، هما: البدو والحضر . ثم قام بتحليل هاتين الفئتين فوجد أن صفات كل منهما مغايرة تماماً لصفات الأخرى، ووجد أيضاً أن هناك تفاعلاً مستمراً بينهما، فاستنتج من ذلك أن المجتمع في جميع حوادثه هو نتاج هذا التضاد والتفاعل المستمر بين البدو والحضر (أنظر: الوردى : ١٩٦٢) .

ومن أجل ذلك أتهم ابن خلدون بالتحيز للبدو ضد سكان المدن، فهذا الدكتور محمود الكردي يقول: «يبدو أن مسألة تأثير ابن خلدون بترحاله بين بعض المجتمعات، وباستقراره في أخرى هي التي طبعت معظم آرائه بطابع يتحيز من خلاله تماماً للبدو ويهاجم فيه بشدة الحضر للدرجة التي فقد معها المنطق السليم اللازم لتحقيق الموضوعية» (الكردي، ١٩٨٤ : ٢٣) .

ومع علمنا بأن ابن خلدون بشر يجوز عليه الخطأ كما يجوز على غيره من البشر، فإننا نخالف الدكتور الكردي في هذه النقطة . فمقارنة ابن خلدون بين البدو والحضر مبنية على المنطق السليم وعلى الموضوعية، وهو ليس متحيزاً تماماً للبدو كما يقول الكاتب، وابن خلدون يعتبر حضرياً في معظم حياته ويدل على مذهبنا إليه ما استنتجه الدكتور عبدالباسط محمد حسن رحمه الله - حيث يقول: «وقد جعل ابن خلدون صفات البدوي مغايرة تماماً لصفات الحضري . فإذا كان البدوي شجاعاً لايهاب الموت، فالحضري جبان يؤثر الدعة، وإذا كان البدوي متوحشاً فالحضري

مترف، وإذا كان البدوي طيب الخلق أقرب إلى الفطرة، فالحضري إنسان أفسدته الحضارة، وجعلته رخوا مخادعا كذابا. وإذا كان البدوي يدافع عن نفسه بحد سيفه، فالحضري وكل الدفاع عن نفسه إلى الدولة لدرجة انه يستأجر من يتولى هذه المهمة عنه. وإذا كان الحضري يجب العلم والصنعة، فالبدوي يبغض العلم ويكره الصنعة. وإذا كان الحضري يحترم حقوق غيره ولا يرضى عن السلب والنهب، فالبدوي لا يؤمن إلا بغلبة السيف ويمجد السلب والنهب كمظهر من مظاهر القوة والغلبة والسلطان» (حسن ١٩٧٧ : ٢٧١).

وصفة المغايرة والاختلاف بين حياة البدو والحضر سببها عند ابن خلدون اختلاف البيئة، واختلاف التنشئة الاجتماعية وظروف الحياة المختلفة ولذلك فإن كل فريق يمتاز بصفات يملئها عليه واقعه وطبيعة حياته. فالبدو يمتازون بالصفات التي تحتاجها أو تمليها ظروف الحياة في الصحراء مثل الشجاعة والخشونة، وتولي الدفاع عن النفس وهذه الصفات جعلته لا يقدر العلم ولا الصنعة ولا يحترم حقوق الآخرين، أما الحضري الذي يعيش في مدينة مسورة في الغالب، ولها حاميتها العسكرية، فإنه في الغالب يصبح مؤثراً للدعة والراحة لبعده عن جو القتال، وربما تفسد هذه الحياة الناعمة فطرته فيلجأ إلى الخداع والكذب، ولكنه رغم ذلك يتصف بحب العلم والصنعة، وكره أخذ حقوق الآخرين، وهي صفات إيجابية تنفي تحيز ابن خلدون التام ضدهم، كم ذكر الدكتور الكردي .

وابن خلدون يتحدث عن مجتمع المدينة ومجتمع البدو عن خبرة ودراية وتجربة ويؤيد آراءه بالمنطق والأدلة الموضوعية، فأهل البدو عنده أقرب إلى الخير من أهل الحضرة، ويعلل ذلك بأن «النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت مهياة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر، قال صلي الله عليه وسلم «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». ويقدر ماسبق إليه من أحد الخلقين تبد عن الآخر، ويصعب عليها اكتسابه: فصاحب الخير إذا سبقت إلي نفيه عوائد الخير وحصلت له ملكته بعد عن الشر وصعب عليه طريقة وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضا عوائده» (المقدمة . ٤٧٤).

ويذهب ابن خلدون إلى أن المدن تطبع سكانها بطابع خاص، وتؤثر في ثقافتهم ونشاطاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، كما أنها تتطور بسرعة من حيث الاتساع المكاني، وازدياد معدلات نمو السكان، ومظاهر العمران المختلفة، وهذا التطور من شأنه أن يحدث تطوراً مشابهاً في العلاقات والنظم الاجتماعية المميزة لسكان المدن. أما المناطق البدوية فهي تتطور في رأيه ببطء شديد وتتسم الظواهر الاجتماعية السائدة فيها بطابع الثبات والاستقرار النسبيين (انظر: الكردي . ١٩٨٤ : ٣٣) .

ويبدو أن ابن خلدون خير أسرار سكان الحضرة حتى إنه يصف لنا مجتمعات تشبه في خلالها وتحللها بعض المجتمعات المتقدمة اليوم، فهو يقول: «وأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والأقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك» كأن ابن خلدون هنا يضع فرضية علمية مؤداه أنه كلما ترقى الانسان في سلم الحضرة والتقدم، كان أبعد عن خلال الخير والفطرة الصافية» حتى لقد ذهب عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثيرين منهم يُقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصددهم عنه وازع الحشمة، لما اخذتهم عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً» (المقدمة، : ٤٧٤) .

ومفهوم التحضر عند ابن خلدون مرتبط بالترف والاقبال على الكماليات والتأنق في المباني، ويتضح هذا المفهوم في قوله: «والحضارة كما علمت هي التفتن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تونق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيأة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل . . . وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعد طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولادنياها: أما دينها فالاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها. وبيانه إن المصر بالتفتن في الحضارة تعظم نفقات أهله» (المقدمة، : ٨٨٨-٨٨٩) .

والجزء الأخير من كلام ابن خلدون في المقطع السابق يصدق وينطبق على كثير من مجتمعاتنا المعاصرة، وخاصة تلك التي مرت بما يسمى مرحلة الطفرة. فسكان المراكز الحضرية خاصة يعانون من مشكلة التفاخر والتعود على مستوى معين من المعيشة وهو ما يسميه ابن خلدون (العوائد) وبعد انحسار مستوى الدخل العام، عجز ذلك الدخل عن تغطية النفقات المتزايدة، فيلجأ الشخص إلى الطرق الملتوية والمحرمة لتغطية العجز. ولقد أشار ابن خلدون إلى تلك الطرق الملتوية والمحرمة لتغطية العجز. ولقد أشار ابن خلدون إلى تلك الطرق صراحة عندما قال: «فلذلك يكثر فيهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهة وغير وجهه . . . فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلافة «الخداع» والسرقعة والفجور في الأيمان والربا في البياعات . . . وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح حتى يصير ذلك عادةً وخلقا لأكثرهم إلا من عصمه الله» (المقدمة، ٨٩٠، انظر كذلك: 214-215: Mahdi, 1957 and, Issawi, 1963).

ولعل الاستثناء الذي أورده ابن خلدون في نهاية الفقرة السابقة أكبر دليل على النزعة العلمية عنده والاحتياط لنفسه لوجود الاستثناءات التي تنقض الأحكام القاطعة وتُسقط علميتها. وكلام ابن خلدون السابق يفسر الظواهر التي بدأت تنتشر في بعض المراكز الحضرية من سرقات وغش تجاري ومهني، يتمثل في خداع اصحاب ورش اصلاح الآلات، وأكلهم أموال الناس بالباطل، ولجوء طائفة من ميتي الضمير إلى الاتجار في المحرمات رغبة في الاثراء السريع مثل الاتجار في المخدرات والمسكرات، أو قطع الطرق وأخذ أموال الناس بالقوة والتهديد والإكراه .

ومن المعروف أن المدن تعج بفئات اجتماعية مختلفة، منها الصالح ومنها دون ذلك، كتلك الفئات الهامشية والساقطة، ولقد وصف ابن خلدون تلك الفئة خير وصف عندما قال: «ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الاخلاق الذميمة وتجارهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أهمل عن التأديب، وغلب عليه خلق الجوارى، وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات. وذلك أن الناس بشر متماثلون، وإنما تفاضلو وتميزوا

بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل . فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل بأبي وجه كان ، فسد الخير فيه ، لم ينفعه ذكاء نسبه ولا طيب منبته» (المقدمة : ٨٩٠) .

وحياة المدينة عموماً تعتبر عامل جذب للعمال وطالبي الوظائف لما فيها من فرص العمل وتوفر المتطلبات الضرورية والكمالية . وكلما كبر حجم المدينة كان الترف والخدمات وفرص العمل فيها أكثر، وفي هذا يقول ابن خلدون : «فالمصر إذا فُضِّلَ المصرَ بعمران واحد فضُّله بزيادة كسب ورفه وبعوائد من الترف لا توجد في الآخر، فمن كان عمرانه من الامصار أكثر وأوفر كان أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه» (المقدمة . : ٨٧٢) .

ولقد صور ابن خلدون تفاوتات الحياة من مدينة إلى أخرى وتأثير ذلك على الفئات المختلفة بمقارنة حال السائلين في فاس بحال السائلين في تلمسان ووهران ، حيث يقول : «ولقد شاهدت بفاس السُّؤال يسألون أيام الأضحى أثمان ضحاياهم ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف و اقتراح المآكل ، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون ، كالغربال والآنية . ولو سأل سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستنكر وعند رُجر» (المقدمة ، : ٨٧٣) .

ويشير ابن خلدون إلى العلاقة الطردية بين الدخل والانفاق ، فكلما زاد الدخل زاد الانفاق ، وتلك الزيادة تذهب في الغالب إلى استهلاك السلع الكمالية وتؤدي زيادة الدخل إلى توسع المدينة وزيادة الأجور والعطاءات ، فيكون ذلك بمثابة عامل جذب لتلك المدينة ، فيفد إليها الناس من كل مكان ، ولتوضيح ذلك ضرب ابن خلدون مثلاً بديعاً حيث يقول : «ومتى عظم الدخل عَظُمَ الخرج وبالعكس ، ومتى عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصر ، وكل شيء يبلغك من هذا فلا تنكره واعتبره بكثرة العمران ، وما يكون عنه من كثرة المكاسب التي يسهل بسببها البذل والايثار على مبتغيه ، ومثله بشأن الحيوانات من العجم مع بيوت المدينة الواحدة وكيف يختلف احوالها في هجرانها أو غشيانها . فإن بيوت أهل النعم والثروة والموائد الخصبه منها تكثر بساحتها وافنيتها بنثر الحبوب وسواقط الفتات ، فيزدحم عليها غواشي النمل والخشاش ويخلق فوقها عصائب الطيور حتى تروح بطاناً وتمتليء شعباً

وريا. وبيوت أهل الخصاصة والفقراء الكاسدة أرزاقهم لايسري بساحتها ديبب، ولايخلق بجوها طائر ولاتاوي إلى زوايا بيوتهم فأرة ولاهرة» (المقدمة، : ٨٧٤-٨٧٥).

ويقارن ابن خلدون بين الاسعار في المدن الصغيرة والمدن الكبيرة. «فإذا استبحر المصر وكثر ساكنه رخصت اسعار الضروري من القوت وما في معناه وغلّت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه، وإذا قل ساكن المصر وضعف عمراناه كان الأمر بالعكس من ذلك» (المقدمة، : ٨٧٥). أي إنه كلما صغرت المدينة وقل سكانها ودخلها، كانت أسعار الضروريات أغلى وأسعار الكماليات رخيصة، ويعلل ذلك في إطار قانون العرض والطلب فالضروريات في المدن الكبرى عرضها زائد عن الحاجة فترخص أسعاره، أما الكماليات فقد توفرت الدواعى لطلبها «والاستكثار منها بحسب حاله»، فيقصر الموجود منها عن تلك الحاجات قصوراً بالغاً، ويكثر المستامون لها وهي قليلة في نفسها فتزدحم الأغراض، ويبدل أهل الترف والرفة اثنائها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء» (المقدمة، : ٨٧٦).

ولابن خلدون - بالاضافة إلى ماسبق - نظرات ثاقبة في أسعار السلع فكلما زادت تكاليف الانتاج زادت تبعاً لذلك أسعار السلع، ويضرب لذلك امثلة بالانتاج الزراعي في بعض مناطق الاندلس بعدما دُفع المسلمون إليها مكرهين وكانت أرضها غير صالحة للزراعة فبدلوا فيها جهداً كبيراً، واستعملوا مواد ذات قيمة مثل الزبل، ولهذا كان سعر الانتاج غالياً، وهذا بعكس بعض بلاد البربر ذات الأرض الزاكية المنبت، السهلة الفلاحة. الكثيرة الانتاج، مما أدى إلى رخص الاسعار. أما غلاء وارتفاع اسعار الخدمات والصنائع في المدن فيقدم له ابن خلدون ثلاثة أسباب (المقدمة، ٨٧٦-٨٧٧) :

- ١ - كثرة الحاجة لمكان الترف في المصر بكثرة عمراناه لارتفاع الطلب عليها .
- ٢ - اعتزاز أهل الأعمال بخدمتهم وعدم امتهان انفسهم لسهولة المعاش في المدينة، وكثرة أقواتها .
- ٣ - كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم وإلى استعمال الصناع في مهنتهم،

فيبدلون في ذلك لأهل الاعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها، فيعتز العمال والصناع وأهل الحرف وتغلو أعمالهم وتكثر نفقات أهل المصر في ذلك . .

وهناك أمور كثيرة تدخل حياة الانسان ككالميات، وبعد أن يعتادها يجد صعوبة في الاستغناء عنها فتقلب لدى الكثيرين إلى ضروريات، مثل السيارات والهواتف في حياتنا المعاصرة، ولقد أشار ابن خلدون إلى شيء من ذلك عندما تحدث عن عجز أهل البادية عن سكنى المدن الكبيرة، لأن «المصر الكثير العمران يكثر ترفه . . . وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتُعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها فتقلب ضرورات» (المقدمة، ٨٧٨).

ويتحدث ابن خلدون عن موضوع من أهم الموضوعات التي تشغل سكان المدن، ذلك هو موضوع امتلاك العقار والضيايع، فيرى أن ذلك لا يتم دفعة واحدة وإنما بالتدرج: إما بالوراثة أو بجمع المال اللازم لذلك على مراحل وفي زمن قد يطول. ثم يشير ابن خلدون إلى أن العقار ترخص أسعاره في الأزمات وأثناء القلاقل والتحويلات الجوهرية في حياة المجتمع، ثم بعد ذلك تبدأ أسعاره في الزيادة عندما تتغير الظروف والأحوال إلى الأحسن (انظر: المقدمة: ٨٨١-٨٨٢).

وهكذا نرى إن ابن خلدون قد تناول كثيراً من جوانب الحياة في المدينة. وتأثير ذلك على أخلاق ساكنيها وطباعهم، كما تحدث عن حياة الترف التي يعيشها سكان المدن، وتفاوت المدن في ذلك مما يجعل بعض المدن أكثر جاذبية من غيرها فيؤمها الناس من كل مكان بحثاً عن العمل وحياة الرفه والراحة. كما تحدث ابن خلدون عن بعض الفئات الاجتماعية في المدينة، وعن الأسعار في المدن والعوامل التي تؤثر فيها، وكثير من أفكار ابن خلدون تنطبق على كثير من مدننا المعاصرة، ولعل صورة الحياة في المدينة لا تتضح وضوحاً كاملاً إلا إذا تحدثنا عن جوانبها الاقتصادية، والأعمال والحرف والصنائع التي تميز سكان المدن عن سكان الأرياف، ولقد تحدث ابن خلدون عن هذه الجوانب في مقدمته، ولذلك ستكون الصفحات التالية استعراضاً وتحليلاً للجوانب الاقتصادية والمهنية لحياة المدينة كما يراها ابن خلدون باعتبار ذلك جزءاً من حياة المدينة ومن أسباب انتشارها ونموها .

المدن : صنائعها وحرفها ومهنها :

من أهم أوجه الاختلاف بين الأرياف والمدن نوعية الأعمال والمهن التي يمارسها السكان، والتي يُلحق عليها ابن خلدون مصطلح «الصنائع» وهذا الاختلاف بين المدن والأرياف أخذه كثير من الكتاب المعاصرين في الاعتبار عند تعريفهم للمدينة، مثل (فاجنز) الذي قال: بأن المدن هي مواضع تركز النشاط التجاري و(رتشتوفن) الذي عرف المدينة بأنها محل إقامة مجتمع لا يعتمد في حياته على الزراعة، إنما يعتمد على التجارة والصناعة و(جان برنز) الذي عرف المدينة بأنها المحلة التي يعمل أهلها معظم وقتهم داخلها (انظر: مفهوم المدينة بين الماضي والحاضر من هذا البحث) . .

والصناعة أو المهنة كما يفهما ابن خلدون هي «ملكة في أمر عملي فكري ويكونه عملياً هو جسماني محسوس . والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل . لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرّة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة . ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر. . . وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته» (المقدمة : ٩٣٥) . وكان ابن خلدون يشير هنا إلى أن تعلم أي مهنة أو صنعة يحتاج إلى أشياء منها :

- ١ - الاستعداد الفطري، أو ما يسمى بالموهبة في وقتنا الحاضر، أو الملكة كما سماها ابن خلدون .
- ٢ - التمرين والتكرار والممارسة وبذل الجهد .
- ٣ - وجود المعلم، وكلما كان ذلك المعلم أكثر اتقاناً كان المتعلم أكثر حذقاً في تعلم المهنة أو الصنعة .

ثم يقوم ابن خلدون بتصنيف المهن والصنائع فيقول: «إن الصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكليات، والمتقدم منها في التعليم هو البسيط لبساطته أولاً ولأنه يختص بالضروري

الذي ستتوفر الدواعي على نقله» (المقدمة : ٩٣٥). ثم يتحدث ابن خلدون عن أن المعرفة عملية تراكمية حيث يشير إلى أن «الفكر تخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل» من النظرية إلى التطبيق» بالاستنباط شيئاً شيئاً على التدرج حتى تكمل، ولا يحصل ذلك دفعة، إنما يحصل في أزمان وأجيال إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة لاسيما في الأمور الصناعية» (المصدر السابق) . .

ولاشك أن توفر السوق. من جهة، والأيدي العاملة، من جهة أخرى، يعتبران من أهم العوامل التي تساعد على انتعاش المهن والصنائع، حيث إن السوق الكبير يؤدي إلى توفير عامل الطلب. وتوفر الأيدي العاملة يؤدي إلى زيادة العرض وزيادة العرض وزيادة الطلب يؤديان إلى زيادة الإنتاج وإلى تطوره وتحسينه، ولذلك نجد أن «الطوائف» وهي فئات الحرفيين في أوروبا في العصور الوسطى، بدوا نشاطاتهم في الأرياف ثم انتقوا إلى المدن، واستقروا فيها لوجود السوق وتوفر الطلب على منتجاتهم، وكان النظام الطائفي من أهم الحلقات التي أدت إلى الثورة الصناعية التي بلغت قمتها في هذا القرن (انظر: مصطفى وحسن، ١٩٨٥).

وتوفر السوق الكبير والأيدي العاملة يكون أكثر في المدن الكبيرة ولذلك تستقر الصناعات والحرف بها، وهذا ما عناه ابن خلدون عندما قال: «ولهذا نجد أن الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة. ولا يوجد منها إلا البسيط. فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع، خرجت من القوة إلى الفعل» (المقدمة : ٩٣٥-٩٣٦).

ويعقد في مكان آخر فصلاً خاصاً لمناقشة هذه القضية بعنوان «فصل في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته» ويعلل لذلك قائلاً «والسبب في ذلك أن الناس ما لم تستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأوقات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة وتزايد فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش . . . وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأق فيها حينئذ واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي

أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا إلى البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار، وإذا وجدت هذه بعد فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة، إذا هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها» . . .

«وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجاداتها فكملت بجميع متماتها وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله من جزار ودباغ وخرّاز وصائغ وأمثال ذلك، وقد تنتهي هذه الأصناف إذا استبحر العمران إن يوجد منها كثير من الكمالات، والتأنق فيها في الغاية، وتكون من وجوه المعاش في المصر لمتحلها بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال، لما يدعو إليه الترف في المدينة مثل الدهان والصفار والحمامي والطباخ . . .» (المقدمة: ٩٣٧-٩-٣٦).

وكان ابن خلدون في المقطع السابق يصف كثيراً من جوانب الحياة في وقتنا الحاضر وخاصة في المدن، فأكثر البلدان صناعة هي تلك البلدان التي تعيش الغالبية العظمى من سكانها في المدن مثل الولايات المتحدة (٧٤٪) وانجلترا وويلز (٧٨٪) واليابان (٧١٪) وبلجيكا (٨٧٪) وأستراليا (٨٦٪) (انظر، 109: Gist & Fava, 1974) وسكان هذه الدول تجاوزوا - في الغالب - توفير الضروري إلى البحث عن توفير الكمالي، أما فائدة بعض الحرف فيشهد بها دخل كثير من السباكين والمكانيكين والكهربائيين الذين يفوق دخل الكثيرين منهم دخل حملة الشهادات العليا من ماجستير ودكتوراه، وما ذلك إلا لحاجة الجمهور الملحة لهذه المهن وعدم استغنائهم عنها حتى إن هذه الفئة تسببت في غلاء الأسعار في بعض البلدان لمقدرتهم على الشراء أكثر من غيرهم لارتفاع دخلهم وكثرة المال في أيديهم .

ومما لاشك فيه أن من يريد أن يتعلم مهنة من المهن أو يحترف عملاً من الأعمال لا بد أن يختار عملاً له مردود مادي وعليه إقبال من جمهور المستهلكين، ولهذا فإن الملتحقين بالجامعات في الفترة الأخيرة بدؤوا يختارون التخصص التي يمكنهم بواسطتها أن يجودوا عملاً ودخلاً مادياً مقبولاً . ولقد عقد ابن خلدون فصلاً خاصاً لمعالجة هذا

الموضوع عنوانه (فصل في أن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طالبها) شارحاً ذلك بقوله «والسبب في ذلك ظاهر، وهو إن الانسان لايسمح بعمله أن يقع مجاناً لأنه كسبه ومنه معاشه، إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء ما سواه، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة له في مصره ليعود عليه بالنفع. وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي نفق سوقها وتجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم. وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها، ولا يوجد قصد إلى تعلمها، فاختصت بالترك وفقدت للإهمال، ولهذا يؤثر عن علي رضي الله عنه (قيمة كل امرئ ما يحسن)، بمعنى أن صناعته هي قيمته، أي قيمة عمله الذي هو معاشه. وأيضاً فهنا سر آخر وهو: إن الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات إليها، ومالم تطلبه الدولة وإنما يطلبها غيرها من أهل المصر فليس على نسبتها، لأن الدولة هي السوق الأعظم. وفيها نفاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفق منها كان أكثرياً ضرورة، والسوقة وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام، ولا سوقهم بنافقة، والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء» (المقدمة : ٩٤٠).

ولعل ما أورده ابن خلدون في المقطع السابق هو حديث عن نظرية التبادل التي تنسب إلى ماكس فيبر والتي ملخصها أن الانسان لايقوم بعمل وهو في وعيه إلا لهدف معين، ويرجو من وراء عمله ذلك مردوداً ومنفعة معينة، وهو معنى قول ابن خلدون (إن الانسان لايسمح بعمله أن يقع مجاناً) وقوله (فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع). ويربط ابن خلدون بين الصناعات وبين الأمصار، لأن الأمصار توفر عامل الطلب على الكفاءات المدربة أكثر من الأرياف ولأن المدن سوق كبير للسلع وللمهن المختلفة. ولتوضيح قيمة المهن المرغوبة شبهها ابن خلدون بالسلع المرغوبة التي تجد إقبالا من المستهلكين، أما الحرف والصناعات غير المرغوبة فإن سوقها لا تنفق ولا يوجد قصد إلى تعلمها وهذا يشبه كثيراً من الحرف والمهن التي زالت أو في طريقها إلى الزوال في وقتنا الحاضر، لقيام الآلة بها، مثل صناعة القرب وصناعة أدوات الزراعة التي تقوم على السواني وصناعة البارود وغير ذلك من الحرف اليدوية،

ومع اختلاف العصر بيننا وبين ابن خلدون فإن الدولة لازالت في كثير من بقاع العالم تلعب دوراً في تشجيع الصناعات وذلك بالمساعدة على إنشائها، أو باستهلاك منتجاتها والمساعدة على تسويقها، ولكن الذي اختلف هو أن معظم الصناعات اليوم ازدهر وعليه إقبال ليس من الدول ولكن من جمهور الناس، مثل صناعات النسيج والأدوات المنزلية والسيارات وغير ذلك من الصناعات الأخرى باستثناء الصناعات الحربية .

والصناعات والمهن إذا دخلت البلدان ووجدت إقبالا عليها، فإنها ما تلبث أن تستوطن في تلك البلدان وتمر بمراحل متلاحقة من التقدم والتحسين . فالصناعات في اليابان مثلاً بدأت بسيطة وناقصة ولكنها مع مرور الزمن وإقبال الشعب الياباني عليها أصبحت من أفضل الصناعات في العالم . ولقد عقد ابن خلدون فصلاً خاصاً في المقدمة لمناقشة هذا الموضوع بعنوان «فصل في أن رسوخ الصنائع في الأمصار برسوخ الحضارة وطول أمدها» ويوضح هذا العنوان بقوله «والسبب في ذلك ظاهر وهو أن هذه كلها عوائد للعمران وألوان . والعوائد إنها ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال . وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها . ولهذا نجد في الأمصار التي كانت استبحرت في الحضارة لما تراجع عمرانها وتناقص بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست في غيرها من الأمصار المستحدثة العمران ، ولو بلغت مبالغها في الوفور والكثرة . وما ذلك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة بطول الاحقاب وتداول الأحوال وتكررها، وهذه لم تبلغ الغاية بعد . وهذا كالحال في الاندلس لهذا العهد: فإننا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة راسخة في جميع ماتدعو إليه عوائد أمصارها، كالمباني والطبخ . . . وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجميع المواعين . . . ونجد صنائعها مستحكمة لديهم . فهم على حصة موفرة من ذلك، وحظ متميز بين جميع الأمصار، وإن كان عمرانها قد تناقص» (المقدمة: ٩٣٨-٩٣٩) .

والصنائع والحرف تهاجر من بلد إلى آخر تبعاً لهجرة الذين يجيدونها أو تردد أهل البلد الذي تنتقل إليه على البلد الذي استوطنت فيه تلك الصنائع، ذلك مثل

الابتعاث إلى الدول المتقدمة وتعلم اسرار الصناعات والمهن التي تفوقت فيها. وهذا ما أشار إليه ابن خلدون حين قال: «وكذا أيضا حال تونس فيما حصل فيها من الحضارة بالدول الصنهاجية والموحدين من بعدهم، وما استكمل لها في ذلك من الصنائع في سائر الأحوال، وإن كان ذلك دون الأندلس إلا أنه متضاعف برسوم منها تنقل إليها من مصر لقرب المسافة بينهما، وتردد المسافرين من قطرها إلى قطر مصر في كل سنة. وربما سكن أهلها هنالك عصوراً، فينقلون من عوائد ترفهم ومحكم صنائعها ما يقع لديهم موقع الاستحسان. فصارت إحوالها في ذلك متشابهة من أحوال مصر لما ذكرناه ومن أحوال الأندلس لما إن أكثر ساكنها من شرق الأندلس حين الجلاء لعهد المائة السابعة» (المقدمة: ٩٣٩).

ثم يعرض ابن خلدون بعد ذلك لأهم الصنائع حيث يقول «أعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد. إلا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع فنخصها بالذكر، ونترك ما سواها. فأما الضروري فالفلاحة والبناء والحياطة والنجارة والحياكة. وأما الشريفة بالموضوع فكال توليد والكتابة والوراقة والغناء والطب» (المقدمة: ٩٤٥)، ثم يستعرض ابن خلدون كل صناعة من هذه الصنائع على حدة مبيناً أهميتها وأماكن تواجدها من حيث الريف والحضر، وبإستثناء صناعة الفلاحة فإن بن خلدون يعتبر الصنائع الأخرى صنائع حضرية تكثر وتنتشر في المدن والأمصار. وهذا استعراض لأهم الصنائع والحرف التي تنتشر في المدن:

صناعة البناء:

اعتبر ابن خلدون هذه المهنة «أول صنائع العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للكن والمأوى للأبدان في المدن» ويذكر ابن خلدون أن البشر مختلفون في هذه الجبلية الفكرية. ويبدو لي أن ابن خلدون كان يدرك أن الفن المعماري علم جليل قائم بذاته، ويدل على صواب نظريته إن العمارة أصبحت اليوم لها كليتها وتخصصاتها المختلفة. واتخاذ المباني يعكس الحالة الاقتصادية والاجتماعية للأفراد «وكذا حال أهل المدينة الواحدة، فمنهم من يتخذ القصور

والمصانع العظيمة الساحة المشتملة على عدة الدور والبيوت الغرف الكبيرة لكثرة وُلده وحشمه وعياله وتابعه، ويؤسس جدراناً بالحجارة ويلحم بينها بالكلس ويعالي عليها بالاصبغة والجص، ويبالغ في ذلك بالتنجيد والتنميق إظهاراً للبسطة بالعناية في شأن المأوى. ويهيء مع ذلك الأسراب والمطامير للاختزان لأقواته، والاصطبلات لربط مُقرباته إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والحاشية كالأمرء ومن في معناهم. ومنهم من يبني الدويرة والبيت لنفسه وسكنه وولده لا يبتغي ما وراء ذلك. لقصور حاله عنه واقتصاره على الكُن الطبيعي للبشر. وبين ذلك مراتب غير منحصرة» (المقدمة: ٩٤٥).

ويعتبر المسكن اليوم من أهم المؤشرات الدالة على المكانة الاجتماعية والاقتصادية، فبعض الناس يبالغ فيه لمقدرته المالية ولكي يبرز مكانته الاجتماعية حتى إن البناء في بعض الأحيان يزيد عن احتياج الأسرة وحجمها وفي المقابل هناك اناس ذوو أسر كبيرة يعيشون في مساكن ضيقة لعدم مقدرتهم المالية على أكثر من ذلك. . . وتوفير المأوى يعتبر من الاحتياجات الأساسية (Basic Needs) التي ينادي كثير من الكتاب المعاصرين بتوفيرها لجميع أفراد المجتمع، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في المقطع السابق.

ولقد تطور الفن المعماري في المدن والقرى السعودية في العقدين الأخيرين لارتفاع المستوى التعليمي، وارتفاع ما يمكن تسميته بالوعي المعماري وذلك لارتفاع مستوى المعيشة والوضع الاقتصادي عموماً وارتقاء الذوق الاجتماعي تبعاً لذلك، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن الذين يشتغلون بالتخطيط أو التنفيذ المعماري قد اكتسبوا خبرة مع السنين بتكرار ممارسة العمل، ولقد أشار ابن خلدون إلى شيء من ذلك عندما ذكر أن القائمين على هذه الصناعة متفاوتون «فمنهم البصير الماهر ومنهم القاصر. . . وتختلف الصناعات في جميع ذلك باختلاف الحدق والبصر، ويعظم عمران المدينة ويتسع فيكثرون» (المقدمة: ٩٤٦-٩٤٧).

وقضية المزاحمة والمنافسة على العقار والمسلك قضية قديمة تحدث عنها ابن خلدون عندما قال: «وربما يرجع الحكام إلى نظر «البنائين» فيما هم أبصر به من أحوال البناء،

وذلك أن الناس في المدن يتشاحون حتى في الفضاء والهواء للأعلى والأسفل . ومن الانتفاع بظاهر البناء مما يتوقع معه حصول الضرر في الحيطان فيمنع جاره من ذلك ، إلا ما كان له فيه حق ، ويختلفون أيضاً في استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجارية والفضلات المسربة في القنوات . وربما يدعي بعضهم حق بعض في حائطة أو قنانه لتضايق الجوار ، أو يدعي بعضهم على جاره اختلال حائطه خشية سقوطه ، ويحتاج إلى قسمة دار أو عرصه «ساحة الدار» بين شريكين ، حيث لا يقع معها فساد في الدار ولا أهمال لمنفعتها ، وأمثال ذلك ويخفي جميع ذلك إلا على أهل البصر العارفين بالبناء وأحواله ، المستدلين عليها بالمعاقد والقمط ومراكز الخشب وميل الحيطان واعتدالها وقسم المساكن على نسبة أوضاعها ومنافعها ، وتسريب المياه في القنوات مجلوبة ومرفوعة بحيث لا تضر بها مرت عليه من البيوت والحيطان وغير ذلك ، فلهم بهذا كله البصر والخبرة التي ليست لغيرهم . وهم مع ذلك يختلفون بالجودة والقصور في الأجيال باعتبار الدولة وقوتها» (المقدمة : ٩٤٧-٩٤٨) . ورغم اختلاف العصر وطرائق المعيشة فإن كلام ابن خلدون ينطبق على الكثير من المشكلات المتعلقة بالبناء في وقتنا الحاضر ، مما يدعو إلى الاستعانة بأهل الخبرة وأهل الاختصاص في حلها مثل مهندسي البلديات ومقاولي البناء . وأوجه الاختلاف تدخل تحت الاحتراز العلمي الذي ذكره ابن خلدون من أن الأجيال تختلف في الجودة والقصور باعتبار الدولة وقوتها .

واخيراً يتحدث ابن خلدون عن بعض المهارات التي يجب أن يمتلكها من يعمل في مهنة البناء ، فهو يقول «وقد يعرف صاحب هذه الصناعة أشياء من الهندسة مثل تسوية الحيطان بالوزن واجراء المياه بأخذ الارتفاع ، وأمثال ذلك ، فيحتاج إلى البصر بشيء من مسائله . وكذلك في جر الاثقال بالهندام «الآلات والأدوات» فإن الاجرام العظيمة إذا شُيدت بالحجارة الكبيرة تعجز قُدر الفعلة عن رفعها إلى مكانها من الحائط ، فيتحيّل لذلك بمضاعفة قوة الحبل بإدخاله في المعالق من اثقاب مقدره على نسب هندسية معروفة متداولة بين البشر . ويمثلها كان بناء الهياكل المائلة لهذا العهد التي يحسب الناس إنها من بناء الجاهلية وأن أبدانهم كانت على نسبتها في العظم الجسmani وليس كذلك ، وإنما تم لهم ذلك بالحيل الهندسية كما ذكرناه» (المقدمة :

٩٤٩). ومعرفة مبادئ الهندسية لاتزال من أهم المهارات التي يجب أن يعلمها من يشتغل في صناعة البناء. أما الاستعانة بالآلات والأدوات مثل الرافعات وهو ما اسماه ابن خلدون «الهندام» فإن العصر الذي نعيش فيه ربما فاق جميع العصور، حيث بُنيت مبانٍ بلغت ارتفاعات لم تبلغها من قبل، مثل ناطحات السحاب، وابن خلدون يبين هنا السبب الحقيقي في بناء بعض الهياكل مثل الأهرامات حيث يرجعه إلى الاستعانة بالآلات والأدوات وليس إلى كِبَر الأجسام كما كان يظن العاملة، ولقد أثبت الكشف عن الأجسام المحنطة للفراعنة صحة استقراء ابن خلدون، فهم لم يكونوا عمالقة كما كان يظن البعض بل كانوا متوسطي الأجسام .

صناعة النجارة :

يعتبر ابن خلدون هذه الصناعة من ضروريات العمران، وهي مخصصة بتشكيل الخشب حسب الغرض المراد منه . وللأخشاب في نظره فوائد كثيرة منها أنه يُتخذ وقوداً للنيران . وعصياً للالتكأ والذود وغيرهما من الضروريات، ودعائم لما يُخشى ميله من الاثقال . فأما أهل البدو فيتخذون منه العُمد والأتاد لخيامهم، والحُدوج لظعائهم، والرماح والقسي والسهام لسلاحهم، وأما أهل الحضرة فالسقف لبيوتهم والاعلاق لأبوابهم والكراسي لجلوسهم ويستخدمونه في انشاء المراكب البحرية والقوارب الصغيرة . وكل واحدة من هذه فالخشب مادة لها، ولانصير إلى الصورة المرادة لها إلا بصناعة النجارة . «والقائم على هذه الصناعة هو النجار . وهو ضروري في العمران . ثم إذا عظمت الحضارة . وجاء الترف . وتأنق الناس فيما يتخذونه من كل صنف من سقف أو باب أو كرسي أو ماعون، حدث التأنق في صناعة ذلك واستجادته بغرائب من الصناعة كمالية ليست من الضروري في شيء، مثل التخطيط في الأبواب والكراسي، ومثل تهيئة القطع من الخشب بصناعة الخراط يُحكم برها وتشكيلها . ثم تُولف على نسب مقدرة وتلحم بالدهسائر «المسامير» فتبدو لرأي العين ملتحمة وقد أخذ منها اختلاف الأشكال على تناسب . يُصنع هذا في كل شيء يُتخذ من الخشب فيجيء آتق ما يكون، وكذلك في جميع ما يحتاج إليه من الآلات المتخذة من الخشب من أي نوع كان» (المقدمة: ٩٥٠) .

ثم يتحدث ابن خلدون عن المهارات التي يجب أن تتوفر فيمن يحترف هذه المهنة ، وإذا كانت صناعة البناء محتاجة إلى معرفة قواعد الهندسة فإن صناعة النجارة احوج إلى معرفة تلك القواعد وفي هذا يقول ابن خلدون «وهذه الصناعة من أصلها محتاجة إلى أصل كبير من الهندسة في جميع صنوفها. لأن إخراج الصورة من القوة إلى الفعل «من النظرية إلى التطبيق» على وجه الأحكام محتاج إلى معرفة التناسب في المقادير. إما عموماً أو خصوصاً. وتناسب المقادير لا بد فيه من الرجوع إلى المهندس . ولهذا كان أئمة الهندسة اليونانيون كلهم أئمة في هذه الصناعة، فكان أوقليدس صاحب كتاب الأصول في الهندسة نجاراً وبها كان يُعرف، وكذلك ابلونيوس صاحب كتاب المخروطات وميلاوش وغيرهم . وفيما يقال : أن معلم هذه الصناعة في الخليقة هونوح عليه السلام ، وبها انشأ سفينة النجاة التي كان بها معجزته عند الطوفان» (المقدمة : ٩٥٠-٩٥١) .

وبهذا يتضح لنا أن النجارة وكثير من المهن الأخرى تعتبر مهناً جليلة ورفيعة عمل بها انبياء وفلاسفة، وإن احتقار المهن في بعض المجتمعات لا يستند على حجة أو برهان . وإنما على عادات ما أنزل الله بها من سلطان . ولا تزال النجارة تلعب دوراً أساسياً في حياتنا المعاصرة رغم إحلال بعض المواد محل الخشب في كثير من الأعمال مثل الصبات المسلحة في البناء والاسقف، والحديد في الأسلحة وصناعة السفن، إلا أن الخشب لا يزال يلعب دوراً أساسياً في صناعة الأثاث المنزلي من غرف النوم والدواليب والمكاتب والكراسي والأبواب وغير ذلك، ولا تزال مجتمعاتنا تنفق اموالاً طائلة على استيراد هذه السلع من كثير من الدول في الشرق والغرب، فلولا نفر منا طائفة يعملون في هذه المهنة ويحيدونها لكان خيراً لهم ولمجتمعاتهم .

صناعة الحياكة والخياطة :

وهاتان الصناعتان عند ابن خلدون ضروريتان في العمران لما يحتاج إليه البشر من الرفة، فالحياكة لنسج الغزل من الصوف والكتان والقطن، والخياطة لتقدير المنسوجات على اختلاف الأشكال والعوائد، تفصل أولاً بالمقص قطعاً مناسبة

للأعضاء البدنية، ثم تلحم تلك القطع بالخياطة المحكمة وصللاً أو تنيباً على حسب نوع الصناعة، ويرى ابن خلدون أن الخياطة مختصة بالعمران الحضري، لما أن البدو مستغنون عنها، حيث يشتملون الأثواب اشتمالاً، أما تفصيل الثياب عنده وتقديرها وإحامها بالخياطة فإنه من مذاهب الحضارة وفنونها، ويؤيد رأيه بتحريم المخيط في الحج لما أن مشروعيته مشتملة على نبذ العلائق الدنيوية كلها والرجوع إلى الله تعالي كما خلقنا أول مرة، حتى لا يعلق العبد بشيء من عوائد ترفه، لا طيباً ولا نساء ولا مخيطاً (انظر. المقدمة: ٩٥١-٩٥٢).

وربما كان لبس المخيط غير معروف عند بعض القبائل البدوية في عصر ابن خلدون مثل الطوارق في شمال افريقية، ولكن من المستبعد أن تكون جميع القبائل البدوية كذلك، واستشهاد ابن خلدون بنبد المخيط في الحج على أنه من مذاهب الحضارة وفنونها غير مقبول، لأن الحاج مطالب بنبد غيرها مما هو متبع في الحضرة والبادية مثل ملامسة النساء واستخدام الطيب والصيد، هذا الأخير اعني الصيد أكثر انتشاراً في البادية منه في الحواضر. ويرى ابن خلدون أن صناعتي النسيج والخياطة من أقدم الصناعات لحاجة الانسان إلى الدفء «ولقدّم هذه الصنائع ينسبها العامة إلى ادريس عليه السلام، وهو أقدم الأنبياء. وربما ينسبونها إلى هرمس، وقد يقال ان هرمس هو ادريس» (المقدمة: ٩٥٢).

ومما لاشك فيه أن صناعة النسيج تعتبر من أهم الصناعات في حياتنا المعاصرة، فهي الصناعة التي بدأ بها استخدام الآلة ثم انتقل إلى غيرها من الصناعات في بريطانيا (انظر: مصطفى وحسن، ١٩٨٥). ولاتزال صناعة النسيج إلى اليوم من أهم الصناعات البريطانية، والشعوب الاسلامية لازالت تنفق على استيراد المنسوجات بأنواعها المختلفة أموالاً طائلة، إن صناعة المنسوجات من الصناعات الاساسية التي تتعلق بأشباع الاحتياجات الاساسية للانسان، ومن واجبننا أن نوليها بعض العناية وتنبه إلى أهميتها كما تنبه ابن خلدون رحمه الله.

صناعة الطب :

كانت الصحة ولا تزال وستظل من أهم مؤشرات تقدم المجتمع وارتفاع وعيه وتطور مستواه المعيشي، والخدمات الصحية ضرورية لجميع الناس، وخاصة سكان المدن لسهولة انتقال الأمراض بسبب الكثافة السكانية العالية، وتراكم النفايات وانتشار الابخرة والغازات المختلفة، ولقد تنبه ابن خلدون إلى أهمية الخدمات الصحية في المدن ممثلة في صناعة الطب عندما قال: «هذه الصناعة ضرورية في المدن والأمصار لما عرف من فائدها، فإن ثمرتها حفظ الصحة للأصحاء» «الطب الوقائي» ودفع المرض عن المرضى بالداواة «الطب العلاجي» حتى يحصل لهم البرء من أمراضهم . . . ووقوع هذه الامراض من أهل الحضر والأمصار أكثر، لخصب عيشهم، وكثرة مآكلهم، وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الاغذية، وعدم توقيتهم لتناولها . . . ثم إن الأهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الابخرة العفنة من كثرة الفضلات . والأهوية منشطة للأرواح ومقوية بنشاطها الأثر الحار الغريزي في الهضم . ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار إذ هم في الغالب وادعون ساكنون لاتأخذ منهم الرياضة شيئاً، ولا تؤثر فيهم أثراً، فكان وقوع الأمراض كثيراً في المدن والأمصار، وعلى قدر وقوعه كانت حاجتهم إلى هذه الصناعة» (المقدمة : ٩٥٧-٩٦٠) .

وبناء على كلام ابن خلدون فإن الأمراض تنتشر في المدن للأسباب التالية :

- ١ - الإفراط في المآكل المختلفة .
- ٢ - عدم التوقيت في تناول الطعام واتباع جدول زمني معين .
- ٣ - تنويع الأغذية وعدم الاقتصار على نوع واحد منها .
- ٤ - فساد الهواء بمخالطة الابخرة العفنة من كثرة الفضلات .
- ٥ - عدم ممارسة الرياضة .

وباستثناء العامل الثالث فإن جميع العوامل لازالت من أهم عوامل انتشار الأمراض في سكان المدن اليوم، بل ربما كان خطرها اليوم أكثر من خطرها أيام ابن خلدون لكثرة المآكل وتناولها بدون توقيت وفساد الهواء لزيادة استخدام الآلات وقلة الجهد البدني لاعتماد الناس على الآلة في مواصلاتهم وقضاء حوائجهم، أما اعتبار

تنوع الأغذية من اسباب الأمراض فإن العلم الحديث يثبت عكس ذلك . فتنوع الغذاء يُعتبر امراً صحيحاً مرغوباً فيه .

ويذكر ابن خلدون إلى جانب صناعة الطب صناعة اخرى تتعلق بالصحة تلکم هي صناعة التوليد وهي الصناعة التي تعني بالطفل في لحظاته الأولى وإخراجه من بطن امه برفق والعمل على ما يصلحه بعد الخروج، ويرى ابن خلدون إنها مختصة بالنساء في غالب الأمر (انظر: المقدمة: ٩٥٢ وما بعدها). وتعتبر العناية بالطفولة والأمومة من المؤثرات المتبعة لقياس تقدم الأمم والشعوب .

صناعة الخط والكتابة والتعليم :

الخط والكتابة من الصناعات الشريفة إذ الكتابة من خصائص الانسان التي تميز بها عن الحيوان، وكانت في الماضي أهم وسائل الاتصال من بلد إلى بلد بواسطة الرسائل والمكاتبات ومعرفتها تمكن من الاطلاع على العلوم والمعارف، وصناعة الخط والكتابة تكثر في المدن «وعلى قدر الاجتماع وال عمران والتناغي في الكمالات والطلب لذلك تكون جودة الخط في المدينة إذ هو من جملة الصنائع . وقد قدمنا أن هذا شأنها وأنها تابعة لل عمران . ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرؤون . ومن قرأ منهم أو كتب فيكون الخط قاصراً وقراءته غير نافذة . ونجد تعليم الخط في الامصار التي الخارج عمرانها عن الحد أبلغ وأحسن وأسهل طريقاً، لاستحكام الصنعة فيها . كما يُحكى لنا عن مصر لهذا العهد . وأن بها معلمين منتصبين لتعليم الخط يلقون على المتعلم قوانين وأحكاماً في وضع كل حرف، ويزيدون إلى ذلك المباشرة بتعليم وضعه، فتعتمد لديه رتبة العلم والحسن في التعليم، وتأتي ملكته على أتم الوجوه . وإنما أتى هذا من كمال الصنائع ووفورها بكثرة العمران وانفساح الأعمال» (المقدمة: ٩٦١) .

ولقد اضطلعت المدارس اليوم بتعليم هذه الصناعة، حيث إن معرفة الكتابة مرتبطة بمعرفة القراءة . والخط الجميل المقروء أصبح مطلباً من مطالب التعليم، ولكن الملاحظ أن خطوط الأجيال الأخيرة اسوأ بكثير من خطوط الأجيال التي سبقتها، مما يحتم إعادة النظر في مسألة تقرير مادة الخط في المدارس ومطالبة التلاميذ

بنسخ النصوص لتحسين خطوطهم، وإذا كان تعلم الخط والكتابة في عصر ابن خلدون مقصوراً على سكان المدن، فإن هذا لم يعد مقبولاً اليوم، حيث يجب على جميع الفئات سواء سكان المدن أو الأرياف أو البادية الانخراط في سلك التعليم لأن نهضة الشعوب وتقدمها يعتمدان اعتماداً أساسياً على التعليم بفروعه المختلفة .

وهناك صنعة أخرى جعلها ابن خلدون تابعة للخط والكتابة تلکم هي صناعة الوراقة حيث يقول في ذلك: «وأما الكتابة وما يتبعها من الوراقة فهي حافظة على الانسان حاجته ومقيدة لها عن النسيان . ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني» (المقدمة: ٩٤٣) .

وكانت سوق الوراقين نافقة في فترة ازدهار الحضارة الاسلامية وانتشارها ثم اعترها بعض الانحسار وفي هذا يقول ابن خلدون: «وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة . وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران بعد أن كان منه في الملة الاسلامية بحر زاخر بالعراق والأندلس . إذ هو كله من توابع العمران واتساع نطاق الدولة ونفاق أسواق ذلك لديها . فكثرت التآليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلها في الأفاق والأعصار فانتسخت وجلدت، وجاءت صناعة الوراقين والمعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتابية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران» (المقدمة: ٩٧٣-٩٧٤) .

وصناعة الوراقة في عصر ابن خلدون تشبه صناعة النشر في عصرنا الحاضر، فالمطابع الآلية تقوم مقام الكتبة، ودور النشر تقوم بتوزيعها على المكتبات ومن ثم تجد طريقها إلى المستهلك، وإذا كان الوراقون قديماً يتركزون في المدن، فإن الشيء نفسه يمكن أن يقال عن دور النشر اليوم .

والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه أمور ارتبطت بحياة المدينة في الغالب، ولذلك أفرد لها ابن خلدون باباً كاملاً في المقدمة هو الباب السادس، ويضم هذا الباب واحداً وستين فصلاً كلها عن العلوم والمعارف المختلفة من علوم دينية ودينيوية، نظرية وتطبيقية، ويعتبر أن ابن خلدون أن التعليم للعلم من جملة الصنائع مثله مثل البناء

والنسيج والاعتماد عنده في تعلم كل علم أو صنعة على مشاهير المعلمين . ومن المعروف أن الصنائع تنحسر عن الأمصار التي يتناقص عمرانها «وإذا تقرر ذلك فاعلم إن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانها وتناقص الدول فيه ، وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها كما مر وذلك أن القيروان وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والاندلس ، واستبحر عمرانها وكان فيهما للعلوم والصنائع اسواق نافقة وبحور زاخرة ، ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما وما كان فيهما من الحضارة» (المقدمة : ١٠٢٠) .

وابن خلدون يربط بين درجة التحضر وبين رسوخ العلم وانتشاره ويقارن بين المشرق العربي والمغرب العربي في عصره ويقول أن المشرق لم ينقطع سند التعليم فيه لوفرة العمران واتصاله . وإذا كنا اليوم نعاني مما يسمى «عقدة الخواجة» ويظن البعض أن الانسان الغربي أكثر ذكاء ومعرفة وعلماً ، فقد عانى المغرب العربي في عصر ابن خلدون مما يمكن تسميته «عقدة الشرق» وفي هذا يقول ابن خلدون : «فأهل المشرق على الجملة ارسخ في صناعة تعليم العلم بل وفي سائر الصنائع ، حتى ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة اكمل من عقول أهل المغرب ، وأنهم أشد نباهة وأعظم كَيْساً بفطرتهم الأولى ، وأن نفوسهم الناطقة اكمل لفطرتها من نفوس أهل المغرب ، ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الانسانية ويتشيعون لذلك ، ويولوعن به لما يرون كَيْسَهُم في العلوم والصنائع» (المقدمة : ١٠٢٢) .

ويرى ابن خلدون أن الشرقيين لايتفوقون على المغاربة إلى ذلك الحد الذي كان يعتقد البعض ، ويرد ذلك إلى التربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية وفي هذا يقول «وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد ماتقدم في الصنائع . . . وذلك أن الحضرة لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا ، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعملاتهم . وجميع تصرفاتهم . فلهم في ذلك آداب يوقف عندها في جميع مايتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك حتى كأنها حدود لأتعدى . وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم» (المقدمة : ١٠٢٣) .

وتلقى الآخر عن الأول يسمى في علم الاجتماع الحديث «بالتنشئة الاجتماعية» وهي نقل العادات والتقاليد والأعراف والعلوم والمعارف واللغة وغيرها من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق. وهذه الصفة التي يتميز بها الغربيون عنا حيث بلغوا في التنظيم والمعارف شأواً بعيداً وأصبح ذلك ينتقل من جيل إلى آخر عن طريق التنشئة الاجتماعية. حتى أن البعض ينظر باعجاب شديد إلى ما يقوم به الغربيون من تدريب للحيوانات وتعليمها القيام ببعض الأدوار. والحقيقة أن البلاد الإسلامية قد برعت في هذا الفن وهذا ما أشار إليه ابن خلدون عندما قال: «ولقد بلغنا في تعليم الصنائع عن أهل مصر غايات لا تدرك مثل أنهم يعلمون الحُمُر الانسية والحيوانات العجم من المشي والطائر مفردات من الكلام والأفعال يُستغرب ندورها، ويعجز أهل المغرب عن فهمها» (المقدمة: ١٠٢٣).

وهذا الاختلاف بين الاقطار وبين الفئات الاجتماعية يرجعه ابن خلدون إلى تعلم الصنائع والمهارات المختلفة، وإلا فإن الناس متقاربون في الذكاء الفطري في الغالب. وسكان المدن أكثر امتلاكاً للمهارات والآداب والمعارف المختلفة «حتى إن البدوي ليظنه أنه قد فاقه في حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك. وما ذلك إلا لاجادته في ملكات الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوي. فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها، ظن من قصر عن تلك الملكات إنها في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك. فإننا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرته. إنما الذي ظهر على أهل الحضرة من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم، فإن لها آثاراً ترجع إلى النفس كما قدمناه. وكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع ارسخ رتبة واعلى قدماً، وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة... ظن المغفلون في بادئ الرأي إنه لكمال في حقيقة الانسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك صحيح ففهمه» (المقدمة: ١٠٢٣-١٠٢٤).

ويفرد ابن خلدون فصلاً خاصاً للعلاقة بين العلم والمدن عنوانه (فصل في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة) شارحاً ذلك بقوله: «والسبب

في ذلك أن تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع ومن تشوف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمناه. ولا بد له من الرحلة في طلبه إلى الامصار المستبحرة شأن الصنائع كلها واعتبر ما قرناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة. لما كثر عمرانها صدر الاسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها رجايب العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى اربو على المتقدمين وقاتوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانها وابدع سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم وانتقل إلى غيرها من أمصار الاسلام. ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت، ومن جملتها تعليم العلم. وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرا» (المقدمة: ١٠٢٤-١٠٢٥).

ولو أردنا أن نطبق كلام ابن خلدون حول العلاقة بين انتشار العلم ومعاهده ومؤسساته من جهة وانتشار المدينة وتوسعها واستبحارها من جهة أخرى على مدن اليوم لوجدنا أنه ينطبق على جميع المدن، فلا يوجد مدينة تنتشر وتتوسع دون أن يصاحب ذلك انتشار وتوسع في مرافقها ومؤسساتها التعليمية، وإنما يكون الاختلاف في الدرجة بين مدينة وأخرى حسب الامكانيات والظروف المختلفة، ولو أخذنا مدينة الرياض على سبيل المثال لوجدنا أنها عندما فتحها الملك عبد العزيز رحمه الله كانت قرية كبيرة لا تتجاوز مساحتها مساحة المدينة الجامعية لجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، ولم يكن بها مؤسسات تعليمية، أو مكاتب فضلاً عن المطابع ودور النشر، واليوم تعتبر

الرياض في مقدمة المدن العربية من الناحية التعليمية والعلمية، وما ذلك إلا لتوسعها وهجرة الناس إليها من كل مكان، حيث يوجد في الرياض جامعتان هما جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية وجامعة الملك سعود وعدد من المراكز التعليمية مثل معهد الإدارة العامة، والمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، ومدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية. إلى غير ذلك من المراكز والمعاهد والكليات العسكرية والمدنية .

خاتمة

كشفت هذا البحث جانباً من جوانب تفكير ابن خلدون حيث تعرض لتعريف المدينة، وأسباب نشأتها، وتطورها ونموها أو تقلصها وانكماشها وأسباب ذلك. وتحدث كذلك عن حياة المدينة وتأثيرها في سلوك ساكنيها، ثم تعرض للمهن والحرف التي اشتهر بها سكان المدن مقارنة بسكان القرى والبوادي، وهذه المواضيع كلها التي تحدث عنها ابن خلدون تثبت عمق تفكيره، ويعد نظراته وشمولها رغم قدم عصره ومحدودية إمكاناته في جميع المجالات مقارنة بإمكانات اليوم، فكثير من أفكار ابن خلدون ونظرياته ترقى إلى مستوى أفكار ونظريات كثير من العلماء المعاصرين، وربما فاقهم في بعضها. ولو لم يكن لابن خلدون من الفضل إلا كونه المؤسس الأول لعلم الاجتماع لكفاه.

وما تجدر الإشارة إليه أن المدينة في عصر ابن خلدون كانت في الغالب صغيرة الحجم، يحيطها سور لحمايتها ضد الغارات والحروب. ولم تكن المدن آنذاك مثل مدن اليوم صاحبة مزدهمة وكثيرة الحركة، لأن العنصر المحرك للحياة المعاصرة هو الآلة، أما في عصر ابن خلدون فقد كان النشاط في الغالب الأعم يدور حول الأرض وما تنتجه من زراعة تعتمد بشكل رئيسي على جهود الانسان والحيوان وقدرتهما، ولذلك فإن ما قدمه ابن خلدون عن المدينة في عصره يعتبر شيئاً مهماً للمشتغلين بعلم الاجتماع عموماً، وعلم الاجتماع الحضري خاصة لأنه يقدم إطاراً للمقارنة بين مدينة الأمس ومدينة اليوم.

يضاف إلى ذلك أن ابن خلدون يقدم كثيراً من الأفكار الحيوية والمهمة، والتي لم تفقد أهميتها مع مرور الزمن، بل تأتي الأحداث والمعلومات والتجارب لتؤكد صحتها وأهميتها، وذلك مثل نظريته عن أسباب نشأة المدن والتي لا يزال العلماء المتأخرون يدورون في فلكها مثل «جوردن تشايلد» ومثل اتباع نظرية الضغط في الكثافة

السكانية، ومن أفكار ابن خلدون التي لاتزال حية ومهمة أفكاره عن موقع المدينة التي يمكن أن يستفاد منها عند اختطاط مدن جديدة، وخاصة المدن العسكرية والصناعية، حيث يجب أن يراعي في الجميع جلب المنافع ودفع المضار. ومثل ذلك أفكاره عن البيئة وسلامتها ونقاؤها، فالإنسان أحوج ما يكون في هذا العصر إلى بيئة سليمة وهواء ومياة نقية. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المراجع

القرآن الكريم .

ابن خلدون : عبد الرحمن ،؟؟

(المقدمة)، تحقيق وتقديم الدكتور على عبدالواحد وافي . دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة .

ابن منظور : جمال الدين محمد بن مكرم .؟؟

(لسان العرب)، دار صادر، بيروت، لبنان .

الأشعـب : خالص، ١٩٧٩م .

(ابن خلدون : ريادة عربية أصيلة في التخطيط المدني والأقليمي).

مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد: ٢٦، ص ص: ٣١٥-٣٥٢ .

باتسييفا : سفيتلانا، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م .

(العمران البشري في مقدّمة ابن خلدون)، ترجمة عن الروسية : رضوان

إبراهيم، الدار العربية للكتاب . ليبيا - تونس .

حسـن : عبد الباسط محمد، ١٩٧٧م .

(علم الاجتماع)، الكتاب الأول: المدخل، دار غريب للطباعة والنشر،

القاهرة .

الحسيني : السيّد، ١٩٨٠م .

(المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري) . مطابع سجل العرب .

القاهرة .

الخرجي : عبد الله، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م .

(علم الاجتماع الاقتصادي) دار الشروق، جدة .

الخشـاب : مصطفى، ١٩٨٢م .

- (الاجتماع الحضري)، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية.
رعد : سعيد محمد، ١٩٨٥ م .
- (ال عمران في مقدمة ابن خلدون)، طلاس للدراسات والترجمة والنشر،
الساعاتي : حسن ، ١٩٧٥ م .
- (علم الاجماع الخلدوني : قواعد المنهج)، دار المعارف بمصر، الطبعة
 الثالثة .
- السيّد :** عبد العاطي السيّد، ١٩٨٠ م .
- (الايكولوجيا الاجتماعية : مدخل لدراسة الانسان والبيئة والمجتمع)
 دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية .
- الشرنوبى :** محمد عبد الرحمن، ١٤٠١ هـ، ١٩٨١ م .
- (الانسان والبيئة)، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة .
- صادق :** دولت أحمد ومحمد السيد غلاب، ١٩٨٣ م .
- (جغرافية السكن)، دار البيان العربي، جدّة .
- عثمان :** محمد عبد الستار، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م .
- (المدينة الاسلامية)، ١٢٨ من سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني
 للثقافة والفنون والآداب . الكويت .
- غلاب :** محمد السيد ويسري عبد الرزاق الجوهرى، ١٩٧٢ م .
- (جغرافية الحضرة)، دار الكتب الجامعية .
- غنيم :** محمد أحمد، ١٩٨٧ م .
- (المدينة : دراسة في الانثروبولوجيا الحضرية) . دار المعرفة الجامعية
 الاسكندرية .
- قربان :** ملحم، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ .
- (خلدونيات : السياسة العمرانية، دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع
 السياسي) . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت .
- (خلدونيات : قوانين خلدونية، دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع
 السياسي)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت .

- القزويني : زكريا بن محمد بن محمود، ؟؟
 (آثار البلاد وأخبار العباد)، دار صادر، بيروت . لبنان .
- كارادوفو : البارون . ١٩٧٩ م .
 (مفكر والإسلام)، ترجمة : عادل زعير، الدار المتحدة للنشر، بيروت،
 لبنان .
- الكردي : محمود، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤ م .
 (التحضر : دراسة اجتماعية) . الكتاب الأول : القضايا والمناهج، دار
 قطري بن الفجاءة، قطر .
- كوستللو : ف . ف . ؟؟
 (علم الاجتماع الحضري : التمدن في الشرق الأوسط)، ترجمة د . أبوبكر
 باقادر، صياغة د . هانيء يحيى نصري، دار القلم . بيروت، لبنان .
- ليس : يوليوس، ١٩٨٨ م .
 (بدايات الثقافة الانسانية «في أصل الأشياء»)، ترجمة كامل اسماعيل،
 منشورات وزارة الثقافة، دمشق .
- مصطفى : أحمد فريد وسهير محمد السيد حسن، ١٩٨٥ م .
 (تطور الفكر والوقائع الاقتصادية)، مؤسسة شباب الجامعة .
 الاسكندرية .
- مغربي : عبد الغني، ١٩٨٦ م .
 (الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر .
- المقدسي : محمد بن أحمد، ١٩٠٩ م .
 (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) . مطبعة بريل . مدينة ليدن .
 الطبعة الثانية .
- مفـورد : لويس، ١٩٦٤ م .
 (المدينة على مر العصور: اصلها وتطورها ومستقبلها) . أشرف على
 ترجمته د . ابراهيم نصحي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة .
- الموسوي : مصطفى، ١٩٨٢ م .

(العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الاسلامية)، دار الرشيد للنشر، بغداد .

نجم : حسين طه وعلي علي النبا وعبد الاله أبو عياش، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م
١٩٨٤م

(البيئة والانسان : دراسات في الايكولوجيا البشرية)، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية .

وافي : علي عبد الواحد، ١٩٦٢م؟؟

(عبد الرحمن بن خلدون)، الكتاب رقم ٤ في سلسلة اعلام العرب .
وزارة الثقافة والارشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة .

الوردي : علي، ١٩٦٢م

(منطق ابن خلدون)، معهد الدراسات العربية، القاهرة .

المراجع الأجنبية

Bergel, E., 1955

"Urban Sociology", New York: Megraw Hill Book Co.

Boskoff, A., 1970.

"The Sociology of Urban Regions", New York: Meredith Corporation, Second Edition.

Childe, G., 1951

"Man Makes Himself", New York: The New American Library.

Duncan, O. D., 1964

"Social Organization and Ecosystem", in: Robert E. L. Faris (ed.), *"Handbook of Modern Sociology"*, Chicago: Rand McNally, PP. 36-82.

Fogel, K. W., 1972

"The Hydrolic Approach of pretery of Tehuacan Vally", Chronology and Lrrigation, Vol. 4, Ed. Mac Neish, University of Texas, Austin.

Gist, N. & S. F. Fava, 1974.

"The Hydrolic Approach of Tehuacan Vally", Chronology and Irrigation, Vol. 4, Ed. Mac Neish, University of Texas.

Gist, N. & S. F. Fava, 1974

"Urban Society", New York: Thomas Y. Crowell Co. Fifth Edition.

Grass, N. S., 1922

"An Arab Philosophy of History: Selection From the Muqaddimah", London: John Murray.

Johnson, D. p., 1981

"Sociological theory: Classial Founders and Contemporary

perspectives”, New York: John Wiley & Sons.

Jones, E., 1966

“Towns and Cities”, Oxford University press.

Mahdi, M., 1957

“Ibn Khaldun’s Philosophy of History : A Study in the philosophic Foundation of the Science of Culture”, London: George Allen and Unwin Ltd.

أثر اعتناق الإسلام على التغيير الإيجابي للإتجاهات لدى المساجين

للدكتور

صالح بن إبراهيم الصنيع

قسم علم النفس

كلية العلوم الاجتماعية - الرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أثر اعتناق الإسلام على التغيير الإيجابي

للاتجاهات لدى المساجين*

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الأثر الإيجابي الذي يحدثه إسلام السجين غير المسلم في اتجاهاته نحو الحياة التي يعيش فيها، ونحو ذاته، ونحو الناس من حوله. وتكونت عينة الدراسة من أربعة وعشرين سجيناً من الذكور من أربعة سجون مختلفة في ولاية نيويورك. طبقت عليهم استبانة مكونة من تسعة عشر بنداً مقسمة إلى أربعة جوانب تغطي ما تهدف إليه الدراسة. وقد دلت نتائج الدراسة على أن أفراد العينة كانت لديهم قبل إسلامهم اتجاهات غير إيجابية نحو الحياة وذواتهم والناس من حولهم، ثم تغيرت إلى اتجاهات إيجابية بعد إسلامهم وقد تأكدت هذه الإيجابية في إجاباتهم على بنود الجانب الثالث والتي أظهروا فيها حرصهم على مصالح الآخرين ورغبتهم في مساعدتهم على التغلب على فقدان الناحية الروحية في حياتهم بدعوتهم إلى الإسلام. وختمت الدراسة بعدد من التوصيات للعاملين في مجال السجون وتعديل سلوكيات المساجين، وخصوصاً في البلاد الإسلامية.

(*) يود الباحث أن يشكر منسوبي فرع رابطة العالم الإسلامي بنيويورك على المساعدة التي قدموها للباحث لتطبيق أداة الدراسة، كما يشكر الأخ إمام وارث الدين عمر Imam Warithu Deen Umar مسئول شؤون المساجين المسلمين في ولاية نيويورك. الذي ساعد على ترتيب زيارة الباحث للسجن وتطبيق أداة الدراسة على المساجين.

مقدمة :

يعتبر الدين مرتكزاً أساساً في حياة الأفراد والجماعات . حيث يوفر لهم مصدراً موثقاً يلجأون إليه للحصول على الكثير من المعلومات والإجابة على العديد من التساؤلات التي تقابلهم في مسيرة الحياة، وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على أثر اعتناق الأفراد (المساجين) للإسلام في إحداث تغيير إيجابي في اتجاهات هؤلاء الأفراد نحو أنفسهم والحياة من حولهم .

مدخل تاريخي :

اكتشف المسلمون القارة الأمريكية قبل كولبوس بقرون . وذلك في القرنين العاشر والثاني عشر الميلاديين (الكتاني، ١٩٧٤ : ٥٧) . ولكن الأستاذ فان سرتيما Van Sertima أستاذ الدراسات الأفريقية أرجع هذا الأكتشاف إلى القرن الرابع عشر الميلادي (Sertima, 1976 : 234)، مما يعني إنه ليس هناك اتفاق على تحديد تاريخ معين لوصول المسلمين لتلك المنطقة ولكن الرأي الأول هو الأرجح لتوفر أدلة تدعمه منها ما أورده مالك (١٩٨٦ : ١٢٥٢) عندما قال «يحدثنا المؤرخون المحدثون أن بحارة المسلمين هم أول من عبروا المحيط الأطلسي ونزلوا على شواطئ العالم الجديد . وقد أشتمل المعرض الذي أقامته إيطاليا بمناسبة مرور خمسمائة عام على مولد كولومبس اشتمل ضمن معروضاته على كتاب عربي يتعرض مؤلفه لقصة ثمانية مغامرين مسلمين أبحروا من لشبونة إلى أمريكا الجنوبية» . دليل آخر هو ما ورد في كتاب سرتيما (sertima, 1976: 235) بعنوان هم جاءوا قبل كولبوس They Came before Columbus نقلاً عن مؤلفي كتاب «رجل عبر البحر» حيث أوردوا دليلاً ذكره الجغرافي الأدريسي في كتابه «المناخ الثالث» عندما قال في تقرير له أن سفن العرب زارت الجزر في الأطلسي خلال القرن العاشر . ودليل آخر أقوى ذكره المؤلفون وهو عبارة عن خريطة للبحار التركي الأدميرال بيرى ريس Piri Reis التي اكتشفت في

عام ١٩٢٩م في قصر الامبراطورية القديم في استانبول، والتي وضح فيها وصولهم إلى شواطئ الأطلسي قبل كولمبوس. وقد انتشر الإسلام بين الهنود الأمريكيين في القرن السادس عشر الميلادي عن طريق المسلمين السود الذين كانوا يخدمون في الحملة الأسبانية التي ذهبت إلى أمريكا في ذلك الوقت (Lincoln, 1986 : 155). ثم جاءت بعد ذلك تجارة الرقيق بين عامي ١٧١١م - ١٨١٠م، والتي نقل فيها المسلمون السود إلى أمريكا، وقد نقل التجار البريطانيون والفرنسيون وحدهم ما مجموعه ١,٦٥٢,٥٠٠ أفريقي كرقيق منهم العديد من المسلمين (نمر، ١٤٠٧هـ : ١٣).

ويعتبر محمد الأسكندر رسل وب M.A.R.Webb أول من أعتنق الإسلام من الأمريكيين (نمر، ١٤٠٧هـ : ٢٠). ثم بدأ الأمريكيون في دخول الإسلام أفراداً وجماعات، وظهرت العديد من المنظمات للمسلمين داخل أمريكا. وقد كان السود أكثر أفراد المجتمع الأمريكي تقبلاً للإسلام ودخولاً فيه، فانتشر بينهم بشكل كبير قياساً بالأقليات الأخرى كالصينيين والهنود والمكسيكيين وغيرهم من الأقليات. ومن أشهر منظمات المسلمين السود ما عرف سابقاً بأمة الإسلام Nation of Islam ومؤسسها هو والاس د. فارد Wallace D. Fard وخلفه بعد اختفائه عام ١٩٣٤م اليجا محمد Elijah Muhammad (١٨٩٨ - ١٩٧٥م) ^(١) وخلفه من بعده ابنه وارث الدين محمد والذي غير في كثير من معتقدات وأفكار الجماعة إلى الأساس الصحيح وغير مسماها إلى البلايين ثم إلى الأسم الجديد الهيئة الإسلامية الأمريكية The American Muslim Mission وهذه المنظمة نشاط كبير بين السود في أمريكا، ومن أهم أنشطتهم الناجحة الدعوة للإسلام داخل السجون، التي حققت نجاحات عدة في مختلف المدن الأمريكية. بل إن بعض الشخصيات البارزة في تاريخ المنظمة كانوا ممن دخل الإسلام عن طريق الدعوة في السجن مثل مالكوم أكس Malcolm X. وقد دخل الإسلام خلال عشر سنوات سبعون ألف سجين ^(٢).

(١) هناك الكثير من التفاصيل عن هذه المنظمة وتاريخها يمكن مراجعته في العديد من المراجع مثل الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة التي صدرت عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

(٢) أوردت ذلك جريدة (المسلمون) في تحقيقها عن المسلمين في أمريكا العدد ٢١٨، رمضان ١٤٠٩هـ. ص ٢.

أهمية الدراسة :

هناك الكثير من المعلومات عن المسلمين في أمريكا وكيف أسلموا وذلك من خلال المقابلات التي تجرّيها العديد من المجلات والدوريات الإسلامية معهم^(٣). إلا أن الدراسات البحثية قليلة جداً وتكاد تكون نادرة، ولم يجد الباحث أي دراسة أجريت عليهم ما عدا رسالة ماجستير تقدم بها أحد الطلاب إلى قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية جامعة الملك سعود عن الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن هنا تبرز أهمية الدراسة الحالية التي تسعى إلى إظهار التغيير الإيجابي الذي طرأ على إتجاهات مجموعة من المساجين بعد إسلامهم نحو العديد من الموضوعات مثل الحياة والناس من حولهم ونظرتهم لأنفسهم.

هدف الدراسة :

تهدف الدراسة الحالية إلى التعرف على التغيرات الإيجابية التي طرأت على إتجاهات عينة الدراسة بعد اعتناقهم لدين الإسلام من خلال نظرتهم لأنفسهم والناس من حولهم والحياة التي يعيشون فيها.

مصطلحات الدراسة :

١ - التغيير الإيجابي : يقصد به إختلاف نظرة السجين نحو الموضوعات المعروضة عليه وموقفه حيالها قبل إسلامه وبعد أن دخل في الإسلام، حيث تظهر في عبارات تصف إتجاهات سلبية قبل الإسلام. ثم تغيرت تغيراً إيجابياً بعد الإسلام.

٢ - الاتجاه : هو الاستعداد للاستجابة للمواقف أو الأفراد أو الأشياء أو الأفكار بطريقة معينة، والاتجاهات في العادة مكتسبة وتتحكم في الفرد عند الاستجابة (جلال، ١٩٨٥م : ٧٧٠).

(٣) يمكن الاطلاع على مثل هذه المقابلات في مجلة المنهل في العديد من أعدادها مثل الأعداد ٨، ٩، ١٠، ٤٥٨، وكذلك مجلة النور الأعداد ٤٩، ٥١، ومجلة التربية الإسلامية والضيء العدد ٢١ وجريدة المسلمون الأعداد ١٤، ١٨، ٢٠، ٣١. كذلك كتاب كيف ولماذا أسلموا، لمحمد إبراهيم الحسن وإبراهيم بن صالح المعتاز، الرياض، الخريجي، ١٩٨٩م.

فروض الدراسة :

سيحاول الباحث من خلال استعراض ومعالجة نتائج الدراسة التحقق من صحة أو عدم صحة الفروض الثلاثة التالية :

الفرض الأول :

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو الحياة إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإسلام.

الفرض الثاني :

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو ذواتهم إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإسلام.

الفرض الثالث :

تتغير الاتجاهات السلبية لدي المساجين غير المسلمين نحو الناس من حولهم إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإسلام.

الدراسات السابقة :

لم يستطع الباحث الحصول على دراسات أجريت على المساجين الذين اعتنقوا الإسلام وكيف أثر هذا على سلوكهم . لكن هناك العديد من الدراسات التي أوضحت قدرة الدين والأنشطة الدينية على تغيير اتجاهات سلوكيات الأفراد الذين يمارسونها نحو الأفضل ، ولعل من أقرب الدراسات المذكورة للدراسة الحالية الدراسات الثلاث التالية :

(١) دراسة بدري (١٩٧٨م) :

قام بدري بدراسته لمعرفة دور الإسلام في مساعدة مدمني الخمر المسلمين للتخلص من ادمانهم . وتكونت العينة من واحد وثلاثين من السودانيين الذكور الذين يعيشون في المدن الكبرى بالسودان ومتوسط اعمارهم (٤٧ سنة) وكانوا من كافة فئات وطبقات المجتمع السوداني ، وكانوا قبل ذلك إما مدمني خمر أو

كانوا يشربونه بإسراف ثم امتنعوا تماماً عن شرب الخمر. وأداة الدراسة كانت استبانته مكونه من عدد من الأسئلة تدور حول الأدمان وأسبابه ومحاولات الاقلاع ونجاحها وفشلها وأسباب ذلك وآثاره، وكيف ترك الأدمان ومن ساعده في ذلك وكيف ينصح المدمنين للتخلص من إدمانهم. وكانت أهم النتائج التي خرجت بها الدراسة أن الدافع الإسلامي للاقلاع عن الخمر (تغيير الاتجاه) كان أهم الأسباب وأكثرها تكراراً التي ورد ذكرها في اجابات عينة الدراسة وهذه الدراسة وإن كانت العينة فيها قليلة الأفراد، إلا أن نتائجها تؤكد قدرة التعاليم الإسلامية على تغيير إتجاهات وسلوكيات المسلمين السلبية إلى إتجاهات وسلوكيات إيجابية متى ماعاد هؤلاء المسلمين للإلتزام بتعاليم دينهم الخفيف.

(٢) دراسة إيليس Ellis (١٩٨٥م) :

كان الهدف من دراسة إيليس هو التعرف على العلاقة بين التدين والانحراف بما فيه الجريمة وعينة الدراسة عبارة عن ٥٦ بحثاً تدور حول هذه العلاقة أجريت معظمها في أمريكا وأوروبا. ولاحظ الباحث أن هذه الدراسات استخدمت ستة مقاييس مختلفة للتدين، وثلاثة مقاييس مختلفة لقياس السلوك الاجرامي. وخرجت الدراسة بثلاثة أنواع من العلاقات بين التدين والجريمة، وكان أهم هذه الأنواع وأكثرها تكراراً وتوثيقاً العلاقة بين كثرة التردد على الكنيسة ومعدل الجريمة، بحيث كلما كثر تردد الأفراد على الحضور للكنيسة كلما قل معدلات الجريمة لديهم. وفي هذا دلالة على أن التزام النشاط الديني يحفظ الأفراد من الوقوع في السلوك المنحرف. وكان من ضمن الدراسات التي تعرض لها إيليس دراسة قام بها كل من رودس وريس Rhodes and Reiss وقارنوا فيها بين أفراد من ديانات مختلفة ومعدلات سلوكهم الإجرامي وفيها ظهر أن أدنى معدلات السلوك الإجرامي كانت لدى مجموعة من المسلمين السود، وفي هذا إيضاح لأثر الإسلام على إتجاهات وسلوكيات هؤلاء المسلمين بحيث كانوا أقل أفراد مجتمعهم إرتكاباً للسلوك الإجرامي.

(٣) دراسة باتسون وباتسون (Pattison and Pattison ١٩٨٠م) :

قام الباحثان بدراستهما حول الاتجاه الجنسي نحو المثلية أو نحو الجنس الآخر. وكانت عينة الدراسة عبارة عن أحد عشر فرداً من الأمريكيين البيض، ومتوسط أعمارهم ٢٧ سنة. واستخدم الباحثان مقياس كينسي Kinsey وهو كما يقول الباحثان مقياس واسع الانتشار لقياس الاتجاه نحو نفس الجنس (الشذوذ الجنسي) أو نحو الجنس الآخر، كما جمعا معلومات عن أفراد العينة من سجلات مؤسسة دينية ألتحق بها جميع الأفراد ومن خلال نشاطها الديني تحولوا جميعاً من شاذين جنسياً إلى أفراد طبيعيين في سلوك الجنس، بالإضافة إلى قيام الباحثين بإجراء مقابلات فردية مع كافة أفراد العينة. وبعد أن قارن الباحثان بين درجات أفراد العينة على مقياس الدراسة، عندما كانوا شاذين جنسياً ولم يلتحقوا بالنشاط الديني، كانت درجاتهم تعكس إتجاهاً قوياً نحو نفس الجنس، ولكن بعد أن التحقوا بالنشاط الديني لفترة من الزمن، وطبق عليهم المقياس لقياس مدى التغير كانت النتائج تشير إلى تحول الاتجاهات الجنسية لدى أفراد العينة نحو الجنس الآخر. وهذه النتائج تعطي دلالة على قدرة الأنشطة الدينية على تغيير الاتجاهات لدى الأفراد من اتجاهات سلبية غير مرغوب فيها إلى اتجاهات إيجابية مقبولة في المجتمع.

والدراسات المذكورة أعلاه وإن لم تجر على المساجين لكنها تبين أثر الدين في تغيير الاتجاهات نحو الأفضل لدى الأفراد. وقد ذكر أحد الباحثين المسلمين أن الإسلام لعب دوراً كبيراً في تغيير اتجاهات الأفراد الذين اعتنقوه، وهم داخل السجن، نحو الأفضل بالنسبة لنظرتهم لأنفسهم أو للحياة من حولهم. (Hamid, 1978 : 92). كما ذكر أحد الأطباء اليابانيين (الذي عرف التوحيد في السجن) ان شخصيته تغيرت بعد الإسلام نحو الأفضل وتكونت لديه اتجاهات إيجابية نحو ربه ونفسه والناس من حوله (El-Ashi 1977 : 90).

عينة الدراسة :

نظراً لكون الدراسة تبحث عن أسلموا داخل السجن فإن أي سجين يقبل

الاستجابة لتعبئة الاستبانة يصبح فرداً من أفراد العينة، وعلى هذا يمكن أن نسمي عينة الدراسة عينة مقصوده. وقد وزع خمسين استبانة ولم يتمكن الباحث من الحصول إلا على سبع وعشرين استبانة ثلاث منها لم تعبأ، فيصبح بذلك عدد أفراد العينة الذين استجابوا أربعة وعشرين فرداً كلهم من الذكور، وكان متوسط عمرهم ٣٣,٨٨ سنة بآنحراف معياري قدره (٦,٨).

وأخذ أفراد العينة من أربعة سجون في ولاية نيويورك هي :

- ١ - سجن جرين هفن للمدد الطويلة وذي الحماية الأمنية العالية (Greenha-ven).
- ٢ - سجن كوكسكي للمدد المتوسطة وذي الحماية الأمنية المتوسطة Cocksackie.
- ٣ - سجن فيشكيل ذي الحماية الأمنية المتوسطة Fishkill.
- ٤ - سجن داون ستات ذي الحماية الأمنية العالية Down State.

أداة الدراسة :

اداة الدراسة عبارة عن استبانة أعدها الباحث مكونة من تسعة عشر بنداً (انظر الملحق). وركزت على أربعة جوانب :

الجانب الأول (البند ١ - ٦) ركز على العمر والعلاقة الزمنية مع السجن.
الجانب الثاني (البند ٧ - ١٢) ركز على الدين وعلاقة السجين مع أنشطته،
الجانب الثالث (البند ١٥ - ١٩) ركز على مدى إلتزامه بالعبادات الإسلامية ومشاعره نحو إسلامه.
الجانب الرابع (البند ١٣ - ١٤) ركز على عرض فروض الدراسة على شكل أسئلة مفتوحة، حول نظرة السجين للحياة والذات والناس من حوله قبل الدخول في الإسلام وبعد الدخول فيه.

النتائج والمناقشة :

سيتم عرض النتائج وفقاً للجوانب الأربعة المذكورة أعلاه.

(١) الجانب الأول :

١ - الأسم :

وفيه سجل معظمهم أسماء إسلامية ما عدا أربعة أفراد سجلوا أسماؤهم السابقة.

٢ - العمر :

كان متوسط العمر لدى أفراد العينة ٣٣, ٨٨ سنة بانحراف معياري قدره (٦, ٨). وأقل الأعمار كان ٢٤ سنة وأكبرها كان ٤٨ سنة. وفي هذه المعلومات بيان أن الأغلبية في متوسط عمرهم وهو سن النضوج والقدرة على موازنة الأمور والبحث عن أفضل الخيارات المعروضه على الإنسان.

٣ - العمر عند دخول السجن :

كان متوسط العمر عند دخول السجن لأول مرة ٢١, ٧٩ بانحراف معياري قدره (٥, ٧٨)، وعند مقارنة هذا المتوسط بمتوسط العمر عند إجراء الدراسة والذي ورد في البند السابق (٣٣, ٨٨) يتضح الفرق الكبير بينهما مما يعكس دخول كثير منهم إلى السجن في سن مبكرة (١٤ - ٢٠ سنة).

٤ - المدة التي قضاها في السجن :

كان متوسط المدة التي قضاها الأفراد داخل السجن ٧, ٧٣ سنة بانحراف معياري قدره (٩, ٣٣) وهذا الانحراف يعكس تبايناً واضحاً في المدة بين أفراد العينة حيث كان أقلهم قضى نصف سنة وأكثرهم قضى عشرين سنة في السجن.

٥ - عدد مرات دخول السجن :

كان متوسط عدد المرات لدى أفراد العينة ٦, ٣٢ مرة بانحراف معياري مقداره (١٢, ٠٧) وهذا الانحراف يعكس تبايناً كبيراً بين أفراد العينة، حيث كان أقلهم عدداً قد دخل مرة واحدة وأغلام دخل السجن خمسين مرة.

٦ - مدة السجن في كل مرة :

هذا البند معتمد على البند الذي سبقه، وقد كانت كثير من الاجابات فيه غير متكاملة إلا أن أدنى مدة ذكرت كانت ستة أشهر وأعلى مدة ذكرت كانت ٢٠ سنة .

نستخلص من نتائج هذا الجانب أن أفراد العينة من متوسطي العمر والذين دخلوا السجن في سن حوالي العشرين سنة، وقضوا مدداً قريبة من عشر سنوات، وعادوا للدخول إلى السجن أكثر من مرة ويلاحظ من البنود السابقة تفاوت وقلّة في التجانس بين أفراد العينة قد يرى البعض أنه قد يضعف الدراسة إلا أن كون العينة مقصودة (كما أشير إلى ذلك في فقرة عينة الدراسة) يرد على مثل هذا الاحتمال . . ومن مجموع الخصائص الواردة في البنود السابقة يتضح مرور هؤلاء الأفراد بخبرات عديدة في التعامل مع النظام والتعايش داخل السجن، وكذلك القدرة على التفكير في الأمور بشكل مقارن، لقضائهم لفترات طويلة نسبياً داخل السجن تتيح لهم مثل تلك الخبرات .

(ب) الجانب الثاني :

٧ - الديانة قبل الإسلام :

كان غالبية أفراد العينة من المسيحيين (١٧ فرداً) يمثلون ٧٠٪ من أفراد العينة وفرد واحد كان يهودياً والسته الباقون ذكروا أنهم بدون دين . وهذا يتوافق مع الصورة العامة للمجتمع الأمريكي حيث الأغلبية العظمى من السكان مسيحيون والباقي أقليات مختلفة من يهود ومسلمين ومذاهب أخرى كثيرة يصعب حصرها .

٨ - كيف تعرفت على الإسلام :

وقد أوضح ستة عشر فرداً يمثلون نسبة (٦٦٪) من أفراد العينة أنهم تعرّفوا على الإسلام من أخ مسلم عرفهم به، بينما قال فردان أنها عرفا الإسلام من خلال نشاط أفراد أمة الإسلام، وقال آخران أنها عرفا الإسلام من خلال والداهما، وقال أثنان من أفراد العينة أنها تعرّفوا على

الإسلام من خلال بعض الحروب والأحداث السياسية التي تجرى في العالم، وبقي فردان لم يدلان بأي إجابة وفي هذا دلالة على أثر النشاط الفردي المنظم على سلوكيات الآخرين.

٩ - منذ متى تعرفت على الإسلام :

وكان متوسط الفترة الزمنية التي ذكرها أفراد العينة ١٦,٥٥ سنة، وفي هذا دلالة واضحة على أن معظمهم عرف الإسلام منذ فترة ليست بالقصيرة، مما يعني قدم نشاط الدعوة إلى الإسلام داخل السجون الأمريكية التي أجريت فيها هذه الدراسة.

١٠ - هل تعرفت على الإسلام في السجن :

وقد أجاب بنعم ثلاثة وعشرون فرداً ولم يجب بلا أحد من الأفراد وبقي فرد واحد لم يضع أي علامة على نعم أم لا، وهذا قد يكون من باب النسيان.

١١ - هل كان هناك أنشطة إسلامية داخل السجن :

أجاب بالأثبت على هذا البند اثنان وعشرون فرداً، وبالنفى فرد واحد. وبقي فرد واحد لم يضع أي علامة. مما يعني أن الأنشطة الإسلامية منتشرة في السجون الأمريكية التي أجريت فيها هذه الدراسة.

١٢ - إذا كان هناك أنشطة فما هي :

يمكن جمع الأنشطة التي ذكرها أفراد العينة في خمسة أنشطة هي : الصلوات والدروس والأعياد ورمضان، وأنشطة متنوعة من محاضرات وتعليم وخدمات عامة.

نستخلص من هذا الجانب أن أغلبية أفراد العينة قبل إسلامهم كانوا من المسيحيين، وتعرفوا على الإسلام من أخوة مسلمين أو الوالدين أو من جماعة أمة الإسلام، وأن غالبيتهم تعرفوا على الإسلام منذ فترة ليست بالقصيرة (المتوسط ١٦,٥٥ سنة). وقد كانت هذه المعرفة داخل السجن حيث كان هناك أنشطة

اسلامية داخل السجون تراوحت بين أداء الصلوات وإقامة الأعياد والدروس الدينية وممارسة العبادات الإسلامية المختلفة .

(ج) الجانب الثالث :

تتناول البنود من ١٥ - ١٩ ، وتظهر إجابات البنود من ١٥ - ١٨ في الجدول رقم (١) .

(جدول رقم ١)
إجابات البنود من ١٥ - ١٨

الخيار	نعم		أحياناً		لا		غير مبدن		المجموع
	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	
الخامس عشر	٧٩٪	٤	١٧٪	-	-	١	٤٪	٢٤	١٠٠٪
السادس عشر	٦٧٪	٧	٢٩٪	١	٤٪	-	-	٢٤	١٠٠٪
السابع عشر أ - مع المسلمين ب - لورطني	-	-	-	-	-	-	-	١٥	-
	-	-	-	-	-	-	-	٢٣	-
الثامن عشر	٩٦٪	٢٣	-	١	٤٪	-	-	٢٤	١٠٠٪

* إجابة السؤال السابع عشر على خيارين ويمكن أن يشير المستجيب على كلا الخيارين (أنظر الملحق بند ١٧).

١٥ - هل تؤدي واجباتك الدينية :

بالنظر في الجدول رقم (١) نجد أنه قد أجاب بالإيجاب على هذا البند تسعة عشر فرداً يمثلون نسبة ٧٩٪ من أفراد العينة، وأجاب بعبارة أحياناً أربعة أفراد يمثلون نسبة ١٧٪ وبقي فرد واحد لم يعط أي اجابة. وهذا يوضح أن معظم الأفراد ملتزمون بإداء واجباتهم الدينية رغم الظروف التي يعيشون فيها داخل السجون والتي قد لا تتيح للبعض أداء الفروض الدينية كما يجب.

١٦ - هل تؤدي الصلوات الخمس في أوقاتها :

بالنظر في الجدول رقم (١) نجد أنه قد أجاب بالأثبات ستة عشر فرداً يمثلون نسبة ٦٧٪ من أفراد العينة، وأجاب بالنفي فرد واحد، وأجاب بأحياناً سبعة أفراد يمثلون نسبة ٢٩٪ من أفراد العينة، وهذا يظهر التزام الأفراد بأداء الصلاة في وقتها، واما الأفراد الذين أجابوا بأحياناً فهؤلاء سبب عدم إلتزامهم هو نظام السجن الذي لا يتيح لهم أداء جميع الصلوات في أوقاتها، كما صرح بذلك للباحث بعض السجناء.

١٧ - هل تؤدي صلواتك اليومية :

- مع المسلمين الآخرين - لوحدهك، بالنظر في الجدول رقم (١) يلاحظ في هذا البند قد يضع الفرد إشارة على الخيارين معاً وذلك أنه يقول أحياناً لوحدي وأحياناً مع المسلمين وقد بلغ عدد الذين قالوا أنهم يصلون مع المسلمين الآخرين خمسة عشر فرداً، بينما قال واحد وعشرون فرداً إنهم يصلون لوحدهم.

وهذه الإجابات ينطبق عليها ما قيل في البند السابق، حيث إن نظام بعض السجون لا يتيح للأفراد المسلمين أداء الصلاة جماعة.

١٨ - هل تدعو غير المسلمين للإسلام :

بالنظر في الجدول رقم (١) نجد أنه قد أجاب بنعم ثلاثة وعشرون فرداً يمثلون نسبة ٩٦٪ من أفراد العينة، بينما أجاب بلا فرد واحد.

وهذه الاجابات تعطي دليلاً واضحاً على الايجابية في سلوك هؤلاء الأفراد بعد إسلامهم، حيث تدل دعوتهم الآخرين للإسلام على حرصهم على إيصال الخير والسعادة التي يعيشونها إلى أولئك الأفراد في مجتمعهم، والتي يعتقدون أنهم بحاجة ماسة إليها^(٤).

١٩ - أكتب عن مشاعرك بعد أن أصبحت مسلماً :

نظراً لأن الإجابة على هذا البند مفتوحة فقد تنوعت الإجابات، ولكن أمكن تجميعها في النقاط الخمس التالية :

- ١ - أشعر بأن اعتناقي للإسلام أعظم حدث في حياتي كلها.
- ٢ - الإسلام أعطاني منظوراً جديداً للحياة لم أعرف مثله من قبل.
- ٣ - أشعر أنني بحاجة لزيادة علمي ومعرفتي بالإسلام، وهذا سيحدث بعون الله تعالى ومساعدته.
- ٤ - الإسلام هو الطريق الصحيح للحياة، ويجب على المسلمين نقله إلى جميع الناس.
- ٥ - الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة من الله للناس، ويجب إتباعه في كل شيء فهو القدوة لنا جميعاً.

وهذه المشاعر تعكس روحاً ايجابية بناءة تبحث عن الخير والسعادة لنفسها وللناس جميعاً دون تفریق للون أو جنس.

الجانب الرابع :

ويشمل البنود ١٣ ، ١٤ والذي من خلالهما نحاول التأكد من صحة فروض الدراسة. وقد صنفت الاجابات على أنها إما ايجابية وإما سلبية.

(٤) وقد لاحظ الباحث دعوة السجناء المسلمين زملاءهم غير المسلمين لحضور خطبة وصلاة الجمعة التي تؤدي داخل السجن، فكان غير المسلمين يجلسون في نهاية المكان ويستمعون للخطبة والصلاة؛ وقد دخل العديد منهم في الإسلام بعد حضوره لهذه الصلوات.

الفرض الأول :

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو الحياة إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإسلام.

(جدول رقم ٢)

إتجاهات المساجين نحو الحياة

بعد الإسلام		قبل الإسلام		الفترة
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	الاتجاه
٨٣,٥%	٢٠	٢٥%	٦	إيجابي
٤%	١	٦٢,٥%	١٥	سلبى
١٢,٥%	٣	١٢,٥%	٣	غير مبين
١٠٠%	٢٤	١٠٠%	٢٤	المجموع

ومن النظر في الجدول رقم (٢) يتبين لنا من خلال من أجابوا على هذا البند، أن عدد الأفراد الذين كانت إتجاهاتهم سلبية نحو الحياة وقبل إسلامهم كان ١٥ فرداً يمثلون نسبة ٦٢,٥% من إجمالي العينة، وبعد الإسلام كان عدد الأفراد الذين كانت إتجاهاتهم إيجابية نحو الحياة ٢٠ فرداً يمثلون نسبة ٨٣,٥% من إجمالي العينة. وهذه النتائج تظهر بجلاء صحة الفرض الأول. ولزيادة التأكد من هذه النتائج استخدم الباحث طريقة احصائية جديدة تعالج دلالة الفروق بين النسب في العينات الصغيرة

(أقل من ٣٠ فرداً) قدمها الدكتور محمد عبدالرحمن عبدالخالق (أستاذ الاحصاء في قسم علم النفس بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض) وتعتمد على التعرف على الدلالة الاحصائية بناءً على الفرق بين النسب الاحصائية للعينات أو الفرق بين تكرارات العينات^(٥). وبحساب الفرق بين التكرارين في الاتجاه الايجابي (ويمكن أن يؤخذ الفرق في الاتجاه السلبي ولكن النتيجة ستكون واحدة، لأن هذه الطريقة تكون نتيجتها واحدة عند استخدام أي من الأتجاهين) كان احتمال أن يكون الفرق بين الذين لهم اتجاه إيجابي قبل الإسلام وبعد الإسلام هو ١٤، وعند الكشف في الجداول الاحصائية الخاصة بحساب احتمالات الفروق بين متغيرين لهما توزيع ثنائي الحدين للعينات الصغيرة، كان احتمال حدوث الفرق المذكور أعلاه أو أكثر منه يساوي صفر تقريباً، وعلى هذا فإن هذا الفرق يعتبر دالاً إحصائياً ويؤكد صحة الفرض الأول. وقد وجد أحد الباحثين (مالك، ١٩٨٦ م : ١٢٥٤) أن السجين الذي يدخل الإسلام يصبح أكثر التزاماً بالنظام وميلاً للمسألة والبعد عن المشاكل، مما دعا سلطات السجون في كثير من المدن الأمريكية إلى الترحيب بالدعاة المسلمين داخل سجونهم لإحداث تغير في سلوك المساجين يؤدي بهم إلى النظر للحياة بصورة إيجابية متعاونة.

والإسلام يدعو المسلم إلى أن يكون إتجاهه نحو الحياة إتجاهاً ايجابياً بناءً، يسعى فيها إلى تحقيق مطالبه الجسمية والروحية والاجتماعية، قال تعالى :

﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبِغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾

(القصص : ٧٧)

قال سيد قطب في تفسير هذه الآية «لقد خلق الله طبيات الحياة ليستمتع بها الناس ، وليعملوا في الأرض لتوفيرها وتحصيلها، فتنمو الحياة وتتجدد، وتتحقق خلافة الإنسان في هذه الأرض . ذلك على أن تكون وجهتهم في هذا المتاع هي الآخرة، فلا ينحرفون

(٥) عبدالخالق ، محمد عبدالرحمن، دلالة الفروق بين النسب في العينات الصغيرة، بحث غير منشور، الرياض،

عن طريقها، ولا يشغلون بالمتاع عن تكاليفها... المال هبه من الله وإحسان. فليقابل بالإحسان فيه. إحسان التقبل وإحسان التصرف، والإحسان به إلى الخلق». (قطب، ج ١٩، ١٤٠٦هـ : ٢٧١١). كما أورد القرطبي عند تفسيره لهذه الآية مقولة لعبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما تناسب معنى الآية حيث قال «أحرث لديناك كأنك تعيش أبدا، وأعمل لأخرتك كأنك تموت غداً» (القرطبي، ج ١٣ : ٣١٤). وقد بين الله سبحانه وتعالى أن الإنسان المسلم يعمل في هذه الحياة بالصلاح من الأعمال فيكون جزاؤه حياة سعيدة متفائلة طيبة ثم يكون الأجر الأكبر في الآخرة دخول الجنة، قال تعالى :

﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ النحل : ٩٧﴾

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية «هذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحا - وهو العمل المتابع لكتاب الله تعالى وسنة نبيه، من ذكر أو أنثى من بني آدم، وقلبه مؤمن بالله ورسوله، وأن هذا العمل المأمور به مشروع من عند الله - بأن يحييه الله حياة طيبة في الدنيا، وأن يجزيه بأحسن ما عمله في الدار الآخرة. والحياة الطيبة تشمل وجوه الراحة من أي جهة كانت... وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس : أنها : السعادة». (ابن كثير، ج ٤، : ٥٢٠ - ٥٢١). وفي الحديث يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن موقف المسلم من الحياة الدنيا موقف إيجابي يقوم على أنها مزرعة الآخرة فلا تكون كل هممه بل يسعى فيها بالخير والصلاح فإن أصابه خير رضى به وإن لم يحصل على ما يريد صبر وأحتسب أجره عند الله في الآخرة، فقد روى الإمام ابن ماجه في سننه عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول [من كانت الدنيا همه، فرق الله عليه أمره، وجعل فقره بين عينيه، ولم يأت من الدنيا إلا ما كتب له. ومن كانت الآخرة نيته، جمع الله له أمره، وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا وهي راغمة] (ابن ماجه، ج ٢ : ١٣٧٥).

الفرض الثاني :

تغيير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو ذواتهم إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإسلام

(جدول رقم ٣)
إتجاهات المساجين نحو ذواتهم

بعد الإسلام		قبل الإسلام		الفترة
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	الاتجاه
٨٣,٥%	٢٠	٣٣,٥%	٨	إيجابي
٤%	١	٥٤%	١٣	سلبى
١٢,٥%	٣	١٢,٥%	٣	غير مبين
١٠٠%	٢٤	١٠٠%	٢٤	المجموع

ومن النظر في الجدول رقم (٣) يتبين لنا من خلال من أجابوا على هذا البند، أن عدد الأفراد الذين كانت إتجاهاتهم سلبية نحو ذواتهم قبل الإسلام كان ١٣ فرداً يمثلون نسبة ٥٤% من إجمالي العينة، وبعد أن أسلموا أصبح عدد الأفراد الذين أبدوا إتجاهات إيجابية نحو ذواتهم ٢٠ فرداً يمثلون نسبة ٨٣,٥% من إجمالي العينة، وهذه النتائج تظهر بجلاء تحول الإتجاهات من سلبية إلى إيجابية بعد إسلام الأفراد مما يؤكد صحة الفرض الثاني. وللتأكيد استخدمت الطريقة الاحصائية التي سبق ذكرها في الفرض الأول، لمعرفة الدلالة الاحصائية وكان الفرق بين التكرارين هو ١٢، وعند الكشف في الجداول الاحصائية الخاصة بهذه الطريقة كان احتمال حدوث الفرق المذكور أعلاه أو الأكثر منه يساوي واحد من عشرة آلاف (٠,٠٠٠١) تقريباً، وعلى هذا يكون الفرق دالاً إحصائياً، وتؤكد صحة الفرض الثاني.

وقد دلت الدراسات على أن السجين بعد إسلامه تتغير نظرتة لنفسه بحيث يحرص

على أن لا يقع في الجريمة مرة أخرى، فقد وجد الباحثون أن نسبة العود لدى المساجين غير المسلمين في أمريكا ما بين ٣٠ - ٨٠٪ يعودون مرة أخرى إلى السجن (دافيدوف ، ١٩٨٣ م : ٧٣٢) بينما ذكر أحد الباحثين أن نسبة العود لدى المساجين المسلمين في أمريكا حوالي ٣٪ (مالك ، ١٩٨٦ ، ج - ٣ ، : ١٢٥٤). وهذا الفرق الشاسع بين النسبتين يبين الأثر الكبير الذي ظهر على اتجاهات وسلوكيات المساجين بعد إسلامهم . وقد ذكر الطبيب النفسي الأمريكي هنري لنك أنه طبق ما يقدر بأكثر من ٧٣ ألف إختبار على ما يزيد على عشرة آلاف فرد، وسجل تقريراً شخصياً شاملاً لكل فرد منهم، واستخلص من هذه الاختبارات نتيجة هامة هي أن كل من يعتنق ديناً أو يتردد على دار عبادة يتمتع بشخصية أقوى وأفضل ممن لا دين له ولا يزاوُل أي عبادة (القرضاوي : ١٤٠٥ هـ ، : ٣٥٦).

وقد بين الله سبحانه وتعالى للمسلم في كثير من آيات القرآن الكريم كيف يتعامل مع نفسه التي تحوي الاستعداد للخير والشر وعليه أن يمنعها من الشرور والمعاصي ويقودها إلى الخير والطاعات ، قال تعالى :

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾﴾ (الشمس : ٧ - ٨).

قال الإمام القرطبي في تفسير هذه الآيات «سوى : بمعنى هيا . وقال مجاهد : سواها : سوى خلقها وعدلها . . . وقال الفراء «فألهمها» قال : عرفها طريق الخير وطريق الشر، كما قال :

﴿وَهَدَيْتَهُ النَّجْدَيْنِ﴾

وروى الضحاك عن ابن عباس قال : ألهم المؤمن المتقي تقواه، وألهم الفاجر فجوره . . . عن ابن عباس : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ هذه الآية :

﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾

رفع صوته بها، وقال : [اللهم أت نفسي تقواها، أنت وليها ومولاها، وأنت خير من زكاها]. (القرطبي ، ج - ٢٠ ، : ٧٥ - ٧٦). والله سبحانه وتعالى يرسم للمسلم طريق الصالحات الذي يشعره بالطمأنينة ويحذره من السيئات التي تكون عاقبتها وخيمة قال تعالى :

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (الجاثية : ١٥).

قال سيد قطب في تفسيرها «بذلك يتسع صدر المؤمن، ويرتفع شعوره، ويحتمل المساءات الفردية والنزوات الحمقاء من المحجوبين المطموسين، في غير ضعف، وفي غير ضيق. فهو أكبر وأفسح وأقوى. وهو حامل مشعل الهدى للمحرومين من النور».

(قطب ، ج ٥ ، ١٤٠٥ هـ : ٣٢٢٧). والرسول صلى الله عليه وسلم يبين للناس جميعاً أنه لا يدخل الجنة إلا مسلم، وهكذا تطمئن نفس المسلم إلى هذه البشارة ويشعر بالسعادة التي لا يشعر بها غيره، فقد روى الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريره رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بلالاً فنادى في الناس [إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة] (مسلم ، ج ١ : ١٠٦). وحدد الرسول صلى الله عليه وسلم للمؤمن ميزاناً يزن به نفسه من خلال الحسنات والسيئات التي يتعاطها، فقد روى الإمام الترمذي في سننه عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [من سرته حسنته وساءته سيئته فذلك المؤمن] (الترمذي ، ج ٤ ، ١٣٨٢ هـ : ٤٦٦). والمسلم ينظر إلى نفسه نظرة واقعية إيجابية مهما كان الموقف الذي يعيش فيه سواء سراء أو ضراء، فهو يصبر في الضراء فتطمئن نفسه ويشكر في السراء فيسعد فؤاده، كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه عن صهيب رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [عجباً لأمر المؤمن ، إن أمره كله خير. وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن ، إن أصابته سراء شكر، فكان خيراً له ، وإن أصابته ضراء صبر، فكان خيراً له] (مسلم ، ج ٤ : ٢٢٩٥).

الفرض الثالث :

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو الناس من حولهم إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإسلام.

(جدول رقم ٤)

إتجاهات المساجين نحو الناس من حولهم

بعد الإسلام		قبل الإسلام		الفترة
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	الاتجاه
٨٣,٥%	٢٠	٢١%	٥	إيجابي
-	-	٦٢,٥%	١٥	سلبى
١٦,٥%	٤	١٦,٥%	٤	غير مبين
١٠٠%	٢٤	١٠٠%	٢٤	المجموع

ومن النظر في الجدول رقم (٤) يتبين لنا من خلال من أجابوا على هذا البند، أن عدد الأفراد الذين كانت إتجاهاتهم سلبية نحو الناس من حولهم قبل الإسلام كان ١٥ فرداً يمثلون نسبة ٦٢,٥% من إجمالي العينة، وبعد أن أسلموا أصبح عدد الأفراد الذين أبدوا إتجاهات إيجابية نحو الناس من حولهم (خصوصاً المسلمين) ٢٠ فرداً يمثلون نسبة ٨٣,٥% من إجمالي العينة، وهذه النتائج تظهر بجلاء تحول إتجاهات المساجين السلبية نحو الناس من حولهم إلى إتجاهات إيجابية عندما دخلوا في الإسلام، مما يؤكد صحة الفرض الثالث. وللتأكد من هذه النتيجة استخدمت الطريقة الاحصائية التي سبق ذكرها عند الحديث عن اختبار صحة الفرض الأول، لمعرفة الدلالة الاحصائية، وكان الفرق بين التكرارين (الموجبين) هو ١٥، وعند الكشف في الجداول الاحصائية الخاصة بهذه الطريقة كان احتمال حدوث الفرق المذكور أعلاه أو الأكثر منه يساوي صفر تقريباً. وعلى هذا يكون الفرق دالاً إحصائياً وتتأكد صحة الفرض الثالث.

وقد أرشد الإسلام المسلمين إلى التعامل بالحسنى مع الناس جميعاً، فالمسلم له الأخوة والمحبة والايثار على النفس ، وغير المسلم يتعامل معه على أساس أنه إنسان يحتاج إلى من يده إلى النور والسعادة في الدنيا والآخرة، وقد قال تعالى :

﴿ وَيُؤْتِرُونَكَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ (الحشر : ٩)

كما قال تعالى :

﴿ قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. ﴾ (الجمانية : ١٤).

قال سيد قطب في تفسير هذه الآية «يدعو المؤمنين إلى الترفع والاستعلاء وسعة الأفق ورحابة الصدر في مواجهة الضعاف العاجزين الذين لا تتصل قلوبهم بذلك المصدر الثري الغني . كما يدعوهم إلى شيء من العطف على هؤلاء المساكين المحجوبين عن الحقائق المنيرة القوية العظيمة من الذين لا يتطلعون إلى أيام الله» (قطب ، ج ٥ ، ١٤٠٥هـ : ٣٢٢٧). والرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يدعو المسلم إلى أن يكون لديه اتجاهات إيجابية نحو الناس من حوله، بحيث يتفاعل معهم ويجلب لهم الخير، ويشارك في مجالات الانتاج التي تنفعهم كالصناعة وغيرها، ومن لا يستطيع فعل ذلك فعليه أن لا يؤذي أحداً من الناس بالقول أو العمل، فقد روى الإمام مسلم في صحيحه عن أبي ذر رضى الله عنه قال : قلت : يا رسول الله صلى الله عليه وسلم : أي الأعمال أفضل، قال : [الايان بالله والجهاد في سبيله] قال، قلت : أي الرقاب أفضل، قال : [أنفسها عند أهلها وأكثرها ثمناً] قال، قلت : فإن لم أفعل، قال : [تعين صانعاً أو تصنع لأخرق] قال، قلت : يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ! رأيت إن ضعفت عن بعض العمل، قال : [تكف شرك عن الناس ، فإنها صدقة منك على نفسك] (مسلم ، ج ١ ، ١٣٧٤هـ : ٨٩). كما يدعو الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الإحسان والبر والصدقة ومحبة المسلمين عن طريق مفتاح القلوب وهو السلام، فقد روى الإمام البخاري في صحيحه عن عبدالله بن عمرو رضى الله عنهما أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم أي الإسلام خير، قال : [تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف] وعن أنس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : [لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه] (البخاري ،

جـ ١ ، ١٩٨١ م : ٩). وذكر الرسول صلى الله عليه وسلم أموراً عديدة يؤجر عليها المسلم وكلها سلوكيات إيجابية نافعة للناس الذين يعيش معهم ، فقد روى الإمام الترمذي في سننه عن أبي ذر رضى الله عنه قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [تبسمك في وجه أخيك لك صدقة ، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة ، وإرشادك الرجل في أرض الضلال لك صدقة ، وبصرك للرجل الرديء البصر لك صدقة ، وإماطتك الحجر والشوكة والعظم عن الطريق لك صدقة ، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك لك صدقة] (الترمذي ، جـ ٤ ، ١٣٨٢ هـ : ٣٤٠).

خلاصة الدراسة :

تعرضت الدراسة الحالية لمحاولة التعرف على التغير الذي يحدث لأتجاهات المساجين غير المسلمين نحو الحياة وذواتهم والناس من حولهم وذلك بعد أن يعتقدوا دين الإسلام، وقد دلت نتائج الدراسة من خلال أستعراض الفروض التي سبق التعرض لها، والتي تؤكد تحول الأتجاهات السلبية إلى أتجاهات إيجابية بعد دخول الأفراد في دين الإسلام. وقد ثبت صحة فروض الدراسة الثلاثة جميعها، وهذا يدل على أن الإسلام هو الدين الذي يحتاجه الناس جميعاً ليصلحوا به أحوالهم واتجاهاتهم نحو أنفسهم والناس من حولهم ويعطوا الحياة الآخرة حقها ولا ينسوا نصيبهم من الحياة الدنيا.

التوصيات :

- من خلال النتائج التي سبق استعراضها يطرح الباحث التوصيات التالية :
- (١) وجوب تدعيم الجانب الديني لدى المساجين مما يساعد على وجود اتجاهات إيجابية لديهم نحو أنفسهم والناس من حولهم.
 - (٢) الاهتمام بعرض الإسلام لغير المسلمين الموجودين داخل السجون في البلاد الإسلامية، مما يفتح المجال لهؤلاء الأفراد لرؤية الحياة والنفس بمنظار جديد يساعدهم على تجاوز كثير مما يعانون منه كفقدان الجانب الروحي أو ضعفه.
 - (٣) توفير الدعاة للمساجين مما يساعده على فهم الدين بشكل صحيح والأستفادة من معظياته على أسس سليمة.
 - (٤) الحذر من تسلل الدعوات المشبوه الى المساجين داخل سجونهم من خلال بعض الجماعات المنحرفة، والحرص على إيصال الدين الصحيح لهؤلاء المحتاجين إليه.
 - (٥) إيجاد برامج منظمة تشرف عليها جهات مسئولة من الدولة بحيث تنسق هذه البرامج مع الجهات المهتمة بهذه المجالات.

المصادر العربية :

- ١ - البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، ثمانية أجزاء، المكتبة الإسلامية، استانبول، ١٩٨١م.
- ٢ - بدري، مالك، دور الإسلام النفسي والروحي في مساعدة من يدمنون الخمر من المسلمين، ندوة علم النفس والإسلام، الرياض، جامعة الرياض، ١٩٧٨م.
- ٣ - الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، خمسة أجزاء، الطبعة الثانية، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٩٨هـ.
- ٤ - جلال، سعد، المرجع في علم النفس، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٨٣م.
- ٥ - دافيدوف، مدخل علم النفس. الطبعة الثانية ترجمة سيد الطواب، محمود عمر، نجيب عزام، الرياض، دار المريخ، ١٩٨٣م.
- ٦ - فيليبس، بلال، الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية، الرياض، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة لكلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٠٥هـ.
- ٧ - القرضاوي، يوسف، الايمان والحياة، الطبعة الحادية عشر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.
- ٨ - القرطبي، محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، اثنان وعشرون جزء، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧هـ.
- ٩ - قطب، سيد، في ظلال القرآن، ستة مجلدات، الطبعة الثانية عشرة، جده، دار العلم للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ.
- ١٠ - الكتاني، علي، المسلمون في أوروبا وأمريكا، بدون مكان، دار ادريس للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٤م.

- ١١ - ابن كثير، اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق عبدالعزيز غنيم ومحمد أحمد عاشور ومحمد ابراهيم البنا، ثمانية مجلدات، القاهرة، الشعب، بدون تاريخ.
- ١٢ - ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، جزءان، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة، دار الحديث، بدون تاريخ.
- ١٣ - مالك، أفتاب، استراتيجيات الدعوة الإسلامية في أمريكا الشمالية، بحث ضمن أبحاث مؤتمر الأقليات المسلمة في العالم ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٨٦م.
- ١٤ - مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، خمسة أجزاء، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، استانبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- ١٥ - المسلمون، جريدة المسلمون الدولية، العدد ٢١٨، رمضان ١٤٠٩هـ، ص ٢.
- ١٦ - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٩٨٨م.
- ١٧ - النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، ثمانية أجزاء، القاهرة، دار الحديث، بدون تاريخ.
- ١٨ - نمر، كمال، أضواء على أحوال خير أمة أخرجت للناس، في الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٧هـ.

Ansari, Z. and Muhammad, I.

The Making of A "Black Muslim" Leader (1933 - 1961), Islamic Social Sciences.

Vol 2, No. 2. Dec. 1985.

El-Ashi, A.

why we Embrace Islam. Book one. first ed., AL-FALAH library. 1977.

Ellis, L.

Religiosity and Criminality evidence and Explanations of Complex Relationship.

Sociological Perspectives, Vol. 28, No. 4, Oct, 1985.

Haley, A.

The Autobiography of Malcolm X.

N.Y., Ballantine. 1973.

Hamid, R.

The impact of Islam on the psycho-Spiritually uprooted Afro-American. Proceeding of Sixth Annual Conference, July 1-4, 1977. Indianapolis : Association of Muslim Social Scientists. pp.92-93. 1978.

Lincoln, C.

Race Religion and the continuing American Dilemma. 2nd ed. N. Y. Hill and wang. 1986.

Marsh, C.

From Black Muslims to Muslims : The Transition from Separatism to Islam, 1930- 1980.

Metuchen : The Scarecrow Press, Inc. 1984.

Mufassir, S.

Islam's Impact in America. Al-Jihad ulAkbar.
Nov. 1974. p.12.

Pattison, E. and Pattison, M.

“Ex-Gays” : Religiously Mediated Change in Homosexuals, American
Journal Psychiatry,
Vol. 137, No. 12. Dec. 1980.

Sertima, V.

They Came Before Columbus.
N.Y. Random House. 1976.

الملحق «استبانة الدراسة»

- (1) Name :
- (2) Age :
- (3) How old were you when first entered the prison ?
- (4) How much time did you spend in prison ?
- (5) How many times were you imprisoned ?
- (6) How much time did you spend in prisom every time ?
- (7) What was your religion before Islam ?
- (8) How did you know about Islam ?
- (9) When was the first time you knew about Islam ?
- (10) Did you know about Islam is prison ?
- (11) Were there Islamic activities in prison? [] Yes [] No.
- (12) If yes, what kind ?
- (13) Before you became a Muslim, how did you look to the following :
 - a. Life
 - 1.
 - 2.
 - 3.
 - 4.
 - b. Yourself
 - 1.
 - 2.
 - 3.
 - 4.
 - c. People around you
 - 1.
 - 2.
 - 3.

4.

(14) Now, how do you look to the following :

a. Life

1.

2.

3.

4.

b. Yourself

1.

2.

3.

4.

c. People around you

1.

2.

3.

4.

(15) Do you do your Islamic obligations ?

(16) Do you perform your five daily prayers at their fixed times ?

(17) Do you do your daily prayers? [] with other Muslims [] by yourself.

(18) Do you call non-Muslims to Islam ?

(19) Write your feelings about your being a Muslim.

دلالة النصوص الهامشية في المخطوطات المتداولة في منطقة نجد في القرن الثالث عشر الهجري

للدكتور

يحيى محمود ساعاتي

الاستاذ المشارك في قسم المكتبات والمعلومات

في كلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة

تعتبر دراسة الاتجاهات الموضوعية للمخطوطات وكذلك دراسة النصوص المثبتة عليها والتي لا ترتبط عادة بمحتواها الفكري وسيلة رئيسية تسهم في الكشف عن الأطر التي تتشكل منها بنية المجتمعات وهي في هذا الصدد لا تختلف عن الوثائق الأحادية في أهميتها الاستنادية.

الملاحظة السالبة:

ان العناية بدراسة المخطوطات من هاتين الزاويتين لا تزال مهملة في ضوء التركيز على المحتوى العلمي للمخطوط والرغبة في تحقيقه ونشره.

إذ من المؤكد ان التراث المخطوط في وسط الجزيرة العربية في أزمنتها المختلفة تشكل رصيذا استناديا واسعا لتقصي الأوضاع الثقافية والاجتماعية والفنية، التي لا تتصل بالمحتوى العلمي، والتي يمكن لها ان تسهم في تصحيح الأفكار والطروحات التي جاءت في أعمال عربية تجاوزت المنطقة اعتقادا من أصحابها بأنها لا تملك البنى المناظرة لتلك التي وجدت في أجزاء من العالم العربي والتي توافر المؤرخون على دراستها اعتمادا على الوثائق والمدونات التاريخية المتسلسلة.

ومن هنا فإن العمل على الوصول إلى تلك المعلومات يحتاج إلى متابعة دقيقة للمخطوطات المحفوظة في المكتبات الرسمية، إضافة إلى بذل الجهد من أجل الوصول إلى المجهول منها والذي لا يزال حبيسا في مدن وقرى المنطقة الوسطى من المملكة العربية السعودية، ومثل هذا التوجه سوف يعين على إعادة تكوين رؤية واقعية تمهد الطريق للراغبين في تجاوز الطروحات التكرارية التي يستند بعضها على الآخر في سلسلة تكاد تكون ثابتة في البث والتلقي.

وإذا كانت المخطوطات المحفوظة في المكتبات الرسمية متاحة للراغبين في الاستفادة من هذا الرصيد الاستنادي ، فإن المجهول منها يحتاج إلى توافر القناعة لدي أسر وأفراد لا تزال في حوزتهم مجموعات مهمة منها يحافظون على إستمراريتها غذاء للارضة والرطوبة والتلف والبلى ، وإن وجد من يحافظ على سلامتها وحمايتها من تلك العوامل ، فإنه يبخل عليها ان تصافح أعين راغبة متشوقة إلى اكتناه دواخلها لكشف مسارات جديدة يعين السير على أرضيتها الحافلة بثراء وفيض من المعلومات ، على تقديم طروحات مؤصلة تساعد على درس البنى الثقافية والاجتماعية والفنية للفترات (المجهلة) .

ورغبة في توضيح جانب من هذه القضية فإن دراستنا هذه سوف تتركز على متابعة عناوين مخطوطات ونصوص مدونة على بعضها ، تنتمي من حيث تملكها أو وقفها أو نسخها إلى منطقة نجد في القرن الثالث عشر الهجري ، وسيكون منهج الدراسة التعرض لموضوعات المخطوطات ومعالجة دلالات نصية لا علاقة لها بالمحتوى الفكري للمخطوطات المثبتة عليها ، توفر لنا مادة استنادية خارجة عن النص تلقى خيوطا من النور على أمور ثقافية واجتماعية وفنية عن المنطقة المدروسة .

وسوف تتركز الدراسة على الفعل دون الفاعل ، لأنها تحاول الخلوص برؤية عن ظواهر ثقافية واجتماعية وفنية كانت تسود المجتمع ، وبالتالي فلن نعرف بأصحاب الفعل إلا في إطار الناتج الذي يمثل الظاهرة التي نعدها دلالة توثيقية تسند هدف الدراسة وهو الفعل الثقافي والاجتماعي والفني في منطقة نجد في القرن الثالث عشر الهجري .

الفعل القرائي :

هو ذلك الجانب الذي يكشف نمطية التلقي في الفترة المدروسة ، ويحدد نوعية الموضوعات التي كانت تحظى بالقبول الأساسي في الفعل التعليمي والثقافي ، وتبين لنا اتجاهات القراءة التي كانت تشيع بين طلاب العلم .

والحكم المبدئي اعتمادا على المعروف والمحفوظ من المخطوطات المنسوخة

أو المتداولة في المنطقة خلال الفترة المدروسة، يدفع إلى تحديد ملامح الفعل القرائي بأنه كان محصوراً في إطار الموضوعات الدينية، وأن بنية الثقافة كانت تقوم على دراسة كتب الفقه الحنبلي والعقيدة، وأن المؤلفات التي كان يجري تداولها بكثرة هي أعمال ابن تيمية وابن القيم وابن رجب، وفقهاء الحنابلة في مختلف العصور والمناطق الإسلامية، وأن مؤلفات مؤسس الحركة السلفية الإصلاحية محمد بن عبد الوهاب وبعض أفراد أسرته وتلامذته كانت الأكثر إستقطاباً لهذا الفعل وهو فعل طبيعي يتفق مع حاجة المجتمع في تلك الفترة إلى متابعة ترسيخ الفكر السلفي ومواصلة مسيرته.

غير أن الحكم النهائي يظل مبدئياً حتى يتم التوصل إلى حصر شامل لمفردات الفعل القرائي في ذلك العصر بصفة شاملة، وإن كنا نجد من خلال النماذج القليلة التي أمكن الوقوف عليها، أن ذلك الفعل قد امتد ليشمل تداول أعمال في المنطق والعلوم والتاريخ والأدب، تساند توثيق دلالاته جملة من المخطوطات التي نسخت في المنطقة على يد بعض أبنائها من بينها نسخة من كتاب شرح إيساغوجي المسمى بالمطلع في المنطق لـزكريا الأنصاري، بخط إبراهيم بن عبد الرحمن بن طوق النجدي الحنبلي في حدود سنة ١٢٩١^(١)، وورقة في صناعة الأحبار بخط إبراهيم بن طوق أيضاً، ونسخة من ديوان أبي تمام كتب عام ١٢٨١^(٢). وكانت في ملك عبد الله بن فيصل بن تركي ثم وقف فيما بعد على يد عبد العزيز بن صالح بن مرشد^(٣)، والجزء السادس من تاريخ الإسلام للذهبي بخط سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب في سنة ١٢٢٠^(٤)، وسمط النجوم العوالي لعبد الملك العصامي المكي بخط عبد العزيز بن عبد الله بن سويلم في سنة ١٢٦٥^(٥).

(١) من مجموعة أهداها الأستاذ إبراهيم الطوق رئيس الغرفة التجارية الصناعية بمدينة الرياض إلى مكتبة الملك فهد الوطنية.

(٢) ضمن المجموعة السابقة.

(٣) من مجموعة مكتبة الأمير عبد الله بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله المهداة إلى مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٤) ضمن المجموعة السابقة.

(٥) ضمن المجموعة السابقة.

الفعل الاجتماعي :

وهو ذلك الفعل المنصب على اسهامات فردية تبرز ملامح حياة المجتمع ، وثبتت حقائق عن نمطية مشاركة بعض أفراده في تشكيل بنيته ، كما انه يوفر معلومات عن بعض شخصياته توضح أموراً كانت قائمة أو تعمل على تعميم توجهاتها الفعلية ، وتتناثر نماذج هذا الفعل في نصوص الوقفيات والتملك وتحديد ميلاد أو وفاة علم من الأعلام .

فنصوص الوقف تقدم لنا معلومات مهمة عن إسهام بعض أبناء المنطقة خلال الفترة المدروسة في العمل على توفير أوعية العلم للدارسين والطلبة ، رغبة في الثواب واحتساباً للأجر أولاً ، وشعوراً منهم بضرورة إتاحة العمل الموقوف بين أيدي قطاع عريض من المحتاجين إليه الذين لم تكن ظروفهم الاقتصادية تمكنهم من الحصول عليه للاستفادة منه في دروسهم وتحصيلهم .

وللهولة الأولى يشعر المرء بندرة نماذج وقف الكتب في منطقة نجد ، غير انه لا يلبث أن يتراجع حين يقابل بزخم منها مدونة على بعض المخطوطات المحفوظة في مكتبات رسمية بمدينة الرياض وحدها ، تحوى ثراء في المعلومات تبرز علائق اجتماعية وثقافية وتاريخية قد يكون في بعضها ما يصوب رأياً سابقاً .

فمن بين الظواهر المهمة اللافتة للانتباه في نصوص الوقف ما نجده من إسهام للمرأة في هذا المجال العلمي وحرصها على المشاركة في توفير أوعيته لطلبة العلم .

ونستدل على ذلك من مجموعة وقفيات مسجلة على مخطوطات محفوظة في مكتبة الرياض السعودية التابعة للرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، وتعد نورة بنت الإمام فيصل بن تركي آل سعود أكثرهن مشاركة في هذا الميدان .

فمما وقفته نسخة من كتاب الهجرتين وباب السعادتين لابن قيم الجوزية^(٦) وقد

(٦) محفوظ بمكتبة الرياض السعودية التابعة للرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد برقم

جاء نص الوقفية على النحو التالي : «بسم الله الرحمن الرحيم : يعلم الناظر إليه والواقف عليه أن هذا الكتاب أوقفته لرجاء الأجر والثواب نورة بنت الإمام فيصل بن تركي على طلبه العلم من المسلمين لا يمنع منه المتنتفع أعظم الله لها الأجر في ذلك وتقبله وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم - ١٩ جا سنة ١٢٧٦هـ» .

كما وقفت نسخة من كتاب الأدب المفرد للإمام البخاري^(٧) وجاء نص الوقفية كما يلي :

«بسم الله الرحمن الرحيم : يعلم من يراه ان نورة بنت الإمام فيصل بن تركي حفظها الله تعالى أوقفت هذا الكتاب المبارك لوجه الله تعالى أوقفته طلبا للثواب من رب الأرباب وعملا بحديث «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له» . فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم . . وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم سنة ١٢٧٨هـ» .

كما وقفت نسخة من صحيح البخاري^(٨) ودون نص الوقفية عليها كما يلي :
«بسم الله الرحمن الرحيم : لقد أوقفت وحجست نورة بنت الامام فيصل هذا الكتاب على العبد الفقير إلى ربه حمد بن عبدالعزيز بن محمد بن عبدالعزيز (وقفه الله) سنة ١٢٧٧هـ وصلى الله على محمد . .» .

وشاركت الجوهرة بنت تركي بن عبد الله بوقف كتب منها نسخة من كتاب ، العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار للذهبي^(٩) ، ونص وقفها هو «يعلم من يراه بأن الجوهرة بنت تركي بن عبد الله آل سعود وقفت هذا الكتاب طلبا للثواب من رب الأرباب لا يباع ولا يرهن (فمن بدله بعد ما سمعه فإنما اثمه على الذين يبدلونه) ان الله سميع عليم وصلى الله على محمد ١ / ٢٩ سنة ١٢٨٢هـ» .

(٧) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٣٨٧ .

(٨) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٣١٥ .

(٩) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٢٦٧ .

كما وقفت نسخة من كتاب رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية^(١٠). وورد نص الوقفية على النحو التالي «هذا ما وقفت الجوهرة بنت الإمام تركي لوجه الله ترجو بذلك ثواب الله».

ومنهن أيضا منيرة بنت مشاري التي وقفت نسخة من كتاب تطهير الاعتقاد عن ادراان الإلحاد للصنعاني^(١١) وورد نص وقفيتها كما يلي :
«يعلم الناظر إليه أن حسين بن نفيسة شهد عندي بأن منيرة بنت مشاري أقرت بانفاد ووقفية هذا الكتاب الشريف على يد ابنها محمد بن فيصل ليكون معلوما عند من نظر إليه كتب شهادته عنها عبدالعزيز بن صالح بن مرشد وصلى الله على محمد وصحبه وسلم سنة ١٢٨٦هـ».

ومنهن أيضا دليل بنت طلال التي وقفت نسخة من تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية^(١٢)، وكان نص وقفيتها على النحو التالي :
«قد أوقفت وحبست هذا الكتاب دليل بنت طلال لوجه الله الكريم لا يباع ولا يرهن ولا يوهب (فمن بدله بعد ما سمعه فإنما اثمه على الذين يدلونه إن الله سميع عليم) وصلى الله على محمد».

ومن أقدم النصوص المتعلقة باسهام المرأة في وقف الكتب النص التالي :^(١٣)
«بسم الله الرحمن الرحيم : وقفت وحبست المرأة الصالحة التقية المكرمة أم الشيخ علي بن عشري هذا الكتاب على علماء الحنابلة وجعلت الناظر على ذلك عبدالله ابن حمد إلا إن عاش الشيخ علي بن صالح فهو أحق به ، حرر سنة ١٢٤٧ في جمادي الأولى ، كتبه وشهد به عبدالله بن حمد».

وجملة هذه النصوص تدفع إلى الاعتقاد بأن موقف المجتمع من المرأة في تلك الفترة كان موقفاً إيجابياً فيه تقدير لها، وأن المرأة كانت تشعر بمعاناة مجتمعها

(١٠) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٢٩١.

(١١) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٢٩٥.

(١٢) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٤١٥.

(١٣) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٣٠٤.

المحيط بها، فهي بالتالي تسهم في التغلب على بعض تلك المعاناة من خلال مشاركات خيرية تقوم بها، وقد وفرت لنا نصوص وقياسات الكتب جانباً من مشاركتها تلك.

وتوفر مجموعة من نصوص التملك والوقف المثبتة على نسخة مخطوطة من الجزء الثاني من شرح الخرقى لأبي عبدالله شمس الدين محمد الزركشي^(١٤) كتب عام ٨٧٩ هجرية، معلومات مهمة تتعلق بجمع الكتب والاسهام في وقفها على طلبة العلم.

فالنصوص الكثيرة المثبتة على صفحة العنوان تدل على انها نسخة شامية في الأصل ثم انتقلت فيما بعد إلى ملاك من شرق ووسط الجزيرة العربية ولا نستطيع تحديد فترة انتقالها بشكل قطعي، وإن كان المرجح أن ذلك في منتصف القرن الثالث عشر الهجري.

والاستنادات التي نستخلص منها دلالات الانتماء بعد انتقال النسخة إلى الجزيرة العربية، تتوزع على ثلاث صفحات، أقدمها نص تملك دُونَ على صفحة العنوان، مضمونة «من ما من به الغفور على عبده عثمان بن عبدالعزيز بن منصور الناصري التميمي الحنبلي عفى الله عنه»، وتكرر اثبات تملك النسخة من قبل عثمان الناصري على الصفحة الثانية من الورقة الأولى التي جاءت قبل صفحة العنوان، وهي ورقة أحدث عهداً من بقية أوراق المخطوط، وقد ورد نص الملكية في نهاية فهرس المحتويات الذي وضعه المالك الناصري، وكان على النحو التالي:

«كتاب أمهات الأولاد وهو خاتمة الكتاب وهو في ملك الفقير إلى ربه الغفور عثمان بن عبدالعزيز بن منصور الناصري العمروي التميمي الحنبلي عفى الله عنه وعن مشايخه والمسلمين والمسلمات وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم».

(١٤) من مجموعة الطوق المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية.

كما أننا نجد مجموعة نصوص أخرى على تلك الورقة الأولى المضافة، منها نص ملكية ورد على الصفحة الأولى منها على النحو التالي :

«تملكه من فضل ربه عبدالعزيز بن صالح مرشد بالشراء الشرعي»^(١٥).

ويبدو أن النسخة انتقلت بعد ذلك إلى حوزة محمد بن حسن الباهلي ويؤيد ذلك نص الملكية التالي :

«ثم انتقلت إلى حوزة الفقير إلى مولاه محمد بن حسن الباهلي» وقد أثبت النص على الصفحة الأولى من الورقة الأولى .

أما أهم النصوص قيمة من حيث توفير الاستناد الموضح لجوانب اجتماعية، فهو نص وقفية يتضمن ثراء في المعلومات الكاشفة التي تستحق الدرس والتحليل .

ونثبت فيما يأتي نصها الذي كتب على الصفحة الأولى من الورقة الأولى أيضا .

«الحمد لله سبحانه وصلى الله على محمد وآله يعلم الواقف عليه والناظر إليه أن هذا الكتاب وقف وحُجس لمحمد بن حسن الباهلي رحمه الله تعالى رحمة الأبرار ووفاه عذاب النار لا يمنع من أراد الانتفاع به ولا يعار أكثر من مدة أربعة أشهر والنظر على ذلك للمكرم عيسى بن عبدالله بن عكاس ولابراهيم بن عبدالرحمن بن طوق (فمن بدله بعد ما سمعه فإنما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم) وصلى الله محمد وآله وسلم سنة ١٢٩٤هـ .» . وبين لنا النص جملة أمور هي :

- (١) ان الباهلي الذي اشترى هذا الكتاب في حياته كما يدل على ذلك نص الملكية المشار إليه سابقا، أوصى بوقفه مع كتب أخرى كانت في ملكه، ويبدو لنا أن الباهلي كان إنسانا يملك حسا اجتماعيا، ورغبة في الاسهام في العمل الخيري لمساعدة طلبة العلم، فكان أن دفعه ذلك إلى وقف كتبه عليهم .
- (٢) يجيز نص الوقفية صراحة إعارة هذا الكتاب لمن أراد الانتفاع به دون تحديد، وقد تجاوزت الوقف بهذا النص قصر بعض الواقفين الاستفادة من الكتب الموقوفة على أبنائهم وأسرهم دون غيرهم .

(١٥) يتردد اسم ابن مرشد ضمن نصوص تملك ووقفيات مدونة على مخطوطات أخرى محفوظة في مكتبة الرياض السعودية ومكتبة الملك فهد الوطنية مما يدل على أنه كان من المهمين بجمع الكتب .

٣) ان الواقف كان كريما عارفا بحاجة طلبة العلم عندما جعل فترة إعارته لمن يرغب الاطلاع عليه لمدة أربعة أشهر، وهي فترة طويلة تمكن طالب العلم من قراءته ونسخه إن رغب في ذلك .

٤) عمل الواقف الباهلي على تنظيم تداول الكتاب والانتفاع به عندما عهد إلى عالمين معروفين في تلك الفترة هما عيسى بن عكاس وابراهيم ابن طوق ليتوليا النظارة على تنفيذ شرط الواقف ويبدو لنا أن أحد الناظرين وهو ابن طوق كان له دور في صياغة نص الوقفية على الشكل الذي جاءت عليه خاصة فيما يتعلق بذلك التسامح في مسألة الاعارة، فقد وقفنا، على ورقة يبدو أنها من ديوان لعبدالرحمن بن طوق والد إبراهيم^(١٦) يقول فيها:

على الأخ تسليم أرق من الصبا

إذا ما سرى وهنا سمير فأطربا

مشرفك الاسنى قرأنا سطوره

فواعجبا هذا من السحر أعجبا

بسلك خطاب جواهر قد نظمته

كأن ابقراطا نقاه ورتبا

فأهلا وسهلا أنت أول محسن

إذا شئت منا مقصدا لك مرحبا

وفاقا لما ترضاه أني مخالف

لمن ذم من عار الكتب واطنبا

فلا ترضى إلا غير تطويل مكثها

فمنك استفدنا في الأمور التأدبا

وكما ورد في بداية القصيدة فقد كانت ردا على خطاب جاءه من بعض أصحابه،

يسأله فيه استعارة كتاب ويتعهد فيه أن لا يعود إلى سوء الأدب مرة أخرى كما فعل

أول مرة، والمؤكد أن ابنه إبراهيم قد تأثر بسلوكه المؤيد والمتسامح في اعارة

الكتب .

(١٦) ضمن مجموعة الطوق المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية .

ونستدل من بعض نصوص التملك على أن شراء الكتب وتملكها كان يتم في محضر شهود، ويتم اثبات ما يتعلق بالشراء أو التملك على صفحة العنوان، ويوضح لنا ذلك نص التملك المثبت على نسخة من كتاب الجواب الشافي لمن سأل عن الدواء الشافي لابن قيم الجوزية^(١٧) حيث ورد النص على النحو التالي: «انتقل بالشراء الشرعي إلى ملك الفقير إلى الله علي بن مناع وذلك بحضرة الشيخ رشيد بن عوين وإبراهيم بن عبد الملك وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم سنة ١٢٩٣هـ».

كما نستدل من بعض المخطوطات، على أن هناك من كان يقوم بنسخ الكتب، ثم يوقفها على طلبة العلم، كما فعل راشد بن عبدالله العنزي الذي كتب بخط يده نسخة من كتاب عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين لابن قيم الجوزية في عام ١٢٩٩ هجرية^(١٨)، ويدل نص الوقفية على أن الناسخ العنزي قد أوصى في حياته بوقف هذا الكتاب، وأن ذلك قد تم بعد وفاته كما يتضح في نص الوقفية وهو: «يعلم من يراه بأن راشد بن عبدالله العنزي رحمه الله تعالى وعفى عنه قد وقف وحبس هذا الكتاب المستطاب المبارك لوجه الله تعالى راج بذلك ثواب الله وكرمه فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه والله سميع عليم وذلك في ١٦ ر/أ/ ١٣٠٧ هجرية».

ومن النصوص التاريخية ذات الصبغة الاجتماعية، تحديد سني ميلاد بعض الأفراد، وقد وقفنا على ورقة تضم معلومات مختلفة من بينها نصين عن ميلاد ووفاة عبدالله ابابطين النص الأول يحدد تاريخ ميلاد فيقول: «ولد عبدالله بن عبدالرحمن أصلحه الله تعالى لعشر بقين من ذي القعدة سنة ١١٩٤هـ أربع وتسعين ومائة وألف هكذا وجدت بخط شيخنا المذكور متعنا الله بوجوده آمين».

وجاء الآخر بآخر الورقة، وهو يحدد ميلاده ووفاته كما يأتي:

(١٧) ضمن المجموعة السابقة.

(١٨) ضمن مكتبة الملك فهد الوطنية.

«وولد عبد الله بن عبد الرحمن أصلحه الله تعالى لعشر بقين من ذي القعدة سنة أربع وتسعين ومائة وألف وتوفى رحمه الله تعالى سنة اثنين وثمانين ومائتين ألف في جماد آخر يوم الخميس وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا» ونماذج هذا الفعل كثيرة، وما أوردناه هنا مجرد غيض من فيض، لم نجد ما يبرر رصده في هذه الدراسة المبدئية.

الفعل الفني:

وإذا كانت النصوص السابقة تكشف نماذج من الفعل القرآني والاجتماعي، فإن هناك مخطوطات يكشف فحصها ودرس شكلها المادي عن جوانب فنية تقدم ملمحا عن الفعل الفني ونمطيته التي طبقت على بعض المخطوطات المكتوبة في منطقة نجد ويدل هذا الفعل على وجود توجه فني مميز يستمد جماليته من بيئة الصحراء، حيث التجرد المتلازم مع اسقاطات التوحيد وروحانية التأمل في فراغات لا نهائية تستدرجها كثبان الرمال، وتستثيرها عصفات الريح الفجائية، وتبهجها رقع صغيرة خضراء تتوزع بين الرمال وجناب الجبال والتلال والتجريد الذي ساقته فراغات الصحراء وشحنته برهبة التوحس، ولد مسارات جمالية تنطقها انعكاساتها المبدعة في ذهنية المتلقى المتأمل في الكون. وبساطة هذا الفن وجماليته تتفقت من نقلات الألوان البيئية ومناغمة بين حروف الكتابة وجماديات البيئة الطبيعية، وتمثل القطعة المتبقية من نسخة من كتاب تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد تعود إلى القرن الثالث عشر الهجري^(١٩) نموذجا واضحا لفن زخرفة الكتب في منطقة نجد، فقد جعلت داخل اطار زخرفت جوانبه بمستطيلات تركزت جماليته على الألوان التي استخدمت، وهي اللون الأحمر واللون الأصفر مع سيادة اللون الأسود ووزعت داخل المستطيلات بعض الدوائر التي تمثل شموسا أو نجوما، كما حفت أركان المستطيل بأربعة مربعات شكلت من مثلثات متعامدة.

ومن الواضح أن هذا الشكل قد استمد من البيئة النجدية الصحراوية، وعكست

(١٩) ضمن مجموعة الطوق المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية.

(٢٠) ضمن المجموعة السابقة.

زخارفه ما كان يسود زخرفة الجمادات من الأبواب ونوافذ، وتتجاوز الزخرفة ورقتي البداية إلى مناطق أخرى من المخطوط، فكتبت البسملة بلون أسود وعلى أهداب كلمة (بسم) وضع لون أحمر، ثم ظلل (الله الرحمن الرحيم) بلون أصفر وكتبت بداية المخطوط من قوله (وافتح المصنف رحمه الله كتابه بالبسملة اقتداء... .) بلون أحمر ظلل بلون أصفر.

وتبين لنا هذه القطعة أن الزخرفة التي شاعت كانت تعتمد على نقلات الألوان وتوزيعها وتداخلاتها.

كما نجد نمطا آخر من الزخرفة الفنية على ورقة هي كل ما بقي من شرح ايساغوجي^(٢١) وهي صفحة العنوان وبداية المخطوط، وقد كتب العنوان بشكل مثلث يصغر كلما اتجهنا إلى الأسفل، يحاط به من الجانب الأيسر شكل جمالي هو عبارة عن غصن نباتي ارتكز على توقيع اسم الناسخ وهو إبراهيم بن عبدالرحمن ابن طوق بطريقة فنية تناغمت مع الغصن والأوراق النباتية بلونين هما الأسود والعنابي، كما تنوعت أوراق الشجر التي تناثرت من ذلك الغصن.

ورغم بساطة الشكل الزخرفي هذا، إلا أنه لافت لانتباه الباحث باعتباره وسيلة جمادية قادرة على التأثير والايحاء.

أما الأنموذج الثالث وهو الأهم، فيمثل ذلك الجهد الفني المتميز الذي ساد نسخة من الجزء الأخير من كتاب زاد المعاد لابن القيم^(٢٢) جاء في آخرها: «وكان الفراغ من نساخته يوم السبت في شدة القيلولة السابع من شهر جمادي الأولى ١٢٢٠ هجرية على يد العبد الذليل للملك الجليل الفقير إلى الله تعالى سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب بن سليمان بن علي غفر الله ذنوبه وستر في الدارين عيوبه ووالديه والمسلمين أجمعين يارب العالمين».

فالناسخ الذي كان من أعلام ذلك العصر هو سليمان بن عبدالله بن محمد بن

(٢١) ضمن المجموعة السابقة.

(٢٢) ضمن المجموعة المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية من الدكتور عبد الله بن ناصر الوهبي.

عبدالوهاب الذي يعكس فعله في ذلك الكتاب عن ذوق فني راق تحول معه العمل إلى قطعة فنية تحمل القدرة على تحويل الخط إلى فن تجريدي مستمد من روح التوحيد الذي كان هدف دعوة زعيم حركة الاصلاح السلفي محمد بن عبدالوهاب .

فقد كتبت هذه النسخة بخط نسخ مجود، وجعل النص داخل اطار بالحمرة، أما الكتابة فجاءت بألوان متعددة هي الأحمر والأصفر والبني والأخضر والأزرق مع سيادة اللون الأسود وغلبته ويلجأ الناسخ سليمان بن عبدالله إلى كتابة كلمات وأحياناً أسطر كاملة بألوان مختلفة تعكس في مجموعها روح فنان لم يخرج عن أصول العقيدة المناهضة لتصوير ذوات الأرواح فجاءت الصفحات لوحات تشد نظر القارئ بتداخلات الألوان التي افترشتها، مبنية على التجريد وحده دون أي تأثير خارجي .

واستخدم الناسخ دوائر جميعها باللون الأصفر، وضعت على بعض الهوامش خارج الاطار الذي كتب فيه النص، في داخل كل دائرة بداية نص يمثل البداية لموضوع من موضوعات الكتاب .

كما أن عنوان المخطوط واسم مؤلفه كتب باللونين الأسود والأصفر في الصفحة الأولى داخل دائرة متقنة يوحى شكلها بغلبة الروح الفنية على نفس الناسخ سليمان ابن عبدالله .

وتعدد ألوان الحبر الذي كتب به هذا المخطوط وجودة تلك الألوان من حيث الصنعة التي يدل عليها بقاء ألوانها زاهية براقه حتى اليوم، يعكس توافر خبرة جيدة في صناعة الأحبار في منطقة نجد خلال القرن الثالث عشر، وقد وقفنا على ورقة (٣٣) تحوى جملة من النصوص المتعلقة بصناعة الحبر تؤكد مدى الاهتمام بهذه الصنعة والرغبة في اتقانها، ومن جملة النصوص، نص يتعلق بالأحبار الملونة، جاء فيه عن صفتها ما يلي :

«صنعه مداد ذهبي اللون خذ من الزرنيخ الأحمر الخالص من سواء معدنا ولونا

(٢٣) ضمن مجموعة الطوق المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية.

ومرهما ثم خذ زعفران خالص لا يكون فيه زيت ولا دهن وصر الزعفران فى خرقة نقيه واجعلها فى ماء تبتل وتنقع فيها الزعفران على اكملها على الزرنيج واجعل فيها ماء العفص واكتب به يجىء جيدا فى الإشراق والتلالؤ انتهى . . . » وقد ذكر فى ذلك النص كيفية صنع الحبر الأصفر والأخضر.

ومن المؤكد أن سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب كان ملما إماما تاما بهذه الصنعة، فاستفاد من معرفته بها فى صنع الأحبار الملونة التى نسخ بها الكتاب الذى تحدثنا عنه فيما سبق.

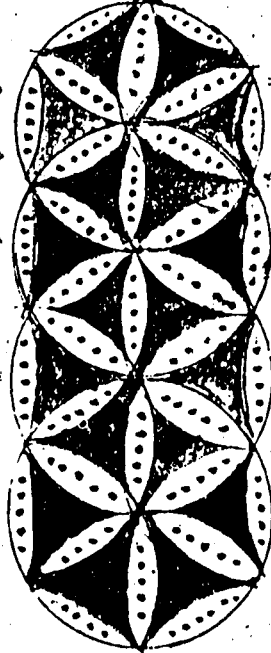
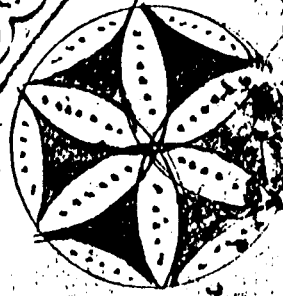
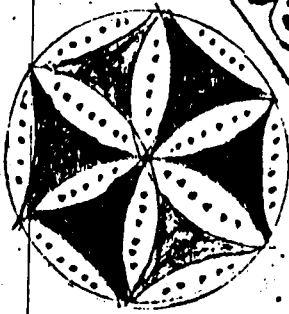
خاتمة:

وبعد فإن الاستدلالات النصية التى اثبتناها وقامت عليها دراستنا هذه، تدل على ان التراث المخطوط فى منطقة نجد يمكن أن يوفر للباحثين توثيقات غاية فى الأهمية، تعين على التوسع فى الطرح الخاص بالتاريخ لمنطقة نجد فى القرن الثالث عشر الهجري، ولا شك أن هناك مجموعة متطلبات لابد من توافرها حتى يمكن الاستفادة من ثراء المعلومات المدونة على هذا التراث من بينها:

- ١ - ضرورة حث الأسر والأفراد الذين يملكون مخطوطات من هذا النوع على اتاحتها للباحثين، ولا يتيسر ذلك إلا بإهدائها أو عرضها للبيع إلى المكتبات الرسمية القائمة.
- ٢ - ضرورة التخلص من النظرة الضيقة التى يحملها أغلب المشتغلين بقضايا المخطوطات، حيث يركزون على النص العلمى وحده بهدف تحقيقه دون النظر إلى النصوص المثبتة على المخطوطات، التى تحمل نماذج من الدلالات التوثيقية التى أشرنا إليها والتى تساند دراسة تاريخ المنطقة.
- ٣ - أن تسهم الهيئات العلمية مثل الجامعات على توجيه طلابها إلى الاستفادة من هذه النصوص فى بحوثهم المتعلقة بالمنطقة.

رقم الكتاب ٤٥٤
 رقم المجلد الثاني
 رقم الصفحات ٨٣
 رقم الترخيص ٥١٣٩٤

كتاب طريق الخزيين وياج السجادة تزين تأليف صاحب
 السنة وأمامها في عصر القايغ بأعياء حقايقها
 والدعوة إليها أبو عبد الله محمد بن الشيخ
 أبي بكر بن أيوب ابن سعد
 الزرعي المعروف بابن
 قيم الجوزي رحمه الله
 رضي الله عنه



بسم الله الرحمن الرحيم
 يعلم الناظر اليد والوقت عليه من هذا الكتاب
 أو فقتة لوجاه الأجر والتواب منور بنت الإمام
 فيصل بن تركي على طلبه العلم من المسلمين لا يخرج منه
 المنفعة أعظم أنصاف الأجر في ذلك وقتله وصلاته
 على محمد وعلى آل وصحبه وسلم

دار دمنجستان
 ١٩٠٦
 دار دمنجستان
 دار دمنجستان

وقفية نورة بنت الإمام فيصل بن تركي

رقم التبريد العام
رقم التبريد الخاص
التاريخ ١٨ / ١٢ / ١٣٥٧ هـ

كتاب الادب المفرد

للامام حافظ الكبير والحجة الخطير
طبيب الحديث في علمه واغزبه
لعام بموقع وبله وطله والامانة
لعاز في بعلمه و
طله بن اسمعيل
النجاري
قال بن حجر العسقلاني في فتح الباري مانصه وكما في الادب
يشتمل على احاديث زائدة على ما في الصحيح وفيه قليل من الآثار
الموقوفة وهو كتبه الغايده والادب استعمال ما يجرد قولاً و
فعلاً وغير بعضهم عنه بانه الاخذ بكامل الاخلاق وقيل
الوقوف مع المستحقات وقيل هو تعظيم من فوقك والر
قن من دونك وقيل انما خرجت من المادته وهي الدعوة الى
الطعام سمى بذلك لانه يرد على اليه انتهى

بسم الله الرحمن الرحيم
يعلم به من يراه باننا نؤثره بنت الامام فيصل بن تركي
اوقفت هذا الكتاب المبارك لوجه الله تعالى اوقفتها على امرئ
للمنفعة العامة
اشتمل الكتاب على
نور في رتب الامام
وقفية بنت الامام فيصل بن تركي
حفظها واليه الرجوع
على طلبها
الامرئ
اشتمل الكتاب على
نور في رتب الامام
وقفية بنت الامام فيصل بن تركي
حفظها واليه الرجوع
على طلبها
الامرئ

١٩
١٧١

وقفية نورة بنت الامام فيصل بن تركي

الغفار

(الامام) هذا الغلو للعلم في اصح اصح الاخبار
 وسفهم باجمع الشج الامام العالم الاثري
 شمر لدين محمد بن احمد بن عثمان
 ابن وهب الفارقي ابن
 الذي عفا الله
 عنه ابي
 ابن

يعلم من بان الجوهر بنده تركه عبد الله سعود وفوت
 هاذن كتاب وطلب انساب من باب اليباع ولا يتر
 فتر بدله بعد ما سمعه فاعلم انه على الدنيا بيد كورس

واردم مكتبة الشيخ محمد
 سنة ١٣٤٩
 ١٣٤٩

مكتبة الرياض السعودية
 العام
 التاريخ
 ١٣٤٩

بحسب الله الرحمن الرحيم
 المكرم ام الشيخ علي بن عسري هذا الكتاب على الخنابلة و جعلت الف
 ظر على ذلك عبد الله بن حمد الا ان عاش شيخ علي ابن صالح فهو احق
 ١٢٤٧ هـ في جاري الا اني كتبت وشهد به عبد الله بن حمد

واردمه لكتبه الشيخ محمد بن ابيهم

مكتبة الرياض العربية
 رقم الكتاب (الكتاب)
 التاريخ ٢٠ / ١ / ١٣٦٢

كتبه الشيخ محمد بن ابيهم
 محمد بن ابيهم
 محمد بن ابيهم
 محمد بن ابيهم
 محمد بن ابيهم
 محمد بن ابيهم

وقفية والده علي بن عسري

رقم التفسير: ٤٥
 رقم المجلد: ٢٧
 التاريخ: ١٣٩٢ هـ

هذا تفسير سورة الاخلاص
 تأليف الشيخ الامام البارح المحض
 شيخ الاسلام وعلم الاعلام لني
 الدين ابي العباس احمد
 ابن عبد الحكيم بن محمد
 السلام ابن تيمية
 الحارثي قد
 س الله
 رحمه

قد اوقفت وحبته هذا
 الكتاب دليل بنت طلال
 لوجه الله الكريم لا يباع
 ولا يرهق ولا يوهب فمحب
 له بعد ما سمعته فانما ائمه
 على الدين يبدلونه ان الله
 سمع عليهم وصل الله على محمد

بسم الله

وقفية دليل بنت طلال

اسمك له
١٨

بسمك من ذكرك به عبد الغني بن محمد
بسمك من ذكرك به عبد الغني بن محمد
بسمك من ذكرك به عبد الغني بن محمد
بسمك من ذكرك به عبد الغني بن محمد

بسم الله

احمد ساجانه وصلى الله على محمد واله يعلم الواقف عليه والنظر اليه ان هذا الكتاب
وقف وجس محمد بن الحسين الباهلي رحمه الله تعالى في سنة ١٠١٠ هـ ووقف غدا ان
لا يمنع من اراد الانتفاع به ولا يعار اكثر من مدة اربعة اشهر والنظر على ذلك
لكم بحسب ما يحسن به عبد الله بن علي بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن طوقا من يد له بعد
سنة فانما الله على الذين يبدلون ان الله تعالى عليهم وصلى الله على محمد وآله

١٠١٠

نصر وفتية الباهلي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم وفي خيرة الشاكرين تصنيف الشيخ الامام العامل الكامل
في معرفة الرجال اوجها لفضلا شيخ الاسلام والمسلمين عمدة الانام في العالمين
الشيخ ابو علي محمد بن ابي الزهر شمس الدين محمد بن الشيخ ابي بكر
الاعرجي في بيان قيم الجوزية قدس الله روحه ونور
صدره وادخله الجنة بفضله ورحمته امين

تم امين يارب
العالمين

والله اعلم بما في الالفة وتوفي سنة ٢٥١

بسم الله الرحمن الرحيم بان راشد بن عبد الله الغزي رحمه الله تعالى وعفي عنه
قد وقف وجلس هذا الكتاب المستطاب المبارك لوجه الله تعالى
في كتابه الذي كرمه من بدل بعد ما سمعه فانما المشعر على الذين يبدلون
العلم من علمهم وذلك في سنة ٢٥١
٢٦٦ ر

وقفية راشد المنزي

وانها الغنم في المرين جميعا هذا مع ان من يقول الاقرا الحيض يقول الخنقة
 فعمد يحضه قد سلم من هذه الطالبة فاذا اردت بر قولها واما قولهم في الفرق
 بين الاستبراء والعدة ان العدة وجبت قضا على الزوج فاحضت بزمن حته (الم)
 لا تحضق وراة فان حته في جنس الاستمتاع وفي زمن الحيض والطمهر وليس حته تحضق
 بزمن الطهر ولا العدة مخصصة بزمن الطهر دون الحيض وكلا الوقتين محسوب عن العدة
 وعدم تكرار الاستبراء لا يمنع ان يكون طهر محتم شامدا بين كقرقوا لاطلقة فليان ان الفرق
 غير طائل قولهم ان انضمام قرؤين الى الطهر الذي جامع فيه سجاء علميا **جواب**
 ان هذا يقضى الى ان تكون العدة قرؤين حسب فان ذلك الذي جامع فيه لا دلالة
 على البراءة البتة واما الدال القرمان بعده وهذا خلاف مرجع النص وهذا
 لا يلزم من جعل الاقرا الحيض فان الحيض وحدها علم ولهذا كفى به ان استبراء الاقراء
قولهم ان القرؤين للحيض صحيح في زمان الطهر **فقد نقل** جوابه وان
 كان ذلك في المعتدل في المسونة وهو مذكر فاني بالتاء مراعاة للفظ وان كان
 ستم حيضة وهذا كما قال جاء في ثلاثة انفس من نساء باعنا باللفظ والله اعلم
 في قوله **قولهم** ان الاستبراء في الاقراء كذا في الاقراء في قوله **فان**
الحج سوا الاستبراء ولا فرق لا والله تعالى علمنا العدة في الكتاب
فقال تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن فلا تذكروا والذين
 يتوفون منكم فذروا ازواجكم يتربصن بانفسهن بعد ثلثه شهر
وقال تعالى واللاتي يتربصن من الحيض من لئلا تكم ان استبرأتم فعدن ان
 ثلاثة اشهر واللاتي يتربصن واوكان الاحمال اجلمن ان يرضعن جهن وقد
 علم الله تعالى اذا باح لنا زواج الاقراء ان عليهم العدة المذكورات فافرق عز وجل
 بين حرة والامة في ذلك وكان ربك لنسئا وثابت عن سلفه مثل قولنا لك

محمد بن سيرين ما
 فالسنة حتى ار
 نجي كعدة الحرة
 في ذلك جمهورنا
 سعيد بن السب
 ومالك ورفقاها
 البصحة اقتدار
 كاحد واخى وال
 عمر بن الخطاب
 مالك عن نافع
 ابن ثابت كما رو
 حيفضان وعلا
 ان عمر بن الخطاب
 قال له رجل يا
 حدثنا ابن جر
 يعنى الامة الله
 الرحمن عن سدا
 عن شيخ اشناب
 او شهر او فم
 الضمي عن ابن
 الرخصة وقا

محمد بن سيرين

استخدام مجموعة ألوان في كتاب المخطوطات
 أنموذج من مخطوطة زاد المعاد بخط سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب

وهو قول دعوى الرسل واحزها وهو معنى
 قول لا اله الا الله فاقاله هو الما قول المعجز
 بالمعجز والحشية والاجلال والتعظيم وجميع
 انواع العبادات ولا جاز هذا التوحيد خلقه
 وارسلك الرسل وانزلت الكتب وبه افرق
 الناس الى قبايل وقبايل وسعداء اهل
 الجنة وسقيا واهل النار قال الله تعالى يا ايها
 الناس صددوا ربكم الذي خلقكم والذين من
 قبلكم لعلكم تتقون فهذا اول امر في القران
 وقال تعالى لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال
 يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غير هذا
 دعوى اول الرسل بعد جدوث الشرك وقال
 هو قومه اعبدوا الله ما لكم من اله غير وقال
 صلح لقومه اعبدوا الله ما لكم من اله غير
 وقال عيسى لقومه اعبدوا الله ما لكم من اله
 غير وقال ابراهيم الخليل عليه السلام انا وجمعت

صفة مداد كوني يجرى العنصر الرومي حتى يكون نجاسه يصفى بالصنع واحداً من اوصافه وعينه في الظل في جيرا

صفة لصنع الاحبار الملونة

صفة مداد كوني اللون خذ من الرزنيخ الاحمر الى من مساو منقذاً ولوناً وكرهاً ثم خذ رزناً قاصداً لا يكون فيه ريشا ولا دهن وصر الزعفران في قرفة
تغيبها اعياناً ما يشتر وتضع فيها الزعفران على اعلاها على الرزنيخ واحيداً زهاء العنصر والكتب به حتى يخبث الزعفران وانما لونه انتهى
صفة ليقه ذهبية اروي هذا الكبريت الاصفر والرزنيخ الابيض والرزنيخ الاصفر في الجمع واضف لكم حلا من صافاً صافاً وخطوطه
صغفاً ويحيد على ان رضى يهين يضر كما يهين ثم تنزل وفي الصنعة ليقه ذهبية
الابيض يذاب في رطلين ويذبل على اربعة ارباع ارباع ثم يسمي حتى يغير غاراً ثم يخلط في من الصنعة والرغوان بالماء الحار ويفرز على ذلك الغبار
ثم يخرج منه في رطلين

الابيض رضاء خضفاً واعز مائلاً وانكره قليلاً بقدر ما يذوق قوة العنصر
ثم صغف وقدمه الزنبراق الاصفر الكبريت الصافي ما اذرت وخبثاً ما وجب
على قليل فله يجرى والحنه به وصره ما اجبره حتى تذهب نواته ثم اصبغ
وهو دسحة فهو ملاك العنصر في صب على ماء العنصر واحيداً من رزناً جليداً وضع فيه
صفاً من رزناً صغفاً قدر ما يثيد وهو كمن يثيد حتى يثيد رزناً في رزناً رصفاً الا انه ليس في
الابيض رضاء خضفاً واعز مائلاً وانكره قليلاً بقدر ما يذوق قوة العنصر
ثم صغف وقدمه الزنبراق الاصفر الكبريت الصافي ما اذرت وخبثاً ما وجب
على قليل فله يجرى والحنه به وصره ما اجبره حتى تذهب نواته ثم اصبغ
وهو دسحة فهو ملاك العنصر في صب على ماء العنصر واحيداً من رزناً جليداً وضع فيه
صفاً من رزناً صغفاً قدر ما يثيد وهو كمن يثيد حتى يثيد رزناً في رزناً رصفاً الا انه ليس في

صفة صنف

ختم ما والعنصر كما اخذت في صفة مداد الرومي الاصفر السابغ واحيداً من رزناً رصفاً الا انه ليس في
ثم اخذت ما والعنصر شوي من الشاسيم واله صفت في شوي من ماء النخال فهو جيد
صفة ليقه ذهبية من الزعفران اربعه ومن عكر العنصر من ان كمن الجبسي ما عا بعكر
الابيض رضاء خضفاً واعز مائلاً وانكره قليلاً بقدر ما يذوق قوة العنصر
ثم صغف وقدمه الزنبراق الاصفر الكبريت الصافي ما اذرت وخبثاً ما وجب
على قليل فله يجرى والحنه به وصره ما اجبره حتى تذهب نواته ثم اصبغ
وهو دسحة فهو ملاك العنصر في صب على ماء العنصر واحيداً من رزناً جليداً وضع فيه
صفاً من رزناً صغفاً قدر ما يثيد وهو كمن يثيد حتى يثيد رزناً في رزناً رصفاً الا انه ليس في

صفة لصنع الاحبار الملونة

ثم اخذت ما والعنصر شوي من الشاسيم واله صفت في شوي من ماء النخال فهو جيد
صفة ليقه ذهبية من الزعفران اربعه ومن عكر العنصر من ان كمن الجبسي ما عا بعكر
الابيض رضاء خضفاً واعز مائلاً وانكره قليلاً بقدر ما يذوق قوة العنصر
ثم صغف وقدمه الزنبراق الاصفر الكبريت الصافي ما اذرت وخبثاً ما وجب
على قليل فله يجرى والحنه به وصره ما اجبره حتى تذهب نواته ثم اصبغ
وهو دسحة فهو ملاك العنصر في صب على ماء العنصر واحيداً من رزناً جليداً وضع فيه
صفاً من رزناً صغفاً قدر ما يثيد وهو كمن يثيد حتى يثيد رزناً في رزناً رصفاً الا انه ليس في

وصفات لصناعة الاحبار الملونة

تعليم التقنيات المتصلة بالحاسبات في أقسام المكتبات والمعلومات بالمملكة

بقلم الدكتور

عجلان بن محمد العجلان

قسم المكتبات والمعلومات

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة

أنشئت البرامج التعليمية في مجال المكتبات والمعلومات في المملكة من أجل الاستجابة لحاجة المجتمع لموظفين مدربين وقادرين على العمل في المكتبات ومراكز المعلومات. ولقد مضى أكثر من خمسة عشر عاماً على انشاء أول قسم للمكتبات في المملكة، وفي تلك الفترة شهد حقل تعليم المكتبات والمعلومات على المستوى الجامعي تطورات عديدة. إذ بلغ عدد الأقسام العلمية التي تتولى تدريس علوم المكتبات والمعلومات خمسة أقسام في كل من جامعة الملك عبدالعزيز وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وجامعة الملك سعود وجامعة أم القرى بالإضافة إلى قسم المكتبات في وكالة الرئاسة لكليات البنات. ولقد مرت البرامج التدريسية في هذه الأقسام منذ نشأتها بتغييرات وتحسينات في مقرراتها التعليمية. وتظهر خطط الدراسة المتعاقبة في برامج تلك الأقسام التي أنشئت في فترة مبكرة اتجاهاً متزايداً نحو إضافة مقررات تهدف إلى تعريف الدارسين بالتطورات في التقنيات وتطبيقاتها في المكتبات، وذلك من أجل اكساب الطلاب المهارات التي تمكنهم من استعمال تلك التقنيات. كما أن المناهج الدراسية للأقسام العلمية التي أنشئت فيما بعد قد احتوت منذ بداية تأسيس هذه الأقسام على عدد من المقررات في هذا المجال.

وتهدف هذه الدراسة المسحية إلى إلقاء الضوء على تعليم تقنيات الحاسبات الآلية في أقسام المكتبات بالمملكة. بعبارة أخرى فهذه الدراسة تهتم بالمقررات التي تعنى بتطبيقات واستعمالات تقنية الحاسبات في المكتبات. وذلك من أجل معرفة الوضع الراهن والاتجاهات الحالية المتصلة بتدريس هذه المقررات في أقسام المكتبات والمعلومات، وتقديم بعض المقترحات من أجل تحسين التعليم في هذه المجالات. ونظراً لأن هذه المقررات تكون الجزء الأساسي من مقررات علم المعلومات في برامج

مدارس المكتبات والمعلومات فإن دراستها تعكس إلى حد كبير مدى عناية واهتمام هذه الأقسام بمقررات علم المعلومات .

وقد ظهر في عام ١٩٨٤م دراسة لهوارد فوسديك^(١) أجراها على مدارس المكتبات والمعلومات في الولايات المتحدة وتعتبر من أحدث الدراسات المسحية المتاحة لما تقدمه مدارس المكتبات والمعلومات الأمريكية في هذا المجال . ولأن الدراسة الحالية تستخدم منهجاً ماثلاً للمنهج المتبع في دراسة فوسديك فإنه قد يكون من المفيد إجراء مقارنة بين نتائج هذه الدراسة وبين النتائج التي انتهت إليها الدراسة المشار إليها .

دراسات سابقة :

ظهر عدد من الدراسات التي تناولت بالتحليل المقررات المتصلة بتطبيقات تقنية الحاسبات في المكتبات في مناهج مدارس المكتبات والمعلومات . وقد اشتمل بعض هذه الدراسات على المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات وغيرها من مقررات علم المعلومات الأخرى، كما اقتصر البعض الآخر على جانب معين من تطبيقات الحاسبات في المكتبات . وسنعرض في هذه الدراسة أمثلة من هذه الدراسات، ونظراً لكون هذه الدراسة تتناول مناهج أقسام المكتبات في المملكة فسندقم كذلك عرضاً للدراسات التي تمت على مناهج هذه الأقسام .

من الدراسات المبكرة التي تناولت بالتحليل المقررات المتصلة بالحاسبات وعلم المعلومات في مدارس المكتبات والمعلومات الدراسة التي أجراها ريس وريكيو^(٢) Rees & Riccio . وقد استعمل الباحثان استبانة لمسح مقررات علم المعلومات في مدارس المكتبات بأمريكا . وقد وجد الباحثان أن هذه المقررات تندرج في ثلاث فئات هي : ١ - معالجة البيانات وأتمتة المكتبات ٢ - التوثيق واختزان المعلومات واسترجاعها وبثها ٣ - مناهج البحث في علم المعلومات .

1. Howard Fosdick, (1984). "Trends in Information Science Education" Special Libraries 75 : 292-302.
2. A. Rees; D. Riccio, (1967). "Curriculum : Information Science" Drexel Library Quarterly 3 (1): 108 - 114.

وفي دراسة⁽³⁾ أجريت عام ١٩٦٩م على ٧٥ مدرسة مكتبات ، منها ٤٦ مدرسة معترف بها من قبل جمعية المكتبات الأمريكية تم تطوير «تصنيف لمنهاج مدرسة المكتبات» . ويحتوي هذا التصنيف على ١٤ فئة أساسية ، منها فئة واحدة لمقررات الحاسبات وعلم المعلومات . وتحتوي هذه الفئة على قسمين : ١ - علم المعلومات وأتمتة المكتبات ٢ - تطبيقات الحاسبات والأجهزة .

أجرى فوسديك⁽⁴⁾ دراسة في عام ١٩٧٨م ، وشملت ٥٤ (٨٤٪) مدرسة معترف بها من قبل جمعية المكتبات الأمريكية . وقد اعتمدت الدراسة على تحليل أدلة مقررات مدارس المكتبات وقد وجد الباحث أن هذه المقررات تقع في خمس فئات أساسية ، هي : ١ - أتمتة المكتبات ٢ - اختزان المعلومات واسترجاعها ٣ - تحليل النظم ٤ - نظم الحاسبات التفاعلية ٥ - البرمجة . وقد وجد فوسديك أن مقررات البرمجة هي أقل المقررات تدريساً وأن مقررات أتمتة المكتبات ومقررات اختزان المعلومات واسترجاعها هي أكثر المقررات تدريساً .

وقد أعاد فوسديك⁽⁵⁾ دراسته في عام ١٩٨٢م مستعملاً نفس الطريقة وقد شمل المسح الأخير ٦٠ مدرسة (٨٨٪) من المدارس المعترف بها ودلت نتائج الدراسة على أن هناك زيادة كبيرة في تدريس المقررات المتصلة بالحاسبات في مدارس المكتبات والمعلومات بأمريكا ، وأن مقررات اختزان المعلومات واسترجاعها تأتي في مقدمة المقررات تليها مقررات أتمتة المكتبات ثم مقررات نظم الحاسبات التفاعلية وتحليل النظم ثم مقررات البرمجة .

تاجو⁽⁶⁾ Tague درست تعليم علم المعلومات في مدارس المكتبات في كندا . وقد أجرت الباحثة مسحاً لأدلة مقررات سبع مدارس مكتبات ، ووجدت أن مقررات

3. Harold Borko, (1970). A Study of the Needs for Research in Library and Information Science Education. - U. S. : Department of Health, Education and Welfare.
4. Howard Fosdick, (1978). "Library Education in Information Science : Present Trends" Special Libraries 69 (3) : 100-108.
5. H. Fosdick, (1984) "Trends in Information Science Education".
6. Jean Tague, (1979). "Information Science in Graduate Library Programs", Canadian Library Journal 36 (2) : 89-99.

الحاسب وعلم المعلومات تندرج في الفئات التالية: ١ - مقررات في أتمتة المكتبات وتحليل النظم والشبكات ٢ - مقررات في الحاسب ومعالجة البيانات ٣ - مقررات في الاتصالات والوسائط ٤ - مقررات في نظم استرجاع البيانات والتوثيق ٥ - مقررات متقدمة في تنظيم وضبط المعلومات ٦ - مقررات في علم اللغة ٧ - مقررات في الطرق الكمية والإحصاء ٨ - مقررات في طرق البحث ٩ - مقررات عامة في علم المعلومات .

هارتر^(٧) Harter أجرى مسحاً للمقررات المتصلة بجانب من الجوانب المتعلقة بتطبيقات الحاسبات في المكتبات، وهي المقررات المتصلة بتعليم البحث على الخط Online searching . وقد وجد الباحث أن ثلثي المدارس المعترف بها من قبل جمعية المكتبات الأمريكية تقدم نوعاً من التعليم في البحث على الخط عام ١٩٧٧ م .

هارتر وفنيكل^(٨) Harter & Fenichel قاما بدراسة شاملة وتفصيلية لممارسات وتعليم البحث على الخط في المدارس الأمريكية. وقد شملت هذه الدراسة جميع المدارس المعترف بها من قبل جمعية المكتبات الأمريكية، والمدارس الأعضاء في جمعية مدارس المكتبات الأمريكية ولعدد آخر من المدارس التي لديها برامج في علوم المكتبات أو الوسائل التعليمية أو علوم المعلومات. وقد ناقش الباحثان طرق التدريس المتنوعة وحاولا التمييز بين التدريس الذي يهدف إلى تنمية الوعي Consciousness-raising ، أي إعطاء الطلاب فكرة عن قدرات وإمكانات البحث على الخط، وبين التدريس الذي من نوع « تدريب المشغل » Operator Training ويهتم باكتساب الطلاب مهارات تؤهلهم بصفة مبدئية للعمل كمسؤولي بحث، وقد وجد الباحثان أن ٩٤٪ من المدارس تقدم نوعاً من التعليم في البحث على الخط لبعض الطلاب على الأقل، وأن هناك ثلاثة أنماط رئيسة لتدريس البحث على الخط :

7. S. Harter, (1977) . "Instruction Provided by Library Schools in Machine-Readable Bibliographic Data Bases" In Information Management in the 1980s : Proceedings of the ASIS Annual Meeting.- White Plains, N. Y. : Knowledge Industry Publications, 1977. In microfiche, G10-G14.
8. S. Harter; C. Fenichel, (1982). "Online Searching in Library Education" Journal of Education for Librarianship 23 (1) : 3-22.

- مقرر خاص في البحث على الخط Single online course ، وتعتبر هذه الطريقة أكثر الطرق انتشاراً .

- طريقة الجزء الكبير Large component approach ، وفيها يشكل تعليم البحث على الخط من ٤٠ - ٦٠ في المئة من مقرر في علم المعلومات أو مقرر متقدم في المراجع .

- الطريقة المتكاملة Integrated approach ، وفيها يتم دمج جزء كبير من تدريس البحث على الخط ضمن كل مقررات المراجع العامة والبيبلوجرافيات الموضوعية .

ويذكر الباحثان أنه في عام ١٩٨٠ أصبحت معظم مقررات البحث على الخط تدرس من قبل مدرسين متفرغين للتدريس في مدارس المكتبات بدلاً من مدرسين متعاونين كما كانت عليه الحال في السنوات القلائل السابقة لهذه السنة. كما يشير الباحثان إلى أن مقرر البحث على الخط أصبح يحظى بالإحترام والديمومة ضمن علوم المكتبات .

تينوبير^(٩) Tenopir ، أجرت دراسة حديثة على مدارس المكتبات والمعلومات الأمريكية والكندية . وقد وجدت الباحثة أن جميع المدارس المعترف بها تقدم نوعاً من التعليم في البحث في قواعد المعلومات على الخط Online أو في الأقراص المضغوطة (سي دي - روم) Compact disks (CD-ROM) أو في كليهما معاً، وأن هناك زيادة في نسب الذين يتعلمون كيفية البحث في قواعد المعلومات وفي مقدار التدريب والممارسة العملية التي يتلقاها الطالب وذلك بسبب إضافة الأقراص المضغوطة إلى معامل المدارس في السنوات الأخيرة. وتشير الباحثة إلى أن ٤٠٪ من المدارس تعطي فرصة البحث على الخط لجميع طلابها وأن ٥٦٪ تقدم تدريباً عملياً في البحث في الأقراص المضغوطة لجميع الطلاب وأن ٣٤٪ من المدارس يطلب من الدارسين البحث على الخط وفي الأقراص المضغوطة معاً .

9. C. Tenopir, (1989). "Educating Future Professional Searchers : The Role of Formal Educational" Library Journal 114 (14) : 164-165.

جوهلرت وسنودان^(١١) Goehlert & Snowden درسا تعليم برمجة الحاسب والبحث على الخط في برامج مدارس المكتبات بأمريكا وكندا. ولقد شمل المسح ٦٤٪ (٧٧٪) مدرسة معترف بها. وكان الغرض الأساسي من البحث تحديد لغات البرمجة التي تدرس في مدارس المكتبات. وقد أظهرت الدراسة أن الطلاب يتلقون معرفة عامة في لغات البرمجة وتطبيقات الحاسب، وأن لغتي ب ال/ ١ PL/1 وبيسك BASIC هي أكثر اللغات انتشاراً في مدارس المكتبات والمعلومات.

تشارلز ديفيس ودبورا شو^(١٢) Charles Davis & Debpra Shaw أجريا مسحاً لتدريس البرمجة في المدارس الأمريكية والكندية في عام ١٩٨٠م، ثم أعاد تشارلز^(١٣) المسح في عام ١٩٨٦م. وكان الهدف معرفة إلى أي حد كانت دراسة البرمجة مطلوبة من الدارسين إجبارياً أو متاحة على سبيل الاختيار. وتظهر نتائج الدارستين أن هناك زيادة صغيرة في نسبة المدارس التي تطلب اجبارياً أو تتيح اختيارياً للدارسين مقررات في البرمجة. فيما يتعلق بلغات البرمجة فإن النمط العام لأنواع لغات البرمجة التي تدرس لم يتغير، ولكن كان هناك تغييراً معنوياً وتحولاً من لغتي كوبول COBOL وب ال/ ١ لصالح لغتي بيسك وباسكال PASCAL، كما أن هناك لغات ذكرت للمرة الأولى وهي لغات دي بيس dBASE وبرلوق PROLOG.

أما فيما يتصل بالدراسات التي تمت على أقسام المكتبات بالمملكة فربما كانت أول دراسة هي تلك التي قام بإعدادها عبدالستار الحلوجي^(١٤) ونشرت عام ١٤٠٠ هـ. وهي دراسة وصفية نقدية مقارنة لبرنامجي الدراسة في كل من جامعة الملك عبدالعزيز وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وهي البرامج المتاحة في تلك الفترة.

10. R. Goehlert; G. Snowden, (1980). "Computer Programming in Library Education" Journal of Education for Librarianship 20 (4) : 251-260.
11. Charles Davis; Debora Shaw, (1980). "A Brief Look at Introductory Information Science in Library Schools" Journal of Education for Librarianship 21 : 341-43.
12. C. Davis, (1990). "Programming Languages Taught in Library Schools, 1980 Versus 1986" Journal of Education for Library and Information Science 31 : 25 - 32.

١٣ - عبدالستار الحلوجي، (١٤٠٠). «الوضع الراهن لدراسة المكتبات في المملكة العربية السعودية» مكتبة الإدارة

عبدالله الشريف^(١٤) قدم دراسة تحليلية مقارنة للمناهج الدراسية الجامعية والعليا في مجال المكتبات والمعلومات في الوطن العربي . وقد صنف المواد الدراسية التخصصية وغير التخصصية في فئات . وخصص فئة واحدة لعلم المعلومات ، وقد أدرج تحتها مقررات الحاسب ومقررات علم المعلومات الأخرى دون محاولة لتصنيف مقررات هذه الفئة وفقاً لمحتواها الموضوعي . وشملت الدراسة من المملكة قسماً المكتبات بجامعة الملك عبدالعزيز وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

سريع السريع^(١٥) تحدث عن برامج تعليم المكتبات في المملكة بما فيها برامج التدريب قبل الجامعية والدراسات الجامعية والعليا مع الإشارة إلى بعض نشاطات التدريب الأخرى غير المنتظمة التي تقوم بها بعض الأجهزة الحكومية . فيما يتعلق بالمرحلة الجامعية فقد اقتصرت الدراسة على تقديم وصف لبرامج الدراسة في كل من جامعتي الملك عبدالعزيز والإمام محمد بن سعود وكلية الآداب للبنات ، وهي البرامج المتاحة أثناء الدراسة .

محمد أمين المرغلاني^(١٦) ناقش أساليب تأهيل القوى البشرية العاملة في استخدام الحاسب في المكتبات ومراكز المعلومات في المملكة ، كما تمثلت في الدراسات الجامعية وبرامج التدريب والدورات والحلقات الدراسية التي قدمتها الجامعات والهيئات الحكومية . وقد قدم وصفاً تفصيلياً مقارنة للمناهج الدراسية المتصلة بالحاسبات الآلية وتقنية المعلومات في جامعات الملك عبدالعزيز والإمام محمد بن سعود والملك سعود وأم القرى . واقتصرت الدراسة على تسجيل هذه المقررات دون تقديم نظرة تحليلية لتدريس هذه المقررات بناء على المحتوى الموضوعي لكل مقرر .

١٤ - عبدالله الشريف ، (١٩٨٢) . «مناهج الدراسة الجامعية والعليا في علم المكتبات والمعلومات في الوطن العربي»

المجلة العربية للمعلومات ٣ (٢) : ٥٥ - ٩٨ .

١٥ - سريع السريع ، (١٩٨٥) . «تعليم المكتبات في المملكة العربية السعودية» مكتبة الإدارة ١٣ (١) : ٦٠ - ٨٦ .

١٦ - محمد أمين المرغلاني ، (١٩٨٨) . «أساليب رفع كفاءة وتأهيل القوى البشرية العاملة في استخدام الحاسب الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات السعودية» في ندوة استخدام الحاسب الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات

السعودية . الرياض : مكتبة الملك عبدالعزيز العامة . - ص ص ١١٩ - ١٢٩ .

ويلاحظ أن هذه الدراسات التي تمت على أقسام المكتبات بالمملكة في معظمها وصفية وغير شاملة في تغطيتها لجميع الأقسام الحالية بالمملكة، كما أنها عامة في تغطيتها للمقررات الدراسية التي تقدمها أقسام المكتبات . ومن هناك فهناك فرصة لإجراء دراسة تحليلية للمقررات المتصلة بتقنيات الحاسبات والتي تقدم في جميع أقسام المكتبات والمعلومات في المملكة .

بيئة الدراسة :

فيما يلي نبذة عن أقسام المكتبات والمعلومات في جامعات المملكة والتي أجريت عليها الدراسة، وتشمل معلومات موجزة عن النظام التعليمي المتبع في كل قسم وتجهيزات الحاسبات المستعملة لأغراض الدراسة والتدريب :

١ - قسم المكتبات والمعلومات - جامعة الملك عبدالعزيز :

أول قسم للمكتبات يتم انشاؤه بجامعات المملكة . وقد انشئ في العام الدراسي ١٣٩٤/٩٣ هـ، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية . وقد كانت الدراسة حسب نظام السنوات الدراسية، ثم تحولت إلى نظام الساعات المعتمدة . ويحتاج الطالب أن يكمل ١٣٤ ساعة من أجل الحصول على الدرجة الجامعية، موزعة كالآتي: ١٤ ساعة متطلبات الجامعة الإلزامية، ١١ ساعة متطلبات الكلية الإلزامية، ١٥ ساعة متطلبات الكلية الإلزامية الاختيارية (وهذه الساعات يختارها القسم وتعتبر إجبارية للطالب)، ١٠ ساعات متطلبات اختيارية من خارج القسم، ٣٨ ساعة متطلبات القسم الإلزامية، ٤٠ ساعة متطلبات القسم الاختيارية، ٦ ساعات متطلبات حرة من خارج القسم^(١٧) .

ويحتوي القسم على برنامج لدراسة الماجستير، ويلتحق به الحاصلون على مؤهل مكتبي وغيرهم . وبالنسبة للحاصلين على مؤهل مكتبي فإن الدراسة على النحو التالي : ١٠ ساعات للمواد المساعدة في المكتبات، ٢٠ ساعة للدراسات المكتبية المتقدمة، ٦ ساعات للرسالة . أما غير الحاصلين على مؤهل مكتبي فإن الدراسة على

١٧ - جامعة الملك عبدالعزيز، قسم المكتبات والمعلومات . سجل الطالب .

النحو التالي: ٢٠ ساعة إجبارية للمواد المكتبية المتدثة، ٢٠ ساعة للدراسات المكتبية المتقدمة، ٦ ساعات رسالة^(١٨).

ويوضح الجدول (١) تجهيزات معمل الحاسب الآلي بالقسم، وكذلك بأقسام المكتبات الأخرى. ويعطي الجدول معلومات تشمل على كون المعمل خاصاً بالقسم أو مشتركاً بينه وبين أقسام أخرى بالجامعة، أو كان مستقلاً أو مدججاً مع معمل الوسائل، والمساحة التقريبية للمعمل، وعدد ونوع الأجهزة الموجودة بالمعمل، والموظفين الذين يقومون بالإشراف على المعمل. ويظهر الجدول أن لدى قسم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك عبدالعزيز معملاً خاصاً به منفصلاً عن معمل الوسائل بمساحة ١١٢ متراً مربعاً. ويحتوي المعمل على ٢٥ حاسباً صغيراً وجهاز نظام شبكي يستخدم لأغراض التدريب الجماعي وثلاث طابعات. ويشرف على المعمل «مشرف فني» لديه ماجستير في علم المعلومات. ويقوم بالإضافة إلى الإشراف على المعمل بتدريس مواد الحاسب بالقسم^(١٩).

١٨ - سريع محمد السريع، (١٩٨٥)، «تعليم المكتبات في المملكة العربية السعودية». مكتبة الإدارة ١٣ (١):

٧٩.

١٩ - حوار مع الدكتور محمد أمين المرغلاني، رئيس قسم المكتبات والمعلومات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبدالعزيز.

جدول (١)
تجهيزات معامل الحاسبات في أقسام المكتبات بالمملكة

الموظفون	التجهيزات		المساحة التقريبية	المعمل مستقل / مدمج بمعمل الوسائل	المعمل خاص أو مشترك	الجامعة
	طراز	العدد				
«مشرف في» بهاجستير في علم المعلومات	آي ب ان - جي ام سي آي ب ام أبكيوس ٣٨٦-٢٠ سيكوش ٥٣٣ آي ١	١٥ حاسباً صغيراً ١٠ حاسبات صغيرة جهاز نظام شبكي ٣ طابعات	٢م ١١٢	مستقل	خاص	الملك عبدالعزیز
لا يوجد	بي سي نت سيتيزن ١٢٠ دي	٥ حاسبات صغيرة ٢ طابعة	٢م ٥٠	مستقل	مشترك	الإمام
يوجد موظفة ماجستير علوم	صخراس اكس ٥٠٠ —	٣ حاسبات صغيرة ٣ طابعات	٢م ٢٤	مستقل	مشترك	وكالة الرئاسة
موظف في بهاجستير في المكتبات	آي ب ام ٣٢٧٨ آي ب ام ٣٢٨٧	١٤ نهاية طرفية ١ طابعة	٢م ٣٥	مستقل	خاص	الملك سعود
لا يوجد	آي ب ام ٨٣٠ آي ب ام ٨٦٠ سيتيزن ١٨٠	٩ حاسبات صغيرة حاسباً صغيراً ٤ طابعات طابعة ليزر واحدة	٢م ٥٠	مستقل	خاص	أم القرى

٢ - قسم المكتبات والمعلومات - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية :

أنشئ القسم في العام الجامعي ١٣٩٥/٩٤هـ بكلية اللغة العربية ثم نقل إلى كلية العلوم الاجتماعية في عام ١٤٠٠/١٤٠١هـ. ويتبع القسم نظام السنوات الدراسية حيث تقسم السنة إلى فصلين دراسيين. ويحتاج الطالب أن يكمل ١٧٤ ساعة من أجل الحصول على الدرجة الجامعية منها ١١٨ ساعة في علوم المكتبات والعلوم المساندة و٥٦ ساعة في الموضوعات الدينية واللغوية والاجتماعية والتربوية .

ويوجد بالقسم برنامج لدراسة الماجستير مدته سنة دراسية يدرس فيها الطلاب سبعة مقررات في التخصص، ومقرراً في الثقافة الإسلامية، ثم يقوم الطالب بعد هذا بإعداد رسالة كجزء من متطلبات دراسة الماجستير. ويوضح جدول رقم (١) أنه ليس هناك معمل خاص بالقسم، ولكن يوجد بالكلية «مركز التوثيق وتحليل البيانات». ويستخدم من قبل قسم المكتبات وبعض الأقسام الأخرى ومكتب الامتحانات بالكلية، ويحتوي المعمل على خمس حاسبات صغيرة لأغراض تدريب الطلاب، وليس هناك موظف فني يتولى الاشراف على المعمل .

٣ - قسم المكتبات - وكالة الرئاسة لكليات البنات :

يوجد القسم في كلية الآداب بوكالة الرئاسة لكليات البنات، ويتبع القسم نظام السنوات الدراسية، مثل قسم المكتبات بجامعة الإمام. وتحتاج الطالبة أن تكمل ١٩٠ ساعة من أجل التخرج منها ١٠٧ ساعات في علوم المكتبات والعلوم المساندة، و٨٣ ساعة في العلوم الدينية واللغوية والسلوكية والتربوية، هذا وكلفت وكالة الرئاسة لجنة لدراسة منهج قسم المكتبات . وقد أعدت اللجنة خطة جديدة واقترحت تغيير اسم التخصص بحيث يصبح قسم المكتبات والمعلومات بدلاً من المكتبات فقط . ويتوقع أن يبدأ في تنفيذ الخطة في العام الدراسي ١٤١٢/١١هـ .

ويبين جدول (١) أن القسم يحتوي على معمل للحاسب الآلي بمساحة ٢٤ متراً مربعاً تقريباً، ويوجد به ٣ حاسبات صغيرة وبنوي القسم إضافة سبعة حاسبات

صغيرة قريباً. ويتولى الإشراف على تدريب الطالبات موظفة لديها ماجستير في العلوم وخلفية في علوم الحاسب^(٢١).

٤ - قسم علوم المكتبات والمعلومات - جامعة الملك سعود :

بدأت الدراسة بالقسم عام ١٤٠٦/١٤٠٧ هـ وتسير الدراسة بالقسم حسب نظام الساعات المعتمدة . ويضم القسم شعبتين : شعبة المكتبات وشعبة المعلومات . ويتعين على الطالب أن يكمل ١٢٠ ساعة من أجل التخرج على النحو التالي : ١٥ ساعة متطلبات جامعة ، ١٣ ساعة متطلبات كلية ، ٦ ساعات مقررات حرة ، ٢٧ ساعة تخصص عام لطلاب كلتا الشعبتين ، ٣٤ ساعة متطلبات شعبة اجباري ، ١٣ ساعة متطلبات القسم الاختيارية ، ١٢ ساعة تخصص مساند يختارها الطالب من أحد أقسام الجامعة^(٢٢) . ويمكن أن يكون التخصص المساند من داخل القسم . أي أن طالب المكتبات يمكن أن يكون تخصصه المساند من شعبة المعلومات ، وطالب المعلومات يمكن أن يكون تخصصه المساند في شعبة المكتبات^(٢٣) .

ويوضح جدول (١) أن القسم يحتوي على معمل مستقل يستخدم لأغراض تدريب الطلاب على الحاسب . ويوجد به أربعة عشر نهاية طرفية متصلة بمركز الحاسب بالجامعة وطابعة واحدة . ويتوقع أن يضاف ستة حاسبات صغيرة قبل نهاية الفصل الدراسي الثاني للعام الحالي ١٤١٠ هـ . ويوجد موظف في يتولى الإشراف على معمل الحاسب الآلي بالإضافة إلى معمل الوسائل ومكتبة القسم . ولديه ماجستير في المكتبات وخلفية في علوم الحاسب^(٢٤) .

٢٠ - حوار مع الدكتور عبدالرحمن العودة، عضو هيئة التدريس بقسم المكتبات ، وكالة الرئاسة لكليات البنات .

٢١ - جامعة الملك سعود . كلية الآداب . قسم علوم المكتبات والمعلومات ، (١٤٠٥) . مشروع خطة قسم علوم المكتبات والمعلومات . - الرياض : الجامعة .

٢٢ - حوار مع الدكتور سعد الراشد، عميد شؤون المكتبات ورئيس قسم علوم المكتبات والمعلومات ، كلية الآداب ، جامعة الملك سعود .

٢٣ - حوار مع الدكتور سمير نجم، عضو هيئة التدريس بقسم علوم المكتبات والمعلومات ، كلية الآداب ، جامعة الملك سعود .

٥ - قسم المكتبات والمعلومات - جامعة أم القرى :

بدأت الدراسة بالقسم في العام الدراسي ١٤٠٧/١٤٠٨ هـ ويتبع القسم كلية العلوم الاجتماعية . وللحصول على الدرجة الجامعية يجب على الطالب أن يكمل ١٣٠ ساعة معتمدة موزعة كآتي : ١٨ ساعة متطلبات الجامعة ، ١٢ ساعة متطلبات الكلية ، ١٢ ساعة متطلبات حرة ، ٤٠ ساعة متطلبات القسم الإجبارية ، ٣٠ ساعة متطلبات التخصص* ، ١٨ ساعة متطلبات التخصص الاختيارية^(٢٤) . وهناك اتجاهان للتخصص داخل القسم : اتجاه العمليات الفنية وخدمات المعلومات واتجاه المكتبات المدرسية ومراكز مصادر التعلم . وهذان الاتجاهان ليسا اتجاهين رسميين يظهران في وثيقة التخرج ولكنها يراعيان عند توجيه الطلاب أثناء الدراسة بالقسم .

ويذكر الدكتور فتحي أبو النجا^(٢٥) أن القسم سيعيد بناء وتركيب المنهج ويتوقع أن تبدأ الدراسة وفقاً للمناهج الجديد في العام الدراسي ١٤١٣/١٢ هـ .

ويظهر جدول (١) أن القسم يحتوي على معمل حاسب خاص به منفصل عن معمل الوسائل ، وتبلغ مساحته حوالي ٥٠ م^٢ . وبعد انتقال القسم إلى موقعه الجديد في العام القادم سيكون هناك معمل بمساحة ١٥٠ - ٢٠٠ متر مربع . ويحتوي المعمل على عشرة حاسبات صغيرة وخمس طابعات . وسيضاف عشرة حاسبات صغيرة في مرحلة تالية^(٢٦) . وليس هناك موظف يقوم بالإشراف على المعمل في الوقت الحالي .

طريقة البحث :

تستخدم الدراسة طريقة أدلة المقررات Course catalogs التي طبقها

* تعتبر هذه المقررات اختيارية إجبارية . فالطالب يختار ٣٠ ساعة من ٤٠ ساعة فالمقرر اختياري من حيث المبدأ ولكن مجال الاختيار ضيق .

٢٤ - جامعة أم القرى . (١٤٠٨) . دليل كلية العلوم الاجتماعية . - مكة المكرمة : الجامعة . - ص ص ٩٧ - ٩٨ .

٢٥ - حوار مع الدكتور فتحي أبو النجا ، رئيس قسم المكتبات والمعلومات ، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة أم القرى .

٢٦ - حوار مع الدكتور فتحي أبو النجا .

فوسديك^(٢٧). وتعتمد هذه الطريقة على جمع ومن ثم تحليل أدلة مقررات أقسام المكتبات والمعلومات . وتمثل بيانات مثل عناوين المقررات وتوصيفها وغير ذلك من المعلومات التوضيحية التي تشتمل عليها أدلة الأقسام الأساس للدراسة . كذلك فقد قام الباحث بإجراء مقابلات شخصية وتلفونية مع رؤساء وبعض أساتذة الأقسام من أجل استيضاح أو استكمال بعض المعلومات والحصول على فكرة أوضح عما يتم تدريسه بالفعل . وقد أجريت الدراسة على جميع أقسام المكتبات والمعلومات بجامعة المملكة . وهي قسم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك عبدالعزيز، وقسم المكتبات والمعلومات بجامعة الإمام، وقسم علوم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود، وقسم المكتبات والمعلومات بجامعة أم القرى، وقسم المكتبات بوكالة الرئاسة لكليات البنات . وتم تفرغ جميع المقررات التي تتصل بتطبيقات تقنية الحاسبات بالمكتبات في بطاقات مستقلة . ولقد تم تحليل هذه المقررات من خلال تصنيفها إلى الفئات الخمس الأساسية التالية التي استعملها فوسديك^(٢٨) :

١ - مقررات في اتمة المكتبات Library automation . وتعنى هذه المقررات باستعمال الحاسبات في تسهيل العمليات والخدمات الفنية التقليدية للمكتبة . فالمقررات موجة نحو التطبيق، أي أن مقررات هذه الفئة تدرس اتمة الوظائف التقليدية للمكتبة مثل الفهرسة والاعارة وضبط المسلسلات .

٢ - مقررات في اختزان المعلومات واسترجاعها Information storage and retrieval ، وتعالج هذه المقررات النظم الحديثة لاختزان واسترجاع المعلومات والموضوعات ذات الصلة من الناحية النظرية والعملية . وتتضمن الموضوعات ذات الصلة التكتشف والاستخلاص الآلي والمكانز وطرق البحث للأنظمة ومقارنة النظم المختلفة . كما تتضمن هذه الفئة مقررات متقدمة في الموضوعات المذكورة .

27. Howard Fosdick, (1978) "Library Education in Information Science : Present Trends" Special Libraries 69 (3) : 100-108; H. Fosdick (1984). "Trends In Information Science Education".

28. Ibid .

٣ - مقررات في تحليل النظم System analysis . وتعتبر مقررات هذه الفئة نتاجاً للأفكار الهندسية للنظم الحديثة . وقد أدرج فوسديك ضمن هذه الفئة الدراسات الاحصائية وطرق القياس الرياضي وتقويم العمليات والخدمات المكتبية . وقد اقتصرت الدراسة الحالية على مقررات تحليل النظم وأضفنا المقررات المتصلة بالدراسات الاحصائية لغرض المقارنة فيما بعد .

٤ - نظم الحاسبات التفاعلية Interactive computer systems وتعنى هذه المقررات بقدرات الاختزان والاسترجاع لنظم الحاسبات التفاعلية . وتركز على التدريب على منطق البحث على الخط Online searching logic ولغات البحث المستعملة في نظم مثل شركة تطوير النظم (اس دي سي) Sys- (SDC) Dialog ومؤسسة الاسترجاع وديالوج tem Development Corporation والبيبلوجرافية (ب آر اس) (BRS) Bibliographical Retrieval Service .

٥ - مقررات في البرمجة Programming . وتهدف هذه المقررات إلى إعداد الطلاب لحل المشكلات المكتبية من خلال استعمال الحاسب . ويمكن التمييز بين مقررات هذه الفئة ومقررات الأتمتة من خلال عناية هذه المقررات الخاصة بلغات وطرق البرمجة .

ويتم تصنيف كل مقرر تحت فئة واحدة فقط بناء على التركيز الأساسي للمقرر الذي يتم تحديده وفقاً لعنوان وتوصيف المقرر . ولأن بعض المقررات تضم موضوعات متعددة وكل مقرر يدرج تحت فئة واحدة فقط فقد اقتضت الحال استعمال التقدير والاجتهاد الشخصي في مثل هذه الحالات من أجل تقرير الفئة التي يندرج تحتها المقرر .

النتائج :

لقد تم تحليل النتائج وفقاً للفئات الخمس المذكورة آنفاً، ويشير الجدول (٢) إلى الأقسام التي تقدم مقررأ فأكثر أو مقررين فأكثر في كل فئة من الفئات الخمس . كما أن الجداول التالية (٣ - ٨) تعطي معلومات أكثر تفصيلاً لما تقدمه الأقسام في تلك

الفئات، وتشمل المعلومات اسم المقرر وعدد الساعات وما إذا كان اجبارياً أو اختيارياً
وبعض المعلومات الأخرى التوضيحية .

ويوضح الجدول رقم (٢) أن كل أقسام المكتبات والمعلومات عدا قسم المكتبات
بوكالة الرئاسة لكليات البنات تدرس مقرراً أو أكثر في فئات أتمتة المكتبات واختزان
المعلومات واسترجاعها . كذلك فإن جميع الأقسام باستثناء قسمي المكتبات بجامعة
الإمام ووكالة الرئاسة تدرس مقرراً أو أكثر في البرمجة . ومن بين أقسام المكتبات في
المملكة فإن قسمي المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود وجامعة أم القرى
يقدمان مقرراً أو أكثر في نظم الحاسبات التفاعلية . ويدرس تحليل النظم في جامعتي
الملك عبدالعزيز وأم القرى فقط .

أما على مستوى الماجستير فإن قسم المكتبات بجامعة الملك عبدالعزيز يقدم مقرراً
واحداً في البرمجة . في حين أن قسم المكتبات بجامعة الإمام يقدم مقرراً واحداً في
اختزان المعلومات واسترجاعها . ولا يقدم أي من القسمين مقررات مستقلة في أتمتة
المكتبات ونظم الحاسبات التفاعلية وتحليل النظم، على أن موضوع الأتمتة في جامعة
الملك عبدالعزيز قد دمج ضمن محتويات مقررات: الاجراءات الفنية، والإرشاد
والاعارة، والدوريات، ومقررات الفهرسة .

وكما يتضح من النظرة إلى جدول (٢) فإن مقررات كل من اختزان المعلومات
واسترجاعها وأتمتة المكتبات تأتي في مقدمة المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات والتي
تدرس في أقسام المكتبات .

جدول رقم (٢)
أقسام المكتبات التي تدرس مقررات في الفئات الخمس التالية

الأقسام التي تدرس مقررين فأكثر						الأقسام التي تدرس مقرراً فأكثر							
وكالة	الملك عبدالعزيز		الملك سعود	الإسماعيل		أم القرى	وكالة الرئاسة	الملك عبدالعزيز		الملك سعود	الإسماعيل		أم القرى
	ماجستير	بكالوريوس		ماجستير	بكالوريوس			ماجستير	بكالوريوس		ماجستير	بكالوريوس	
الرئاسة													
-	-	-	X	-	-	X	-	-	X	X	-	X	X
-	-	-	X	-	-	-	-	-	X	X	X	X	X
-	-	-	-	-	-	-	-	-	X	-	-	-	X
-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	X
-	-	-	X	-	-	X	-	-	-	X	-	-	X
-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	X
-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	X

ويحتوي جدول (٣) على قائمة بالمقررات التي تقدمها أقسام المكتبات والمعلومات في مجال اختزان المعلومات واسترجاعها. ويحتوي المنهاج الدراسي لقسم المكتبات بجامعة الملك سعود على مقرر اجباري ومقررین اختياريين بالنسبة لشعبة المعلومات، في حين تعتبر هذه المقررات اختيارية بالنسبة لشعبة المكتبات. وتقدم جامعات الإمام وأم القرى والملك عبدالعزيز مقررأ واحداً. ويعتبر اجبارياً في الأولى واختيارياً في الآخرين. أما قسم المكتبات بوكالة الرئاسة فلا يقدم مقررات في هذا المجال. وبالإضافة إلى المقررات المشار إليها فإن موضوع اختزان المعلومات واسترجاعها يغطي بشكل جزئي في المقررات المدخلة لعلم المعلومات في جامعات أم القرى والملك عبدالعزيز والملك سعود وفي المقررات العامة في تقنية المعلومات في جامعات الملك عبدالعزيز والملك سعود.

فيما يتعلق بمقررات أتمتة المكتبات فإن خطة الدراسة بقسم علوم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود تتضمن مقررین اجباريين ومقررین اختياريين لشعبي المكتبات والمعلومات. ويقدم قسم المكتبات والمعلومات بجامعة أم القرى مقررأ اختياريأ اجبارياً* ومقررأ اختياريأ. ولا تقدم أقسام المكتبات والمعلومات بجامعة الملك عبدالعزيز والإمام محمد بن سعود سوى مقرر واحد اجباري، بينما لا يقدم قسم المكتبات بوكالة الرئاسة شيئاً في هذا المضمار. ويحتوي جدول (٤) على مقررات هذه الفئة.

* انظر هامش ص ٧

جدول رقم (٣)
مقررات في اختزان المعلومات واسترجاعها

ملاحظات	اختياري / اجباري	الساعات	اسم المقرر	المستوى	الجامعة
اختياري لجمعية الكتبات	اختياري	٢	اختزان واسترجاع المعلومات	بكالوريوس	أم القرى
	اجباري	٤	علم المعلومات	بكالوريوس	الإمام
	اجباري	٤	نظم المعلومات	ماجستير	الملك سعود
	اجباري	٣	تخزين المعلومات واسترجاعها	بكالوريوس	
	اختياري	٣	أنظمة المعلومات والاتصالات في المملكة		
	اختياري	٢	التحليل الآلي للدوريات		
	اختياري	٢	نظم وشبكات المعلومات		
	اختياري	٢	نظم وشبكات المعلومات	بكالوريوس	الملك عبدالعزيز

جدول رقم (٤)
مقررات في أتمتة المكتبات

ملاحظات	اختياري/اجباري	الساعات	اسم المقرر	المستوى	الجامعة
	اختياري اجباري	٢ + ٣	استخدام الحاسب الآلي وتطبيقاته في المكتبات ومراكز المعلومات	بكالوريس	أم القرى
	اختياري	٢	استخدام البرامج الجاهزة	بكالوريس	الإمام
	اجباري	٣	الحاسب الالكتروني واستخداماته في المكتبات		
	اجباري	٣	خدمات الحاسب الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات	بكالوريس	الملك سعود
دمجت مع المقرر التالي	اجباري	٣	استعمال الحاسب الآلي في المكتبات	بكالوريس	الملك عبدالعزيز
	اجباري	٣	استعمال الحاسب الآلي في مراكز المعلومات		
	اختياري	٢	آلية الفهرسة والتصنيف		
	اختياري	٢	تطبيقات على استخدام الحاسب الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات		
	اجباري	٣	الاستخدام الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات		

ويلى مقررات الأتمتة ومقررات اختزان المعلومات واسترجاعها مقررات البرمجة . ويتضمن جدول (٥) مقررات هذه الفئة . ويقدم قسم علوم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود ثلاثة مقررات في البرمجة اجبارية لشعبة المعلومات واختيارية لشعبة المكتبات . كما يتضمن منهاج الدراسة بقسم المكتبات بجامعة الملك عبدالعزيز مقرراً اجبارياً ومقررين اختياريين في هذا المجال . ويلاحظ أن اثنين من هذه المقررات يحتويان على لغة البيسك ، بالإضافة إلى كون هذه اللغة تغطي في مقرر الاستخدام الآلي ، مما يعني تكراراً بين تلك المقررات في تغطية لغة البيسك . ويقدم قسم المكتبات بجامعة أم القرى مقرراً في البرمجة . ولا تقدم أقسام المكتبات بجامعة الإمام محمد بن سعود ووكالة الرئاسة لكليات البنات مقررات تتصل بالبرمجة . ويشير جدول (٦) إلى لغات البرمجة التي تدرس في أقسام المكتبات والمعلومات في المملكة . ويوضح الجدول أن لغة البيسك هي أكثر اللغات انتشاراً في أقسام المكتبات ويأتي بعدها لغة الكوبول فلغة الفورتران . ولا يدرس أي من الأقسام لغة أخرى غير هذه اللغات الثلاث في الوقت الحاضر .

وتعتبر مقررات نظم الحاسبات التفاعلية ومقررات تحليل النظم أقل مقررات الفئات الخمس انتشاراً في مناهج أقسام المكتبات والمعلومات . ويحتوي جدول (٧) على قائمة بمقررات نظم الحاسبات التفاعلية . ويتضمن منهاج الدراسي لشعبة المعلومات بجامعة الملك سعود مقررين اجباريين ومقرراً اختيارياً . اثنان من هذه المقررات متاحة لشعبة المكتبات بشكل اختياري . ويقدم قسم المكتبات بجامعة أم القرى مقرراً اختيارياً اجبارياً وآخر اختيارياً . ولا تقدم الأقسام الأخرى مقررات في هذا المجال .

جدول رقم (٥)
مقررات في البرمجة

ملاحظات	اختياري / اجباري	الساعات	اسم المقرر	المستوى	الجامعة
من قسم الرياضيات	اختياري اجباري	١	المدخل إلى البرمجة (بيسك)	بكالوريوس	أم القرى
اختياري لشعبة المكتبات وتدرس في كلية علوم الحاسب	اجباري	٣	مقدمة في البرمجة ولغة البيسك	بكالوريوس	الملك سعود
الملاحظة السابقة	اجباري	٣	البرمجة بلغة الكوبول		
الملاحظة السابقة	اجباري	٣	معالجة الملفات باستخدام لغة الكوبول		
من خارج القسم	اختياري	٤	لغات البرامج	بكالوريوس	الملك عبدالعزيز
من خارج القسم	اجباري	٣	مدخل إلى الحاسب الآلي		
	اختياري	٣	المعالجة الالكترونية للبيانات		
اجباري للحاصلين على مؤهل مكتبي	اجباري	٢	الحاسبات الآلية	ماجستير	

جدول رقم (٦)

لغات البرمجة في أقسام المكتبات والمعلومات في جامعات المملكة

وكالة الرئاسة	الأمم	الملك عبدالعزیز	أم القرى	الملك سعود	لغة البرمجة
-	-	×	×	×	بيسك
-	-	×	-	×	كوبول
-	-	×	-	-	فورتران

جدول رقم (٧)
مقررات في نظم الحاسبات التفاعلية

ملاحظات	اختياري/اجباري	الساعات	اسم المقرر	المستوى	الجامعة
سيغير اسم المقرر	اختياري	٢	بنوك المعلومات	بكالوريوس	أم القرى
تخصص العمليات الفنية	اختياري اجباري	٣	شبكات المعلومات		
اختيارية لشعبة المكتبات	اجباري	٣	شبكات المعلومات والاسترجاع الهاتفي	بكالوريوس	الملك سعود
شعبة المعلومات فقط	اجباري	٧	تدريب ميداني في مراكز المعلومات		
	اختياري	٢	آلية مصادر البحث العلمي		

ويلاحظ أن منهاج الدراسة في جامعة الملك سعود برغم احتوائه على مقررات مستقلة في نظم الحاسبات التفاعلية وفي أتمتة المكتبات كذلك، فإن هذه الموضوعات قد دجت ضمن محتويات مقررات تقليدية مثل الفهرسة الوصفية والمراجع وتداول المواد مما يعني تكراراً في تغطية هذه الموضوعات بين مقررات الفئات المشار إليها والمقررات الأخرى التقليدية .

ويتضمن جدول (٨) مقررات تحليل النظم . ويقدم كل من قسم المكتبات بجامعة الملك عبدالعزيز وتخصص العمليات الفنية بجامعة أم القرى مقررأ واحداً في تحليل النظم . ويعتبر اختيارياً في الأول واختيارياً اجبارياً في الثاني . ولا تقدم الأقسام الأخرى مقررات في هذا الموضوع .

جدول رقم (٨)
مقررات في تحليل النظم

ملاحظات	اختياري / اجباري	الساعات	اسم المقرر	المستوى	الجامعة
تخصص عمليات فنية فقط	اختياري اجباري	٣	مبادئ تصميم وتحليل النظم	بكالوريوس	أم القرى
	اختياري	٣	مبادئ تصميم وتحليل النظم	بكالوريوس	الملك عبدالعزيز

هذا وقد أظهرت الدراسة بالإضافة إلى مقررات الفئات هذه وجود مقررات أخرى قليلة تتصل بالتقنيات الحديثة وتشمل مقررًا في برمجة معالجة النصوص في جامعة الملك عبدالعزيز ومقررين في نظم إدارة المعلومات في جامعة الملك سعود ومقررًا مدخليًا في التعريف بالحاسبات في كل من جامعة الإمام وجامعة أم القرى .

مقارنة ومناقشة

نظراً لتشابه طريقة البحث بين هذه الدراسة ودراستي فوسديك لعام ١٩٧٦م و ١٩٨٢م فإنه يمكن اجراء مقارنة بين نتائج هذه الدراسة والدراستين المشار إليهما . ويوضح جدول (٩) نتائج دراسات فوسديك بالإضافة إلى نتائج هذه الدراسة . وكما سبقت الإشارة فقد أدرجنا ضمن فئة تحليل النظم المقررات المتصلة بالدراسات الإحصائية لغرض المقارنة مع دراسات فوسديك . ويظهر الجدول عدد المدارس الأمريكية التي تقدم مقرراً فأكثر ومقررين فأكثر في الفئات الخمس لتقنية الحاسبات لعامي ١٩٧٦ و ١٩٨٢ وعدد الأقسام بالملكة التي تقدم مقرراً فأكثر أو مقررين فأكثر على مستوى البكالوريوس ، والماجستير، والبكالوريوس والماجستير معاً .

ويلاحظ من الاحصاءات أن هناك زيادة كبيرة في المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات التي تدرس في مدارس المكتبات والمعلومات بأمريكا في عام ١٩٨٢ مقارنة بالمسح الذي أجرى عام ١٩٧٦م . كما يلاحظ أن نسب المدارس الأمريكية التي تقدم مقرراً واحداً في فئات نظم الحاسبات التفاعلية واختزان المعلومات واسترجاعها أكبر من المدارس المماثلة في المملكة . وفيما يتعلق بأتمتة المكتبات فإنه يلاحظ أن هناك تماثلاً تقريباً في نسبة المدارس التي تقدم مقرراً واحداً في كل من المملكة وأمريكا . وبالنسبة لتحليل النظم والبرمجة فإن نسب المدارس التي تقدم مقرراً أعلى في المملكة منها في أمريكا .

وتظهر الاحصاءات المثبتة أعلاه أن زيادة كبيرة قد حدثت في مقررات نظم الحاسبات التفاعلية في مدارس المكتبات والمعلومات الأمريكية . وقد أصبحت قواعد المعلومات الببليوجرافية على الخط مثل تلك التي تقدمها نايت ردر (ديالوج) (Dialog) Knight Ridder وشركة تطوير النظم (اس دي سي) System (SDC) Development Corporation ومؤسسة الاسترجاع الببليوجرافية (ب آر اس) (BRS) Bibliographical Retrieval Service وبعض المؤسسات القومية الأمريكية

جدول رقم (٩)

عدد المدارس / الأقسام التي تدرس مقررات في الفئات الخمس لتقنية الحاسبات

الملكوة العربية السمودية					الولايات المتحدة الأمريكية				
عدد الأقسام التي تقدم مقررين فأكثر في الفئات التالية	عدد الأقسام التي تقدم مقرراً فأكثر في الفئات التالية	عدد المدارس التي تقدم مقررين فأكثر في الفئات التالية	عدد الأقسام التي تقدم مقرراً فأكثر في الفئات التالية	عدد المدارس التي تقدم مقررين فأكثر في الفئات التالية	عدد الأقسام التي تقدم مقرراً فأكثر في الفئات التالية	عدد المدارس التي تقدم مقررين فأكثر في الفئات التالية	عدد الأقسام التي تقدم مقرراً فأكثر في الفئات التالية	عدد المدارس التي تقدم مقررين فأكثر في الفئات التالية	عدد الأقسام التي تقدم مقرراً فأكثر في الفئات التالية
بكالوريوس وماجستير	بكالوريوس	بكالوريوس وماجستير	ماجستير	بكالوريوس	٨٢	٧٦	٨٢	٧٦	فئة المقرر
٢ (٪٤٠)	٢ (٪٤٠)	٤ (٪٨٠)	-	٤ (٪٨٠)	١٣ (٪٢٣)	٢٢ (٪٤١)	٤٥ (٪٧٥)	٤٤ (٪٨١)	أتمة الكتب
٢ (٪٤٠)	١ (٪٢٠)	٤ (٪٨٠)	١ (٪٥٠)	٤ (٪٨٠)	٣٦ (٪٦٠)	١٨ (٪٣٣)	٥٧ (٪٩٥)	٤٣ (٪٨٠)	اجتاز المعلومات واسترجاعها
٣ (٪٦٠)	٣ (٪٦٠)	٥ (٪١٠٠)	١ (٪٥٠)	٥ (٪١٠٠)	٩ (٪١٥)	٥ (٪٩)	٣٧ (٪٦٣)	٢٦ (٪٤٨)	تحليل النظم
٢ (٪٤٠)	٢ (٪٤٠)	٢ (٪٤٠)	-	٢ (٪٤٠)	٩ (٪١٥)	٣ (٪٦)	٣٩ (٪٦٥)	١٥ (٪٢٨)	نظم الحاسبات التفاعلية
٢ (٪٤٠)	٢ (٪٤٠)	٣ (٪٦٠)	١ (٪٥٠)	٣ (٪٦٠)	١١ (٪١٨)	- (٪٠)	٢٣ (٪٣٨)	٦ (٪١١)	البرجة

مثل مركز مكتبات كليات أوهايو (أوسي ال سي) (OCLC) Ohio College Lib- raries Center وغيرها من المؤسسات مهمة جداً لمهنة المكتبات لدرجة أن الكثيرين يعتبرون تدريس هذه النظم وقواعدها أمراً ضرورياً لتعليم المكتبات . ولقد كشفت دراسة فوسديك لعام ١٩٧٦ لأول مرة عن وجود هذه الفئة ضمن مقررات علوم المعلومات، كما يذكر الباحث^(٢٩) أن المدارس التي لا تقدم مقررات خاصة بالنظم التفاعلية تقدم بصفة عامة هذه المعرفة ضمن مقررات تقليدية كالفهرسة والمراجع . ومن هنا فإن الاحصاءات تقلل من درجة ادماج تقنية الحاسب في مناهج مدارس المكتبات والمعلومات .

ومن بين أقسام المكتبات والمعلومات في المملكة قسمان فقط يقدمان مقررات في النظم التفاعلية : قسم المكتبات والمعلومات بجامعة أم القرى وقسم علوم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود . وفي جامعة أم القرى لا يتلقى الطلاب تدريباً عملياً في الوقت الحالي . بخلاف الحال في جامعة الملك سعود حيث يتلقى الطلاب تدريباً عملياً في مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية وفي داخل القسم الذي يتصل بمدينة الملك عبدالعزيز وبالحاسب الرئيسي في الجامعة . أما باقي أقسام المكتبات فلا تقدم مقررات خاصة في هذا الموضوع . ولأن بعض المكتبات ومراكز المعلومات في المملكة في الوقت الحاضر تقدم خدمات الاتصال المباشر بقواعد المعلومات كما أن عدداً متزايداً من المكتبات قد بدأت في الاشتراك في هذه القواعد من خلال الأقراص المضغوطة Compact disks فإنها تحتاج إلى موظفين لديهم مهارات البحث في هذه القواعد مما يعني أن على أقسام المكتبات ملاحظة هذا الأمر عند تأهيل الطلاب وادماج هذه الخبرة ضمن المنهاج الدراسي بحيث يكون لدى المتخرج معرفة بطرق استرجاع المعلومات من هذه القواعد . ويمكن التغلب على مشكلة التدريب من خلال :

- الارتباط بشبكة مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية أو شبكة الخليج للاتصالات الأكاديمية للجامعات المشاركة في الشبكة . ويرتبط بشبكة الخليج

29. H. Fosdick, (1984). "Trends in Information Science Education" p. 295.

الآن إحدى عشرة جامعة ومركز بحث في المملكة والخليج^(٣٠) . ومنها جامعة أم القرى وجامعة الملك عبدالعزيز وجامعة الملك سعود كما سبقت الإشارة إلى هذا . وتنوي أقسام المكتبات في جامعات أم القرى والملك عبدالعزيز الاتصال بمراكز الحاسبات الرئيسية في هذه الجامعات للاستفادة من الشبكة . وميزة التدريب بهذه الطريقة أن البحث يمكن أن يتم باللغة العربية مما يسهل من عملية التدريب .

- استعمال برامج Software معده لغرض التدريب على استعمال قواعد المعلومات البليوجرافية على الخط . هذه البرامج موجودة على أقراص لينة Floppy disks ولا تحتاج سوى حاسب صغير . ويمكن معرفة هذه البرامج وعناوين الباعة بالرجوع إلى « دليل برامج الحاسبات الصغيرة للمكتبات »* .

Directory of Microcomputer Software for Libraries^(٣١)

- اقتناء أقراص مضغوطة Compact disks . ومن المعلوم أن هناك أنواعاً من الأقراص المضغوطة وأن كثيراً منها يستعمل طرق البحث على الخط . فيمكن اقتناء عدد من هذه الأقراص واستعمالها لأغراض التدريب . ولأنه يوجد بأقسام المكتبات بالمملكة عدد من الحاسبات الصغيرة فإنها لا تحتاج سوى أجهزة لقراءة هذه الأقراص . ويكلف الجهاز القارئ حوالي ٤٠٠٠ ريال من السوق المحلي . ولكن المشكلة في تدريب الطلاب بهذه الطريقة والطريقة السابقة تكمن في كون هذه الأقراص بلغات أجنبية ، ولا يوجد حالياً برامج أو قواعد ماثلة بالعربية مما يسبب صعوبة للطلاب في التدريب على استرجاع المعلومات باستعمال هذه الوسائل .

٣٠ - مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية . الإدارة العامة للمعلومات . (١٤١٠) . شبكة الخليج للاتصالات الأكاديمية وشبكة مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية . - الرياض . - ص ٢ .

* الدليل يصدر بشكل سنوي وهذه هي النسخة التي اطلعت عليها . وبالمناسبة فالدليل يضم برامج متنوعة مثل : التدريب على عمليات الإعارة الآلية ، التدريب على تصنيف ديوى العشري ، برامج على عمل واستخراج بطاقة الفهرسة الآلية .

31. Directory of Microcomputer Software for Libraries . (1986). Robert A. Walton ed.-Phoenix, Arizona : Oryx Press.

وتظهر الاحصاءات أيضاً أن نسب المدارس الأمريكية التي تدرس مقررات في أتمتة المكتبات أقل في عام ١٩٨٢ مقارنة بعام ١٩٧٦ . بل إن هذه الفئة هي الوحيدة التي حدث نقص في مقرراتها عام ١٩٨٢ م . ويوضح فوسديك^(٣٢) أن هذا الأمر يمكن أن يكون بسبب أن أتمتة المكتبات تمثل التطبيقات المبكرة لتقنيات الحاسبات في المكتبات حيث ينظر إلى الحاسبات على أنها لمجرد تسهيل الخدمات الفنية التقليدية للمكتبات كالإعارة والفهرسة والتزويد .

ومن ناحية أخرى فإن مقررات اختزان المعلومات واسترجاعها قد زادت زيادة كبيرة . وإذا كانت مقررات الأتمتة ترى الحاسبات على أنها مجرد وسيلة لتسهيل الخدمات التقليدية للمكتبة فإن مقررات اختزان المعلومات واسترجاعها تمثل رؤية جديدة للمكتبات وتنطوي على تعريف جديد للمكتبات لا ترتبط فيه المكتبة بالواقع المادي ، ولكن تتكون من معلومات مسجلة إلكترونياً ويمكن الوصول إليها من مواقع جغرافية مختلفة .

فيما يتعلق بالبرمجة يلاحظ من الاحصاءات أنه قد حدثت زيادة كبيرة في مقرراتها في مدارس المكتبات بأمريكا . ويظهر المسح الذي تم في عام ١٩٧٦ م أن مدارس المكتبات لا تقدم مهارات برمجة كافية للخريجين . وتشير الزيادة التي حدثت بعد هذا إلى أن مدارس المكتبات قد تعاملت بفعالية مع هذا النقص . وأصبحت الإشارة إلى لغات البرمجة والتسهيلات المادية المصاحبة للحاسبات تكثر في أدلة مدارس المكتبات . وبالطبع فإن الحاسبات الصغيرة تمثل طريقة ممكنة اقتصادياً لتقديم تجارب فعلية في البرمجة . وقد أجرى ديفيس^(٣٣) دراسة نشرت حديثاً للغات البرمجة التي تدرس في مدارس المكتبات بأمريكا وكندا . ويحتوي جدول (١٠) على هذه اللغات ، بالإضافة إلى لغات البرمجة التي تدرس في أقسام المكتبات والمعلومات بالمملكة لغرض المقارنة . ويوضح الجدول أن لغة البيسك تأتي في مقدمة اللغات التي تدرس في

32. H. Fosdick, (1984). "Trends in Information Science Education" p. 294.

33. C. Davis, (1990). "Programming Languages Taught in Library Schools, 1980 Versus 1986" pp. 28-29.

جدول رقم (١٠)
لغات البرمجة في أقسام / مدارس المكتبات والمعلومات
في المملكة وأمريكا وكندا

السعودية		أمريكا وكندا	لغة البرمجة	
الماجستير	بكالوريوس			
١	٣	٣٤	BASIC	بيسك
-	-	١٢	Pascal	باسكال
١	٢	٦	COBOL	كوبول
-	-	٥	dBASE	دي بيس
-	-	٤	PL/1	بي ال / ١
-	-	٢	PROLOG	برولوق
-	-	٢	LOGO	لوغو
-	-	٢	C	سي
-	١	٨		لغات أخرى*

* لغات أخرى كل منها ذكر مرة واحدة فقط .

مدارس المكتبات الأمريكية والكنديّة ثمّ الباسكال ثمّ الكوبول فلغة دي بيس يليها لغة ب إل/ ١. ويحتمل أن يكون التركيز على بيسك بسبب الإستعمال المتزايد للحاسبات الصغيرة في مدارس المكتبات. كما يفسر ديفيس تفضيل الباسكال بأنه يعود على الأقل لسببين :

١ - فهي لغة جديدة بالنسبة للغات الأخرى، صممت لزيادة الوضوح في لغة البرمجة، ٢ - استعمالها المبنية على الحاسبات الصغيرة أثبتت فعالية ورخصاً نسبياً.

وتأتي بيسك في مقدمة اللغات التي تدرس في أقسام المكتبات والمعلومات في المملكة، تليها الكوبول فالفورتران. ولا يدرس غير هذه اللغات في الوقت الحاضر. ويلاحظ أن إثنين من هذه اللغات ضمن اللغات الأكثر تدريساً في أمريكا وكندا، بينما لم تعد لغة الفورتران تحتل المكانة التي كانت لها في السابق. ومن تجربة مدارس المكتبات والمعلومات بأمريكا وكندا فإن لغة الباسكال تمثل خياراً ينبغي النظر فيه من الأقسام التي تدرس أو تنوي تدريس لغة برمجة أخرى إضافة إلى لغة البيسك .

ويلاحظ أن أقسام المكتبات في المملكة تميل إلى تخصيص مقررات مستقلة لتدريس تطبيقات الحاسب في علم المكتبات بدلاً من ادماج تعليم هذه التقنية ضمن المقررات التقليدية . والواقع أن هذه (أي الفصل أو الادماج) قضية ينبغي مراعاتها عند وضع المناهج الدراسية. وتميل آراء الباحثين إلى تفضيل أسلوب الادماج. فهارتر وفينكل^(٣٤) في دراستهم التفصيلية عن تدريس وممارسات التدريب المتعلقة بالبحث على الخط في مدارس المكتبات بأمريكا يذكرون أن آراء أعضاء هيئة التدريس تميل إلى ادماج تعليم البحث على الخط ضمن مقررات المراجع. ويؤيد روبرت هيس^(٣٥) Robert Hayes أسلوب الادماج بقوة ويعتبره الأكثر فعالية . كما يتوقع هرولد بوركو^(٣٦) Harold Borko أن يتجه تعليم المكتبات نحو ادماج استعمال الحاسبات

34. S. Harter; C. Fenichel, (1980). "Online Searching in Library Education".

35. R. Hayes, (1988). "Education of the Information Professional : A Library Perspective" JASIS 39 (5) : 315.

36. H. Borko, (1984). "Trends in Library and Information Science Education" JASIS 35 (3) : 191.

ونظم الاتصالات ضمن المقررات التقليدية كالفهرسة والاعارة وإدارة المكتبات ملغياً وبطريقة تدريجية التمييز بين علم المكتبات وعلم المعلومات لصالح إيجاد تخصص موحد. ويؤيد كاتب هذا البحث مسلك الأدماج إذا كانت امكانيات القسم تسمح بهذا ويتوفر به عدد كاف من المدرسين المدربين الذين يستطيعون تدريس هذه التقنيات وإلا فإن مسلك الفصل وتخصيص مقررات مستقلة لتدريس هذ الموضوعات هو الحل .

خاتمة :

لقد تم في هذه الدراسة تحليل المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات في مناهج أقسام المكتبات في المملكة . وقد أظهرت الدراسة أنه بينما يحتوي بعضها على عدد وافر من هذه المقررات كما هي الحال في جامعة الملك سعود فإن بعضها لا يقدم شيئاً على الإطلاق كما هو الحال في قسم المكتبات بوكالة الرئاسة . وفي العام ١٤٠٩ هـ تم تشكيل لجنة* بوكالة الرئاسة للنظر في المنهاج الدراسي لقسم المكتبات . وقد أحست اللجنة بضعف المنهج في هذا المجال فأعدت منهجاً جديداً . ويضم المنهج المقترح مقررات في أتمتة المكتبات والتعريف بالحاسبات والبرمجة . ويتوقع أن يبدأ في تدريس المنهج الجديد في العام الهجري القادم ١٤١١ . وفي قسم المكتبات بجامعة الإمام شكلت لجنة* كذلك للنظر في الخطة القائمة . ويبدو أن لدى اللجنة اتجاهات لتدعيم المنهج بإضافة بعض المقررات المتعلقة بتقنية الحاسبات والمعلومات . وربما تنتهي اللجنة من مناقشة مقررات الخطة الجديدة مع نهاية العام الدراسي الحالي ١٤١٠ هـ .

على صعيد الدراسات العليا فإن مناهج برامج الماجستير في جامعتي الملك عبدالعزيز والإمام محمد بن سعود لا تحتوي إلا على عدد محدود جداً من المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات . ويشعر القسيان بضرورة القيام بإجراء مراجعة وتحديث لهذه الخطط الدراسية بما يجعلها أكثر ملائمة . وفي جامعة الإمام فإن اللجنة المذكورة

* شارك الباحث في عضوية هذه اللجان .

ستبدأ في مناقشة خطة الدراسة لبرنامج الماجستير حال الانتهاء من مناقشة المنهاج الدراسي بالمستوى الجامعي .

لقد أثرت الحاسبات والاتصالات على تعليم مهنة المكتبات تأثيراً عميقاً ويرى كثير من الباحثين⁽³⁷⁾ أهمية أن يظل المنهاج الدراسي مستجيباً للتغيرات والتطورات التي تحدث في تقنية المعلومات . وفي الدول النامية فإن هناك ادراكاً يتزايد بأهمية استعمال أو تطبيقات الحاسبات في الخدمات والعمليات المكتبية . ولكن المشكلة في هذه الدول كما يذكر سراسيفك وبرافا وافوليان⁽³⁸⁾ Saracevic, Bragan and Afolayan تكمن إما في عدم تقديم مقررات تعليمية تتضمن استعمال تلك التقنية رغم توفر أجهزة الحاسبات في معظم تلك الدول، أو في عدم الوصول إلى منهج يتضمن هذه التقنية ويكون ملائماً للبيئة . ولذا فإنه من الأهمية في رأي الكاتب اعداد أعضاء هيئة تدريس بحيث يكون لديهم خبرات في تدريس المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات والمعلومات وفي نفس الوقت ينبغي أن يكون هناك بحث ونقاش مستمر بين المهتمين في أقسام المكتبات حول المنهج الملائم لأوضاعنا وبيئتنا، وذلك من أجل تفادي أن يحدث تركيز زائد على التقنيات على حساب الخدمات .

وأخيراً فقد ظهر للباحث أثناء اعداد هذا البحث الحاجة إلى دراسات مستمرة لخطط وبرامج تعليم المكتبات في الأقسام الأكاديمية بالجامعات . وصدور عدد قليل من الدراسات الوصفية عن أقسام المكتبات بالمملكة خلال السنوات الماضية، لا يعني أن هذا المجال قد أشبع بحثاً ولم يعد هناك حاجة إلى مزيد من البحث والدراسة، ذلك أن الخطط الدراسية للأقسام في تغير مستمر . ولذا فهناك حاجة إلى دراسات تواكب هذا التغير لتساعد في تسديد مسيرة تعليم المهنة وتوجيهها بما يجعلها أكثر ملاءمة لخدمة حاجات المجتمع . ومن المعلوم أنه يصدر في المجتمعات المتقدمة صناعياً عدد من الدوريات الخاصة بتعليم المكتبات والمعلومات بالإضافة إلى الكم

37. Ibid. ; S. Reed, (1978). "Library Education 1977-1987" Journal of Education for Librarianship 19 (2) : 87-96.

38. T. saracevic; G. Brage ; M. Afolayan, (1984). "Issues in Information Science Education in Developing Countries" JASIS 36 (3) : 196.

الكبير من الدراسات عن برامج التأهيل والتي تنشر في دوريات المكتبات والمعلومات الأخرى . كما أن هناك جامعات تقدم مقررات تتصل بتعليم المكتبات ، بالإضافة إلى ما يعقد من حلقات وندوات ومؤتمرات لنقاش برامج التأهيل في المكتبات والمعلومات . وإذا كنا لم نصل بعد إلى المرحلة التي ندعو فيها إلى إيجاد دوريات تهتم بتعليم المكتبات فإن الدعوة إلى إيجاد مقررات في تعليم المكتبات والمعلومات على مستوى الدراسات العليا أمر يستحق التفكير من قبل الأقسام التي يوجد بها برامج للدراسات العليا على أمل أن تساعد هذه المقررات في توجيه الاهتمام نحو هذا الجانب من دراسات المكتبات وأثرائه الأمر الذي نأمل أن تنعكس آثاره على ممارسات تعليم المهنة .