



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



العدد الرابع
رجب ١٤١١ هـ
فبراير 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 الرابع
رجب ١٤١١ هـ
فبراير ١٩٩١ م

1871

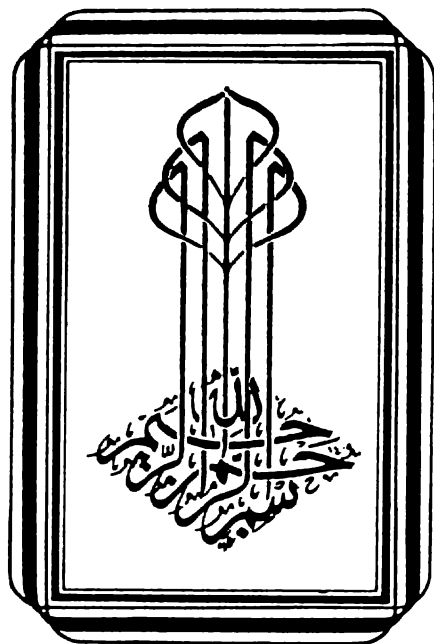
1871

1871

1871

1871

1871



المشرف العام : معالي الدكتور عابد بن عبد المحسن التركي

مدير الجامعة

هيئة التحرير

رئيس التحرير : الدكتور محمد بن عبد الرحمن الربيع
عميد البحث العلمي

الأعضاء : الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيع
أستاذ بقسم أصول الفقه في كلية الشريعة بالرياض

الدكتور إبراهيم بن مبارك الجوير
أستاذ مشارك بقسم الاجتماع في كلية العلوم الاجتماعية
 بالرياض

الدكتور علي بن إبراهيم التملة
أستاذ مشارك بقسم المكتبات والمعلومات
 في كلية العلوم الاجتماعية بالرياض

الدكتور محمد بن علي الصامل
الأستاذ المساعد بقسم البلاغة والنقد ضمن ألدب الإسلامي
 في كلية اللغة العربية بالرياض

مراسلات التبادل والإهداء
عن طريق عمادة شؤون المكتبات
الرياض ١١٤٩١
ص.ب ٤١٢٤
هاتف : ٤٠٦٥٥٨٥

عنوان المجلة : المملكة العربية السعودية
الرياض ١١٤١٥
ص.ب ١٨٠١١ - هاتف ٤٣٥٨٢٨٤

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 أصحابها،

ولا تعبر بالضرورة عن رأى الجامعة.

رابعاً : ترتيب محتويات المجلة يتم وفقاً لأموافقية.

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

سادساً : توجه الرسائل إلى رئيس التحرير.

2017

2018

2019

2020

2021

2022

2023

2024

2025

2026

المحتوى

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

البحوث

- ١ - التفسير بمكتشفات العلم التجريبي
بين المؤيدين والمعارضين
للدكتور محمد بن عبدالرحمن الشايع ١٩ - ٥٤
- ٢ - أحكام مباشرة النساء في أثناء فترة الدماء
للدكتور عبدالله بن عبدالمحسن الطريقي
١٥٩ - ٥٥
- ٣ - القوة الشرائية للنقود: دراسة بين الفكر
والاقتصاد الوضعي والفقہ والاقتصاد الإسلامي
للدكتور سيد شوربجي عبدالمولى ١٦١ - ٢١٠
- ٤ - القصيدة اللامية في رثاء الشيخ محمد بن عبدالوهاب
للقاضي محمد بن علي الشوكاني
تحقيق وتقديم الدكتور عبدالله بن محمد أبوداهش ٢١١ - ٢٤٨
- ٥ - معاملة جار البيت عند العرب كما ينم
عنها الشعر القديم
للدكتور محمد بن سليمان السديس
٢٧٩ - ٢٤٩

- ٦ - أثر العوامل الاقتصادية في سقوط الدولة الأموية
للدكتور سليمان بن ضفيدع الرحيلي
٢٨١ - ٣٠٨
- ٧ - التعليم والتنمية في العالم الثالث : أزمة
المنطلقات النظرية
للدكتور محمد بن معجب الحامد
٣٠٩ - ٣٣٨
- ٨ - النظرية الاجتماعية الحديثة والمسألة الحضرية
للدكتور بكر أحمد باقادر
٣٣٩ - ٤٠٠
- ٩ - رؤية منهجية في علم الاجتماع الإسلامي
للدكتور نبيل السالوطني
٤٠١ - ٤٦٢
- ١٠ - الإرشاد النفسي: خطواته وكيفيته نموذج إسلامي
للدكتور عبدالعزيز بن محمد النغمشي
٤٦٣ - ٥١٤
- ١١ - مراكز الترجمة القديمة عند المسلمين
للدكتور على بن إبراهيم النملة
٥١٥ - ٥٨٠
- ١٢ - مع الطرائف الأدبية
إعداد الأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي
٥٨٣ - ٦٠٠

الإفتتاحية : لمعالي مدير الجامعة

والمشرف العام على المجلة

الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد : فهذا هو العدد الرابع من مجلة الجامعة وهي مجلة علمية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية والإنسانية .

ويشتمل العدد على اثني عشر بحثاً علمياً بين تحقيق ودراسة وتشمل موضوعاته جوانب متنوعة من ثقافتنا الإسلامية وتراثنا الأصيل .

- ١ -

والمستبع لموضوعات هذا العدد الجديد يجد فيه جمعاً بين الدراسات العصرية التي تتناول بالبحث والتحليل موضوعات لها علاقة مباشرة ووثيقة بقضايا الأمة وفكرها المعاصر وبين موضوعات تعنى بتحقيق نصوص تراثية مهمة أو تتناول موضوعات علمية تجمع بين القديم والجديد .

ولعل الرابط الوثيق بين تلك البحوث هو رباط الأصالة والعمق وسلامة المنهج وصحة الاتجاه والعناية بالتوثيق والتثبت في الرأي والدفاع عن الحق والحرص على إبراز الصواب والدفاع عن الرأي المختار بالحكمة والحجة البينة والدليل الساطع .

- ٢ -

وقد أخذت الدراسات الإسلامية التي تتناول موضوعات عصرية حظاً وثيراً من

- ١١ -

هذا العدد فكان البحث الأول عن « التفسير بمكتشفات العلم التجريبي » وهو بحث يتناول قضية مهمة جداً في الفكر الإسلامي المعاصر وهي قضية الإعجاز العلمي في القرآن الكريم فكانت تلك الدراسة التأصيلية في هذا الميدان النافع المفيد، والخطير - في الوقت نفسه - إذا لم يضبط بضوابط دقيقة تبعده عن الشطط والاندفاع .

وقد خصص الموضوع الثاني للحديث عن قضية فقهيّة هي « أحكام مباشرة النساء في أثناء فترة الدماء » ولعل من أهم خصائص هذا البحث أن صاحبه قد أفاد من العلوم الطبية ومن دراسات الأطباء في هذا المجال فحقق بذلك الربط المطلوب بين علوم الفقه الإسلامي وبين العلوم العصرية الطبية ودلّل بذلك على عظمة الفقه الإسلامي .

أما البحث الثالث فقد تناول موضوعاً في صميم الدراسات الاقتصادية وهو موضوع « القوة الشرائية للنقود » وقد وفق الباحث في عقد الموازنات العلمية الدقيقة بين الآراء الفقهية والاقتصادية الإسلامية فيما يتعلق بالنقود وتداولها وقيمتها الشرائية وبين الآراء الاقتصادية الوضعية وقد جاءت نتائج البحث لتؤكد عمق النظرة الاقتصادية الإسلامية ودقتها وصلاحها لكل عصر ومصر .

- ٣ -

واهتم كتاب العدد بقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وهي من القضايا الكبرى في الفكر الإسلامي المعاصر ومن المجالات التي تعنى بها الجامعة في مجال البحث العلمي والتدريس والمؤتمرات . . .

تناول البحث التاسع من هذا العدد موضوع علم الاجتماع الإسلامي « رؤية منهجية » وقد حاول الباحث الفاضل تأصيل الفكر الاجتماعي الإسلامي وإبراز الجوانب الإيجابية فيه وعقد الموازنات العلمية بينه وبين المدارس الغربية والشرقية في علم الاجتماع .

- ١٢ -

كما تناول البحث العاشر موضوع « الإرشاد النفسي » من حيث خطواته وكيفيته مع التركيز على إيجاد نموذج إسلامي أصيل للإرشاد النفسي .

ويضاف إلى هذين البحثين بحثان آخران عن « التعليم والتنمية في العالم الثالث » و « النظرية الاجتماعية والمسألة الحضرية » .

- ٤ -

وجرياً على عادة المجلة في تخصيص جزء صغير من كل عدد لتحقيق نص من النصوص التراثية القصيرة فقد تضمن هذا العدد تحقيقاً علمياً للقصيدة اللامية للقاضي محمد بن علي الشوكاني في رثاء الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمهما الله تعالى .

وستستمر المجلة في نشر النصوص التراثية القصيرة .
وأنتهز هذه الفرصة لتوجيه الدعوة إلى المحققين الكرام لموافاة المجلة بما لديهم من نصوص محققة لنشرها .

- ٥ -

وتضمّن العدد بحثاً عن « مراكز الترجمة القديمة عند المسلمين » وقد أثار هذا الموضوع في ذهني شجوناً وشؤناً حول حركة الترجمة في العالم العربي المعاصر هي أقرب ما تكون إلى التساؤلات وإثارة القضايا للنقاش والحوار وتحريك الأذهان للبحث والتحليل ، ولعلنا نجد في الأعداد القادمة من المجلة إجابات علمية شافية على بعض تلك التساؤلات ومنها :

- هل تسير الترجمة في العالم العربي على أسس علمية سليمة أو أنها متروكة للاجتهاادات الشخصية !؟
- هل الترجمة قائمة على دراسة الحاجة وجوانب النقص في ثقافتنا العربية وعلومنا .
أو أنها قائمة على ميول المترجمين والنظرة التجارية !؟

- هل يعنى المترجمون بقضايا المصطلحات وتعريبها بحيث نخدم الترجمة اللغة العربية وتنميتها أو أنها قد أدت إلى إغراق العربية الفصحى بسيل من التعبيرات الأجنبية والكلمات غير العربية؟!
 - هل أدت الترجمة إلى تنشيط الفكر الإسلامي ووضعت في مصاف الفكر المبدع أو أنها أدت إلى ترسيخ التبعية الفكرية والهزيمة الثقافية وانتشار الأفكار الدخيلة؟!
 - هل قام أبناؤنا الذين درسوا خارج البلاد العربية بواجبهم في نقل المفيد إلى لغتهم العربية وفي نقل المفيد - أيضاً - من لغتهم العربية إلى اللغات العالمية حتى يتم التفاعل الحضاري المطلوب؟!
 - لماذا لا يتجه المترجمون إلى نقل الفكر الإسلامي الأصيل إلى لغات العالم حتى يتعرف العالم على الإسلام من منابعه الأصيلة؟!
- إن الأسئلة والتساؤلات كثيرة جداً ونحن في انتظار الإجابات الشافية عليها من قبل المتخصصين لنقف على الحقيقة ونقوم المسار .

- ٦ -

وقد تضمّن العدد موضوعات أخرى مهمة لكنني أردت أن أتحدث في هذه الافتتاحية عن جوانب مما ورد في العدد وبخاصة ما يتعلق بالدراسات الإسلامية المعاصرة والتأصيل الإسلامي للعلوم وحركة الترجمة في العالم العربي وهذا لا يعني بطبيعة الحال التقليل من قيمة الموضوعات الأخرى .

وأخيراً : أرجو من هيئة تحرير المجلة أن تصدر بعض الأعداد الخاصة أو بعض الملفات الفكرية في كل عدد لبحث القضايا المهمة في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة وأذكر بين يديها بعض الأمثلة .

- الدراسات الفقهية المعاصرة .
- التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية .
- المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها .

- الفكر الإسلامي : أصوله ومناهجه وخصائصه .
- الإعلام الإسلامي بين النظرية والتطبيق .
- أساليب الدعوة الإسلامية في العصر الحديث .
- قضايا التعريب ومصطلحات العلوم .
- اللغة العربية في العصر الحديث : الواقع والتحديات .
- نقل الفكر الإسلامي الأصيل إلى لغات العالم .
- استفادة الدراسات الإسلامية والعربية من معطيات التقنية الحديثة .
- حوار الحضارات .

إن هذا العدد من مجلة الجامعة الذي بين أيديكم من القطوف العلمية والثقافية الدانية، وهو رافد من الروافد الثقافية التي تصدر عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وتنشرها بين العلماء وطلاب العلم والمثقفين، تعرض في ثناياها علوماً أصيلة، وأفكاراً نيرة، وثقافة مأمونة، تخدم بها الشريعة الإسلامية، ولغة القرآن الكريم، والعلوم والثقافات النافعة، بأقلام أساتذة الجامعة وعلمائها الأفاضل. وما كان للجامعة أن تتمكن من ذلك وتيسره لولا عون الله تعالى وتوفيقه ثم ما لحادم الحرمين الشريفين - أيده الله - وحكومته الرشيدة من فضل ودعم مستمر لهذه الجامعة، وهو ما يشهد لهذه القيادة الرشيدة بالفضل والاهتمام بالعلم ومؤسساته بعامة ومبلغ اهتمامها بعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها خاصة، وهو وجه مشرق لهذه البلاد تتميز به على غيرها من البلدان في جميع أنحاء المعمورة. وقى الله بلادنا وقيادتها وأهلها من كل شر وكتب لها النصر المؤزر والقوة والأمن والخير العميم على مدى الزمن وكتب لأعدائها الذلة والهوان والخذلان. إنه قريب مجيب .

والله الموفق .

وصلى الله على نبينا محمد .

مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

عبدالله بن عبدالمحسن التركي

البحوث

التفسير بمكتشفات العلم التجريبي بين المؤيدين والمعارضين

للدكتور

محمد بن عبدالرحمن الشايع

الأستاذ المشارك في قسم القرآن وعلومه

بكلية أصول الدين

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تفسير القرآن الكريم بمكتشفات العلم التجريبي أو ما اشتهر به التفسير العلمي موضوع هام شغل بال كثير من القراء والدارسين واختلفت فيه آراء العلماء والباحثين، وكثر فيه التأليف بين مؤيدين ومعارضين. وقبل استعراض هذه الآراء يحسن إلقاء نظرة على نشأته وتعريفه.

نشأته:

من الصعوبة بمكان تحديد نشوء الأفكار والمذاهب فهي غالباً ما تحتاج إلى زمن تختمر فيه الفكرة وتجتمع لها الأدلة ويكثر المؤيدون ثم يشتهر أحدهم بإظهارها وإبرازها وليس بالضرورة أن يكون هو صاحبها وأن تكون هي من بنات أفكاره، لكن يكون هو الذي التقطها حين أعجب بها فذكرها ونشرها ودافع عنها، فنسبت إليه ونقلت عنه.

ومنزع هذا النوع من التفسير للقرآن الكريم قديم. ويشتهر عند الدارسين أن الإمام الغزالي المتوفى سنة (٥٠٥هـ) من أوائل المتكلمين في هذا النوع والمستوفين للكلام فيه إلى عهده حيث بسط القول في هذا الموضوع في كتابه إحياء علوم الدين، وكتابه الآخر: جواهر القرآن.

فعمد في أولها باباً في «فهم القرآن وتفسيره بالرأي من غير نقل» نقل فيه بعض

الآثار والأقوال التي استظهر منها ما يريده من أن في القرآن إشارة إلى مجامع العلوم كلها وأن «كل ما أشكل فهمه على النظر واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه يختص أهل الفهم بذركها»^(١).

وفيه ينقل عن بعض العلماء قوله: «إن القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم إذ كل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف إذ لكل كلمة ظاهراً، وباطناً وحدهً ومطلعاً».

وهذا القول المجمل والاحصاء العددي - بعيداً عن صحته من عدمها - دليل على تقدم هذا المنزوع وأنه أسبق من الغزالي.

وينقل عن بعض العلماء الآخرين قولهم: «لكل آية ستون ألف فهم وما بقي من فهمها أكثر».

بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرفع هذا المسلك إلى الصحابة فينسب للإمام علي - رضي الله عنه - بأنه قال: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب»^(٢).

فكم نسب للإمام علي من قول؟! وما منعه - رضي الله عنه - أن يفعل - !!! .
ويزيد الإمام الغزالي هذه الفكرة تفصيلاً وبياناً في كتابه جواهر القرآن فيعقد فيه فصلاً يبين فيه كيفية انشعاب العلوم من القرآن ويقسم علوم القرآن إلى قسمين:
الأول: علم الصدف والقشر وجعل من مشتملاته علم اللغة، وعلم النحو، وعلم القراءات وعلم مخارج الحروف وعلم التفسير الظاهر.

الثاني: علم اللباب وجعل من مشتملاته علم قصص الأولين، وعلم الكلام وعلم الفقه وعلم أصول الفقه والعلم بالله واليوم الآخر والعلم بالصراف المستقيم وطريق السلوك^(٣).

ويتوسع الغزالي في كلامه بعد ذلك فيعقد فصلاً يبين فيه انشعاب سائر العلوم الأخرى من القرآن الكريم وتفرعها عنه فيذكر علم الطب والنجوم وتشريح أعضاء

(١) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (١/٢٩٠).

(٢) المصدر السابق.

(٣) جواهر القرآن ص (٢١)، وانظر التفسير والمفسرون للذهبي ٢/٤٧٥.

الحيوان وعلم السحر. . وغير ذلك. ثم يختتم هذا التفصيل بإجمال يحيط بها ترك
فيقول:

«وراء ما عدته علوم أخرى يعلم تراجمها ولا يخلو العالم عن يعرفها ولا حاجة
إلى ذكرها. .».

ثم قال فأطنب في تأييد هذا المسلك والمذهب.
وما ذكره من عبارات ونقول يوحي لنا بوجود صلة بين هذا المنزغ في التفسير وبين
التفسير الاشاري القديم.

ثم يتأيد هذا المنهج بالفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) بما ذكره من استطرادات في
تفسيره حتى قيل عنه نقداً لهذا المسلك: فيه كل شيء إلا التفسير.

وجاء بعد ذلك بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) فنصره في كتابه البرهان في علوم
القرآن بما أورده من نقول وما عقده من فصول حيث عقد فصلاً بعنوان: «في القرآن
علم الأولين والآخرين»^(٤).

ثم جاء الإمام جلال الدين السيوطي فقرر ذلك وتوسع فيه في كتابه الانتقان في
علوم القرآن، وكتابه الآخر: الاكليل في استنباط التنزيل. وساق للاستدلال على
ذلك بعض الآيات والآثار. ونقل نصاً عن أبي الفضل المرسي يؤيد به ما ذهب إليه
من احتواء القرآن على سائر العلوم^(٥).

فنخلص مما سبق إيجازه بأوجز منه وهو أن منشأ هذا المسلك قديم وأن تحديد البدء
عسير غير يسير.

تعريفه:

عرفنا فيما سبق قَدَمَ جذور وأصول هذا النوع من التفسير وأنه تَحَيَّرَ وتميَّزَ في هذا
العصر بشكل أكثر وأظهر.

وقد التمس بعض الباحثين تعريفاً لهذا النوع، ومعلوم أن التعريف ينبغي أن
يكون جامعاً مانعاً يعرف منه ما يدخل فيه وما يخرج عنه.

(٤) انظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي (٢/١٨١).

(٥) انظر الانتقان في علوم القرآن للسيوطي (٤/٣٠).

ومن التمس لهذا النوع تعريفاً الأستاذ أمين الخولي حيث قال عنه بأنه: «التفسير الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن ومجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها»^(٦).

وقد نقل هذا التعريف الشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون^(٧). واختصره آخرون. وتأثر به غيرهم. فقد عرفه الشيخ محمد الصباغ بـ «أنه تحكيم مصطلحات العلوم في فهم الآية، والربط بين الآيات الكريمة ومكتشفات العلوم التجريبية والفلكية والفلسفية»^(٨).

والتعريف لهذا النوع من التفسير يتأثر بموقف المعارف له منه تأييداً أو تنفيداً. فالخولي والذهبي من المنكرين لهذا النوع فكان هذا التعريف متأثراً بهذا الموقف. ومن هنا تتوجه له بعض الانتقادات منها: قصوره، وقسوة لفظه (التحكّم) في التعريف. كأن كل تفسير علمي كذلك مع ما توحى به من أن الآية المراد تفسيرها لها معنى آخر غير المعنى العلمي المراد منها أن تدل عليه^(٩).

وعرفه الدارس عبدالله الأهدل في رسالته: التفسير العلمي دراسة وتقويم - بعد انتقاده للتعريف السابق - بأنه: (تفسير الآيات الكونية الواردة في القرآن على ضوء معطيات العلم الحديث بغض النظر عن صوابه وخطئه «ليشمل التفسير الصحيح والتفسير الخاطيء»)^(١٠).

وقوله: «بغض النظر عن صوابه وخطئه» لا ينبغي أن تكون من التعريف لأن عموم ما قبلها يشملها.

وقد عرض الدكتور فهد الرومي هذه التعاريف وتعرض لها بالنقد في كتابه: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري. وخرج بتعريف آخر فقال:

(٦) التفسير، نشأته، تدرجه، تطوره: أمين الخولي ص (٤٩)، دائرة المعارف الإسلامية (٤٢٠/٩).

(٧) انظر التفسير والمفسرون (١٤٠/٣).

(٨) انظر: لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد الصباغ ص (٢٠٣).

(٩) انظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، د. فهد الرومي ٥٤٨/٢، ورسالة التفسير العلمي للقرآن الكريم، دراسة وتقويم عبدالله الأهدل.

(١٠) التفسير العلمي للقرآن الكريم، دراسة وتقويم عبدالله الأهدل ص (١٥).

«والذي يظهر لي - والله أعلم - أن التعريف الأقرب إلى أن يكون جامعاً مانعاً أن يقال: المراد بالتفسير العلمي: هو اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجه يظهر به إعجاز للقرآن يدل على مصدره وصلاحيته لكل زمان ومكان» .

- ثم شرح عبارات تعريفه بقوله:

«ولا شك أن وصفه بـ «اجتهاد المفسر» يدخل فيه التفسير العلمي المقبول والمفروض لأن المجتهد قد يخطئ وقد يصيب . وقولنا «الربط» ليشمل ما هو تفسير وما هو من قبيله كالاستثناس بالآية في قضية من قضاياها ونحو ذلك . .

وقولنا «العلم التجريبي» يخرج بقية العلوم الكلامية والفلسفية ونحوها، وقولنا «على وجه» لبيان ثمرته . وقولنا «يدل على مصدره» نقصد به أنه إذا ما ثبت هذا التوافق بين نصوص القرآن الكريم وحقائق العلوم ولم يقع أي تعارض بين نص قرآني وحقيقة علمية مهما كانت جدتها وحدائتها فإنه لا يمكن أن يقول مثل هذه النصوص بشر قبل اكتشافها بقرون ولا بد من أن يكون المتكلم بها هو موجد هذه الحقائق ومكونها وهو الله سبحانه وتعالى . وقولنا «وصلاحيته لكل زمان ومكان» نقصد به أنه صالح لكل عصر لا تأتي عليه الأيام ولا الحدثان بما يبطل شيئاً منه فهو صالح لكل عصر وأوان . هذا ما ظهر لي الآن من المعنى المراد به . (والله أعلم) . أ . هـ .^(١١) .

ولا يخلو هذا التعريف الذي ذكره الدكتور الفاضل فهد الرومي من وجهة نظر ففيه طول، وفي وصف الآيات القرآنية بالكونية تضيق لمجاله . كما أن لفظة «الربط» الواردة في شرح التعريف لم ترد في عبارات التعريف نفسه ولعل المراد لفظة «الصلة» . ولعل التعريف الأيسر والأخصر والذي ينبغي أن يكون عليه الحال . أن يقال عنه بأنه (تفسير القرآن الكريم بحقائق العلم التجريبي) .

لكن ربما أراد المعروفون الآخرون له تعريفه على ما هو عليه لا تعريفه بما ينبغي أن يكون عليه .

(١١) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري للدكتور فهد الرومي ٥٤٩/٢ .

مذاهب الناس في هذا النوع من التفسير:

تنوعت مذاهب العلماء والدارسين في هذا النوع من التفسير واختلفت مواقفهم منه بين مؤيدين ومعارضين على وجه الاطلاق أو التقييد حتى انه ليكاد يكون لكل واحد رأيه الخاص به بما يضيفه من شروط ويذكره من قيود.

وقد قسمت الدكتورة هند شلبي مواقف العلماء تجاه هذا الموضوع إلى أربعة

أصناف:

١ - المعارضون مطلقاً مع عدم التحيز إلى العلم.

٢ - المعارضون مطلقاً مع التحيز إلى العلم. ٣ - المؤيدون مطلقاً.

٤ - المؤيدون المحترزون^(١٢).

ويعيداً عن كثرة التشعب والتقسيم سوف أعرض لآراء العلماء مقسماً لها إلى

نوعين: المعارضين لهذا التوجه، والمؤيدين له :-

١ - المعارضون :-

المعارضون لهذا التوجه في التفسير كثيرون قدماء ومحدثين منهم:

١ - أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ) في البحر المحيط.

٢ - أبو إسحاق: إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) في الموافقات.

٣ - محمود شلتوت في: تفسير القرآن الكريم، ومجلة الرسالة.

٤ - أمين الخولي. في: التفسير نشأته، تدرجه، تطوره، وفي دائرة المعارف الإسلامية.

٥ - محمد حسين الذهبي. في: التفسير والمفسرون.

٦ - محمد عزة دروزة. في: التفسير الحديث.

٧ - شوقي ضيف. في: تفسير سورة الرحمن وسور قصار.

٨ - محمد رشيد رضا^(١٣). في: تفسير المنار.

(١٢) انظر: التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق د. هند شلبي ص (١٦).

(١٣) عدده الدكتور فهد الرومي في كتابه القيم اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ٥٦٧/٢ من المؤيدين لهذا التوجه

- ٩ - عباس محمود العقاد . في : الفلسفة القرآنية .
- ١٠ - عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي ء) . في : القرآن وقضايا الانسان .
- ١١ - محمد كامل حسين . في : الذكر الحكيم .
- ١٢ - صبحي الصالح . في : معالم الشريعة الإسلامية .
- ١٣ - أحمد محمد جمال . في كتابه : على مائدة القرآن مع المفسرين والكتاب .
- ١٤ - عبد المجيد المحتسب . في : اتجاهات التفسير في العصر الراهن .
- ١٥ - أحمد الشرباصي . في : قصة التفسير .
- ١٦ - إسماعيل مظهر . في : عدة مقالات له في جريدة الأخبار^(١٤) .
- ١٧ - سيد قطب . في : ظلال القرآن^(١٥) .

وعده الدكتور عبد المجيد المحتسب في كتابه اتجاهات التفسير في العصر الراهن ص (٣٠٢) من المنكرين لذلك . ويتأمل ما ساقه كل منها من نصوص استشهد بها على مراده يظهر أن الشيخ رشيد رضا وإن كان تلميذاً للشيخ محمد عبده انه أقرب إلى الإنكار منه إلى التأييد ومن عبارة الدكتور فهد ان رشيد رضا يجعل هذا نوعاً من أنواع إعجاز القرآن . وقد سبق وأن فرق لنا الدكتور فهد بين التفسير العلمي والاعجاز العلمي للقرآن وإن الثاني مسلم به دون تكبر . بخلاف الأول .

ثم ان الشيخ رشيد رضا قد نعى على المتوسعين في مباحث الاعراب وقواعد النحو ونكت المعاني وجدل المتكلمين وتخريجات الأصوليين واستنباطات الفقهاء المقلدين وتأويلات المتصوفين بحيث حجب هذا التوسع أثر القرآن وصد عن قصده .

وانتقد الفخر الرازي في مسلكه ثم قال : ووقلده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة فهو يذكر فيها يسميه تفسير الآية فصولاً طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسما والارض من علوم الفلك والنبات والحيوان تصد قارئها عما أنزل الله لاجله القرآن ، نعم إن أكثر ما ذكر من وسائل فهم القرآن : فنون العربية لابد منها واصطلاحات الأصول وقواعده الخاصة بالقرآن ضرورة كقواعد النحو والمعاني وكذلك معرفة الكون وسنن الله تعالى فيه كل ذلك يعين على فهم القرآن . تفسير المنار ١/٧ ، ط ٤ .

(١٤) جريدة الاخبار في ١٧/١١/١٩٦١م وانظر : الفكر الديني في مواجهة العصر د . عفت محمد الشرقاوي ص (٤٢٥) .

وانظر:-

- ١ - اتجاهات التفسير في القرآن الرابع عشر الهجري د . فهد الرومي ٥٧٨/٢ - ٦٠٠ .
- ٢ - اتجاهات التفسير في العصر الراهن د . عبد المجيد المحتسب ص (٢٩٥) .
- (١٥) أفاض سيد قطب - رحمه الله - في الحديث عن هذا . فقد وصف حقائق القرآن الكريم بأنها نهائية ووصف ما يصل إليه الانسان ببحثه وحده بأنها حقائق غير نهائية ولا قطعية وجعل تعليق الحقائق القرآنية النهائية بحقائق

وهؤلاء المعارضون تختلف عباراتهم في قسوة انتقادها لهذا التوجه بين متشدد ومعتدل. ويجمعها كلها الرفض له. والاعتراض عليه وعدم القبول به.

فقد عد أبو حيان - في معرض نقده للفخر الرازي - توسع العلماء في مباحث العلوم الأخرى عند تفسير القرآن الكريم، فضولاً في العلم. وقسى فجعله: «من التخليط والتخييط في أقصى الدرجة»^(١٦).

وأعلن أمين الخولي معارضته لهذا التوجه في رسالته الصغيرة عن التفسير بمبحث عَنَوْنَه بـ «إنكار التفسير العلمي» نبه فيه على قدم هذا الاتجاه، وقدم معارضته والاعتراض عليه.

ومثله فعل الشيخ محمد حسين الذهبي^(١٧).

وعد الأستاذ عباس محمود العقاد مؤيدي هذا الصنف من التفسير: «من الصديق الجاهل لأنهم يسيئون من حيث يقدرون الاحسان ويحملون على عقيدة إسلامية وزر أنفسهم وهم لا يشعرون»^(١٨).

وقالت الدكتورة/ عائشة عبد الرحمن بأن هذا المسلك ضحك على العقول يدع من التأويلات تقدم للناس من القرآن كل علوم الدنيا وعصريات التكنولوجيا^(١٩).

ويقول د. شوقي ضيف: «وقد تلت الشيخ الإمام [محمد عبده] تفاسير كثيرة منها ما اهتدى بهديه ومنها ما خاض في مباحث علمية كنت ولا أزال أراها تجنح عن الجادة

غير نهائية ولا قطعية خاصة تعليق تطابق وتصديق خطأ منهجي هذا إذا كانت حقائق. وأما إذا كانت فرضيات

ونظريات فإضافة إلى خطئها المنهجي فإنها تنطوي وتوحي بمعانٍ غير مقبولة فهي توحي بـ:

١ - الهزيمة الداخلية التي تحيل لبعض الناس ان العلم هو المهيمن والقرآن تابع.

٢ - سوء فهم طبيعة القرآن ووظيفته.

٣ - التأويل المستمر مع التمثل والتكلف لنصوص القرآن كي تحمل ويلهث بها وراء الفروض والنظريات

المتعددة والمتغيرة.

لكنه مع هذا الرأي أيد الانتفاع بالكشوف العلمية في توسيع مدلول الآيات القرآنية وتعميقها.

(١٦) البحر المحيط ١/٣٤١.

(١٧) التفسير والمفسرون (٣/١٤٠).

(١٨) الفلسفة القرآنية ص (١٦).

(١٩) القرآن وقضايا الانسان د. عائشة عبد الرحمن ص (٤٢٦).

إذ القرآن فوق كل علم . ومن الخطأ أن يتخذ ذريعة لإثبات نظريات علمية في الطبيعة والعلوم الكونية والفلكية وهو لم ينزل لبيان قواعد العلوم ولا لتفسير ظواهر الكون وما ذكر فيه من خلق السموات والأرض والأفلاك والكواكب إنما يراد به بيان حكمة الله وأن للوجود خالقاً أعلى يدبره وينظم قوانينه ولا ريب في أن القرآن يدعو أتباعه دعوة عامة إلى العلم والتعلم للعلوم الرياضية والطبيعية والكونية . ولكن هذا شيء والتحول بالقرآن إلى كتاب تستنبط منه النظريات العلمية شيء آخر لا يتصل برسالته ولا بدعوته . إنه دين لهداية البشرية يزخر بما لا يحصى من قيم روحية واجتماعية وانسانية وحسب المفسر أن يعنى ببيان ما فيه من هذه القيم ومن أصول الدين الحنيف وتعاليمه التي أضاءت المشارق والمغارب أضواء غامرة»^(٢٠) .

وقد وصف محمد كامل حسين هذا النوع من التفسير بأنه «بدعة حمقاء» بل جعل هذا الوصف وسماً لفصل هو «التفسير العلمي بدعة حمقاء» وقال عنه مرة أخرى بأنه «التفسير الحرباوي» إشارة إلى تغييره بتغيير العلوم كما تغير الحرباء جلدها . بل قسى وبالع فجعله دليلاً على ضعف إيمان الداهيين إليه والقائلين به حين قال : « . . . والذين يفسرون الآيات الكونية تفسيراً علمياً يدلون بذلك على ضعف إيمانهم ولو كانوا مؤمنين حقاً ما كانت بهم حاجة إلى شيء من ذلك يقوي به إيمانهم فليس مقصوداً بالآيات الكونية غير الوعظ والتفسير الحق الذي هو يقربها من أذهاننا تقريباً يؤدي إلى الموعظة والعبرة وكل تعمق في تصويرها تصويراً واقعياً هو بدعة حمقاء»^(٢١) .

أدلة المعارضين وأسباب المعارضة :

يقدم المعارضون بعض الاستدلالات، ويوردون بعض التخوفات والاعتراضات لمنع هذا النوع من التفسير، يمكن جمع أظهرها وأشهرها بالآتي :

(٢٠) سورة الرحمن وسور قصار د . شوقي ضيف ص (١٠) .

(٢١) الذكر الحكيم، محمد كامل حسين ص (٥٩) . واتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، د . فهد الرومي

أولاً: إن للتفسير شروطاً وقيوداً وضوابط يسير عليها قررها العلماء ينبغي لمن يتصدى لتفسير القرآن الكريم أن يكون قد عرفها وأحاط بها ليأتي الأمور من أبوابها. فلا يكون القرآن الكريم هي مباحاً لكل من حصل علماً وحفظاً شيئاً فَنسي انه قد غابت عنه أشياء.

ومن شروط ذلك التمكن من العربية فتفسر ألفاظ القرآن الكريم بما تدل عليه لغة العرب، دون تزيّد في تحميل الألفاظ ما لا تحتمله فيستنبط منها ما لا تدل عليه ولا ترشد إليه فللألفاظ معانيها المحددة ودلالاتها الخاصة التي وضعت لها وهذا يمنع التوسع العجيب في فهم ألفاظ القرآن وجعلها تدل على معانٍ وإطلاقات لم تعرف لها ولم تستعمل فيها. أو إن كانت تلك الألفاظ قد استعملت في شيء منها فباصطلاح حادث في الملة بعد نزول القرآن بأجيال^(٢٢).

ثم إن هذا التفصيل العلمي المستقى من العلوم في عهدها المتأخرة هل هو من مدلولات ألفاظ الآيات أو لا؟.

إن كان من مدلولات ألفاظ الآيات فكيف لم يفهمه العرب الخُلصّ الذين نزل عليهم وبلغتهم. وإن كانوا فهموه فلماذا لم تقم نهضتهم العلمية التجريبية على هذه الآيات الشارحة والمفصلة هذه الحقائق والنظريات العلمية المفهومة لدقائقها.

وإن كانت لم تفهم منها ولم تدل عليها ولم يدركها أصحاب اللغة الخالص في زمن نزولها - كما هو واقع الحال - فكيف تكون هي معاني القرآن المرادة له والمقصودة منه؟! وكيف يصح تفسيره بها.

وأين بلاغة القرآن حينئذ والبلاغة كما يقولون هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال^(٢٣).

«والقرآن الكريم قد نزل بلسان العرب على قوم يفهمونه وأمر الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - بشرحه وتبينه والنظريات الحديثة لم تكن معلومة ولا مكشوفة ولا يصح

(٢٢) التفسير: نشأته، تدرجه، تطوره، أمين الخولي ص (٦٠).

(٢٣) التفسير: نشأته، تدرجه، تطوره، أمين الخولي ص (٦٠).

لمسلم مهما حسنت نيته أن يدعي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يعرف جميع ما تضمنته آيات القرآن^(٢٤).

وليس فيها ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا فيها ورد عن أصحابه ما يؤيد هذا الاتجاه أو يدل عليه^(٢٥).

ثانياً: ان القرآن الكريم إنما هو كتاب هداية للبشرية كما قال جل وعلا:

﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾ . [الاسراء : ٩].

وليس بكتاب تفصيل لنظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف من فلك وطب وهندسة وخلافها وأن تطلب تفصيل ذلك في القرآن الكريم إنما هو سوء فهم لطبيعة هذا القرآن ووظيفته.

«فلا حاجة بالقرآن الكريم إلى مثل هذا الادعاء لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير وخير ما يطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم أن يحث على التفكير ولا يتضمن حكماً من الأحكام يشل حركة العقل أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ما استطاع حينما استطاع . وكل ذلك مكفول للمسلم في كتابه كما لم يكفل قط في كتاب من كتب الأديان»^(٢٦).

ثالثاً: إن هذا اللون من التفسير يعرض القرآن للدوران مع أنواع المعارف ونظريات العلوم وهي أمور لا يقر للكثير منها قرار فقد يهدم العلم في الغد ما يراه اليوم من المسلمات فالعلوم الانسانية تتجدد مع الزمن على ما هو مقتضى سنة التقدم . «فلا تزال بين ناقص يتم، وغامض يتضح، وموزع يتجمع، وخطأ يقترب من الصواب، وتخمين يترقى إلى اليقين. ولا يندر في القواعد العلمية أن تتقوض بعد رسوخ، أو تتزعزع بعد ثبوت. . ويستأنف الباحثون تجاربهم فيها بعد أن حسبوها من الحقائق المفروغ منها عدة قرون»^(٢٧).

(٢٤) التفسير الحديث، محمد عزة دروزة ٧/٢.

(٢٥) اتجاهات التفسير في العصر الراهن د. عبد المجيد المحتسب ص (٣١٧).

(٢٦) الفلسفة القرآنية، عباس محمود العقاد ص (١٥).

(٢٧) المصدر السابق.

فلو طبقنا القرآن على هذه المسائل العلمية المتقلبة لعرضناه للتقلب معها ونحمل تبعات الخطأ فيها، وأوقفنا القرآن وأنفسنا مواقف الحرج^(٢٨).

رابعاً: إن هذا المسلك ينطوي على معانٍ عدة لا تليق بجلال القرآن الكريم وكماله أستأذنك في أن أنقلها لك بعبارة سيد قطب الأدبية الندية. وإن كان في بعض ما ذكره تكرار لما سبق تقريره.

أولى تلك الأمور فيما قال:

«هي الهزيمة الداخلية التي تخيل لبعض الناس أن العلم هو المهيمن والقرآن تابع ومن هنا يحاولون تثبيت القرآن بالعلم. أو الاستدلال له من العلم. على حين أن القرآن كتاب كامل في موضوعه ونهائي في حقائقه. والعلم ما يزال في موضوعه ينقض اليوم ما أثبتته بالأمس. وكل ما يصل إليه غير نهائي ولا مطلق لأنه مقيد بوسط الانسان وعقله وأدواته وكلها ليس من طبيعتها أن تعطي حقيقة واحدة نهائية مطلقة.

والثانية: سوء فهم طبيعة القرآن ووظيفته. وهي انه حقيقة نهائية مطلقة تعالج بناء الانسان..

والثالثة: هي التأويل المستمر - مع التمحل والتكلف لنصوص القرآن كي نحملها ونلهث بها وراء الفروض والنظريات التي لا تثبت ولا تستقر وكل يوم يجد فيها جديد»^(٢٩).

ويبين الشيخ محمود شلتوت جوانب الخطأ في هذا الاتجاه فيقول:

«هذه النظرة للقرآن خاطئة من غير شك لأن الله لم ينزل القرآن ليكون كتاباً يتحدث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم، ودقائق الفنون وأنواع المعارف وهي خاطئة من غير شك لأنها تحمل أصحابها والمغرمين بها على تأويل القرآن تأويلاً متكلفاً يتنافى مع الإعجاز ولا يسيغه الذوق السليم.

وهي خاطئة، لأنها تعرض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كل زمان ومكان

(٢٨) تفسير القرآن الكريم، الشيخ محمود شلتوت ص (١١).

وانظر: التفسير الحديث، محمد عزة دروزة ٧/٢. ومعالم الشريعة الإسلامية د. صبحي الصالح ص (٢٩١).

(٢٩) في ظلال القرآن، سيد قطب ١/١٧٦.

والعلوم لا تعرف الثبات ولا القرار الأخير. فقد يصح اليوم في نظر العلم ما يصبح غداً من الخرافات . . .»^(٣١).

خامساً: إن في هذا المسلك خطأ منهجياً لأن حقائق القرآن الكريم قطعية نهائية بخلاف ما يصل إليه الانسان من حقائق فإنها غير قطعية ولا نهائية ففيها النقص والخطأ، فلا يصح تعليق تلك بهذه تعليق تطابق وتصديق^(٣٢).

سادساً: إن إدخال التفسيرات العلمية على الاشارات القرآنية وبالصورة التي جرى عليها بعض الكتاب والعلماء لا بد أن يفضي عما قريب أو بعيد إلى صراع بين الدين والعلم^(٣٣).

يضاف لما سبق الرد على المجيزين لهذا المنهج والمؤيدين له في تمسكهم بظواهر بعض النصوص كقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام / ٣٨].

وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل / ٨٩].

ومثل فواتح السور الواردة في القرآن الكريم فهي مما لم يعهده العرب.

فقد أجاب عن هذه الاستدلالات الشاطبي في الموافقات بقوله: ﴿فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد أو المراد بالكتاب في قوله ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ اللوح المحفوظ ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.

ثم قال: وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب بها عهداً كعدد الجُمَل^(٣٤). الذي تعرفوه من أهل الكتاب حسباً ذكره أصحاب السير.

(٣٠) تفسير القرآن الكريم، الشيخ محمود شلتوت ص (١). (٣١) في ظلال القرآن، سيد قطب ١/١٧٦.

(٣٢) الفكر الديني في مواجهة العصر، د. عفت الشراوي ص (٤٢٦) في مقام عرضه لرأي إسماعيل مظهر عن جريدة الأخبار بتاريخ ١٧/١١/١٩٦١ م.

(٣٣) بضم الجيم وتشديد الميم، وهو اسم حساب مخصوص مبناه على كلمات أبجد هوَز حطي كلمن سعفص قرشت تخذ ضطف. كل حرف منها يدل على رقم فالحروف من الألف إلى الطاء للأحاد ومن الياء إلى الصاد للعشرات ومن القاف إلى الطاء للمئات وحرف الغين آخرها يمثل ألف (١٠٠٠). وهو قول مردود ورد فيه حديث ضعيف من رواية الكلبي. قال ابن كثير من زعم ذلك فقد ادعى ما ليس له وطار في غير مطاره.

انظر: تفسير ابن كثير ١/٣٨، وتاج العروس مادة جمل ٧/٣٦٤، وكشاف اصطلاحات الفنون للفنوني

أوهي من التشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى . وغير ذلك .
وأما تفسيرها بما لا عهد به فلا يكون ولا يدعيه أحد ممن تقدم فلا دليل فيها على
ما ادعوا .

ثم قال : فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه كما أنه لا يصح أن ينكر
منه ما يقتضيه ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى
العرب خاصة فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية فمن طلبه بغير ما هو
أداة له ضل عن فهمه وتقول على الله ورسوله فيه . والله أعلم وبه التوفيق .
بهذه العبارات ينقض الشاطبي تلك الاستدلالات ويوجهها مبيناً رأيه فيها .

تلخيص :

يمكن أن نلخص تلك الأدلة والأسباب بما يلي :

- ١ - التقييد بفهم معاني الألفاظ بدلالة اللغة وحدود استعمالها وقت نزول القرآن وعدم
التوسع في ذلك . ولذا لم يرد هذا النوع من التفسير عن السلف .
- ٢ - أن توسيع دلالة الألفاظ إلى أوسع مما يعرفه العرب قديماً يؤدي إلى عدم بلاغة
القرآن لعدم مراعاة مقتضى الحال حينئذ .
- ٣ - أن مهمة القرآن الكريم دينية اعتقادية وليست علمية .
- ٤ - أن هذا المسلك عما قريب أو بعيد سوف يؤدي إلى الصراع بين الدين والعلم .
- ٥ - ما يؤدي إليه هذا المسلك من التأويل المتكلف الذي لا يسيغه الذوق السليم
ويتناقى مع إعجاز القرآن .
- ٦ - أن في هذا المسلك تعريضاً للقرآن الكريم لكثرة التأويلات وتغيرها بتغير العلوم
وتطورها نظراً لعدم استقرار المسائل العلمية .
- ٧ - أن التفسير العلمي بدعة حمقاء ودفاع فاسد عن القرآن الكريم من كل وجه .
- ٨ - أن هذا النوع من التفسير يعارض اليسر الذي ينبغي أن تتصف به الشريعة
الإسلامية^(٣٤) .

(٣٤) انظر: التفسير العلمي للقرآن الكريم، دراسة وتقويم عبدالله الأهدل، رسالة ماجستير- كلية أصول
ص (١٩٤).

والتفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق د. هند شلبي ص (٦٣ - ٦٩).

٩ - عدم فهم الآيات والآثار التي قد يفهم منها هذا المنحى على وجهها الصحيح .

المؤيدون للتفسير بمكتشفات العلم التجريبي ومؤلفاتهم :

حظي هذا النوع من التفسير بمعناه الواسع بمؤيدين له ومدافعين عنه ومكثرين منه . قدماء ومحدثين وسأجل القائلين بهذا بوجه عام دون تحديد دقيق لرأي كل واحد منهم إذ يجمعهم التوجه وان اختلفت درجاتهم فيه وذلك تجنباً للإطالة المملة وتشعيب الأقوال تكثرأ . فمنهم :

- ١ - الإمام الغزالي في : إحياء علوم الدين ، وجواهر القرآن .
- ٢ - الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) في : تفسيره مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير .
- ٣ - بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في : البرهان في علوم القرآن .
- ٤ - جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) في : الاتقان في علوم القرآن والإكليل في استنباط التنزيل .
- ٥ - ابن أبي الفضل المرسي فيما نقله عنه السيوطي في الاتقان .
- ٦ - البيضاوي (ت ٦٩١هـ) في : تفسيره أنوار التنزيل وأسرار التأويل .
- ٧ - نظام الدين النيسابوري (ت ٧٢٨هـ) في : غرائب القرآن و رغائب الفرقان^(٣٥) .
- ٨ - محمود شكري الألوسي (ت ١٢٧٠هـ) في : روح المعاني^(٣٦) وكتابه الآخر : ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القوية البرهان .
- ٩ - طنطاوي جوهر (ت ١٣٥٨هـ) في : الجواهر في تفسير القرآن الكريم ، والقرآن والعلوم العصرية .
- ١٠ - محمد أحمد الاسكندراني في «كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية»^(٣٧) .

(٣٥) تأثراً بالفخر الرازي حيث ينقل عنه .

(٣٦) لما ينقله عن الفخر الرازي . وما يذكره من التفسير الاشاري ومنزعه علمي قديم .

(٣٧) كتاب يقع في ثلاثة أجزاء بمجلد واحد طبع بالمطبعة الوهبية بمصر سنة ١٢٩٧هـ انظر : التفسير . نشأته ،

تدرجه ، تطوره لأمين الخولي ص (٥٢) والتفسير والمفسرون للذهبي ٤٩٧/٢ .

الأعلام للزركلي ٢٤٦/٦ ، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٣٣/٨ .

- و«تبيان الأسرار الربانية في النباتات والمعادن والخواص الحيوانية»^(٣٨).
- ١١ - عبدالله باشا فكري . في رسالته في مقارنة بعض مباحث البيئة بالوارد في النصوص الشرعية^(٣٩).
- ١٢ - إبراهيم فصيح - الشهير بحيدري زاده البغدادي . في رسالته في تطبيق الهيئة الجديدة الآثار على بعض الآيات الشريفة وبعض الأخبار.
- ١٣ - أحمد مختار باشا الغازي^(٤٠).
- ١٤ - محمد توفيق صدقي . في محاضراته في سنن الكائنات .
- ١٥ - عبد الرحمن الكواكبي . في : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد .
- ١٦ - محمد فريد وجدي . في : الإسلام دين الهداية والإصلاح .
- ١٧ - مصطفى صادق الرافعي . في : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية .
- ١٨ - جمال الدين القاسمي . في : محاسن التأويل .
- ١٩ - محمد عبده . في : تفسير جزء عم . وتفسير المنار .
- ٢٠ - عبد الحميد بن باديس . في : مجالس التذكير من كلام الحكم الخبير .
- ٢١ - د . عبد العزيز إسماعيل . في : الإسلام والطب الحديث .
- ٢٢ - عبد الرزاق نوفل . في : القرآن والعلم الحديث . وغيره من مؤلفاته .
- ٢٣ - محمد أحمد الغمراوي . في : الإسلام في عصر العلم .
- ٢٤ - حنفي أحمد . في : التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن .
- ٢٥ - محمود أبو الفيض المنوفي . في : القرآن والعلوم الحديثة .
- ٢٦ - الشيخ محمد متولي الشعراوي . في : معجزة القرآن .
- ٢٧ - د . محمد عبدالله دراز . في : مدخل إلى القرآن الكريم .
- ٢٨ - جمال الدين عياد . في : بحوث في تفسير القرآن ، وقدرة الله مظاهرها من العلم الحديث .

(٣٨) طبع في سوريا سنة ١٣٠٠هـ عن : التفسير، نشأته، تدرجه، تطوره لأمين الخولي ص (٥٢) .

(٣٩) مطبوعة في القاهرة سنة ١٣٥١هـ .

(٤٠) كان صدرا أعظم للدولة العثمانية، له بحث في الآيات الكونية في القرآن .

انظر: اتجاهات التفسير في العصر الراهن د . عبد المجيد المحتسب، ص (٢٦٤) . معجم المؤلفين لعمر رضا

كحالة ١٧٣/٢ .

- ٢٩ - د. مصطفى مسلم في: مباحث في إعجاز القرآن.
- ٣٠ - عبد العزيز بن خلف آل خلف في: دليل المستفيد في كل مستحدث جديد.
- ٣١ - د. منصور حسب النبي. في: الكون والاعجاز العلمي للقرآن.
- ٣٢ - د. البشير التركي في: لله العلم.
- ٣٣ - محمد عبد الحليم أبو زيد في: مجلة الأزهر (المجلد ١٨/ ١٥٦٠).
- ٣٤ - د. عبد الله شحاته في: تفسير الآيات الكونية.
- ٣٥ - أحمد جبالية في: القرآن وعلم الفلك.
- ٣٦ - د. محمود ناظم نسيمي في: مع الطب في القرآن الكريم.
- ٣٧ - محمد وفاء الأميري في: آيات الله.
- ٣٨ - د. عبد العليم عبد الرحمن خضر في: الظواهر الجغرافية بين العلم والقرآن،
و: المنهج الايباني للدراسات الكونية، وهندسة النظام الكوني في القرآن.
- ٣٩ - الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في: التحرير والتنوير.
- ٤٠ - د. عبد الغني عبود في: الإسلام والكون.
- ٤١ - الشيخ حسن البنا. في: مقدمة في التفسير مع تفسير الفاتحة وأوائل سورة البقرة.
- ٤٢ - د. فهد بن عبد الرحمن الرومي. في: اتجاهات التفسير في القرآن الرابع عشر الهجري.
- ٤٣ - الشيخ عبد القاهر داود العاني في: دراسات في علوم القرآن.
- ٤٤ - محمد صادق عرجون. في: نحو منهج لتفسير القرآن.
- ٤٥ - محمد أبو زهرة. في: المعجزة الكبرى، القرآن.
- ٤٦ - د. محمد سعيد رمضان البوطي. في: مقال في مجلة العربي عدد/ ٢٤٦ عام ١٣٩٩هـ.
- ٤٧ - عبد الله بن عبد الله الأهدل. في: التفسير العلمي للقرآن الكريم. دراسة وتقويم^(٤١).
- ٤٨ - هند شلبي. في: التفسير العلمي للقرآن بين النظريات والتطبيق.

(٤١) رسالة ماجستير في كلية أصول الدين بالرياض.

٤٩ - نعمت صدقي . في : معجزة القرآن .

ومنهم الشيخ عبد المجيد الزنداني في مؤلفاته ومحاضراته والدكتور محمد علي البار في أبحاثه ودراساته .

فهذا استعراض بإيجاز لعدد كثير من القائلين بالتفسير العلمي يظهر منه انتشار هذا القول وشيوعه على امتداد في الزمان واتساع في المكان فهم مختلفو الديار متعددو المذاهب والمشارب متنوعو التخصصات والثقافات .

واكتفيت بتحديد مؤلفاتهم التي تحمل أفكارهم على وجه الدقة والتفصيل تجنباً للإطالة بنقل عباراتهم المحددة لأرائهم والتي قد تكون بالصفحات^(٤٢) .

على أنه يتعين التنبيه إلى أنهم ليسوا على درجة واحدة في قبولهم للتفسير العلمي فمنهم من يؤيده بإطلاق واندفاع .

ومنهم من له شروط وقيود فيقبله بحدود ويقصره على الحقائق العلمية اليقينية القطعية دون النظريات الافتراضية . فالتوسطون في الرأي والمتحفظون في الحكم هم أقرب إلى أن يعدوا من المؤيدين منهم إلى المعارضين لأنهم في المحصلة النهائية يقبلونه بضوابط وشروط .

أسباب قبول هذا التفسير:

تختلف أدلة ومسببات قبول تفسير القرآن الكريم بمكتشفات العلم التجريبي - أو ما اشتهر بالتفسير العلمي - عند القائلين به وسأحاول في هذه الأسطر عرض أشهر وأظهر ما تبين لي منها .

والآيات والآثار التي سأوردها هي من استدلالات المتقدمين . والتعليقات من آراء المتأخرين . فمن ذلك :

١ - الاستدلال بظواهر عموم بعض الآيات كقوله تعالى :

﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأنعام / ٣٨] .

(٤٢) فتتظر تلك المؤلفات . أو تراجع بعض النقول عن بعضهم في :

١ - التفسير والمفسرون للذهبي ٤٧٤/٢ وما بعدها .

٢ - اتجاهات التفسير في العصر الراهن د . عبد المجيد المحتسب ص (٢٤٧) وما بعدها .

وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل / ٨٩].
 فيفسرون الكتاب بالقرآن، ويحملون الآية على ظاهر عمومها وقد ساق الفخر
 الرازي بعض الاستدلالات للرد على منتقديه في الاكثار من علم البيئة والنجوم
 بما يصلح أن يكون من أدلة المؤيدين لهذا النوع من التفسير منها:

- (١) قوله تعالى ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا
 وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [سورة ق/ ٦] حيث حث على التأمل في بنائها وتزيينها.
 (٢) قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ
 وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة غافر/ ٥٧]
 إذ بين أن عجائب الخلق في أجرام السموات والأرض أكثر وأعظم وأكمل
 مما في أبدان الناس.

(٣) قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ
 هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران/ ١٩١].
 فقد مدح المتفكرين في خلق السموات والأرض ولو كان ذلك ممنوعاً منه لما
 فعل^(٤٣).

(٤) قوله تعالى: ﴿سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ
 لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٢].
 فقوله سنريهم يدل على الاستقبال ومنع هذا النوع من التفسير يؤدي إلى
 قصر الاعجاز القرآني على عصر النبوة فقط. وهذا يعني أن يستقبل القرآن
 القرون الأخرى دون إعجاز أو عطاء. وهذا ممنوع^(٤٤).

٢ - الاستدلال بعموم بعض الأحاديث والآثار من ذلك:

٣ - اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري للدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي ٥٥٠/٢ وما بعدها.

٤ - التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيقات د. هند شلبي.

(٤٣) التفسير الكبير للفخر الرازي ١٢١/١٤.

(٤٤) انظر المنهج الاياتي للدراسات الكونية في القرآن الكريم د. عبد العليم عبد الرحمن خضر، ص (٢٤٤) -

بتصرف -.

- (أ) ما أخرجه الترمذي وغيره أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: (ستكون فتن. قيل: وما المخرج منها؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم)^(٤٥). . . الحديث.
- (ب) ما أخرجه أبو الشيخ عن أبي هريرة انه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن الله لو أغفل شيئاً لأغفل الذرة والخردلة والبعوضة^(٤٦).
- (ج) ما أخرجه سعيد بن منصور عن ابن مسعود أنه قال: (من أراد العلم فعليه بالقرآن. فإن فيه خبر الأولين والآخرين).^(٤٧).

٣ - أن الله سبحانه وتعالى: ملأ كتابه من الاستدلال على العلم والقدرة والحكمة بأحوال السماوات والأرض وتعاقب الليل والنهار وكيفية أحوال الضياء والظلام وأحوال الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الأمور في أكثر السور وكررها وأعادها مرة بعد أخرى. فلو لم يكن البحث عنها والتأمل في أحوالهم جائزاً لما ملأ الله كتابه منها^(٤٨).

٤ - إن العلم الحديث ضروري لفهم بعض معاني القرآن الكريم، وليس هناك ما يمنع من أن يكون فهم بعض الآيات فهماً دقيقاً متوقفاً على تقدم بعض العلوم. يقول مصطفى صادق الرافعي في إعجاز القرآن «إن في هذه العلوم الحديثة على اختلافها لعوناً على تفسير بعض معاني القرآن والكشف عن حقائقه»^(٤٩). فتكون الحقيقة العلمية من مرجحات المعنى في الآية القرآنية^(٥٠). فإذا احتملت

(٤٥) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن (١٧٢/٥). وقال عنه: «هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده مجهول وفي الحارث مقال».

(٤٦) أخرجه أبو الشيخ الأصفهاني في «كتاب العظمة» (٥٣٤/٢) وفي سننه أبو أمية بن يعلى ضعفه غير واحد. انظر ميزان الاعتدال (٢٥٤/١).

(٤٧) انظر الاتقان للسيوطي ٢٨/٤، الاكليل للسيوطي أيضاً ص (٢)، التفسير والمفسرون للذهبي ٤٧٧/٢. وقد ساق السيوطي في الاتقان الكثير من الروايات والأقوال التي تُرجع أنواع العلوم إلى القرآن الكريم. وفي كثير منها الكثير من البعد والتكلف.

(٤٨) التفسير الكبير للفخر الرازي ١٢١/١٤.

(٤٩) إعجاز القرآن، مصطفى صادق الرافعي ص (١٤٣).

(٥٠) انظر التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيقات د. هند شلبي، ص (٥٨).

الآية أكثر من معنى يتعين أن يؤخذ بها يرجحه العلم وتؤكد حقائقه ولا مسوغ البتة في تنكب ذلك وتجنبه وهذا يعني أن الجهل بحقائق العلوم مدعاة إلى الخطأ في التفسير.

يؤيد هذا التميز الذي تستقل به المفردة القرآنية وتنفرد به عن غيرها في سعة معناها ودقة التعبير بها وتخير لفظها مما يستحيل معه أن تؤدي أي كلمة أخرى قريبة منها أو رديفة لها كامل معناها بإيجاءاته وظلاله ودقائق معانيه ومن هنا نجد أن غالب القائلين بوجود الترادف في اللغة يمنعون في القرآن الكريم .

٥ - تحقق فوائد كثيرة ومنافع كبيرة من هذا النوع من التفسير مثل :

(أ) إدراك وجوه جديدة للإعجاز في القرآن الكريم بإثبات التوافق والتطابق بين حقائق القرآن الكريم القطعية النهائية وحقائق العلم القطعية اليقينية .

(ب) استمالة غير المسلمين إلى الاسلام وإقناعهم به، وتعرفهم عليه من هذا الطريق ببيان إعجاز القرآن العلمي لهم وإقامة الحجة عليهم بذلك .
(ج) ما في هذا المسلك من الحث على الالتفات لأسرار هذا الكون والانتفاع بها بما ينفع الناس .

(د) امتلاء النفوس إيماناً بعظمة الله جل وعلا وقدرته وعظيم سلطانه بعد الوقوف على بعض أسرار هذا الكون التي كشفها العلم وأشار إليها القرآن الكريم .

(هـ) إظهار التوافق التام بين دين الإسلام وحقائق العلم ودفع المزاعم الباطلة الجاهلة القائلة بأن هناك عداوة وصراعاً بين العلم والدين . فهذا الكون خلق الله . وهذا القرآن كلام الله^(٥١) .

أضف إلى كل هذا عدم الاقتناع بأسباب المنع من هذا التوجه في التفسير التي سبق ذكرها .

(٥١) راجع :-

١ - مناهل العرفان في علوم القرآن للشيخ عبد العظيم الزرقاني ١/٥٦٨ .

٢ - اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر د . فهد الرومي ٢/٦٠٢ .

ومن هنا طفق المفسرون يلتمسون سر تخصيص البنان بالذكر. وهو جزء صغير من تكوين الانسان.

فذكروا تعليقات لطيفة وجبهة لهذا الأمر وأنه خص بذلك لبدیع صنعه ودقیق خلقه. ولما فيه من أعصاب وعروق وأظافر رغم صغر حجمه.

وقد ساهم العلم الحديث بما توصل إليه من سر البصمة في القرن التاسع عشر الميلادي في كشف بعض جوانب الحقيقة حيث إن كل إنسان على هذه الأرض يتميز ويتفرد ببصمة خاصة به لا تتطابق مع أي شخص آخر في العالم حتى في التوائم العائدة إلى بيضة واحدة.

وذلك «أن البصمة تتكون من خطوط بارزة في بشرة الجلد تجاورها منخفضات وتعلو الخطوط البارزة فتحات المسام العرقية تتبادى هذه الخطوط وتتلوى، وتتفرع عنها تغصنات وفروع لتأخذ في النهاية وفي كل شخص شكلاً متميزاً»^(٥٣).

ولهذا السبب فقد اعتمدت هذه الطريقة لتمييز الأشخاص واكتشاف المجرمين واللصوص^(٥٤).

وتتجلي عظمة الخالق جل وعلا في تميز أشكال البصمة مع ضيق المساحة المتاحة، وتكاثر ألوف الملايين من البشر.

يقول صاحباً كتاب: مع الطب في القرآن الكريم: «فقد يكون هذا هو السر الذي خصص الله تبارك وتعالى من أجله البنان».

قلت: لا ينبغي أن يمحصر سر ذلك البنان بما تمت معرفته فقد تكشف الأيام عن المزيد وإنما هو بعض أسرار الله في خلقه وليس في الآية ما يدل على الحصر.

بل إن هناك توجهات جديدة لمعرفة العلاقة بين الخطوط الموجودة في كف الانسان

(٥٣) انظر: مع الطب في القرآن الكريم د. عبد الحميد دياب، د. أحمد قرقوز ص (٢٣).

(٥٤) وقد تطور الوضع إلى ما يعرف بالبصمة الوراثية وهي أحدث أسلوب لمعرفة الجناة وقد توصل إليها عام ١٩٨٤م وهي تشمل بصمة البنان أو نقطة دم، وجذرة شعر. وكل ما يتعلق بالوراثة. وقالوا انه يمكن التعرف من خلال البصمة الوراثية على صاحب منديل متروك في مكان الحادث منذ سنين. جريدة الشرق الأوسط، عدد

والحالات المرضية من جسمية ونفسية وذلك للعلاقة القوية الموجودة بين المخ والجهاز العصبي والحواس من جهة وبين سطح الجلد من جهة أخرى^(٥٥).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَمَا نُصَلِّجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلًا لِنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء / ٥٦].

تحدث الآية الكريمة عن قدرة الله العظيمة وعن أحداث يوم القيامة الجسيمة فالله جل وعلا الذي بعث الانسان وهو رميم فأحياه بعد ممات وجمع أعضائه بعد شتات قادر على تبديل جلده المحترق بجلد جديد وليس شيء على الله بعزير. إنها إشارة الاعجاز في الآية تكمن في تعليل هذا التبديل وانه ﴿لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾. فالآية ظاهرة الدلالة في أن علة التغيير والتبديل للجلود ليدوقوا المزيد من العذاب الأليم. فدل ذلك على أن أكثر أعضاء الجسم غني بمستقبلات الألم هو الجلد. كما أن الحروق هي أشد المنبهات الألمية.

وهذا ما عرفه العلم الحديث وقرره. ذلكم أن الجلد غني بالألياف العصبية التي تقوم باستقبال ونقل جميع أنواع الحس. لذا فإنه عندما يحقن الانسان بإبرة فإنه يشعر بذروة الألم عندما تجتاز الإبرة الجلد. ومتى تجاوزت الجلد خف الألم^(٥٦).

فظهر من الآية الكريمة أن تجديد الجلود يستمر ويدوم الشعور بالألم دون انقطاع ويدوقوا العذاب الأليم. أعاذنا الله من عذابه.

ثالثاً: يقول الله جلا وعلا: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل / ٦٨ - ٦٩].

في داخل مملكة النحل الكثير من عجائب الخلق، وبدائع الصنع ودقائق التنظيم أظهرت ذلك الدراسات المستفيضة والرصد الواعي للنحلة في مملكتها فتعرفت

(٥٥) انظر: التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، د. هند شلبي ص (١٣٩).

(٥٦) مع الطب في القرآن الكريم، ص (٣٠).

الدراسات على أنواعها ومهمات كل نوع منها وروعة التنظيم فيها واختيار الشكل السداسي لبناء بيوتها دون غيره من أنواع الأشكال الهندسية الكثيرة لأنه الشكل الهندسي الوحيد التي لا تبقى معه أية فراغات أو زوايا مهملة .

ويتوج ذلك ما يخرج من بطون النحل من عسل مصطفى منقى يحصل به الشفاء لكثير من أدواء المرضى . فقد قررت الآية الكريمة هذه النتيجة الهامة السارة :

﴿يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ .

قررت الآية ذلك وتركت التفاصيل لجهد الانسان المحوط بعناية الله وهدايته . ليكتشف أساليب العلاج به ، وأنواع ما يشفيه من مرض ، وأثر ألوان العسل الناتج عن نوع غذائه في ذلك .

وقد اتجهت الكثير من الدراسات للتعرف على مكونات العسل ومزاياه فاكتشفوا شيئاً وبقيت أشياء . فوجدوا انه منبع للمواد السكرية الطبيعية ، وانه يحتوي علي مجموعة من الفيتامينات ، والبروتينات والأملاح المعدنية .

ووجدوا ان فيه مواد مضادة لنمو الجراثيم . وانه مادة شديدة التعقيد يحتوي على مواد مختلفة لم تجتمع في أي مادة أخرى فأصبح العسل علاجاً لكثير من الأمراض كأعراض الروماتيزم ، ومرض التراخوما ولعلاج أمراض القلب والذبحة الصدرية ، وللمصابين بقرح المعدة والأثنى عشر . حين يؤخذ قبل وجبات الطعام بنحو ساعة مذاباً في كوب ماء دافئ ومفيد في علاج الزكام وواق لنخر الأسنان ، ومعجل بالتثام الجروح وغيرها كثير ليس هذا مجال الإطالة بذكرها ولا بيان كيفية استعمالها . بل إن فوائده الطبية لا تقتصر على العسل بل وتشمل السم وحببيات اللقاح^(٥٧) .

ويكفي ان القرآن الكريم قرر هذه الحقيقة ثم ربطها بما ينبغي أن تهدي إليه وتدل عليه من قدرة الخالق جل وعلا وبديع صنعه الذي خلق فسوى ، والذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى . إنها آية تدل من فكر وتدبر . وكم في كون الله من آياته . ففي كل شيء له آية . . تدل على أنه واحد .

(٥٧) انظر: مع الطب في القرآن الكريم ص (١٨٢) - .

لكنها لا تدل إلا من يتفكر. ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: ٣].
 رابعاً: قال الله جل وعلا: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ
 وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ
 [الأنعام / ١٢٥].

ذكر علماءنا المتقدمون أقوالاً عدة في معنى الآية نقل ابن كثير جملة منها فقال:
 «وقال ابن مبارك فعن ابن جريج: ضيقاً حرجاً بلا اله إلا الله. حتى لا تستطيع أن
 تدخل قلبه كأنها يصعد في السماء من شدة ذلك عليه. وقال سعيد بن جبير: يجعل
 صدره ضيقاً حرجاً قال: لا يجد فيه مسلكاً إلا صعده. وقال السدي: (كأنها يصعد في
 السماء) من ضيق صدره. وقال عطاء الخراساني: (كأنها يصعد في السماء مثله كمثل
 الذي لا يستطيع أن يصعد إلى السماء). وقال الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن
 عباس: «كأنها يصعد في السماء» يقول: (فكما لا يستطيع ابن آدم أن يبلغ السماء
 فكذلك لا يستطيع أن يدخل التوحيد والايان قلبه حتى يدخله الله في قلبه) (٥٨).

هذه بعض الأقوال في الآية تنتهي إلى صعوبة - أو استحالة - دخول الايمان في
 النفوس كصوبة الصعود إلى السماء. وربما أن بعضهم كان يرى هذا التعبير ضرباً من
 الخيال، أو تفنناً في المجاز - عند القائلين به - لا تراد حقيقته. بينما هو الآن نبوءة
 تحققت. وحقيقة تجلت.

وفي الآية من وجوه البلاغة وأسرار البيان ما تنشرح معه النفس في أولها وتنقبض في
 آخرها تأثراً بإيحاء وظلال ألفاظها.

وقد كشف العلم الحديث ان الصعود والارتفاع في الجو لمسافات عالية يسبب ضيقاً
 في التنفس وشعوراً بالاختناق يزداد بازدياد الارتفاع حتى ينتهي إلى درجة صعبة جداً
 وحرارة تنتهي به إلى الموت.

وقالوا إن ذلك عائد لأمر:

منها انخفاض نسبة الأكسجين في الارتفاعات العالية حتى تنعدم نهائياً.
 وانخفاض الضغط الجوي حيث يؤدي ذلك إلى معدل نقص مرور الهواء عبر الأسناخ

(٥٨) تفسير ابن كثير ١٨٩/٢.

الرئوية إلى الدم . كما يؤدي إلى تمدد غازات المعدة والامعاء فيضغط ذلك على الرئتين ويعيق تمددها وذلك يؤدي إلى ضيق وصعوبة التنفس . مع برودة الجو، وانعدام الوزن^(٤٩) .

هذه بعض الأمثلة تخيرتها قصيرة تجنباً للكثرة والاطالة . وقد قدر بعض الباحثين آيات القرآن الكريم التي تحدثت عن الأنفس والأكوان بما يزيد عن (٩٠٠) آية^(٥٠) .
منثورة في سور القرآن الكريم .

ضوابط للتفسير بمكتشفات العلم التجريبي :

من خلال الآراء والمذاهب في قبول تفسير القرآن الكريم بمكتشفات العلم التجريبي أو رفضه تكونت لدى عدد من الباحثين ضوابط وشرائط لا بد من مراعاتها والالتفات إليها والعناية بها عند التعرض لتفسير بعض الآيات القرآنية من وجهة النظر العلمية التجريبية . من أظهر وأشهر هذه الضوابط .

أولاً : تفهم مهمة القرآن الأساسية :

فالقرآن الكريم كتاب هداية للبشرية يهديها إلى بارئها ويبين لها الصراط المستقيم الذي يجب أن تسير عليه لتسعد في دنياها وأخرها .

﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ [الاسراء / ٩] .

فقد جاء القرآن الكريم ليبين للناس مهمتهم التي خلقوا لأجلها وكلفوا بها في هذه الحياة وهي عبادة الله جل وعلا وحده : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦ ﴾
﴿ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ ٥٧ ﴾ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴿
[الذاريات / ٥٦ - ٥٨] .

وقد سلك القرآن الكريم كل المسالك والسبل من فطرية وعقلية ليبين لهم هذا
(٥٩) مع الطب في القرآن ص (٢١) .

(٦٠) انظر القرآن والعلوم ، للدكتور جمال الدين الفندي ، وكتاب «مباحث في إعجاز القرآن» د . مصطفى مسلم ص (١٥٠) .

الحق ويحملهم عليه ويدعوهم إليه . فذكر الانسان بأصله . ودعاه إلى التفكير في نفسه ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ .

وينبهه إلى ما حوله في هذه الأرض التي تقله والسماء التي تظله . فبسط له الأرض ويسرها وأودع فيها وعليها ما ينفع الانسان ويدل على قدرة الخالق وعظمته ورحمته . إلى غير ذلك من خلق الله وعظيم آياته التي تدل عليه وتدعو إليه . فيتعين أن تبقى الدراسات القرآنية المتعلقة بالآيات الكونية في حدود هذا الغرض ومحقة له . لأن استغلال هذه الموجودات والاستفادة المادية منها فقط دون الاهتداء بها إنما هو منهج جاهل ، جاحد ، ضال . لأن هذه الآيات الموجودة ، وهذه العظمة القائمة ، والدقة المتناهية في هذا الخلق بأرضه وسمائه ، ببحاره ومجراته ، بحيوانه ونباته ، بانسانه وكل أجزائه إنما هي شواهد قواطع ، وبراهين سواطع على وجود الله جل وعلا وقدرته وعظمته وانه الاله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي يجب أن تصرف العبادة له وحده . فالانسان الذي يشهد ويشاهد كل هذه المخلوقات والمشاهد ثم لا يهتدي إنما هو أضل من حمار أهله . وتأمل قوله تعالى وكفى : ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِغْرَامِ غَلًّا وَلَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ [الأعراف / ١٧٩] .

ثانياً : الاعتدال في تناول دون إفراط أو تفريط :

بعد أن تقرر أن القرآن الكريم كتاب هداية وأن فيه الكثير من الآيات البينات التي تذكر الكون وتذكر الانسان بما فيه من دقائق وحقائق عليه أن يلتفت إليها ويستفيد منها ويستدل بها . ولا يصح إهمالها أو الإعراض عنها . بل ينبغي أن تتناول في هذا النطاق دون إغراق في بحث خصائصها ودقائقها لأن هذا المسلك يحول التفاسير إلى كتب اختصاص لهذه العلوم . ويحول دون تأثير القرآن في النفوس وإنارته للقلوب . وهدايته للعقول . وهو الهدف الأساسي له ولعل مسلك الإفراط في تناول وعدم الاعتدال فيه . وحشو التفاسير بتلك التفاصيل التي فيها ما يصح وما لا يصح كان أحد أسباب رفض هذا النوع من التفسير .

وكما نتقده حشو التفاسير بالاسرائيليات، والاستطرادات النحوية، والعقدية وخلافها. فهذا من ذاك.

فالقرآن الكريم إنما يشير إلى مجمل الحقيقة دون تفسير وتفصيل. وفي هذه الاشارة عظيم الدلالة على أن هذا القرآن تنزيل من حكيم حميد. وليس من عند بشر. إذ لو كان من عند غير الله لوجد الناس فيه اختلافاً كثيراً وكبيراً.

ثالثاً: الاقتصار على الحقائق:

ينبغي الاقتصار في تفسير آيات القرآن الكريم على الحقائق العلمية القطعية اليقينية. دون النظريات والفرضيات العلمية لأن النظريات قابلة للتغير والتبدل. فربطها بالآيات وتفسير الآيات بها. ثم تغير التفسير بتغير النظرية يوقع في بعض النفوس ظلالاً من الشك والريب. وما أغنانا عن ذلك.

رابعاً: اليقين باستحالة التعارض الصريح بين حقائق القرآن الكريم والحقائق العلمية:

ينبغي أن يكون في عقيدة و يقين كل مسلم استحالة التعارض والتصادم بين صريح دلالة آية قرآنية، وحقيقة علمية قطعية يقينية على الرغم من تقدم العلوم وكثرة حقائقها وقواعدها على امتداد الزمان واختلاف المكان وهذا الأمر من المسلمات البديهيات في عقيدة المسلم. وهذا من أظهر وأبهر وجوه الاعجاز العلمي في القرآن الكريم.

ومرد ذلك انسجام العقائد في الإسلام لأن الحقائق القرآنية، والحقائق العلمية تخرج من مشكاة واحدة، وتصدر من مصدر واحد، فهذا الكون خلق الله، وهذا القرآن كلام الله.

ولن يخبر الله في كتابه بخلاف حقائق خلقه فهو خالقها هيئاتها وحقائقها ودقائقها لا يعزب عن علمه منها شيء. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾!؟
[الملك / ١٤].

﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [الفرقان / ٦]. وما قد يلوث في بعض الأذهان من توهم بوجود تناقض وتعارض إنها هو سوء فهم لإحدى الحقيقتين القرآنية أو العلمية، لأن التعارض والتصادم بينهما مستحيل قطعاً. فقد تكون الآية غير صريحة في دلالتها فالوهم في سوء الفهم، أو أن تكون المسألة نظرية علمية لا حقيقة علمية.

خامساً: الاستفادة من مزايا التعبير القرآني الكريم:

يمتاز الأسلوب القرآني الكريم بمزايا باهرة قاهرة من أظهرها مرونة أسلوبه، وخصوصية كلماته، وسعة دلالة مفرداته، ودقة عباراته، ودقة العبارة لا تعني ضيق الدلالة، ولهذا كان القرآن الكريم حَمَلٌ وجوه. تتسع الآيات لوجوه من التأويل تكون معه آياته أوسع من أن تحصر في دلالة ضيقة ولا ينبغي أن يساء هذا الفهم لتحمل الآيات ما لا تحتل ويستخرج منها ما لا تدل عليه.

إذ إنها سعة داخل دلالة الكلمات واستعمالاتها اللغوية الصحيحة وهذه الميزة تؤدي إلى عدم حصر دلالة الآية على حقيقة علمية واحدة فإذا ما اتسعت دلالة الكلمة القرآنية لغوياً، وأيدت حقيقة علمية إحدى هذه الدلالات فإنه يؤخذ بها لكن ينبغي ألا يكون على سبيل الحصر والقصر عليها، وبحكم ببطان ما عداها من الدلالات الأخرى للمفردة القرآنية فليس ببعيد أن تكون الحقيقة العلمية المكتشفة إحدى دلالات الآية القرآنية لا كل دلالتها فلا تتحجر في دلالة الآية واسعا.

فقد علل المتقدمون تخصيص ذكر البنان في قوله تعالى: ﴿ بَلَى قَدَرِينَ عَلَى أَنْ سُورَى بَنَانُهُ ﴾ بتعليل صحيح سليم. وكشف العلم التجريبي المتأخر عن خاصية للبنان كانت مجهولة فتكشف شيء من سر تخصيصه بالذكر وقد تكشف قوادم الأيام ما لا يعرف الآن. وهكذا باقي الآيات^(٦١).

فسبحان الذي خلق فسوى. والذي قدر فهدى.

(٦١) انظر: مباحث في إعجاز القرآن للدكتور مصطفى مسلم (١٥٢ - ١٥٦).

رأى في الموضوع :

لا شك في اعجز القرآن الكريم من كل الوجوه . وهناك تفريق بين الاعجاز العلمي في القرآن الكريم ، وما اشتهر بالتفسير العلمي للقرآن فالأول متفق عليه لا إنكار له لأنه لن يكون هناك تعارض بين حقيقة قرآنية وحقيقة علمية قطعية لأنها من مشكاة واحدة ، فالكون خلق الله . والقرآن كلام الله .

لكن وقع الخلاف في الثاني وهو التفسير العلمي للقرآن وذلك بأن تأتي بمسائل العلم التجريبي فنفسر بها دلالة الآيات كما سبق بيانه .

والملاحظ ان مسلمي هذا العصر يسترخون في الدرس والبحث . ويستلقون على آرائهم فإذا ما ظهرت مسألة علمية وخرجت من الفرضية النظرية لتدخل حيز الحقائق العلمية سارع بعضهم للقول بأننا نعرفها قبل ذلك وأن القرآن الكريم أشار إليها . وقد تكون هذه الاشارة القرآنية إليها قريبة أو بعيدة .

والمسلك الأمثل والأنتفع أن تكون للمسلمين مراكز أبحاث ودراسات تنكب على الموضوعات بعمق وأناة وأن تكون إشارات القرآن العلمية - وكذلك صريح وصحيح السنة النبوية - هي طليعة ما يدرس ويبحث .

وهذا المسلك والمنهج يجعلنا نظفر بالنتيجة سلفاً في بعض الحالات وتبقى معرفة الأسرار والتفصيلات . والتي ينبغي أن تكون هي محل الدراسة والبحث . وبضرب المثال يتضح المقال .

١ - في قوله تعالى : ﴿ بَلَىٰ قَلِيلًا مِّنْ عَمَلِكُمْ أَنَّ تُسَوَّىٰ بِأَنفُسِكُمْ ﴾ دلالة على تميز البنان بشيء أو أشياء ولهذا خص بالذكر، هذه هي النتيجة ويبقى التساؤل عن هذه الميزة . فقد عرفنا شيئاً وباستمرار البحث قد نعرف أشياء .

٢ - قال جلا وعلا عن النحل وما يخرج منه من غسل : ﴿ . . . يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ . . . ﴾ .

فالآية صريحة في تقرير حقيقة أن في العسل شفاء للناس . فكان المفروض في المسلمين أن تنصب دراساتهم ، وينكب الباحثون منهم في معرفة أسرار وتفصيل ذلك ، وبأيديهم النتيجة المقطوع بها . فتتصرف الدراسات والأبحاث لمعرفة أي أنواع

الأمراض التي يشفيها العسل، وأسلوب تناول والاستعمال وأثر غذاء النحل واختلاف ألوانه في الشفاء إلى غير ذلك من المسائل والتفصيلات المتعلقة بهذا. وهكذا في آيات كثيرة أخرى.

وفي الحديث الصحيح: (الكمأة من المن. وماؤها شفاء للعين)^(٦٢).

فهذا الحديث صحيح في سنده. صريح في دلالة. مقطوع بنتيجته لكن هل أجرت مراكز أبحاثنا ما يكفي من الدراسات للتعرف على خصائص هذا الماء ولأي الأدوية يكون فيه الشفاء؟

فلماذا يتأخر المسلمون عن مثل هذه الدراسات حتى إذا ظهرت في غرب أو شرق سارعنا إلى القول بأن هذا عندنا مذكور في كتاب ربنا وسنة نبينا. فأين كنا؟.

د. محمد بن عبد الرحمن الشايع
عضو هيئة التدريس
بكلية أصول الدين بالرياض

(٦٢) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الطب، باب ما جاء في الكمأة والعجوة (٤٠١/٤) وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح.

«مراجع البحث»

- ١ - الاتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م .
- الأعلام لخير الدين الزركلي . الطبعة الثالثة .
- ٢ - الأكليل في استنباط التنزيل ، جلال الدين السيوطي .
- ٣ - اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري ، الدكتور/ فهد بن عبد الرحمن الرومي . الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م) .
- ٤ - اتجاهات التفسير في العصر الراهن ، د. عبد المجيد المحتسب . ط ٣ ، عام ١٤٠٢هـ ، نشر مكتبة النهضة الإسلامية ، عمان .
- ٥ - إحياء علوم الدين ، أبي حامد الغزالي طبع مصطفى الحلبي .
- ٦ - أسباب النزول للواحدي ، تحقيق : السيد أحمد صقر . ط ٢ عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- ٧ - إعجاز القرآن ، مصطفى صادق الرافعي ، ط ٨ .
- ٨ - البحر المحيط ، للإمام أبي عبدالله محمد بن يوسف أبي حيان الأندلسي ، نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض .
- ٩ - تاج العروس ، لمحمد بن مرتضي الزبيدي ، ط ١ ، بالمطبعة الخيرية بمصر (١٣٠هـ) .
- ١٠ - تفسير القرآن الكريم ، الشيخ محمود شلتوت ، دار القلم القاهرة .
- ١١ - التفسير: نشأته ، تدرجه ، تطوره ، أمين الخولي ، ط ١ ، عام ١٩٨٢م ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .
- ١٢ - التفسير العلمي للقرآن الكريم . دراسة وتقويها ، عبدالله الأهدل - رسالة ماجستير ، مطبوعة على الآلة الكاتبة - كلية أصول الدين بالرياض .

- ١٣ - التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، د. هند شلبي، تونس ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- ١٤ - التفسير الحديث، محمد عزة دروزة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
- ١٥ - التفسير والمفسرون د. محمد حسين الذهبي، ط ٢، عام ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- ١٦ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ط ٢.
- ١٧ - تفسير القرآن العظيم، الإمام ابن كثير، طبع عيسى البابي الحلبي.
- ١٨ - جواهر القرآن، أبي حامد الغزالي.
- ١٩ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان.
- ٢٠ - زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ط ١.
- ٢١ - دائرة المعارف الإسلامية، طبعة دار الشعب مصر. سنن الترمذي. ط ٢.
- ٢٢ - زاد السير في علم التفسير لابن الجوزي ط (١).
- ٢٣ - سورة الرحمن وسور قصار، د. شوقي ضيف.
- ٢٤ - سنن الترمذي ط (٢).
- ٢٥ - الفكر الديني في مواجهة العصر، د. عفت محمد الشرقاوي، ط ٢، عام ١٩٧٩م، دار العودة، بيروت.
- ٢٦ - كتاب العظمة لأبي الشيخ الأصفهاني. ط ١ دار العاصمة. الرياض.
- ٢٧ - الفلسفة القرآنية، عباس محمود العقاد، دار نهضة مصر.
- ٢٨ - لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير. محمد الصباغ. المكتب الإسلامي.
- ٢٩ - في ظلال القرآن، سيد قطب، ط ١٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، دار العلم بجدّة.
- ٣٠ - ميزان الاعتدال. للذهبي. دار المعرفة. بيروت.
- ٣١ - القرآن وقضايا الانسان، د. عائشة عبد الرحمن، ط ٣، ١٩٧٨م، دار العلم للملايين، بيروت.

- ٢٨ - كتاب العظمة لأبي الشيخ الأصفهاني . ط (١) دار العاصمة . الرياض .
- ٢٩ - كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد بن علي الفاروقي التهانوي .
- ٣٠ - لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير . محمد الصباغ . المكتب الإسلامي .
- ٣١ - مباحث في إعجاز القرآن ، د . مصطفى مسلم ، ط ١ ، عام ١٤٠٨ هـ ، بدار المنار جدة .
- ٣٢ - معجم المؤلفين . لعمر رضا كحالة . دار إحياء التراث العربي . بيروت
- ٣٣ - ميزان الاعتدال . للذهبي دار المعرفة . بيروت .
- ٣٤ - معالم الشريعة الإسلامية ، د . صبحي الصالح ، ط ٢ ، بيروت ، دار العلم للملايين .
- ٣٥ - مناهل العرفان في علوم القرآن ، الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني .
- ٣٦ - مع الطب في القرآن الكريم ، د . عبد الحميد دياب ، أحمد قرقوز ، ط ٨ ، عام ١٤٠٢ هـ ، مؤسسة علوم القرآن ، دمشق .
- ٣٧ - المنهج الايماني للدراسات الكونية في القرآن الكريم ، د . عبد العليم عبد الرحمن خضر ، ط ١ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ، الدار السعودية ، جدة .
- ٣٨ - جريدة الشرق الأوسط ، عدد (١٣٣٤٩٣) .

أحكام مباشرة النساء في أثناء فترة الدماء

للدكتور

عبدالله بن عبدالمحسن الطريقي

الأستاذ المشارك في قسم الدراسات الإسلامية

بكلية إعداد المعلمين

تقديم

الحمد لله الذي خلق فأبدع، وصنع فاتقن. وأصلي وأسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي أكمل الله به الدين وأتم به النعمة وبعد :

فإن الله تعالى جعل لأجزاء الجسم وظائف متعددة ، فبعد أن تؤدي وظيفتها يأذن الله لما لا يحتاج الجسم إليه بالخروج كفضلة من الفضلات . ومن ذلك الافرازات الدموية الخارجة من الرحم أو الفرج . وبما أنه لا يمضي يوم بل ساعة في عالمنا الإسلامي إلا وامرأة قد وقعت في هذا الأمر، وهي ذات ارتباط بزواج أمره الله باعتزالها في موضع معين .

وجعل لهذا الاعتزال أحكاماً منها ما هو واضح جلي ، ومنها ما هو خفي إما لاشتباه أمثاله ، أو لعدم العلم ببعض أحكامه ولا سيما أن الله سبحانه جعل حكم بعضها راجعاً إلى حال النساء فلم يقطع بشأنه أمراً .

والدراسات الفقهية في هذا الشأن عامرة بالبحث والتحليل والاستقصاء والتتبع ، لكن في بعض أحكامها الاختلاف البين، وعدم وضوح النتائج ، والأمر فيها لا يزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة ، والاستنتاج . لكن قصور علمي ، وعجز إدراكي يمنعاني من الإقدام فاستعنت بالله ودعوته أن يسهل لي ما عسر ، ويوضح لي ما خفي ، فرميت بسهمي فإن أصاب فمن الله وإن أخطأ فمن نفسي ، ومن عجزها ، وأستغفر الله ، فقامت بتتبع المذاهب الفقهية ، واستخلصت أحكامها ، وأظهرت

مابنيت عليه من أدلة شرعية، ورأيت أن بعض أحكامها ذو ارتباط بالطب الكاشف لأحوال النساء في هذا الشأن فرجعت إلى أهل الاختصاص ليعينوني على معرفة ما في كتب الطب، وكان الدكتور صلاح عبدالسلام المغربي الأستاذ المشارك في أمراض النساء والتوليد بكلية الطب بجامعة الملك سعود نعم المعين في تبيان مراجعها، وتحديد مظانها، وسبر غورها، وكان لاستجابته الأثر البالغ في نفسي فجزاه الله خير الجزاء، ونفع بعلمه، وأكرم مثوبته .

وحينما رجعت إلى كتب الطب عند غير المسلمين فذاك أني - وحسب إطلاعي - لم أجد في مؤلفات الأطباء المسلمين ما يشير إلى ما أقصده ثم إن معرفة علم الطب تعد من الأمور العامة التي يشترك الناس في معرفتها، فمن علمه، ودرس أحواله وتفاصيله فهو المرجع بغض النظر عن دينه فالكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها .

وقد ذكر الخطابي في معالم السنن^(١) «قبول قول المتطبيب الكافر فيما يخبر به من صفة العلة ووجه العلاج إذا كان غير متهم فيما يصفه وكان غير مظنون به الريبة في ذلك» .

قلت : والتهمة هنا منتفية لأنني لم أوجه السؤال إليهم، ولم يعلموا بقصدي، بل هم دونوا علماً لراغب الاستفادة منه، ولم يكتبوه لمعين من المسلمين حتى تدخل فيه الخيانة .

وفي هذا الشأن ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية جواز الانتفاع بآثار الكفار والمنافقين في أمور الدنيا كما يجوز السكنى في ديارهم، ولبس ثيابهم وسلاحهم وكما تجوز معاملتهم .

وبعد أن ذكر قصة ابن أريقط في الدلالة قال : فأخذ علم الطب من كتبهم مثل الاستدلال بالكافر على الطريق واستطبابه، بل هذا أحسن، لأن كتبهم لم يكتبوها لمعين من المسلمين حتى تدخل فيها الخيانة، وليس هناك حاجة إلى أحد منهم

(١) ج ٢ ص ٣٢٦ .

بالخيانة، بل هي مجرد انتفاع بآثارهم كالملابس، والمسكن، والمزارع، والسلاح ونحو ذلك^(٢).

وحكى الخطابي وجهاً في جواز العدول عن الوضوء إلى التيمم بقول الطبيب الكافر، كما أنه يجوز شرب الدواء من يده وهو لا يدري أهو داء أم دواء^(٣).

وفي المعيار المعرب «يجوز قبول قول الطبيب فيما يسأله القاضي عنه مما يختص بمعرفته الأطباء وإن كان غير عدل أو نصرانياً إذا لم يوجد سواه»^(٤).

قلت : وهذا باعتبار أن الأصل جواز الاستفادة منهم .

وذكر ابن عبد البر في ترجمة الحارث بن الحارث بن كلده في أن أباه كان طبيباً في العرب وأنه يستدل من أمر النبي صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص بالاستطباب منه على جواز مشاوره أهل الكفر بالطب إذا كانوا من أهله^(٥).

وقال ابن حجر في تعليقه على قصة سعد : «وهذا الحديث يدل على جواز الاستعانة بأهل الذمة في الطب»^(٦).

وقال ابن القيم : «استتجار النبي صلى الله عليه وسلم عبدالله بن أريقط الديلي هادياً في وقت الهجرة وهو كافر دليل على جواز الرجوع إلى الكافر في الطب، والكحل، والأدوية، والكتابة، والحساب، والعيوب ونحوها ما لم يكن ولاية تتضمن عدالة، ولا يلزم من كونه كافراً ألا يوثق به في شيء أصلاً، فإنه لا شيء أخطر من الدلالة في الطريق ولا سيما في مثل طريق الهجرة»^(٧).

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٤ ص ١١٤ ، ١١٥ .

(٣) انظر خبايا الزوايا للزركشي ص ٦١ .

(٤) ج ١٠ ص ١٧ .

(٥) انظر الاستيعاب في هامش الإصابة في تمييز الصحابة ج ١ ص ٢٨٩ .

(٦) الإصابة في تمييز الصحابة ج ١ ص ٢٨٨ .

(٧) بدائع الفوائد ج ٣ ص ٢٠٨ .

هذا وما يجدر التنبيه إليه أن ما اخترته من ترجيح بني أولاً على الدلالة الشرعية ثم الاستثناس برأي الطب في ذلك ولم أخالف في ذلك نصاً شرعياً، بل، وما رجحته لا يخرج عن قول قال به الفقهاء عليهم رحمة الله وهو قد يكون راجحاً وقد يكون مرجوحاً عند غير القائل به راجحاً عند قائله .

ولعل في خلاف الفقهاء سعة في هذا الأمر وما علينا إلا أن تتسع أذهاننا لأقوالهم - وإن خالفت ما نراه - فهم قد بذلوا وسعهم، وفي قصة الرجل الذي لقي عمر فقال له: ما صنعت؟ فقال: قضى عليّ وزيد بكذا فقال: لو كنت أنا لقضيت بكذا قال: فما يمنعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لفعلت ولكني أردك إلى رأبي والرأي مشترك فلم ينقض ما قال علي وزيد^(٨). ففي هذا دلالة ظاهرة في هذا الشأن ومع هذا كله فما اخترته من ترجيح إنما هو رأي باحث يبحث عن الحق ولا يعد قوله ملزماً للغير أو حجة للعمل به، وإن ظهر لي خلاف ما ذكرت فرجوعي للحق هين ويسير ورحم الله من هداني للصواب وأقالي من العثرة.

(٨) أوردته ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله باب اجتهاد الرأي على الأصول ص ٣١٨، وابن القيم في إعلام الموقعين ج١ ص ٦٥.

هذا وقد أسميت هذا البحث «أحكام مباشرة النساء أثناء فترة الدماء»

وهو يتكون من مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة

الباب الأول : الحيض وفيه خمسة فصول

الفصل الأول : في تعريف الحيض

الفصل الثاني : أصل الحيض ومنبعه

الفصل الثالث : البسن الذي تحيض المرأة فيه . وفيه مبحثان :

المبحث الأول : الحد الأدنى للسن الذي تحيض فيه المرأة

المبحث الثاني : الحد الأعلى للسن الذي تحيض فيه المرأة

الفصل الرابع : مدة الحيض وفيه مبحثان

المبحث الأول : أقل مدة للحيض

المبحث الثاني : أقصى مدة للحيض

الفصل الخامس : حكم مباشرة الحائض وفيه خمسة مباحث

المبحث الأول : مباشرة الحائض في الفرج

المبحث الثاني : مباشرة الحائض في غير الفرج

المبحث الثالث : في كفارة مباشرة الحائض وفيه مطلبان

المطلب الأول : في حكمها

المطلب الثاني : في مقدارها

المبحث الرابع : في حكم وطء الحائض قبل الغسل

المبحث الخامس : في تسمية الدم الذي ينزل من المرأة الحامل

وأثره في منع المباشرة

الباب الثاني : النفاس وفيه أربعة فصول

الفصل الأول : تعريفه

الفصل الثاني : أصل دم النفاس ومنبعه

الفصل الثالث : مدة النفاس . وفيه مبحثان

المبحث الأول : أقل مدة للنفاس

المبحث الثاني : أقصى مدة للنفاس

الفصل الرابع : في أحكام النفاس

الباب الثالث : الاستحاضة . وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأول : في تعريفها

الفصل الثاني : أصل الاستحاضة ومصادرها

الفصل الثالث : حكم مباشرة المستحاضة في فرجها

الخاتمة : وهي خلاصة لأهم محتويات البحث

الباب الأول : في الحيض وفيه خمسة فصول

الفصل الأول : في تعريف الحيض

تعريفه في اللغة :

الحيض مصدر لفعل حاض، يقال: حاضت، ونفست، ودرست، وطمشت، وضحكت قال المبرد: سمي الحيض حيضاً من قولهم: حاض السيل إذا فاض.

والحيضة: المرة الواحدة من دفع الحيض ونُوبه.

وقيل الحيضة الدم نفسه. ويقال حاضت المرأة إذا سال الدم منها في أوقات معلومة^(٩).

أما في الاصطلاح فقد عرف الحيض بعدة تعريفات أذكر منها ما يلي:

١ - عرفه الحنفية فقالوا:

الحيض اسم لدم خارج من الرحم، لا يعقب الولادة، مقدر بقدر معلوم في وقت معلوم^(١٠).

فقوله: « دم خارج من الرحم » قيد يخرج به بعض أنواع دم الاستحاضة التي تخرج من غير الرحم، كما يخرج دماء الجراح الخارجة من الرحم. وقوله « لا يعقب الولادة » يخرج دم النفاس فهو يعقب الولادة. وقوله « مقدر بقدر معلوم » يخرج كافة أنواع دم استحاضة الناشئة لأسباب عارضة كالدم الخارج من المشيمة، أو من عنق

(٩) انظر لسان العرب مادة حوض.

(١٠) انظر بدائع الصنائع ٣٩/١.

الرحم ، أو من المهبل أو الدم الخارج بسبب ورم سرطاني ، أو غيره ، سواء من داخل الرحم ، أو خارجه ، فهذه تخرج من غير تقدير معلوم لها بخلاف الحيض الذي له زمن محدد ، ومدة محددة ، وقوله « في وقت معلوم » يخرج الدم الخارج من الصغيرة التي لم تحض بعد ، أو الأيسة التي انقطع عنها الحيض^(١١) .

وعرفه صاحب مجمع الأنهر بقوله^(١٢) : « الحيض اسم لدم ينفضه الرحم من غير ولادة مقدر بقدر معلوم في وقت معلوم » .

٢ - عرفه المالكية وقالوا :

أ (أ) الحيض هو الدم الخارج بنفسه من فرج المرأة الممكن حملها عادة غير زائدة على خمسة عشر يوماً من غير مرض ، ولا ولادة^(١٣) .

فقوله : « الخارج بنفسه » احتراز مما يخرج بجرح ، أو افتضاض ، أو مسحة مشرط طبيب ، وقوله « من فرج » احتراز به عن الخارج من غير الفرج كالدبر . وقوله « الممكن حملها عادة » احتراز به عن الصغيرة كبت سبع سنين واليايسة كبت سبعين سنة مثلاً .

وقوله « غير زائدة على خمسة عشر يوماً » قيد احتراز به عما زاد على ذلك فلا يسمى حيضاً إنما يسمى استحاضة .

وقوله : « بغير مرض » احتراز به عن الخارج بسبب جرح أو ورم سرطاني ونحوه سواء من داخل الرحم أو من خارجه .

(١١) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/٣ وانظر تبين الحقائق ٥٤/١ وانظر فتح القدير لابن الهمام ١٤١/١ وانظر مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ٥١/١ والفتاوى الهندية ٣٦/١ .

(١٢) شرح ملتقى الأبحر ٥١/١ .

(١٣) انظر كفاية الطالب الرباني ج ١ ص ٥٩ .

وقوله : « بلا ولادة » يخرج دم النفاس^(١٤) .

(ب) الحيض هو الدم الخارج من الرحم قليلاً كان، أو كثيراً، ولو دفعة واحدة^(١٥)، وهذا التعريف غير مانع ، لأنه يشمل الدم الخارج بعد الولادة .

(ج) الحيض هو الدم الخارج من فرج المرأة التي يمكن حملها عادة من غير ولادة، ولا مرض، ولا زيادة على الأمد^(١٦) .

عرفه الشافعية فقالوا :

(أ) الحيض هو : الخارج من فرج المرأة على سبيل الصحة من غير سبب الولادة^(١٧)

(ب) الحيض هو : دم جبلة يخرج من أقصى رحم المرأة بعد بلوغها على سبيل الصحة في أوقات مخصوصة^(١٨) .

وقوله « دم جبلة » أي سيلان دم جبلة ليكون بين المعنى اللغوي والشرعي مناسبة وقوله (جبلة) أي طبيعة .

والإضافة في دم جبلة من إضافة المسبب إلى السبب أي دم مسبب وناشئ عن طبيعة رحم المرأة^(١٩) .

٤ - عرفه الخنابلة بما يلي :

(أ) الحيض هو : دم يرخيه الرحم يخرج من المرأة في أوقات معتادة^(٢٠) .

(١٤) انظر كفاية الطالب الرباني ٥٩/١ وانظر حاشية الدسوقي ١٦٧/١ وبلغة السالك ٧٨/١ وانظر حاشية الدردير

ج ١ ص ٣٠١ . (١٥) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٥/١ وانظر نحوه في شرح الرسالة ٨٣/١ .

(١٦) القوانين الفقهية ص ٣١ . (١٧) انظر الاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٨٢/١ .

(١٨) انظر نهاية المحتاج ٣٢٣/١ .

(١٩) انظر بجيرمي على الخطيب ٢٩٨/١ . (٢٠) انظر الكافي لابن قدامة ٧٢/١ .

(ب) الحيض هو : دم يرخيه الرحم إذا بلغت المرأة^(٢١) .
 وهذا يشمل دم النفاس ودم الاستحاضة فهو غير مانع .
 (ج) الحيض هو : دم طبيعة وجبلة يرخيه الرحم فيخرج من قعره عند البلوغ
 ويعدّه في أوقات خاصة على صفة خاصة من الصحة والسلامة^(٢٢) .
 وأرى للحيض تعريفاً آخر يمكن أن يضاف للتعريفات السابقة وهو: الدم الخارج
 من الرحم بعد سقوط جدار الرحم الوظيفي لغير ولادة .
 فقولي : «الدم الخارج من الرحم» ، يخرج الدماء الخارجة من أجزاء البدن
 الأخرى وقولي : «بعد سقوط جدار الرحم الوظيفي» يخرج دم الاستحاضة . وقولي :
 «لغير ولادة» يخرج دم النفاس .

الفصل الثاني : أصل الحيض ومنبعه :

قال الله تعالى : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾^(٢٣) مع نزول الدورة الشهرية يأذن
 الله للمبيض ببعث مؤشرات سلبية إلى مراكز معينة بالمخ ، ليخبرها حاجة الرحم إلى
 ارسال هرمون FSH ليقوم بالتأثير المباشر لانضاج بعض البويضات ، واختيار
 أنسبها للنضوج الكامل . وفي أثناء نضوج تلك البويضات ، بسبب هذا الهرمون
 يحصل مؤثران :

(أ) مؤشر إيجابي إلى مراكز المخ بايقاف إفراز هرمون FSH عند وصوله إلى
 تركيز معين ليتوقف مفعوله .

(ب) بدء تكون جدار الرحم بكثافة معينة - انظر الجدول المرفق في الصفحة
 التالية - من بعد بدء الدورة الشهرية على أمل أن البويضة الأكبر حجماً سوف تلقح
 بعد انفجارها ، وخروجها إلى قناة فالوب وتلتصق بهذا الجدار لتتم عملية تكون الجنين

(٢١) المغني لابن قدامة ٣٠٦/١ .

(٢٢) انظر منتهى الارادات ٤٤/١ والانصاف ٣٤٦/١ وكشاف القناع ١٩٦/١ .

(٢٣) آية ٢١ من سورة الذاريات .

وعملية تكون البويضة تبدأ من اليوم الأول من الدورة الشهرية إلى اليوم الثالث عشر ، أو الرابع عشر ، بعدها يتم انفجار البويضة بمساعدة هرمون الـ LH وهو هرمون يفرز من نفس مراكز المخ السابق ذكرها .

بعد انفجار البويضة تذهب إلى قناة فالوب وتسكن هناك في انتظار تلقيحها بالحيوانات المنوية للرجل تاركة خلفها باقي جدار البويضة - الواقع تحت تأثير الـ LH الذي تحولت وظيفة خلاياه لإفراز هرمون البروجسترون حيث له الأثر في ازدياد كثافة جدار الرحم ، والإكثار من غدهه وذلك استعداداً لاستقبال البويضة الملقحة والتي تتناول غذاءها من هذا الجدار ، وأوعيته الدموية ، فإذا لقحت البويضة بباء الرجل ، استمر بناء جدار الرحم ، وزادت كثافته ، تحت تأثير هرمون البروجسترون وهرمون الحمل ، ثم تركزت تلك الكثافة في تكون المشيمة بعد الأسبوع الثاني عشر من الحمل .

أما إذا لم يتم تلقيح البويضة فيهبط تركيز هرمون البروجسترون في الدم تدريجياً خلال الأيام الأربعة عشر بعد نزول البويضة . وعند هبوط هرمون البروجسترون في الدم إلى درجة معينة يفقد جدار الرحم سنده الهرموني ويبدأ بالانهيار ، والتمزق ، وتبدأ الدماء بالسيلان ، والخروج من فرج المرأة ، وهو ما يعرف بالحيض وهكذا تستمر الدورات الشهرية على أمل أن يتم حمل أثناء إحدى تلك الدورات فإذا تم استمر جدار الرحم في كثافته تحت تأثير هرمون البروجسترون وهرمون الحمل تمكن تغذية البويضة الملقحة ثم الجنين من خلاله ، وإلا انهيار الجدار وخرج الحيض ، ثم يستأنف الجدار تكونه من جديد بمشيئة الله وهكذا⁽⁴⁾ .

الفصل الثالث : السن الذي تحيض المرأة فيه - وفيه مبحثان

المبحث الأول : الحد الأدنى للسن الذي تحيض المرأة فيه .

24 - Williams Obstetrics, Seventeenth Edition. Pritchard. Macdnold And Gant, 1985
Page 31.

ذهب جمهور العلماء من الحنفية^(٢٥) ، والمالكية^(٢٦) ، والشافعية^(٢٧) ، والحنابلة^(٢٨) إلى أن أقل سن تحيض فيه المرأة تسع سنين فإن رأت قبل ذلك دما فليس بحيض ولا يتعلق به أحكامه^(٢٩) .

فالدّم الخارج من الصغيرة سبق لأوانه ، فلا يعطى حكم الصحة ، إذ لو جعل أيضاً لحكم ببلوغها به ضرورة ، وذلك محال في الصغيرة جداً^(٣٠) .

والدم الخارج قبل تسع سنين يسمى عند بعض المتأخرين من الحنفية بالدم الضائع ، وسمى بهذا لأنه لا يترتب على خروجه أحكام الاستحاضة من الوضوء ، والصلاة ، والصوم ، وغيرها .

أما المتقدمون منهم فسموه دم استحاضة إلا أنهم جعلوه لا يفسد ولا يغير أحكامها مما يدل على أن الخلاف هذا لفظي ، والمعنى فيها واحد^(٣١) . أما من بلغت تسع سنين فيصح منها الحيض لما يلي :

١ - عن عروة رضي الله عنه قال :^(٣٢) « تزوج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وهي بنت ست سنين ، وبنى بها وهي بنت تسع ، ومكثت عنده تسعاً والدخول على المرأة لا يكون إلا بعد البلوغ مما يدل على أن البلوغ يحكم به لبنت تسع سنين^(٣٣) والحيض علامة من علاماته .

(٢٥) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/٣ والفتاوى الهندية ٣٦/١ .

(٢٦) انظر مواهب الجليل ٣٦٧/١ .

(٢٧) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٦ والمجموع للنووي ٣٥١/٢ وقلوب وعميرة ٩٨/١ ومعني المحتاج ج ١٠٨/١ .

والاقتناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٨٥/١ ونهاية المحتاج ٣٢٤/١ .

(٢٨) انظر الكافي لابن قدامة ٧٤/١ والمحرر ٢٦/١ والانصاف ٣٥٥/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١ .

(٢٩) انظر المرجع السابق وروضة الطالبين للنووي ١٣٤/١ .

(٣٠) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/١ . (٣١) انظر الكفاية شرح الهداية مع فتح القدير ١٤٢/١ .

(٣٢) رواه البخاري في كتاب النكاح باب من بنى بامرأة وهي بنت تسع سنين / فتح إباري ٢٢٤/٩ .

(٣٣) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/١ .

٢ - عن عائشة رضي الله عنها قالت^(٣٤): «إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة»^(٣٥) وهي لا تكون كذلك إلا إذا حاضت مما يدل على مجيء الحيض لمن بلغت تسع سنين .

٢ - أنه لم يثبت في الوجود حيض لأمرأة قبل ذلك^(٣٦) ويتبع الإحصائيات الطبية لا نجد إحصائيات مفصلة - في العالم الإسلامي - للوقت الزمني وسن المرأة التي يبدأ فيها الحيض . فإذا أخذنا بالإحصائيات من العالم الغربي نجد أن سن الحيض في الولايات المتحدة يبدأ من سن ١, ٩ سنة إلى سن ٧, ١٧ سنة والمتوسط لذلك ٨, ١٢ سنة .

وعادة ما تصاحب أو يسبق ذلك مؤشرات أخرى مثل ازدياد مطرد في النمو، وبروز في الثدي ، وظهور شعر العانة، والإبط^(٣٧) .
ولذلك نرى المالكية يحددون سن الحيض في رواية لهم في أوان البلوغ عند ظهور مقدماته ، وأماراته من نفور الثدي ، ونبات شعر العانة ، والإبط^(٣٨) .

ولذا نخلص إلى أن الدم السابق لتسع سنين لا يعد حيضاً ، وأما الدم النازل من المرأة بعد بلوغها تسع سنين فينظر إلى أماراته ، وعلاماته ، ومدى انتظامه فإن كان كذلك فهو حيض ، وإلا فهو دم استحاضة ، دعت أسباب أخرى إلى نزوله كالاتهابات في الأعضاء التناسلية ، أو وجود

(٣٤) هذا الحديث ذكره الترمذي في كتاب النكاح باب ما جاء في إكراه البتيمة على التزويج ج ٣/٤١٨ ، ورواه البيهقي في كتاب الحيض باب السن التي وجدت المرأة حائض فيها ١/٣٢٠ وكلاهما تعليقاً بدون إسناد . قال الألباني وقد روى مرفوعاً من حديث ابن عمر « إذا أتى على الجارية تسع سنين فهي امرأة » أخرجه أبو نعيم والدبلي في المسند وسند المرفوع ضعيف ارواه الغليل حديث رقم ١٨٥ .

(٣٥) انظر الكافي لابن قدامة ١/٧٤ .

(٣٦) المرجع السابق .

37 - Current Obstetrics And Gynecology Diagnosis And Treatment 1980 edition , Ralph C. Benson 1980 Chapter 5 - Page 104.

(٣٨) مواهب الجليل ١/٣٦٧ .

أجسام غريبة، نتيجة عبث بعض الفتيات الصغيرات، أو وجود أورام خبيثة، أو غير خبيثة في المبيض، أو الرحم، أو عنق الرحم، أو المهبل .

المبحث الثاني : الحد الأعلى للسن الذي تحيض المرأة فيه :

ذهب الحنفية إلى أن المرأة إذا بلغت سن اليأس لا تحيض، وهو مقدر عندهم بخمس وخمسين سنة، وهذا القول هو اختيار المذهب، وهو أعدل الأقوال، وعليه المعتمد، والفتوى، وما رأته بعد هذا السن لا يكون حيضاً في ظاهر المذهب^(٣٩) .

وذهب المالكية إلى أن سن اليأس مقدر بخمسين سنة . وقيل مقدر بسبعين سنة . وقيل بستين سنة . وروي عن الإمام مالك أن بنت السبعين آيس ، وما دون ذلك يسأل النساء عنه^(٤٠) .

وذهب الشافعية إلى أن سن الاياس ليس له حد بل هو ممكن حتى تموت^(٤١) بخلاف المحاملي فقد ذهب إلى أن آخره ستون سنة^(٤٢) .

أما الحنابلة فيرون أن المرأة إذا بلغت ستين سنة فقد يثست من الحيض لأنه لم يوجد لمثلها حيض معتاد فإن رأت بعد ذلك دماً فهو دم فاسد^(٤٣) .

وإن رأته بعد الخمسين ففيه روايتان . إحداهما : دم فاسد لقول عائشة : «إذا بلغت المرأة الخمسين سنة خرجت من حد الحيض»^(٤٤) .

ففي هذا دلالة على أن الحيض ينتهي بالخمسين سنة .

(٣٩) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٩/٣ والفتاوى الهندية ٣٦/١ .

(٤٠) انظر مواهب الجليل ٣٦٧/١ .

(٤١) انظر المجموع للنووي ٣٥٣/٢ وقلوبي وعميرة ٩٨/١ والاقناع ٨٥/١ ونهاية المحتاج ٣٢٥/١ .

(٤٢) نهاية المحتاج ٣٢٥/١ .

(٤٣) انظر الكافي لابن قدامة ٧٥/١ والمحرر في الفقه ٢٦/١ .

(٤٤) ذكره الإمام أحمد انظر ارواء الغليل حديث رقم ١٦١ .

وقالت أيضاً : «لن ترى في بطنها ولداً بعد الخمسين» رواه أبو إسحاق الشالنجي^(٤٥) . وتحديدده بخمسين سنة هو المذهب^(٤٦) .

والثانية : إن تكرر بها الدم فهو حيض ، وهذا أصح ، لأنه قد وجد ذلك^(٤٧) .

قلت : والمتبع لأقوال الفقهاء لا يجد أنها بنيت على دليل ثابت . إنها مدارها العرف والواقع ، وهو يختلف باختلاف أحوال النساء ، ومدى قابلية أجسامهن للحمل ، ويختلف باختلاف الحياة الاجتماعية ، والنفسية ، بل ، واختلاف الظروف المناخية ، وبالبحث عن إحصائيات مفصلة في عالمنا الإسلامي لا نجد دراسة علمية تحدد السن الذي تنتهي المرأة فيه من الحيض ، غير أننا نجد أن الاحصائيات في الولايات المتحدة أظهرت أن الحيض ينقطع عند المرأة في سن ما بين ٤٥ - ٥٥ سنة ، تسبقه تغيرات لدى المرأة ، مثل ارتفاع في هرمون الـ FSH يصاحبه تقليل تدريجي في عدد أيام الدورة الشهرية ، وكمية دم الحيض ، فإذا حصل هذا ، وامتنع نزول الدم بطريقة دورية فيعتبر الدم النازل دم استحاضة ، بسبب وجود التهابات بالأعضاء التناسلية ، أو وجود أورام خبيثة ، أو غير خبيثة في المبيض ، أو الرحم ، أو عنق الرحم ، أو المهبل^(٤٨) .

وهذه المؤشرات تعد إنذاراً مبكراً في بدء سن الاياس عند المرأة في أي مجتمع من المجتمعات مع غرض النظر عن السن الذي بلغته لتفاوت النساء في سن الاياس بسبب اختلاف البنية الجسمية للمرأة وحسب البيئة المناخية ، ونوعية الغذاء ، وهلم جرا .

(٤٥) انظر كشف القناع ٢٠٢/١ .

(٤٦) انظر الكافي لابن قدامة ٧٥/١ وانظر المحرر في الفقه ٢٦/١ وانظر الانصاف ٣٥٦/١ ومنتهى الارادات ٤٥/١

(٤٧) انظر الانصاف ٣٥٦/١ ومنتهى الارادات ٤٥/١ .

48 - Current Obstetrics And Gynecology Diagnosis And Treatment 1980 , Ralph Benson. Page 104.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : ولا حد لسن تحيض فيه المرأة ، بل لو قدر انها بعد ستين أو سبعين رأت الدم المعروف من الرحم لكان حيضاً^(٤٩) .

الفصل الرابع : مدة الحيض . وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أقل مدة للحيض :

١ - ذهب المالكية إلى أن ليس لأقل الحيض حد فيكفي أن تسمى المرأة حائضاً إذا رأت الحيض ، ولو دفعة واحدة^(٥٠) ، وبهذا قال الإمام الشافعي^(٥١) ، وابن حزم^(٥٢) .

٢ - ذهب الحنابلة في رواية لهم إلى أن أقل الحيض يوم^(٥٣) ، وبه قال الشافعية في رواية لهم ، وقالوا في رواية أخرى إن وافق مذهب بعض السلف اتبعناه ، وإلا فلا ، والمعتمد خلاف هاتين الروايتين^(٥٤) .

٣ - ذهب الشافعية في القول المعتمد لديهم ، والصحيح عندهم باتفاق الأصحاب إلى أن أقل مدة للحيض يوم ، وليلة ، وما رآته دون ذلك لا عبرة به^(٥٥) ،

(٤٩) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٢٤٠ .

(٥٠) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٥/١ والقوانين الفقهية لابن جزي ص ٣١ وشرح الرسالة ج ١/٨٣ ، ٨٥

وكفاية الطالب الرباني ٦٢/١ وحاشية الرهوني ٢٨٠/١ .

(٥١) الأم للشافعي ٨٨/١ ، ٧٩ .

(٥٢) المحلي ٢٥٩/٢ .

(٥٣) انظر مسائل الامام أحمد ٣٠/١ والكافي لابن قدامة ٧٤/١ ، ٧٥ والمغني ٣٠٨/١ والمحزر في الفقه ج ١/٢٤

والانصاف ٣٥٨/١ ومنتهى الارادات ٤٥/١ ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢١ ص ٦٢٣ .

(٥٤) انظر روضة الطالبين ١٣٤/١ .

(٥٥) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٤ ، ١٦ وروضة الطالبين ج ١/١٣٤ والمجموع للنووي ٣٥٤/٢ وقلبيوبي وعميرة

٩٩/١ وفتح الوهاب ٢٦/١ ومغني المحتاج ج ١ - ١٠٩ والاقناع ٨٣/١ ونهاية المحتاج ٣٢٥/١ .

وبهذا القول قال الحنابلة، وهو الصحيح من أقوالهم، وعليه المذهب^(٥٦)، وإلى هذا ذهب أبو ثور^(٥٧).

٤ - ذهب الحنفية إلى أن أقل مدة للحيض ثلاثة أيام، وثلاث ليال في ظاهر الرواية^(٥٨).

الأدلة :

استدل أصحاب القول الرابع «الحنفية» بما يلي :

١ - ما روي عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه^(٥٩) أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام، وأكثره عشرة أيام»^(٦٠) ففي هذا الحديث دلالة نصية على تحديد مقدار مدة الحيض، والمقادير لا تعرف بالقياس، مما يدل على أن مدة الحيض ثلاثة أيام بالنص.

ويجاب عن هذا الحديث : بأنه من رواية عبد الملك الكوفي عن العلاء بن كثير، ولا يدر من هو^(٦١) مما يدل على عدم صحة الاستدلال به .

٢ - لما روى واثلة بن الأسقع^(٦٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام، وأكثره عشرة»^(٦٣).

(٥٦) انظر الكافي لابن قدامة ١/٧٤ والمغني ١/٣٠٨ والمحرف في الفقه ١/٢٤ والانصاف ١/٣٥٨ ومنتهى الارادات ٤٥/١ .

(٥٧) انظر فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٠ .

(٥٨) انظر المبسوط للسرخسي ٣/١٤٧ والفتاوى الهندية ١/٣٦ .

(٥٩) رواه الطبراني في الكبير والأوسط، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١/٢٨٠ .

(٦٠) انظر المبسوط للسرخسي ٣/١٤٧ . (٦١) انظر مجمع الزوائد ١/٢٨٠ .

(٦٢) رواه الدارقطني في كتاب الحيض / سنن الدارقطني ١/٢١٩ .

(٦٣) انظر المغني لابن قدامة ١/٣٠٨ .

ففي هذا الحديث دلالة نصية على أن أقل الحيض ثلاثة أيام مما يدل على وجوب الأخذ به .

ويجاب عن ذلك بأن هذا الحديث من رواية محمد بن أحمد بن أنس الشامي ، وهو ضعيف عن حماد بن منهل ، وهو مجهول^(٦٤) مما يدل على عدم صحة الاستدلال به .

٣ - ما روي عن أنس رضي الله عنه قال :^(٦٥) «قرأ المرأة ثلاث ، أربع ، خمس ، ست ، سبع ، ثمان ، تسع ، عشرة» ، وأنس لا يقول بذلك إلا توقيفاً مما يدل على أن أقل مدة للحيض ثلاثة أيام^(٦٦) .

ويجاب عن ذلك بما يلي :

١ - حديث أنس يرويه الجلد بن أيوب وهو ضعيف ، قال ابن عيينة وهو محدث : لا أصل له . وقال أحمد في حديث أنس : ليس هو شيئاً ، هذا من قبل الجلد بن أيوب ، قيل إن محمد بن إسحاق رواه ، وقال : ما أراه سمعه إلا من الحسن بن دنيا وضعفه جداً . قال : وقال يزيد بن زريع : ذاك أبو حنيفة لم يحتج إلا بالجلد بن أيوب وحديث الجلد قد روي عن علي رضي الله عنه ما يعارضه : ما زاد على خمسة عشر استحاضة ، وأقل الحيض يوم وليلة^(٦٧) ، وقال الهيثمي^(٦٨) «رواه أبو يعلى وفيه الجلد بن أيوب ، وهو ضعيف» وقال الشافعي : فقال لي ابن عليه ، وهو ممن روى عن الجلد بن أيوب : أعرابي لا يعرف الحديث ، وقال لي : قد استحيضت امرأة من آل أنس ، فسأل ابن عباس عنها فأفتى فيها ، وأنس حي فكيف يكون عن أنس ما قلت من علم الحيض ، ويحتاجون إلى مسألة غيره فيما عنده فيه علم^(٦٩) .

(٦٤) انظر سنن الدارقطني ٢١٩/١ وانظر المغني لابن قدامة ٣٠٩/١ .

(٦٥) رواه الدارقطني في كتاب الحيض سنن الدارقطني ٢٠٩/١ .

(٦٦) انظر المغني لابن قدامة ٣٠٨/١ .

(٦٧) انظر المغني لابن قدامة ٣٠٩/١ .

(٦٨) في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٢٨٠/١ .

(٦٩) الأم للشافعي ٨٣/١ .

٢ - لو سلمنا جدلاً ثبوته فإن أنس قد أخبر أنه رأى من تحيض ثلاثاً ، وما بين ثلاث وعشر ، ويقصد بذلك أن من تحيض ثلاثاً لا ينتقل حيضها إلى عشر ومن تحيض عشر لا ينتقل حيضها إلى ثلاث^(٧٠) .

٣ - لم يرد في نص أنس أنه قال : إن أقل الحيض ثلاث ، ولا أنه لا يزيد على العشرة^(٧١) .

أدلة أصحاب القول الثاني والثالث من الشافعية والحنابلة :

لعل القول الثاني ، والثالث واحد باعتبار أن اطلاق اليوم يكون مع ليله فلا يختلف المذهب على هذا القول في أن المراد باليوم هو اليوم والليلة^(٧٢) ولهذا فهم ابن قدامة هذا المعنى فقال في تعليقه على هذه المسألة : «وأقل الحيض يوم ، وليلة» قال : هذا الصحيح من مذهب أبي عبدالله ، وقال الخلال : مذهب أبي عبدالله لا اختلاف فيه : إن أقل الحيض يوم^(٧٣) فيعبرون باليوم ويعنون به مع ليلته .

ولهذا فقد استدل أصحاب هذا القول بما يلي :

١ - إن مدة الحيض وردت في الشرع مطلقة من غير تحديد في قوله تعالى :^(٧٤)

فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا نَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ

ولا حد في اللغة ، ولا في الشريعة يرجع إليه مما يوجب الرجوع إلى العرف ، والعادة كما في القبض ، والاحراز ، والتفرق ، وأشباهاها ، وقد وجد حيض معتاد يوماً قال عطاء : رأيت من النساء من تحيض يوماً ، وتحيض خمسة عشر . وقال أحمد : حدثني يحيى بن آدم قال : سمعت شريكاً يقول : عندنا امرأة تحيض كل شهر خمسة عشر

(٧٠) المرجع السابق .

(٧١) المرجع السابق .

(٧٢) انظر الانصاف ١/٣٥٨ .

(٧٣) المغني ١/٣٠٨ .

(٧٤) آية ٢٢٢ من سورة البقرة .

يوماً حيضاً مستقيماً، وقال ابن المنذر : قال الأوزاعي : عندنا امرأة تحيض غدوة وتطهر عشياً . يرون أنها تحيض يوماً لا تزيد عليه . وأثبت لي عن نساء أنهم لم يزلن يحضن أقل من ثلاثة أيام ، وذكر إسحاق بن راهويه عن بكر بن عبدالله المزني أنه قال : تحيض امرأتي يومين . وقال إسحاق : قالت امرأة من أهلنا معروفة : لم أفطر منذ عشرين سنة في شهر رمضان إلا يومين وقولهن يجب الرجوع إليه ، لقوله تعالى : (٣٥)

وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ

فلولا أن قولهن مقبول ما حرم عليهن الكتمان . وجرى ذلك مجرى قوله سبحانه (٣٥) :

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ (٣٦)

ويجاب عن ذلك :

بأن هذا الأمر لما كان قول الفصل فيه إلى العرف، والعادة فإن العرف لا يعني حصره في زمن معين، أو لطائفة من النسوة معينة، فالحوادث التي ذكرت لما جرى في حال بعض النساء، ولا يعني ذلك الاستقصاء في جميعهن .

فمن النساء من يزدن على اليوم، واللييلة، ومنهن من ينقصن، مما يدل على عدم صحة الاستدلال بأن أقل مدة للحيض يوم، ولييلة .

٢ - عن فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها (٣٨) «أنها كانت تستحاض فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم : «إذا كان دم الحيضة فإنه دم أسود يعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة» .

وهذه الصفة موجودة في اليوم واللييلة، ولأن أقل الحيض كما مر غير محدد شرعاً فوجب الرجوع إلى الوجود، وقد ثبت الوجود في يوم، ولييلة (٣٩) .

(٧٥) آية ٢٢٨ من سورة البقرة .

(٧٦) آية ٢٨٣ من سورة البقرة .

(٧٧) المغني لابن قدامة ١/٣٠٨ / ٣٠٩ وفقه الإمام أبي ثور ص ٢٦١ .

(٧٨) رواه أبو داود في كتاب الرضوء باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة / وباب من قال نوضاً لكل صلاة / عون المعبود

١/٤٧٠ ، وروى نحوه البيهقي في كتاب الحيض باب أقل الحيض / السنن الكبرى ١/٣٢١ .

(٧٩) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦١ .

ويجاب عن ذلك بأنه وجد ما ذكر أيضاً في أقل من يوم ، وليلة وطالما أنه وجد فهو عرف يتعين الرجوع إليه .

٣ - أنه لم يوجد حيض أقل من ذلك عادة مستمرة في عصر من الأعصار فلا يكون حيضاً بحال^(٨٠) .

ويجاب عن ذلك : بأن الجزم في عدم الوجود تحكم إذ لا يتصور الاحاطة بما يجري في نساء العصر الواحد فضلاً عن العصور الأخرى ، وتتبع ذلك في عصرنا وجد نساء لم يستغرق الحيض عندهن سوى سوياعات قليلة .

أدلة أصحاب المذهب الأول والقائل بأن ليس لأقل الحيض حد :

١ - عن فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها^(٨١) : « أنها كانت تستحاض فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم : إذا كان دم الحيض فإنه دم أسود يعرف فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة»^(٨٢) .

ففي هذا الحديث لم يحدد عليه الصلاة والسلام لأيام الحيض عدداً معيناً بل حرم عليها برؤيته أن تصلي أو تصوم ، وحرم تعالى جماعهن فيه . وأمر عليه السلام عند ادباره بالصلاة ، والصوم ، وأباح تعالى الوطء عند الطهر منه ، فلا يجوز تخصيص وقت دون وقت ، وما دام يوجد الحيض فله حكمه الذي جعله الله تعالى له ، حتى يأتي نص ، أو اجماع على أنه ليس حيضاً ، ولا يوجد نص أو اجماع^(٨٣) مما يدل على أن ليس لأقل الحيض حد . ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بترك الصلاة عدد الليالي ، والأيام التي كانت تحيضهن ، ولم يقل إلا أن يكون كذا ، وكذا مما يدل على أن أقل مدة للحيض غير محددة^(٨٤) .

(٨٠) المغني لابن قدامة ١/٣٠٩ .

(٨١) سبق تخريجه في رقم ٧٨ .

(٨٢) المحلى لابن حزم ٢/٢٥٨ ، ٢٦٠ .

(٨٣) المرجع السابق ٢/٢٦٠ .

(٨٤) الأم للشافعي ١/٧٨ ، ٧٩ .

٢ - أنه لو كان لأقله حد لكانت المرأة لا تدع الصلاة حتى يمضي ذلك الحد^(٨٥) مما يدل على أنه ليس لأقل الحيض حد .

المبحث الثاني : أقصى مدة للحيض

١ - ذهب المالكية^(٨٦)، والشافعية^(٨٧)، والصحيح من أقوال الحنابلة^(٨٨) إلى أن أقصى مدة للحيض خمسة عشر يوماً، وهذا قال الإمام أبو ثور^(٨٩) .

٢ - ذهب ابن حزم إلى أن أقصى مدة للحيض سبعة عشر يوماً^(٩٠)، وهي رواية عند الحنابلة^(٩١) وبه قال الشافعية في رواية لهم، وقالوا في رواية أخرى إن وافق مذهب بعض السلف اتبعناه، وإلا فلا، والمعتمد بخلاف هاتين الروايتين^(٩٢) .

٣ - ذهب الحنفية إلى أن أكثر الحيض عشرة أيام ولياليها^(٩٣) .

أدلة من يقول أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام

١ - استدل أصحاب هذا القول بما ورد في استدلالهم في أقل مدة للحيض بأنها ثلاثة أيام ويرد عليه بما ورد من إجابة لأدلة أقل الحيض ثلاثة أيام .

٢ - استدلوا أيضاً بحديث فاطمة بنت أبي حبيش^(٩٤) «أنها أمرت أسساء أو أسماء

(٨٥) المغني لابن قدامة ٣٠٨/١ .

(٨٦) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٥/١ والقوانين الفقهية ص ٣١ وشرح الرسالة ٨٥/١ وكفاية الطالب الرباني ٦٢/١ وحاشية الرهوني ٢٨٠/١ .

(٨٧) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٦ وروضة الطالبين ١٣٤/١ وقلوب وعيمرة ٩٩/١ وفتح الوهاب ٢٦/١ ومغني المحتاج ١٠٩/١ والافتاح في حل ألفاظ أبي شجاع ٨٣/١ ونهاية المحتاج ٣٢٥/١ .

(٨٨) انظر مسائل الإمام أحمد ٣٠/١ والكافي لابن قدامة ٧٤/١ ، ٧٥ والمغني ٣٠٨/١ والمحرر في الفقه ٢٤/١ والانصاف ٣٥٨/١ ومنتهى الإرادات ٤٥/١ .

(٨٩) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٠ .

(٩٠) انظر المحل ٢/٢٥٩ ، ٢٧٠ .

(٩١) انظر الكافي لابن قدامة ٧٥/١ والمغني ٣٠٨/١ والانصاف ٣٥٨/١ .

(٩٢) انظر روضة الطالبين ١٣٤/١ .

(٩٣) انظر المبسوط للسرخسي ١٤٧/٣ والفتاوى الهندية ٣٦/١ . (٩٤) رواه ابن حزم المحل ٢/٢٦٤ .

حدثني أنها أمرتها فاطمة بنت أبي حبيش أن تسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تقعد الأيام التي كانت تقعد ثم تغتسل»^(٩٥) .

وقالوا أكثر ما يقع عليه لفظ أيام على عشرة .

ويجاب عن ذلك بأن هذا الادعاء غير صحيح . إذ لا توجه اللغة، ولا الشريعة وقد قال الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخِرَ﴾ وهذا يقع على ثلاثين يوماً بلا خلاف^(٩٦) فإذا كان يقع على الثلاثين فيقع على غيره، إذن العشرة غير مرادة كما أنه لا يوجد دليل يسند ذلك .

أدلة من يقول أن أكثر الحيض سبعة عشر يوماً

- ١ - ما روي من طريق عبدالرحمن بن مهدي أن الثقة أخبره أن امرأة كانت تحيض سبعة عشر يوماً .
 - ٢ - ما روي عن الإمام أحمد قال: أكثر ما سمعنا سبعة عشر يوماً .
 - ٣ - عن نساء آل الماجشون أنهم كن يحضن سبعة عشر يوماً .
 - ٤ - لم يوقت لنا في أكثر عدة الحيض من شيء فوجب أن نراعي أكثر ما قيل فلم نجد إلا سبعة عشر يوماً فقلنا بذلك، وما زاد على ذلك فليس بحيض^(٩٧) .
- ويجاب عن ذلك: بأن هذا عرف والعرف لا يكون ثابتاً بل يتغير تبعاً لتغير الأحوال خاصة وأنه وجد ما ينافيه .

أدلة من يقول أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً

- ما ورد عن السلف مستفيضاً ومن ذلك ما يلي :
- ١ - ما روى البيهقي عن عطاء قال أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وإليه كان يذهب أحمد بن حنبل .

(٩٥) المحلى لابن حزم ٢/٢٦٩ ، ٢٦٤ .

(٩٦) آية ١٨٤ من سورة البقرة .

(٩٧) المحلى لابن حزم ٢/٢٧٠ .

٢ - ما روى البيهقي عن عبدالرحمن بن مهدي قال: كانت عندنا امرأة حيضها خمسة عشر يوماً.

٣ - ما روي عن عبدالله بن عمر ، عن أخيه، ويحيى بن سعيد، وربيعة أنهم قالوا في المرأة الحائض : أن أكثر ما تكف عن الصلاة خمسة عشر يوماً ثم تغتسل وتصلي. قال عبدالله : أدركت الناس وهم يقولون ذلك^(٩٩).

٤ - أن الطهر خمسة عشر يوماً فمن المحال أن يكون الحيض أكثر منه^(١٠٠).

الترجيح :

بعد أن علمنا أقوال العلماء في أقل الحيض ، وأكثره فإنني اختار من هذه الأقوال ما يتفق مع واقع النساء وحالهن ولا سيما أنه لا يوجد دليل نصي يلزم الأخذ به إنها مرد ذلك إلى العرف لهذا أقول :

فيما يتعلق بأقل مدة للحيض أنه لا حد لأقله .

فيكفي أن تسمى المرأة حائضاً إذا نزل منها الدم ولو لحظة ما دام مصدره جدار الرحم ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «ومن لم يأخذ بهذا بل قدر أقل الحيض بيوم أو يوم وليلة أو ثلاثة أيام ، فليس معه في ذلك ما يعتمد عليه ، فإن النقل في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه باطل عند أهل العلم بالحديث . والواقع لا ضابط له ، فمن لم يعلم حيضاً إلا ثلاثاً قال غيره قد علم يوماً وليلة ، ومن لم يعلم إلا يوماً وليلة وقد علم غيره يوماً ، ونحن لا يمكننا أن ننفي ما لا نعلم ، وإذا جعلنا حد الشرع ما علمناه فقلنا : لا حيض دون ثلاث أو يوم وليلة أو يوم لأننا لم نعلم إلا ذلك كان هذا وضع شرع من جهتنا بعد العلم ، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم ، ولو كان هذا حداً شرعياً لكان الرسول صلى الله عليه وسلم أولى بمعرفته وبيانه منا . . . فلما لم يحده دل على أنه رد ذلك إلى ما يعرفه النساء ، ويسمى في اللغة حيضاً^(١٠١) .

(٩٩) انظر السنن الكبرى للبيهقي ٣٢١/١ .

(١٠٠) المحلى لابن حزم ٢٧٠/٢ .

(١٠١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩ ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

أما فيما يتعلق بأكثره .

فإن أكثر مدة للحيض خمسة عشر يوماً وذلك لما يلي :

إن سبب خروج دم الحيض هو انهيار جدار الرحم بسبب هبوط هرمون البروجسترون في الدم إلى درجة معينة فيخرج دم الحيض من خلال ما يعرف بالدورة الشهرية، وهي في معظم النساء تستمر إلى خمسة أيام ولكنها تتراوح بين سويعات قليلة إلى خمسة عشر يوماً، وذلك حسب كثافة جدار الرحم فكلما كان الجدار كثيفاً فإن مدة الحيض تطول لكنها لا تزيد على الخمسة عشر يوماً .

فكمية الدم النازلة تكون بين نقاط قليلة وذلك نتيجة في الغالب لخلل في الهرمونات إلى ثمانين ملليتراً أو أكثر وذلك أيضاً نتيجة لخلل في الهرمونات .

فإذا جاء الخلل الهرموني ولو يسيراً فقد يؤدي إلى نزول دم الحيض بكمية قليلة تماماً، ولدة قد لا تزيد عن سويعات محدودة، أو العكس فقد يؤدي الخلل الهرموني إلى زيادة الدم، وبالتالي امتداد فترة نزول دم الحيض إلى خمسة عشر يوماً ولا سيما إذا كان الرحم كثيفاً، والزيادة هذه نادرة لكن في الغالب تكون كمية الدم حوالي ٣٠ ملليتراً لذلك نستطيع أن نقول بأن في أغلب الأحيان تكون الدورة الشهرية ما بين ثلاثة إلى خمسة أيام من دم غير متجلط^(١٠٣) . فالخمس عشرة يوماً من باب الاحتياط فيما لو وجد خلل هرموني أدى إلى كثافة الدم في جدار الرحم الوظيفي .

الفصل الخامس : حكم مباشرة الحائض - وفيه مبحثان

المبحث الأول : مباشرة الحائض في الفرج

مباشرة الحائض في فرجها محرم باتفاق العلماء^(١٠٣) يكفر مستحله ، أما من يعتقد

102 - Current Obstetrics And Gynecology, Diagnosis And Treatment , Ralph C. Benson 1980 Page 180.

- Williams Obstetrics, Seventeenth Edition, 1985 Pritchard Macdonold And Gant Page 75.

== (١٠٣) انظر المبسوط للسرخسي (١/١٥٨ ، ١٥٩ وفتح القدير ١/١٤٧ والفتاوى الهندية ١/٣٩ وحاشية ابن عابدين

الحرمة ويفعله فيفسق لارتكابه كبيرة من كبائر الذنوب^(١٠٤)، بخلاف الحنابلة فيرون في رواية لهم أنه لا يعد من كبائر الذنوب، لعدم انطباق تعريف الكبيرة عليه^(١٠٥)، وهو قول محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة^(١٠٦) ويشمل التحريم لوجامعها في فرجها من وراء حائل^(١٠٧) كأن يضع ذكره في كيس من البلاستيك ثم يطأ، فهو كالوطء بدون ذلك^(١٠٨) مهما كانت سحاكة الحاجز البلاستيكي^(١٠٩)، لأنه بذلك يمنع الضرر عن نفسه لكنه يضر بالمرأة. ولأن النهي على الاطلاق.

والقول بتكفيره يستثنى منه الجاهل، والناسي، والمكره، على النطق باستحلاله، بل ولا يأتون به لأنه حرام عليهم وإنما عفى الله عن مؤاخذتهم لوجود العذر^(١١٠) كما يستثنى من التكفير بالاستحلال من جامع في الفرج بعد انقطاع الدم لورود الخلاف فيه، وكذا لا يكفر من وطأ بعد عشرة أيام، لأنه غير مجمع على حرمة لخلاف الحنفية فيه «ولأن التحريم بعدها لا يعلم من الدين بالضرورة، وبعض العلماء قال: ينظر

٢٩٢/١ . وانظر بداية المجتهد ٥٦/١ والقوانين الفقهية ص ٣١ وشرح الرسالة ٨٦/١ ، ٣٤٧/٢ وحاشية

العديوي ٣٨٤/٢ وحاشية الرهوني ٢٧٨/١ ، ٢٧٩ وحاشية الدسوقي ١٧٣/١ وانظر الأم للشافعي ٧٦/١

، ٧٧ و ج ١٨٤/٥ ، ١٨٥ والتنبيه ص ١٠٤ واحياء علوم الدين ٥٢/٢ وروضة الطالبين ١٣٥/١

والمجموع للنووي ٣٤٢/٢ ومعني المحتاج ١١٠/١ ونهاية المحتاج ٣٣١/١ وانظر الكافي لابن قدامة ٧٣/١

والمغني ٣٠٦/١ ، ٣٣٣ والمحرف في الفقه ٢٥/١ ، ٢٦ ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢١ ص ٦٢٤ ومتهى

الارادات ٤٥/١ ، ٢٢٧/٢ وانظر فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٢ والمحل لابن حزم ٢٣٤/٢ .

(١٠٤) انظر كتب الحنفية في رقم ١٠٣ وانظر المجموع ٣٤٢/٢ وانظر حاشية الرهوني ٢٧٨/١ ، ٢٧٩ وقلوبوي

وعميره ١٠٠/١ ومعني المحتاج ج ١١٠/١ والاقناع ٨٧/١ ونهاية المحتاج ٣٣٢/١ وكشاف القناع ٢٠٠/١

(١٠٥) انظر كشاف القناع ٢٠٠/١ .

(١٠٦) انظر مجمع الأنهر ٥٣/١ .

(١٠٧) انظر معني المحتاج ١١٠/١ ونهاية المحتاج ٣٣١/١ .

(١٠٨) انظر الانصاف ج ١ ص ٣٥٣ .

(١٠٩) انظر بجريمي علي الخطيب ٣٢٠/١ .

(١١٠) انظر مجمع الأنهر ٥٣/١ وانظر معني المحتاج ١١٠/١ .

للبلد الواقع فيها ذلك إن كان من شأن أهلها أنه عندهم صار معلوماً بالضرورة لكثرة العلماء بها فيكون استحلاله كفراً وإن كان ببلاد الأرياف التي لم يكن بها علماء فلا كفر على العامة باستحلاله^(١١١).

واستدلوا على عدم كفر الجاهل، والناسي، والمكروه، بما روي عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال^(١١٢): قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه»^(١١٣) ودليل كفر المستحل ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه^(١١٤) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أتى حائضاً أو امرأة في دبرها، أو كاهناً: فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم»^(١١٥) والكفر لا يكون إلا باستحلال الفعل^(١١٦)، وما فيه كفر يجب البعد عنه حتى لا تقع الحرمة منه موقعها، وبالتالي يكسب الاثم، والعقاب.

جاء في حاشية الرهوني: الكفر هنا لاستحلال وطء الفرج أثناء الحيض، أو أنه أراد بذلك الزجر، والتنفير، وليس المراد حقيقة الكفر وإلا لما أمر في وطء الحائض بالكفارة قاله المناوي، وفي القسطلاني أن الجماع في الحيض حرام بإجماع فمن اعتقد حله كفر^(١١٧).

(١١١) انظر بجبرمي على الخطيب ١/٣٢١ وحاشية الشرفاوي ١/١٤٩.

(١١٢) رواه ابن ماجه في كتاب الطلاق باب طلاق المكروه والناسي / سنن ابن ماجه تحقيق الألباني ١/٣٤٧ وصححه الألباني في إرواء الغليل جـ ١/١٢٣.

(١١٣) انظر مغني المحتاج ١/١١٠ والافتاء ١/٨٧.

(١١٤) رواه الترمذي في كتاب الطهارة باب ما جاء في كراهية اتيان الحائض. الجامع الصحيح للترمذي ١/٢٤٣ وابن ماجه في كتاب الطهارة باب النهي عن اتيان الحائض وصححه الألباني سنن ابن ماجه تحقيق الألباني ١/١٠٥.

(١١٥) انظر المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩ وجـ ٣/١٥٢ وحاشية الرهوني ١/٢٧٨، ٢٧٩.

(١١٦) انظر المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩ وجـ ٣/١٥٢.

(١١٧) حاشية الرهوني ١/٢٧٨.

قلت : «وقول المناوي ، لما أمر في وطء الحائض بالكفارة» لا يدل على مراده ، لأن الأمر بالكفارة لمن يعتقد الحرمة لا لمن يستحلها ، وفرق بين هذا ، وذاك .

واتيان الحائض في فرجها ثبت تحريمه باتفاق العلماء^(١١٨) وسنده ما يلي :

١ - قوله تعالى^(١١٩) : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا

النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ ۗ ﴾^(١٢٠)

ففي هذه الآية أمر باعتزال فرج المرأة للأذى فيه^(١٢١) ، والأمر للوجوب ، ومخالفة الواجب حرام ، مما يدل على حرمة اتيان المرأة في فرجها أثناء الحيض .

٢ - قوله تعالى^(١٢٢) : ﴿ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۗ ﴾^(١٢٣) .

ففي هذه الآية دلالة على حرمة اتيان المرأة أثناء الحيض . والاتيان عادة لا يكون إلا في الفرج ، والحرمة هذه ممتدة إلى الطهر مما يدل على عدم حل مجامعة المرأة في فرجها أثناء الحيض .

٣ - بما روي عن أنس رضي الله عنه^(١٢٤) أن اليهود كانوا لا يجلسون مع الحائض

(١١٨) انظر المجموع للنووي ٣٤٢/٢ والمغني لابن قدامة ٣٣٣/١ والقوانين الفقهية ص ٣١ وشرح الرسالة ٨٦/١

، ٣٤٧/٢ وحاشية العدوي ٣٨٤/٢ وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦٢٤/١ .

(١١٩) آية ٢٢٢ من سورة البقرة .

(١٢٠) انظر المسبوط ٥٨/١٠ وانظر بداية المجتهد ٥٦/١ وشرح الرسالة ٢٤٧/٢ والأم للشافعي ٧٥/١ ، ١٨٥/٥

والكافي لابن قدامة ٧٣/١ وكشاف القناع ١٩٨/١ .

(١٢١) انظر الأم للشافعي ١٨٥/٥ .

(١٢٢) الآية السابقة .

(١٢٣) انظر المسبوط ١٥٩/١٠ وحاشية العدوي ٣٨٤/٢ والأم للشافعي ١٨٥/٥ والمجموع ٣٤٢/٢ والكافي لابن

قدامة ٧٣/١ .

(١٢٤) رواه مسلم في كتاب الحيض باب جواز قراءة القرآن في حجر الحائض صحيح مسلم شرح النووي ٣/٢١١

ورواه أبو داود في كتاب النكاح باب في اتيان الحائض / معالم السنن ٣/٢٢٨ ورواه ابن ماجه واللفظ له في

في بيت ، ولا يأكلون ، ولا يشربون . فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله :

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۗ ﴾
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اصنعوا كل شيء إلا الجماع »^(١٢٥) .

والجماع لا يكون إلا في الفرج مما يدل على استثنائه من الإباحة .

حكم وطء الحائض في فرجها للضرورة :

إذا ثبت لنا حرمة اتيان المرأة في فرجها اثناء الحيض فما حكم من اضطر إليه هل يباح له للضرورة شأنه في ذلك شأن أحكام الضرورة في الأمور الأخرى للعلماء في ذلك عدة آراء .

ذهب بعض العلماء إلى جوازه لمن خاف على نفسه العنت ، وحكى ذلك عن أبي حنيفة^(١٢٦) . والشافعية يرون جوازه لارتكاب أخف المفسدتين لدفع أشدهما بل قالوا : ينبغي وجوبه قياساً على حل الاستمناء باليد لدفع الزنا ، بل لو اضطر إلى الوطء ، أو الاستمناء باليد أثناء الحيض قدم الوطء ، لأنه من جنس ما يباح له فعله بل هو بخصوصه مباح لولا الحيض ، والإباحة لا تجري أصلاً في الاستمناء باليد^(١٢٧) .

والحنابلة ، يرون أن وطء الحائض يجوز لمن به شبق بشرطه^(١٢٨) ، وهو أن لا تندفع شهوته بدون الوطء في الفرج ، ويخاف تشقق انثيين إن لم يطأ ، ولا يجد غير الحائض بأن لا يقدر على مهر حرة ، ولا ثمن أمة^(١٢٩) .

كتاب الطهارة باب ما جاء في مؤاكلة الحائض وسؤرها / سنن ابن ماجه ١٠٦/١ .

(١٢٥) انظر كشف القناع ١٩٨/١ .

(١٢٦) انظر قلوبوي وعميرة ١٠٠/١ وقد ذكرت ذلك لأنى لم أجده في كتب الحنفية ولذا عبرت بلفظ «حكى» .

(١٢٧) انظر نهاية المحتاج ٣٣١/١ وبجيرمي على الخطيب ٣٢٠/١ وحواشي الشرواني والعبادي ٣٨٩/١ .

(١٢٨) انظر منتهى الارادات ٤٥/١ وكشف القناع ١٩٨/١ .

(١٢٩) انظر كشف القناع ١٩٨/١ .

وأرى على وجه الإجمال عدم حل مجامعة المرأة في فرجها اثناء الحيض للضرورة، لأن الله سبحانه وتعالى قال (١٣٠): ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْرَضُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ فوصف سبحانه الحيض بأنه أذى، وهذه حقيقة فصلها فيما يلي :

أولاً : أن افرازات المهبل تكون حمضية في غير وقت الحيض تحت تأثير هرمون الأستروجين، وذلك لحماية الأعضاء التناسلية من البكتريا، وأسباب الالتهابات الأخرى، وتكون تلك الافرازات قلوية اثناء أيام الحيض، لهبوط مستوى هرمون الاستروجين ووجود مكونات دم الحيض (١٣١) وهي :

- (أ) خلايا دم حمراء وبيضاء .
- (ب) مكونات جدار الرحم المتأثرة بهرمونات الاستروجين والبروجسترون .
- (ج) خلايا مخاطية من عنق الرحم، وخلايا من المهبل .
- (د) بكتيريا .
- (هـ) أنزيمات ، وهرمونات البروسنجلاندين .
- (و) مخثرات للدم وذلك لمنع الدم من التجلط (١٣٢)، فهذه تلغي وظيفة افرازات المهبل الحمضية القاتلة للجراثيم، وتجعل الافرازات قلوية وهي سلبية ازاء الجراثيم المتواجدة في الفرج .

ثانيا : إن الدم الموجود ضمن الحيض يعد تربة ممتازة لتغذية الكائنات الحية، ومنها البكتيريا الضارة التي تستفحل، وتتكاثر إذا تواجدت عند الرجل، أو المرأة عن طريق انتقال الالتهابات من الرجل إلى المرأة أثناء فترة الحيض ولا سيما في فترة وجود

(١٣٠) من آية ٢٢٢ من سورة البقرة .

131 - Current Obstetrics And Gynecology. Diagnosis And Treatment, Ralph C. Benson Edition 1980.

132 - Williams Obstetrics, Seventeenth Edition , 1985 Pritchard, Macdonold And Gant pages 72-73.

- Principles of Gynecology, Fourth Edition , N.Jeffcoalt 1975 pages 77, 78, 79.

دم الحيض، ووجود الافرازات القلوية، مما يقلل من مناعة الأعضاء التناسلية للالتهابات^(١٣٣). والجماع في أثناء ذلك مضر على المرأة والرجل مهما كانت مبررات المجامعة، والاضرار الصحية تكون أساساً على المرأة أكثر من الرجل. ولكن مع وجودها عند المرأة تنتقل تلك الالتهابات إلى الرجل في وقت لاحق. والخوف على النفس من العنت، أو الشبق غير صحيح، فالحنابلة اشترطوا لإباحة السوط في الفرج عدم دفعها إلا به. فإذا اندفعت بغيره لم يصح عندهم.

قلت: ومن الممكن دفع الشهوة خارج الفرج فيما بين السرة والركبة أو في أي جزء من أجزاء بدننا إذ ليس في ذلك ضرر على أي منهما ما دام ليس هناك دم سائل بين فخذيهما أثناء فترة المباشرة. إذن الخوف من الزنا، وطلب إباحة وطء الحائض في فرجها أثناء الحيض غير صحيح مما يدل على حرمة جماع الحائض في فرجها إجمالاً أما إذا وجد زوج لا يمنعه من الوقوع في الزنا إلا وطء الفرج المملوث فأقول إذن: إذا تعارضت مفسدتان فيقدم أخفهما ضرراً وهي وطء فرج الحائض لأن إرتكاب الزنا يترتب عليه مفساد عظيمة يتجاوز ضررها إلى المجتمع كله.

المبحث الثاني: مباشرة الحائض في غير الفرج

أولاً: ينبغي أن نعلم أن مباشرة الحائض بالاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة جائز بالاجماع^(١٣٤). أما الخلاف فيجري في الاستمتاع بها بما دون السرة، وفوق الركبة. وللعلماء في ذلك رأيان:

133 - Principles of Gynecology, Fourth Edition, 1975, N. Jeffcoalt page 88.

- Current Obstetrics And Gynecology, 3rd Edition 1975, Ralph C. Benson Page 782.

(١٣٤) انظر حاشية العدوي ٢/٣٨٤ وحاشية الرهوني ١/٢٧٨ وانظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٣ ومجموع فتاوى ابن

تيمية ٢١/٦٢٤ وانظر بدائع الصنائع ١/١١٩ ومجمع الأنهر ١/٥٣ والفتاوى الهندية ١/٣٩ وحاشية ابن

عابدين ١/٢٩٢، ٢٩٨ وانظر الأم للشافعي ١/١٨٤.

أحدهما : ذهب الحنابلة^(١٣٥)، وابن حزم^(١٣٦)، وأبو ثور^(١٣٧) إلى حل وطء المرأة فيما بين السرة والركبة فيما عدا الفرج وبهذا قال محمد صاحب أبي حنيفة، وإحدى الروایتين عن أبي يوسف^(١٣٨)، ورجحه الطحاوي^(١٣٩)، وهو قول عند المالكية^(١٤٠)، ومن قال به اصبح^(١٤١)، وهو قول عند الشافعية، وفي قول آخر لهم إن أمن على نفسه التعدي إلى الفرج لوازع أو لقلّة شهوة لم يجرم، وإلا حرم^(١٤٢)، وفي وجه شاذ يجرم الاستمتاع بالموضع المتلخخ بالدم^(١٤٣).

ثانيهما : ذهب جمهور الحنفية^(١٤٤)، وجمهور المالكية^(١٤٥)، وجمهور الشافعية^(١٤٦) إلى

(١٣٥) انظر الكافي لابن قدامة ٧٣/١ والمغني ٣٣٣/١ وهامش المحرر في الفقه ٢٥/١ والانصاف ٣٥٠/١ ومنتهى

الارادات ٤٥/١ . (١٣٦) المحل ٢٣٩/٢ .

(١٣٧) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٢ .

(١٣٨) انظر الأصل ٦٩/٣ والمبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وبدائع الصنائع ١١٩/٥ وتبيين الحقائق ٥٧/١ وفتح

القدير ١٤٧/١ وحاشية ابن عابدين ٢٩٢/١ .

(١٣٩) فتح الباري ١/٤٠٤ .

(١٤٠) انظر حاشية العدوي ٣٨٤/٢ وحاشية الدسوقي ١٧٣/١ .

(١٤١) القوانين الفقهية ص ٣١ وفتح الباري ١/٤٠٤ .

(١٤٢) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٦ وروضة الطالبين ١٣٦/١ والمجموع ٣٤٥/٢ ومغني المحتاج ١١٠/١ والفتاوى

الكبرى للهيتمي ٩٤/١ ونهاية المحتاج ٣٣١/١ .

(١٤٣) انظر روضة الطالبين ١٣٦/١ .

(١٤٤) انظر الأصل ٧/٣ والمبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وبدائع الصنائع ٤١/١ ، ١١٩/٥ وتبيين الحقائق ٥٧/١

وفتح القدير ١٤٧/١ ومجمع الأنهر مع هامشه ٥٣/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١ وحاشية ابن عابدين ٣٦٦/٦ .

(١٤٥) انظر المدونة الكبرى ٥٢/١ والقوانين الفقهية ٣١ وشرح الرسالة ٣٤٧/٢ ومواهب الجليل ٣٧٤/١ والشرح

الصغير ٣١٢/١ وحاشية الدسوقي ١٧٣/١ .

(١٤٦) انظر الأم للشافعي ٧٦/١ والتنبيه للشيرازي ص ١٦ والمجموع ٣٤٥/٢ ، ٣٤٥ ، وروضة الطالبين ١٣٦/١

ومغني المحتاج ١١٠/١ والاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٨٨/١ وفتاوى الهيتمي ٩٤/١ . ونهاية المحتاج

٣٣٠/١ ، ٣٣١ ويجزيري على الخطيب ٣٢٢/١ .

حرمة قربان ما تحت سرّة امرأته وفوق ركبتها اثناء الحيض واستثنى الحنفية المباشرة من وراء حائل فيجوز منها غير الوطء في الفرج أما في الفرج فلا يجوز وإن كان من وراء حائل^(١٤٧). وأباح المالكية في قول لهم الاستمتاع فيما بين السرّة والركبة في غير الوطء كاللمس، والنظر، والمباشرة^(١٤٨)، والمشهور المنع^(١٤٩)، بل، منعها من المضاجعة بدون إزار^(١٥٠). أما الشافعية فيرون حرمة الاستمتاع بالفرج لغرض المباشرة سواء بوطء، أم غيره، وسواء أكان بشهوة، أم غيرها. ^(١٥١) أما الاستمتاع بالنظر، واللمس، ولو بشهوة فلا يجرم إذ هو ليس أعظم من تقبيلها بوجهها في شهوة^(١٥٢).

وعند الحنابلة : لا بأس أن تضع على فرجها ثوباً ما لم يدخله^(١٥٣)، ولا يجب وضعه على الصحيح من المذهب، وقيل يجب وهو قول ابن حامد^(١٥٤).

قال الشيخ تقي الدين : المستحب ترك ما دون الفرج وظاهر كلام الامام أحمد، وأصحابه أنه لا فرق بين أن يأمن على نفسه واقعة المحذور، أو يخاف. وقطع الأزجي في نهايته بأنه إذا لم يأمن على نفسه من ذلك حرم عليه لثلا يكون طريقاً إلى واقعة المحذور^(١٥٥)، ورجح قول الأزجي صاحب الانصاف^(١٥٦).

(١٤٧) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٢/٣ وج ١٥٨/١٠ وحاشية ابن عابدين ٢٩٢/١ .

(١٤٨) انظر حاشية الدسوقي ١٧٣/١ .

(١٤٩) انظر المرجع السابق وبلغة السالك ٨١/١ .

(١٥٠) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٥/١ .

(١٥١) انظر الاقناع ٨٨/١ ونهاية المحتاج ٣٣٠/١ ، ٣٣١ .

(١٥٢) انظر بجريمي على الخطيب ٣٢٢/١ وحاشية الشرقاوي ١٤٩/١ .

(١٥٣) انظر المغني لابن قدامة ٣٣٣/١ والانصاف ٣٥١/١ ومتهى الارادات ٤٥/١ .

(١٥٤) الانصاف ٣٥١/١ .

(١٥٥) انظر هامش المحرر في الفقه ٢٥/١ والانصاف ٣٥٠/١ .

(١٥٦) الانصاف ٣٥١/١ .

الأدلة :

استدل أصحاب القول الثاني والقائل بحرمة الاستمتاع بالمرأة بين السرة والركبة بما يلي :

١ - قال الله تعالى^(١٥٧) :

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا لِلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾^(١٥٨)

ففي هذه الآية تنصيص على حرمة الغشيان في أول الحيض، وآخره^(١٥٩) وظاهره يقتضي عموم تحريم الاستمتاع بكل عضو منها إلا ما خص بدليل. فما فوق الأزار صار مخصوصاً من هذا العام بما ورد في السنة، إذ المشهور جواز تخصيص الكتاب بالسنة عند الأصوليين^(١٦٠). فلقد روى الإمام الشافعي عن عائشة رضي الله عنها^(١٦١) أن عمر رضي الله عنه أرسل إلى عائشة رضي الله عنها يسألها هل يباشر الرجل امرأته وهي حائض؟ فقالت: لتشد أزارها على أسفلها ثم يباشرها إن شاء^(١٦٢).

ففي هذا الحديث دلالة على تحريم المباشرة فيما بين السرة والركبة إذ لو كان الممنوع موضع الدم لا غير لم يكن لشد الأزار معنى .

يقول الشافعي : « فالأمر بالاعتزال في هذه الآية يحتمل اعتزال فروجهن بما وصفت من الأذى، ويحتمل اعتزال فروجهن وجميع أبدانهن، وفروجهن وبعض

(١٥٧) آية ٢٢٢ من سورة البقرة .

(١٥٨) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٢/٣ وج ١٥٨/١٠ وتبيين الحقائق ٥٧/١ والأم للشافعي ١٨٤/٥ ، ١٧٦ والمجموع ٣٤٥/٢ ومغني المحتاج ١١٠/١ والاقناع ٨٨/١ والمحل ٢٤٠/٢ .

(١٥٩) انظر المبسوط للسرخسي ج ١٥٢/٣ ، ج ١٥٨/١٠ والأم للشافعي ١٨٤/٥ وج ١٧٦/١ .

(١٦٠) انظر المبسوط ١٥٩/١٠ وبداية المجتهد ٥٧/١ .

(١٦١) رواه الدارمي في كتاب الطهارة باب مباشرة الحائض / سنن الدارمي ٢٤٢/١ .

(١٦٢) الأم للشافعي ج ٥ ص ١٨٥ .

أبدانهم دون بعض ، وأظهر معانيه اعتزال أبدانهم كلها في غير الجماع لقوله تعالى :

﴿ فَأَعْتَزَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ﴾

ثم قال : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ ﴾

أي في الجماع فصار بدن المرأة الحائض محرماً على الرجل الاستمتاع به . فلما صار هذا اللفظ متردد بين هذه الاحتمالات طلبنا الدلالة على معنى ما أراد الله جل وعلا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدناها تدل مع نص كتاب الله على اعتزال الفرج ، وتدل مع كتاب الله عز وجل على أن يعتزل من الحائض مباشرة ما حول الازار فأسفل ، ولا يعتزل ما فوق الازار إلى أعلاها^(١٦٣) .

ويجاب عن الاستدلال بهذه الآية بما يلي :

(أ) الأمر في هذه الآية باعتزال الحائض من باب العام أريد به الخاص بدليل

قوله تعالى فيه : ﴿ قُلْ هُوَ أَذَى ﴾

والأذى إنما يكون في موضع الدم فهذه الآية لا تحتاج إلى تخصيص^(١٦٤) ولا سيما أن الله تعالى يقول :

﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾

ففي هذا إشارة إلى أن الاعتزال في مواضع الحيض^(١٦٥) .

(ب) ما روي عن عائشة دلالة على حل ما فوق الازار لا على تحريم غيره^(١٦٦) ،

والأمر بالشد للاحتياط لحفظ تسرب الدم على مواضع المباشرة أو هو من قبيل الاستحباب لا الوجوب^(١٦٧) .

(١٦٣) الأم للشافعي ١٨٤/٥ ، ١٨٥ .

(١٦٤) انظر بداية المجتهد ٥٧/١ .

(١٦٥) الأم للشافعي ٧٦/١ .

(١٦٦) المغني لابن قدامة ٣٣٤/١ وكشاف القناع ٢٠٠/١ .

(١٦٧) المجموع للتوحي ٣٤٥/٢ .

٢ - عن عمر رضي الله عنه^(١٦٨) قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض ، فقال : ما فوق الأزار^(١٦٩) .

ففي هذا الحديث دلالة على أن المباح هو ما فوق الأزار ، وما دونه فلا يباح .

ويجاب عن ذلك : بأنه صلى الله عليه وسلم لم يقل أن ما دون الأزار محرم ، إنما ذكر ما يحل فقط ، أو ما ينبغي فعله على وجه الاستحباب^(١٧٠) ، وتأول بعض العلماء الأزار على أن المراد به الفرج بعينه ، ونقلوه عن اللغة وأنشدوا فيه شعراً^(١٧١) .

٣ - ما روي عن عائشة رضي الله عنها^(١٧٢) قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرني فأتزر ، فيباشرني وأنا حائض^(١٧٣) .

ففي هذا الحديث أمر بالإتزار ، ثم المباشرة عقيبه ، مما يدل على حرمة مجيء المرأة فيما بين سرتها ، وركبتها ، وإلا لما كان للإتزار معنى .

ويجاب عن ذلك : بما سبق أن الأمر على وجه الاستحباب ، أو أن الرسول صلى الله عليه وسلم بين في هذا الحديث ، أن ما فوق الأزار حلال ، وليس فيه دلالة على تحريم ما دونه ، وقد يترك النبي صلى الله عليه وسلم بعض المباح تقديراً ، كتركه أكل الضب ، والأرنب^(١٧٤) لا لحرمة .

(١٦٨) رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح / مجمع الزوائد ٢/٢٨١ .

(١٦٩) انظر مغني المحتاج ١/١١٠ والمغني لابن قدامة ٢١/٣٣٤ وانظر المجموع ٢/٣٤٤ .

(١٧٠) انظر المجموع للنووي ٢/٣٤٥ .

(١٧١) المجموع ٢/٣٤٥ .

(١٧٢) رواه البخاري في كتاب الحيض باب مباشرة الحائض / فتح الباري ١/٤٠٣ ورواه مسلم في أول كتاب الحيض صحيح مسلم بشرح النووي ٣/٢٠٣ .

(١٧٣) انظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٣ وكشاف القناع ١/٢٠٠ .

(١٧٤) انظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٤ وكشاف القناع ١/٢٠٠ وانظر صحيح مسلم بشرح النووي ٣/٢٠٥ والمجموع للنووي ٢/٣٤٥ .

٤ - عن عمير مولى عمر رضي الله عنه^(١٧٥) : « أن وفدا سأل عمر رضي الله عنه ما يحل للرجل من امرأته الحائض، وعن قراءة القرآن في البيوت وعن الاغتسال من الجنابة، فقال: أسحرة أنتم لقد سألتموني عما سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «للرجل من امرأته ما فوق المتزر، وليس له ما تحته»^(١٧٦).

ففي هذا الحديث تصريح بنفي حل مباشرة المرأة تحت متزرها مما يدل على أن ما يباح هو ما فوقه .

ويجاب عن ذلك بأن أبا إسحاق لم يسمعه من عمير مولى عمر فسقط إسناده، وعاصم بن عمرو لم يسمعه من عمر، بل، رواه منقطعاً عن عمير ورواه عاصم أيضاً عن رجل مجهول عن مجهولين فيضعف الاستدلال به^(١٧٧).

٥ - عن أم سلمة رضي الله عنها قالت^(١٧٨) : «كنت في فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم فحضت فانسللت من الفراش فقال: مالك أنفست قلت: نعم قال: اتزري وعودي إلى مضجعك ففعلت، فعانقتي طول الليل»^(١٧٩).

ففي هذا الحديث أمر بالإتزاز مما يدل على عدم حل مباشرة الحائض بدونه .

ويجاب عن ذلك : بأنه ليس في هذا الحديث دلالة على المباشرة لغرض الوطء إنما فيه المعانقة فقط، ثم إن الأمر بوضع الإزار لغرض حفظ الدم من التسرب، وتلوّث

(١٧٥) رواه البيهقي في كتاب الحيض قبل باب الرجل يصيب من الحائض ما دون الجماع السنن الكبرى ١/٣١٢ وروى نحوه ابن حزم في المحل ٢/٢٤٢ .

(١٧٦) انظر المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩ .

(١٧٧) المحل لابن حزم ٢/٢٤٤ .

(١٧٨) روى نحوه البيهقي في كتاب الحيض باب مباشرة الحائض فيما فوق الأزار السنن الكبرى ١/١١٣ ورواه البخاري ومسلم بغير هذا اللفظ في كتاب الحيض وسنده عند البيهقي صحيح انظر تلخيص الحبير ١/١٦٧ .

(١٧٩) انظر المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩ .

الفراش، ثم إن الصحيح من هذا الحديث كما في البخاري ومسلم ورواية البيهقي ليس فيه ما يدل على المعانقة أو أن الرسول صلى الله عليه وسلم نال منها ما ينال الرجل من امرأته كما في بعض الروايات فقد أنكر النووي هذه الزيادة وقال:- هذه الزيادة غير معروفة في كتب الحديث وأنكرها ابن حجر أيضاً^(١٨٠) مما يدل على عدم صحة الاستدلال بهذا الحديث إذ الثابت منه لا يدل على المراد .

٦ - عن النعمان بن بشير رضي الله عنه^(١٨١) قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ألا إن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه^(١٨٢) .

فمن المعلوم أن الوطء في الفرج محرم، وإذا قرب من ذلك الموضع فلا يأمن على نفسه أن يواقع الحرام، فالفخذ حول الحمى، والاستمتاع به قد يدفعه إلى أن يقع في الفرج، فالاستمتاع بهذا سبب الوقوع في الحرام وسبب الحرام حرام كالمخلوة بالأجنبية^(١٨٣) .

ويجاب عن ذلك بأن القبلة في الصيام حلال، ولا تحرم إلا إذا خاف واقعة المحذور بل هي أشد، لأنها تحرك الجماع في وقت يمنع منه، أما الاستمتاع فلو وجدت رغبة للانزال فينزله على الفخذين دون محذور وبالتالي يقضي وطره فيها هو مباح. أما إذا لم يأمن على نفسه، وخاف من الوقوع في الفرج فيحرم عليه الاستمتاع بين

(١٨٠) انظر تلخيص الحبير ج ١ ص ١٦٧ .

(١٨١) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه / فتح الباري ١/٢٦٦ ورواه في كتاب البيوع باب الحلال بين والحرام بين / فتح الباري ٤/٢٩٠ ورواه مسلم واللفظ له في كتاب المساقاة باب أخذ الحلال وترك الشبهات / صحيح مسلم بشرح النووي ١١/٢٧ .

(١٨٢) انظر المبسوط للرخيبي ١٠/١٦٠ وبدائع الصنائع ٥/١١٩ ومعني المحتاج ١/١١٠ والاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١/٨٨ .

(١٨٣) انظر المرجع السابق وحاشية الرهوني ١/٢٧٩ والأم للشافعي ٥/١٨٥ .

الفخذين، لا لأنه حرام، وإنما لأنه غلب على ظنه الوقوع في الحرام، كمن يخلو بقربيته فمطلق الخلوة غير محرم لكن إن خشي واقعة المحذور معها حرم .

٧ - إن الدم لا يؤمن سيلانه من الفرج على الفخذين ، والاليتين^(١٨٤) .

ويرد على ذلك بأن المنع متوقف على السيلان، وإذا أمكن الحفظ فلا منع .

ونكتفي بما ورد من هذه الأدلة ، وقد ساق ابن حزم مجموعة أخرى، وناقشها رغبت في الإيجاز بعدم ذكرها فليرجع إليها من شاء^(١٨٥) .

أدلة من يرى حل وطء المرأة الحائض فيما بين السرة والركبة عدا الفرج :

استدل أصحاب هذا الرأي بما يلي :

١ - قوله تعالى^(١٨٦) : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا
النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ
حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ^(١٨٧) ﴿

ففي هذه الآية دلالة على وجوب اعتزال النساء في الحيض، والمحيض هو موضع الحيض، وهو اسم لمكان الحيض كالمقيل والمبيت، ومكان الحيض هو الفرج، والنهي لمعنى استعمال الأذى فيه، وذلك في محل مخصوص، وتخصيص هذا الموضع بالاعتزال دليل على إباحته فيما عداه، مما يدل على جواز المباشرة والتفخيذ^(١٨٨) .

ويعترض على هذا بأن المراد بالمحيض الحيض مصدر حاضت المرأة حيضاً ومحيضاً

(١٨٤) الأم للشافعي ٨٥/٥ .

(١٨٥) المحل لابن حزم ج ٢ / ص ٢٤١ فما بعدها .

(١٨٦) آية ٢٢٢ من سورة البقرة .

(١٨٧) انظر بدائع الصنائع ١١٩/٥ وتبيين الحقائق ٥٧/١ وبداية المجتهد ٥٦/١، ٥٧، والأم للشافعي ١٨٤/٥ والمعني لابن قدامة ٣٣٤/١ .

(١٨٨) انظر المراجع السابقة عدا الأم للشافعي وبداية المجتهد وانظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ والمجموع ٣٤٤/٢ والكافي لابن قدامة ٧٣/١ وكشاف القناع ٢٠٠/١ .

بدليل قوله تعالى : ﴿ وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى ﴾

وقال تعالى^(١٨٩) : ﴿ وَالَّتِي يَبْسُئْنَ مِنَ الْمَحِيضِ ﴾

فهذا يراد به الحيض لا موضعه .

والجواب : أن اللفظ يحتمل المعنيين ، وإرادة مكان الدم أرجح بدليل أمرين :

(أ) أنه لو أراد الحيض لكان أمراً باعتزال النساء في مدة الحيض والاجتماع بخلافه .
(ب) أن سبب نزول الآية أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة اعتزلوها فلم يؤاكلوها ، ولم يجامعوها ، في البيت فسأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « اصنعوا كل شيء إلا النكاح »^(١٩٠) ومعرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن^(١٩١) .

وسبب النزول يرجح أن المراد به مكان الحيض ، وبه تتحقق مخالفة اليهود بخلاف حملها على إرادة الحيض ، لأنه يكون موافقاً لهم إذن^(١٩٢) .

وقد يعترض على هذا الاستدلال بإنها حجة على من يقول بأن التحريم خاص في الفرج ، لأن حول الفرج لا يخلو من الأذى عادة فكان الاستعمال به استعمال الأذى^(١٩٣) .

ويجاب عن ذلك بأمرين :

أولاً : الأذى عادة ينحصر في موضع الدم ، فسيلانه غير مستمر إذ كمية الدم لا تزيد عن ثمانين ملليتراً وإن كانت في الغالب ٣٠ ملليتراً ، ومع هذا فوسائل حفظه عن

(١٨٩) آية ٤ من سورة الطلاق .

(١٩٠) سبق تخريجه رقم ١٢٤ .

(١٩١) الموافقات للشاطبي ج٣/٣٤٧ الطبعة الثانية سنة ١٣٩٥ بتحقيق الشيخ عبدالله دراز .

(١٩٢) انظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٤ وكشاف القناع ١/٢٠٠ .

(١٩٣) انظر بدائع الصنائع ٥/١١٩ .

السيلان إلى الفخذين ممكنة، ولا سيما في هذا الزمن، في الوقت نفسه لا نجد دليلاً يمنع من ذلك، فإذا كانت النساء لا يحتزرن من الدم منع الرجل من المباشرة في الفخذين أثناء سيلان الدم، لا لأن المباشرة لهن حرام، وإنما لمعنى آخر، وهو وجود الأذى فيهما، أو أحدهما .

ثانياً: إن قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ إشارة إلى أن المأمور بإتيانه قد تطهر، مما يدل على أن النجاسة في الغالب لا تتجاوز، ويؤكد هذا أن الرجل لا يمنع من قربان الفخذين بعد انقطاع عاداتها .

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ دلالة منفصلة إذ النهي عن عين الجماع بدليل اباحتها بعد التطهر، وهذا يدلنا على جواز الاستمتاع بها دونه .

لكن قد يعترض على ذلك بأن النهي إذا كان خاصاً بالجماع، فلا يمتنع أن تثبت حرمة أخرى في محل آخر بالسنة ولا سيما أن النهي عن قربان الحائض يشمل أعم من ذلك فالجماع من أفراد المنهي عنه، فالنهي شامل للاستمتاع الأخرى غير ما أجاز بالنص مما خصص بالأحاديث المفيدة لحل ما سوى بين السرة والركبة فيبقى ما بينها داخلاً في عموم النهي عن قربانه^(١٩٤) .

ويجاب عن ذلك بأن الأحاديث الواردة في إباحتها ما فوق الإزار لا تعني حرمة ما دونه وإن فهم من بعضها ذلك فإنها بقصد الامتناع على وجه الاستحباب لا الوجوب .

٢ - عن معاوية بن قرة رضي الله عنه قال^(١٩٥): «سألت عائشة رضي الله عنها ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض قالت: يتجنب شعار الدم وله ما سوى ذلك^(١٩٦) .

(١٩٤) انظر فتح القدير لابن الهمام ١/١٤٨ والأم للشافعي ٥/١٨٤ .

(١٩٥) رواه الدارمي في كتاب الصلاة والطهارة باب مباشرة الحائض / سنن الدارمي ١/٢٤٣ .

(١٩٦) انظر الأصل ٣/٦٩ والمبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩ وبدائع الصنائع ٥/١١٩ والمغني لابن قدامة ١/٣٣٤ .

ففي هذا دلالة على أن المنهي عنه هو موضع الدم في أثنائه، وأن الحل باق زمن الحيض لغير هذا الموضع. وقد يعترض على ذلك بأن قول عائشة: وله ما سوى ذلك أي مع الإزار ويحمل قول عائشة على هذا المعنى توفيقاً بين الدلائل وصيانة لها عن التناقض^(١٩٧).

وبجواب عن ذلك بأنه لا تناقض بين الأدلة، فالأدلة المخالفة تحمل على الاستحباب جمعاً بين قوله صلى الله عليه وسلم وفعله بدلاً من اللجوء إلى حمل الحديث إلى غير مقصوده، وبالتالي تعطيل المعنى الحقيقي لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم^(١٩٨).

٣- عن أنس رضي الله عنه أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة منهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوها في البيوت فسألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأنزل الله تعالى: ﴿وَسَأَلُواكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح» وفي رواية إلا الجماع^(١٩٩).

ففي هذا الحديث دلالة على أن الحل باق في زمن الحيض، وحرمة الفعل لمعنى استعمال الأذى، فكل فعل لا يكون فيه استعمال الأذى فهو حلال مطلق كما كان قبل الحيض^(٢٠٠).

لكن قد يعترض على هذا الحديث بأن هذا الحديث معارض للأحاديث الصحيحة التي تحرم الاستمتاع بما دون السرة وفوق الركبة، ولذا ترجح الأحاديث المانعة على هذا الحديث المبيح^(٢٠١). وهذا الترجيح من باب الاحتياط ولا سيما مع حديث^(٢٠٢)

(١٩٧) انظر بدائع الصنائع ١١٩/٥.

(١٩٨) انظر المجموع ٣٤٥/٢.

(١٩٩) سبق تخريجه ص رقم ١٢٤.

(٢٠٠) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وبدائع الصنائع ١١٩/٥ وتبيين الحقائق ٥٧/١ وفتح القدير ١٤٧/١ وانظر بداية المجتهد ٥٧/١ والمجموع ٣٤٤/٢ والكافي لابن قدامة ج١/٧٣ والمغني ٣٣٤/١.

(٢٠١) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠.

(٢٠٢) انظر فتح القدير ١٤٧/١. (٢٠٣) سبق تخريجه برقم ١٨١.

«من جام حول الحمى يوشك أن يقع فيه»^(٢٠٤)، وحديث أنس يحمل على القبلة، ولمس الوجه، واليد ونحو ذلك مما هو معتاد لغالب الناس، فإن غالبهم إذا لم يستمتعوا بالجماع استمتعوا بغيره لا بما تحت الإزار^(٢٠٥).

وللإجابة عن ذلك يقول النووي: فحديث أنس رضي الله عنه صريح في الإباحة، وأما مباشرة النبي صلى الله عليه وسلم فوق الإزار فمحمولة على الاستحباب جمعاً بين قوله صلى الله عليه وسلم وفعله^(٢٠٦). إذن لا تناقض بين الأدلة، ولا مطلب لترجيح بعضها على بعض، ولا حاجة إلى التكلف بتأويل النصوص عن مرادها.

٤ - عن عبدالله بن سعد رضي الله عنه^(٢٠٧) قال: «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل لي من امرأتي وهي حائض فقال: لك ما فوق الإزار»^(٢٠٨) فجملة ما فوق الإزار تحتاج إلى بيان وإيضاح أي مع الإزار فيحل الاستمتاع بما تحت سرتها سوى الفرج لكن مع المنزر لا مكشوفاً، وإذا كان المنزر قد وضع على الفرج فإنه يحل ما فوقه وإن كان دون السرة وفوق الركبة فالفرج والمنزر الذي غطي به لا يصح مباشرته وما عداه فيصح لأنه يعد فوق الإزار، وعلى هذا الإيضاح يكون قد عمل بعموم اللفظ^(٢٠٩) فلا وجه لتقييد الإزار فيما بين السرة والركبة لإمكان وضعه على الفرج فقط.

جاء في المبسوط، وليس المراد بالإتزار حقيقة الإتزار، بل، المراد وضع الكرسف^(٢١٠) في ذلك الموضع^(٢١١).

(٢٠٤) انظر حاشية الشرقاوي ١٥٠/١.

(٢٠٥) انظر المجموع للنووي ٣٤٥/٢ ونهاية المحتاج ٣٣١/١.

(٢٠٦) المجموع ٣٤٥/٢.

(٢٠٧) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب في المذي / عون المعبود ٣٦١/١ وسنده جيد انظر تحفة المحتاج إلى أدلة

المناهج ٢٣٣/١ كتاب الحيض ورواه البيهقي في كتاب الحيض باب مباشرة الحائض / السنن الكبرى ٣١٢/١

وأحمد في مسنده ٣٤٢/٤ ، ٢٩٣/٥ .

(٢٠٨) انظر فتح القدير ١٤٧/١ وكشاف القناع ٢٠٠/١ .

(٢٠٩) انظر المبسوط للسرخسي ١٦٠/١٠ وبدائع الصنائع ١١٩/٥ .

(٢١٠) الكرسف هو القطن . انظر لسان العرب مادة كرسف .

(٢١١) انظر المبسوط ١٦٠/١٠ .

ولقد روي عن ميمونة أم المؤمنين رضي الله عنها^(٢١١) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يباشر المرأة من نساءه وهي حائض إذا كان عليها إزار يبلغ أنصاف الفخذين أو الركبتين محتجرة به .

فإذا كان الإزار يبلغ أنصاف الفخذين فمعنى هذا أن بعض الفخذين مكشوف وباقيهما مغطى ، فالمكشوف يعد فوق المثزر مما يدل على حله فإذا غطى المثزر الفرج نفسه دل على حل الفخذين .

روى عكرمة^(٢١٢) «عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد من الحائض شيئاً ألقى على فرجها ثوباً»^(٢١٣) ففي هذا الحديث دلالة صريحة على القاء الثوب على الفرج أثناء مباشرة الحائض مما يدل على حرمة الفرج وحل مباشرتها في غيره من الفخذين وسواهما .

٦ - عن حكيم بن عقال أنه قال : سألت عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها^(٢١٤) ما يحرم عليّ من امرأتي إذا حاضت قالت : فرجها فقلت : ما يحرم عليّ من امرأتي إذا حاضت قالت : فرجها .

ففي هذا دلالة على أن المحرم في الحيض هو الفرج وأن ما سواه يبقى على الإباحة .

٧ - عن مسروق^(٢١٥) قال : «سألت عائشة ما يحل لي من امرأتي وهي حائض قالت

(٢١٢) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب الرجل يصيب من الحائض دون الجماع / السنن الكبرى ٣١٣/١ ورواه ابن حزم في المحل ٢/٢٤٣ وقال سنده غير جيد ورواه أبو داود في كتاب الوضوء باب في الرجل يصيب من الحائض دون الجماع وقد رد المحقق إضعاف سنده / عون المعبود ١/٤٥٠ .

(٢١٣) رواه أبو داود في كتاب الوضوء باب في الرجل يصيب من الحائض دون الجماع / عون المعبود ١/٤٥٥ ورواه البيهقي في كتاب الحيض باب الرجل يصيب من الحائض دون الجماع السنن الكبرى ٣١٤/١ . قال ابن حجر في الفتح ١/٤٠٤ اسناده عند أبي داود قوي .

(٢١٤) انظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٥ والمحل لابن حزم ٢/٢٤٧ .

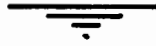
(٢١٥) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب الرجل يصيب من الحائض ما دون الجماع السنن الكبرى ١/٣١٤ .

(٢١٦) رواه ابن حزم في المحل ١/٢٤٨ .

: كل شيء إلا الفرج» ففي هذا دلالة على إباحة جميع أنواع الإستمتاع من المرأة أثناء الحيض سوى المجامعة في الفرج .

٨ - عن ابن عباس رضي الله عنه قال^(٢١٧) : «ابق من الحائض مثل موضع النعل» ففي هذا دلالة أن الممنوع هو الفرج فقط، فموضع النعل لا يغطي إلا بمقداره وهو الفرج فقط .

٩ - المباشرة بما تحت الإزار ودون الفرج لا توجب حداً ولا غسلًا - إذا لم ينزل - فأشبهت المباشرة فوق الإزار^(٢١٨) .



(٢١٧) رواه البيهقي في كتاب الحيض قبل باب ما روي في كفارة من أتى امرأته حائضاً السنن الكبرى ٣١٤/١ .

(٢١٨) انظر فتح الباري ٤٠٤/١ .

الترجيح

مما مضى من الاستدلال والمناقشة يظهر لي أن الراجح هو قول من يقول: يحل مباشرة الحائض فيما بين السرة والركبة عدا الفرج بدليل ما يلي:

١ - ليس في الأدلة المانعة ما يقتضي منع ما تحت الإزار .
٢ - أن بعض من يقول بالحرمة فصل في المسألة فقال: إن كان يضبط نفسه عند المباشرة عن الفرج ويثق منها باجتنابه جاز، وإلا فلا^(٢١٩) ، فكأن الحرمة لما ورد - دون الإزار - ليست لعينها ، بل خوف الوقوع في الفرج، وإذا غلب الأمر على السلامة، وعدم موقعة المحذور فما المانع من الحل، وانتفاء الحرمة المطلقة ، وقد استحسنت ذلك النووي^(٢٢٠).

٣ - أن اقتصار النبي صلى الله عليه وسلم في مباشرته على ما فوق الإزار محمول على الاستحباب^(٢٢١).

٤ - إن أدلة المبيح أقوى وأظهر قال النووي: «القسم الثالث المباشرة فيما بين السرة والركبة في غير القبل ، والدبر. . . ، والثاني أنها ليست بحرام . . . ، وهذا الوجه أقوى من حيث الدليل، وهو المختار. . . ، ومن ذهب إلى الجواز عكرمة، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، والحكم، والثوري، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل، ومحمد بن الحسن، وأصبغ، وإسحاق بن راهويه، وأبو ثور، وابن المنذر، وداود، وقد قدمنا أن هذا المذهب أقوى دليلاً»^(٢٢٢).

٥ - أن من الناس من رام الجمع بين هذه الآثار، وبين مفهوم الآية على هذا

(٢١٩) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٥/٣ وفتح الباري ٤٠٤/١ .

(٢٢٠) انظر المرجع السابق للنووي .

(٢٢١) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٥/٣ وعمدة القارىء شرح صحيح البخاري ٢٦٧/٣ .

(٢٢٢) المرجع السابق .

المعنى الذي نبه عليه الخطاب الوارد فيها، وهو كونه أذى، فحمل أحاديث المنع لما تحت الإزار على الكراهية، وأحاديث الإباحة ومفهوم الآية على الجواز، أو رجحوا تأويلهم هذا بأنه قد دلت السنة أنه ليس من جسم الحائض شيء نجس إلا موضع الدم، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم سأل عائشة رضي الله عنها^(٢٢٣) أن تناوله الخمرة وهي حائض فقالت: إني حائض فقال عليه الصلاة والسلام: إن حيضتك ليست في يدك .

وما ثبت أيضاً من ترجيلها رأسه عليه الصلاة والسلام وهي حائض^(٢٢٤) . وقوله عليه الصلاة والسلام^(٢٢٥): « إن المؤمن لا ينجس »^(٢٢٦) .

٦ - من الناحية الطبية فلا ضرر على المرأة ، أو الرجل من الاستمتاع بالمرأة خارج الفرج في أي وقت من أوقات الحيض سواء كان فيما بين السرة والركبة أو فوقهما ما دام الحيض لا يسيل بين فخذيها غالباً بل سيلانه عليهما قليل وينعدم إذا اتزرت . فإذا غسلت المرأة فرجها قبل المباشرة فإن إمكانية خروجه قليل، ويمكنها أن تضع من الحفائض الواقية ما يمنع تسربه إلى الفخذين .

فإذا أحست المرأة بخروج دم الحيض فالأولى له الامتناع إن خاف سيلان الدم على الفخذين ، فلقد روى ابن ماجه باسناد حسن، عن أم سلمة رضي الله عنها^(٢٢٧) أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتقي سورة الدم ثلاثاً ثم يباشر بعد ذلك^(٢٢٨) .

(٢٢٣) رواه مسلم في كتاب الحيض باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله صحيح مسلم بشرح النووي ٢٠٩/٣ .

(٢٢٤) من حديث رواه البخاري في كتاب الحيض باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله / فتح الباري ٤٠١/١ ورواه مسلم كذلك في نفس الكتاب والباب صحيح مسلم بشرح النووي ٢٠٩//٣ .

(٢٢٥) من حديث أبي هريرة عند البخاري في كتاب الغسل باب الجنب يخرج ويمشي في السوق وغيره، فتح الباري شرح صحيح البخاري ٣٩١/١ .

(٢٢٦) بداية المجتهد ٥٧/١ .

(٢٢٧) رواه الطبراني في الأوسط وفيه سعيد بن بشير وثقه شعبة واختلف في الاحتجاج به / مجمع الزوائد ٢٨٢/١ .

(٢٢٨) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٤٠٤/١ .

مسألة :

هل يصح للمرأة الحائض الاستمتاع من الرجل ومباشرتها له تردد في ذلك صاحب الدر المختار، كما تردد في ذلك صاحب البحر، حيث قال: ولم أر لهم حكم مباشرتها له ، ولقائل أن يمنعه لما حرم تمكينها من استمتاعه بها حرم فعلها به من باب أولى . ولقائل أن يجوزه بأن حرمة عليه لكونها حائضاً، وهو مفقود في حقه فحل لها الاستمتاع به ، ولأن غاية مسها لذكره انه استمتاع بكفها وهو جائز قطعاً . وهذا هو الأظهر إذ كانت مباشرتها له بما بين سرتة وركبته كما إذا وضعت يدها على فرجه . ولا يصح أن تباشر زوجها بما بين سرتها وركبته كأن تضع فرجها على يده .

فالرجل يجوز له أن يلمس بجميع بدنه حتى بذكره جميع بدنها إلا ما تحت الإزار فكذا هنا لها أن تلمس بجميع بدنها إلا ما تحت الإزار جميع بدنه حتى ذكره^(٢٢٩) .

وقال الشافعية مثل ما يحرم على الرجل مباشرة امرأته فيحرم على المرأة مباشرة الرجل فيما بين سرتها وركبته في جميع بدنه ويحرم عليه تمكينها منه وعكسه^(٢٣٠) .

قلت : وما ترجح قبل قليل يدلنا على أنه يجوز لها أن تمس بجميع أجزاء بدنها عدا الفرج جميع أجزاء بدن الرجل ، والله أعلم .

المبحث الثالث : في كفارة المباشرة ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : حكم كفارة مباشرة الحائض في فرجها .

١ - ذهب الحنابلة في الصحيح من مذهبهم^(٢٣١) ، والشافعية في القديم^(٢٣٢) إلى

(٢٢٩) حاشية ابن عابدين ٢٩٢/١ ، ٢٩٣ .

(٢٣٠) انظر قليوبي وعميرة ١٠٠/١ ومعني المحتاج ١١٠/١ والاقناع ٨٨/١ ونهاية المحتاج ٣٣٢/١ ويجيري على الخطيب ٣٢٣/١ .

(٢٣١) انظر مسائل الإمام أحمد ج١ ص ٣٢ والكافي ٣٣٦/١ والمقنع ٨٨/١ والمعني ٣٣٥/١ والمحرر ٢٦/١ والانصاف ٣٥١/١ ، ٣٥٢ .

(٢٣٢) انظر روضة الطالبين ١٣٦/١ والمجموع ٣٤٦/٢ ومعني المحتاج ١١٠/١ ونهاية المحتاج ج١/٣٣١ .

- وجوب الكفارة إن وطىء أثناء الحيض .
- ٢ - ذهب الحنفية في قول لهم^(٣٣٣) والشافعية في قولهم الثاني في الجديد^(٣٣٤) إلى استحبابها .
- ٣ - ذهب المالكية^(٣٣٥)، والحنفية في الراجح من أقوالهم^(٣٣٦)، والشافعية في الجديد^(٣٣٧)، وقول عند الحنابلة^(٣٣٨)، والظاهرية^(٣٣٩)، إلى أن من جامع امرأته في فرجها، وهي حائض فلا شيء عليه إلا التوبة، والاستغفار.

الأدلة :

استدل من يرى عدم وجوب الكفارة بما يلي :

- ١ - بما روي^(٣٤٠) عن الرسول صلى الله عليه وسلم «من أتى كاهناً فصدقه بما قال أو امرأته في دبرها أو أتى حائضاً فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم» فهذا الحديث لم يرد فيه ذكر الكفارة^(٣٤١) مما يدل على عدم وجوبها .
- ويجاب عن ذلك بأن عدم ذكر الكفارة هنا لا يستلزم سقوطها إنما وجبت في موضع آخر .
- ٢ - لم يصح دليل في وجوب الكفارة ، فإذا لم يصح في إيجاب شيء على واطيء

(٣٣٣) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ وتبيين الحقائق ٥٧/١ وفتح القدير ١٤٧/١ ومجمع الأنهر ٥٣/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١ .

(٣٣٤) انظر رقم ٢٣٢ .

(٣٣٥) انظر بداية المجتهد ٥٩/١ والقوانين الفقهية ٣١ وشرح الرسالة ٣٤٧/٢ وحاشية الرهوني ٢٧٨/١ ، ٢٧٩ .

(٣٣٦) انظر المبسوط للسرخسي ١٥٩/١٠ ومجمع الأنهر ٥٣/١ .

(٣٣٧) انظر الأم للشافعي ١٨٤/٥ ، ١٨٥ وروضة الطالبين ١٣٥/١ والمجموع ٣٤٢/٢ وقلوب وعامرة ١٠٠/١ .

ومغني المحتاج ١١٠/٢ والاقناع ٨٧/١ ونهاية المحتاج ٣٣٢/١ وحاشية الشرقاوي ٢٦٢/٢ .

(٣٣٨) انظر المقنع لابن قدامة ٨٨/١ والمغني ٣٣٥/١ والمحرر في الفقه ٢٦/١ والانصاف ٣٥١/١ .

(٣٣٩) انظر المحلى لابن حزم ٢٢٤/٢ .

(٣٤٠) سبق تخريجه برقم ١١٤ .

(٣٤١) المغني لابن قدامة ٣٣٥/١ .

الحائض، فالأخذ من ماله حرام، فلا يجوز أن يلزم حكماً أكثر مما ألزمه الله من التوبة من المعصية التي عمل، والاستغفار، والتعزير^(٢٤٢).
 ويجاب عن ذلك بأنه صح في ذلك حديث ابن عباس الآتي^(٢٤٣).
 ٣ - لأنه وطؤ نبي عنه لأجل الأذى فأشبهه الوطؤ في الدبر^(٢٤٤) والوطؤ في الدبر لا كفارة فيه .

ويجاب عن ذلك بأن القياس مع الفارق فحرمة الدبر دائمة، أما حرمة الجماع في المحيض فمؤقتة، وبهذا لا يصح القياس.

دليل من يرى أن الكفارة مستحبة :

عن ابن عباس رضي الله عنه^(٢٤٥) عن النبي صلى الله عليه وسلم في الذي يأتي امرأته، وهي حائض : «يتصدق بدينار أو نصف دينار» .

فالأمر هنا للندب لوجود قرينة تمنع المعنى الحقيقي، وهي أن بعض مدلول الأمر ليس مراداً به الوجوب، لسقوطه بإخراج نصفه، وبالتالي براءة ذمته بما فعل، وهذا يجعل الأمر يخرج عن الحقيقة إلى المجاز، وإذا خرج في بعض مدلوله عن الحقيقة لهذه القرينة خرج كل مدلوله، لامتناع استعمال اللفظ في حقيقته، ومجازه، مما يدل على أن الأمر هنا للاستحباب، وليس للوجوب^(٢٤٦).

ويجاب عن ذلك :

بأن الادعاء في امتناع استعمال اللفظ في الحقيقة، والمجاز في آن واحد غير مسلم

(٢٤٢) المحل لابن حزم ٣٥٨/٢ .

(٢٤٣) انظر هامش رقم ٢٤٥ .

(٢٤٤) المغني لابن قدامة ٣٣٥/١ .

(٢٤٥) رواه أبو داود وصححه في كتاب الطهارة باب ما جاء في اتیان الحائض قال ابن القيم قول أبي داود هكذا الرواية

الصحيحة يدل على تصحيحه للحديث وقد حكم أبو عبد الله الحاكم بصحته وأخرجه في مستدركه وصححه

ابن القطان أيضاً فإن عبد الحميد بن زيد بن الخطاب أخرجا له في الصحيحين ووثقه النسائي وأما مقسم

فاحتج به البخاري في صحيحه وقال فيه أبو حاتم صالح الحديث لا بأس به / عون المعبود ١/٤٤٥-٤٤٦ .

(٢٤٦) انظر هامش الجامع الصحيح للترمذي ٢٥٣/١ .

إذ يرى الشافعية، والمحدثون جواز الجمع بين الحقيقة، والمجاز لعدم المانع، ولجواز استثناء أحد المعنيين بعد استعمال اللفظ فيهما^(٢٤٧). ولو سلمنا جدلاً برجحان مذهب الحنفية القائل بعدم استعمال اللفظ في معنیه الحقيقي، والمجازي فإن له معارض ورد التخير فيه من غير نكير، مثل تخير المسافر بين قصر الصلاة، وإتمامها - وهما من جنس واحد - فأيهما فعل كان واجباً كذا ههنا^(٢٤٨) مما يدل على عدم صحة الاستدلال بهذا الحديث على استحباب الكفارة .

أدلة من يرى أن الكفارة واجبة :

استدلوا بعموم النصوص الواردة في وجوبها ومن أهمها :

- ١ - ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه^(٢٤٩) عن النبي صلى الله عليه وسلم في الذي يأتي امرأته وهي حائض قال : «يتصدق بدينار، أو نصف دينار»^(٢٥٠) ففي هذا الحديث أمر بالتصدق وهو يعني الكفارة، والأمر للوجوب، مما يدل على وجوبها .
- ٢ - أن وطء الحائض محظور كالوطء في رمضان^(٢٥١) فيتعين فيه الكفارة .

الترجيح :

مما مضى من الاستدلال والمناقشة يظهر أن الراجح وجوب الكفارة على من وطء امرأته وهي حائض. لصحة حديث ابن عباس، وضعف استدلال من يقول بغير ذلك . ثم إنها عقوبة شرعت مثيلاتها في مواضع متعددة في الصيام، والحج، والظهار، ونحو ذلك فكذا هنا .

ويستثنى من وجوب الكفارة في الراجح من قول الشافعية^(٢٥٢) ، ورواية عند

(٢٤٧) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٨ وانظر أصول الفقه لوجه الزحيلي ٣٠٥/١ .

(٢٤٨) انظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٦ .

(٢٤٩) سبق تخريجه رقم ٢٤٥ .

(٢٥٠) المغني لابن قدامة ١/٣٣٥ .

(٢٥١) معالم السنن للخطابي ١/٨٣ .

(٢٥٢) روضة الطالبين ١/١٣٦ والمجموع للنووي ٢/٣٤٥ .

الحنابلة^(٢٥٣) من وطىء ناسياً ، أو جاهلاً بالتحريم ، أو بوجود الحيض . لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه^(٢٥٤) أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ ، والنسيان وما استكرهوا عليه»^(٢٥٥) .

وقال الحنابلة في الرواية الثانية عندهم أن الكفارة^(٢٥٦) واجبة وهو الصحيح من المذهب^(٢٥٧) وبه قال الشافعية في القديم . قال النووي : هذا ليس بشيء^(٢٥٨) .

قلت : والأول أصح لأن حديث ابن عباس السابق مخصص للأحاديث العامة الموجبة للكفارة ، والله أعلم .

المطلب الثاني : في مقدار الكفارة :

للعلماء في ذلك عدة آراء .

- ١ - أنها على سبيل التخيير بين دينار ، أو نصفه ، أيهما أخرج أجزاءه وهو قول عند الحنفية^(٢٥٩) ، وهو المذهب عند الحنابلة^(٢٦٠) .
- ٢ - يخرج ديناراً إن كان الجماع في أول الحيض ونصفه إن كان في آخره وهو قول عند الحنفية^(٢٦١) ، والشافعية^(٢٦٢) ، والنخعي^(٢٦٣) ، وقول عند الحنابلة^(٢٦٤) .

(٢٥٣) المغني لابن قدامة ١/٣٣٧ .

(٢٥٤) سبق تخريجه برقم ١١٢ .

(٢٥٥) المجموع ٢/٣٤٢ .

(٢٥٦) المغني لابن قدامة ١/٣٣٧ .

(٢٥٧) الانصاف ١/٣٥٢ ومنتهاى الارادات ١/٤٥ .

(٢٥٨) انظر روضة الطالبين ١/١٣٦ .

وانظر المجموع ٢/٣٤٢ .

(٢٥٩) انظر البسوط للسرخسي ١٠/١٥٩ وتبيين الحقائق ١/٥٧ وفتح القدير ج١/١٤٧ ومجمع الأنهر ١/٥٣

والفتاوى الهندية ١/٣٩ .

(٢٦٠) المغني لابن قدامة ١/٣٣٦ والانصاف ١/٣٥١ ومنتهاى الارادات ١/٤٥ .

(٢٦١) انظر رقم ٢٥٩ .

(٢٦٢) انظر روضة الطالبين ١/١٣٥ والمجموع ٢/٣٤٢ .

(٢٦٣) انظر المغني لابن قدامة ١/٣٣٦ .

(٢٦٤) انظر المغني ١/٣٣٦ والانصاف ١/٣٥١ .

٣ - عليه أن يخرج نصف دينار وهو الصحيح من مذهب الحنابلة^(٢٦٧).

٤ - يجب عليه عتق رقبة، وهو قول شاذ عند الشافعية^(٢٦٨).

الأدلة :

استدل من جعل الكفارة عتق رقبة بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه^(٢٦٧) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أصاب حائضاً بعتق نسمة»، ففي هذا الحديث أمر باعتاق رقبة لمن أصاب حائضاً، والأمر للوجوب مما يدل على وجوب العتق .

ويجاب عن هذا بأنه حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به^(٢٦٨) .

قال النووي في عتق الرقبة، وحكى المتولي، والرافعي قولاً قديماً شاذاً أن الكفارة الواجبة عتق رقبة، وروى ذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهذا شاذ مردود^(٢٦٩) .

دليل من يرى أن الكفارة نصف دينار :

استدل أصحاب هذا القول بما يلي :

١ - بما روي عن مقسم ، عن ابن عباس رضي الله عنه^(٢٧٠) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا وقع الرجل بأهله وهي حائض فليتصدق بنصف دينار» ففي هذا تصريح بأن كفارة جماع الحائض في فرجها نصف دينار .

(٢٦٥) انظر مسائل الإمام أحمد ٣٢/١ والانصاف ٣٥١/١ .

(٢٦٦) انظر روضة الطالبين ١٣٥/١ والمجموع ٣٤٣/٢ .

(٢٦٧) المحل ٢٥٦/٢ .

(٢٦٨) المحل ٢٥٧/٢ .

(٢٦٩) انظر المجموع ٣٤٣/٢ .

(٢٧٠) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب ما روي في كفارة من أتى امرأته حائضاً السنن الكبرى ٣١٦/١ ورواه

الترمذي في الطهارة باب ما جاء في كفارة الحائض الجامع الصحيح ٢٤٤/١ وكذلك رواه أبو داود في كتاب

الطهارة باب في اتيان الحائض / عون المعبود ٤٩٩/١ .

ويحاج عن ذلك بأن هذا الحديث من رواية البيهقي ، وقال : رواه شريك مرة فشك في رفعه ، ورواه الثوري عن علي بن نديمة ، وخصيف فأرسله ، وخصيف الجزري غير محتج به .

إذن حديث خصيف الجزري غير صحيح^(٢٧١) . قلت : إذن لا يحتج به .

ثم إن الاقتصار على قوله نصف دينار قد يكون اختصاراً من الراوي أو سهواً منه^(٢٧٢) .

دليل من يرى أن عليه أن يخرج ديناراً إن كان الجماع في أول الحيض وبنصفه إن كان في آخره :

استدل أصحاب هذا القول بما يلي :

١ - ما روي عن مقسم ، عن ابن عباس^(٢٧٣) ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «إذا كان دمًا أحمر فدينار وإن كان دمًا أصفر فنصف دينار»^(٢٧٤) .

وفي رواية عند أبي داود^(٢٧٥) عن ابن عباس قال : «إذا أصابها في أول الدم ، فدينار، وإذا أصابها في انقطاع الدم ، فنصف دينار» .

ففي هاتين الروايتين دلالة على تفاوت الكفارة بين أول الحيض ، وآخره ، مما يدل على أن الكفارة متفاوتة بين أول الحيض وآخره ، وهذا القول له وجه من الناحية الطبية فالأضرار على الرجل ، والمرأة تتفاوت بين أول الحيض ، وآخره ، ففي أول الحيض تكثر كمية الدم ، وبالتالي يكثر الإفراز القلوي ، أما إذا قلت كمية الدم في آخره فترتفع

(٢٧١) انظر السنن الكبرى للبيهقي ٣١٦/١ .

(٢٧٢) انظر هامش الجامع الصحيح للترمذي ٢٥٢/١ .

(٢٧٣) رواه الترمذي في الطهارة باب ما جاء في كفارة الحيض / الجامع الصحيح للترمذي ٢٤٥/١ قال أحمد شاكر : مقسم عن عبدالكريم هو الثقة عبدالكريم بن مالك الجزري ولكن قيل أنه أبو أمية البصري . انظر هامش

الجامع الصحيح للترمذي ٢٤٧/١ .

(٢٧٤) المغني لابن قدامة ٣٣٦/١ .

(٢٧٥) في كتاب الطهارة باب في إتيان الحائض ، عون المعبود ٤٤٩/١ .

نسبة الاستروجين بالدم ، وتبدأ الإفرازات المهبلية في التغيير من قلوي ، إلى حمضي ، وبالتالي تقل الأضرار الصحية ، لبدء الإفرازات الحمضية المانعة لتواجد البكتيريا ، والجراثيم داخل الفرج بخلاف الإفرازات القلوية^(٢٧٥) .

غير أنه يرد على ذلك أن التفصيل بين حالي الدم ، ووقتيه إنها هو تفسير من الرواة فظنه من يروي عنهم أنه من متن الحديث فنقلوه . كذلك ، يؤيده ما رواه سعيد بن أبي عروبة ، ففي رواية البيهقي^(٢٧٦) عن طريق عبد الوهاب بن عطاء ، عن سعيد ، عن قتادة ، عن مقسم ، عن ابن عباس مرفوعاً «بدينار ، أو نصف دينار» ففسره قتادة قال : إن كان واجداً فدينار ، وإن لم يجد فنصف دينار ، وفي رواية أخرى للبيهقي^(٢٧٧) عن طريق عبد الوهاب ، عن سعيد ، عن عبد الكريم ، عن مقسم ، عن ابن عباس مرفوعاً : وفسر ذلك مقسم فقال : إن غشيها في الدم فدينار ، وإن غشيها بعد انقطاع الدم قبل أن تغتسل فنصف دينار^(٢٧٨) وهذا يدلنا على أن القول بذلك غير ثابت في السنة ، إنها هو من تفسير الرواة ، وتفسير الرواة لا يستدل به في مقابل الأدلة الشرعية الثابتة ، والصحيحة^(٢٧٩) .

أدلة من يرى أن الكفارة على التخيير بين الدينار والنصف :

استدل أصحاب هذا القول بما يلي :

١ - عن ابن عباس^(٢٨٠) عن النبي صلى الله عليه وسلم في الذي يأتي امرأته وهي حائض قال : «يتصدق بدينار ، أو بنصف دينار»^(٢٨١) .

(٢٧٥) في كتاب الطهارة باب في إتيان الحائض ، عون المعبود ١/٤٤٩ .

276 - Current Obstetrics And Gynecology, Diagnosis And Treatment , Ralph C. Benson 1980 Page 104.

(٢٧٧) السنن الكبرى للبيهقي ١/٣١٧ .

(٢٧٨) المرجع السابق .

(٢٧٩) هامش الجامع الصحيح للترمذي ١/٢٥٢ .

(٢٨١) المغني لابن قدامة ١/٣٣٦ والمبسوط ١٠/١٥٩ .

(٢٨٠) سبق تخرجه برقم ٢٤٥ .

ففي هذا الحديث دلالة على التخيير، وأيها أخرج أجزاءه .
فإن قيل كيف يخير بين الشيء ونصفه، فالجواب أن ذلك كتخيير المسافر بين قصر الصلاة، وإتمامها فأيهما فعل كان واجباً، فكذا هنا^(٢٨٢).

٢ - أنه حكم تعلق بالحيز فلم يفرق بين أوله، وآخره كسائر أحكامه .

الترجيح :

مما سبق من الاستدلال، والمناقشة يظهر أن حديث ابن عباس الصحيح عند أبي داود هو أقوى الأدلة، وبالتالي هو الأولى بالأخذ به، ولذا فالكفارة واجبة على التخيير بين الدينار ونصفه .

قلت : وقيمة الدينار وقت اعداد هذا البحث تقدر بستة وثمانين ومائة ريال سعودي تقريباً على اعتبار أن وزن الدينار الذهبي يقدر بـ ٤/٢٣٣ غم^(٢٨٣) .

المبحث الرابع في حكم وطء الحائض قبل الغسل :

١ - ذهب جمهور العلماء من المالكية^(٢٨٤)، والشافعية^(٢٨٥)، والحنابلة^(٢٨٦) إلى عدم حل الوطء قبل الغسل بالماء وبذلك قال الحنفية إن انقطع الدم قبل تمام عشرة أيام^(٢٨٧).

(٢٨٢) المغني ١/٣٣٦ .

(٢٨٣) انظر المكايل والأوزان الإسلامية لفالتر هنتس ص ١٠ الناشر الجامعة الأردنية .

(٢٨٤) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١/١٨٥ وبداية المجتهد ١/٥٧ ومواهب الجليل ١/٣٧٣ .

(٢٨٥) انظر الأم للشافعي ١/٧٦ وروضة الطالبين ١/١٣٥ ، ١٣٧ ، والمجموع ٢/٣٤٧ ومغني المحتاج ١/١١٠ ،

١١١ والافتقار ١/٨٧ ، ٨٨ ونهاية المحتاج ١/٣٣٣ وبجيرمي علي الخطيب ١/٣٢٣ .

(٢٨٦) انظر مسائل الإمام أحمد ١/٣١ والكافي لابن قدامة ١/٧٤ والمغني ١/٣٣٨ والمحرر ١/٢٦ وفتاوى ابن تيمية

٢١/٦٢٤ ومنتهى الارادات ١/٤٥ وكشاف القناع ١/١٩٩ .

(٢٨٧) انظر تبين الحقائق ١/٥٨ ومجمع الأنهر ١/٥٤ .

٢ - ذهب أهل الظاهر إلى أن الوطء يحل بعد الطهر بفعل واحد من أربعة أمور .
الاعتسال أو الوضوء أو التيمم لهما إن كانت من أهله أو غسل فرجها فأى من هذه
الأربعة فعلت حل الوطء^(٢٨٨) .

٣ - ذهب الحنفية إلى حل الوطء قبل الغسل إن انقطع الحيض بعد تمام عشرة
أيام وهي أقصى مدة للحيض عندهم لكن يستحب أن لا يطأها حتى تغتسل^(٢٨٩) .

الأدلة :

استدل الحنفية بما يلي :

١ - قوله تعالى^(٢٩٠) : ﴿ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ ﴾

بتخفيف الطاء، ففي هذه الآية جعل الطهر غاية الحرمة، وما بعد الغاية يخالف ما
قبلها^(٢٩١)، ويجاب عن ذلك :

بأن هذا الاستدلال لا يصح ، لأن الغاية تدخل في المغيا هنا، فقبل انقطاع الدم
يكون النهي المطلق عن القربان، فلا يباح بحال، اغتسلت ، أو لم تغتسل، أما بعد
الانقطاع فيزول التحريم المطلق، وتصير إباحة الوطء موقوفة على الغسل^(٢٩٢) .

ثم إن قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾

يؤكد أن الغاية هي التطهر، وذلك بمنزلة قول الرجل للآخر لا تكلم فلاناً حتى
يدخل الدار، فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه، فهنا إباحة الكلام متوقفة على
الأمرين جميعاً^(٢٩٣) .

(٢٨٨) المحل لابن حزم ٢/٣٣٣ .

(٢٨٩) انظر تبين الحقائق ٥٨/١ وجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ١/٥٤٠٥٣ والفتاوى الهندية ١/٣٩ ، ٣٦ .

(٢٩٠) من آية ٢٢٢ من سورة البقرة .

(٢٩١) انظر المبسوط للسرخسي ٣/١٤٧ والفتاوى الهندية ١/٣٦ .

(٢٩٢) انظر كشاف القناع ١/١٩٩/٢٠٠ .

(٢٩٣) تفسير الفخر الرازي ٦/٧٣ .

٢ - أن الحيض لا يزيد على العشرة لعدم احتمال عود الدم فيحكم لأجل ذلك بالطهارة انقطع الدم، أو لم ينقطع^(٢٩٤).

ويجاب عن ذلك :

بأن عدم احتمال عودة الدم غير مسلم فالعود ممكن فقد سبق أن تحديد أقصى مدة للحيض بعشرة أيام قول مرجوح^(٢٩٥) فعودة الدم محتملة .

والحنفية ، قالوا إن الوطء لا يبيحه إلا الغسل إن انقطع قبل عشرة أيام وقالوا : إنه يحل الوطء إن مضى عليها وقت الصلاة من انقطاع الدم، وإن لم تغتسل فأقاموا الوقت مقام الاغتسال في حل الوطء^(٢٩٦).

وعودة الدم ممكن في الحالين، فلماذا لا تكون عودة الدم محتملة حتى بعد الاغتسال، أو خروج وقت الصلاة^(٢٩٧)؟ خاصة وأن القول الراجح في أقصى مدة للحيض خمسة عشر يوماً.

٣ - القياس على جواز الصوم. أو الطلاق قبل الغسل، فكذا يجوز الوطؤ قبله^(٢٩٨).

ويجاب عن ذلك بأن جواز الصوم لا اعتبار أن التحريم كان للحيض، وبعد انقطاعه صارت غير حائض، أما هنا فيحرم الوطء حتى تغتسل، لأن المنع هنا لأمرين الحيض، وعدم الغسل .

أما الطلاق فتحريمه لتطويل العدة، وذلك يزول بمجرد الانقطاع^(٢٩٩).

(٢٩٤) انظر تبين الحقائق ٥٨/١ ومجمع الأنهر ٥٣/١ .

(٢٩٥) انظر الجواب عن أدلة من يقول أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام .

(٢٩٦) انظر تبين الحقائق ٥٨/١ ومجمع الأنهر ٥٤/١ .

(٢٩٧) المجموع للنووي ٣٤٩/٢ .

(٢٩٨) المرجع السابق .

(٢٩٩) المرجع السابق ص ٣٥٠ .

٤ - إن تحريم الوطء للحيض، وبزواله صارت كالجنب، فوجوب الغسل من الجنابة لا يمنع من الوطء فكذا هنا^(٣٠٠)

ويجاب عن ذلك بأن هذا غير مسلم للأمور التالية :

- (أ) أن التحريم لحدث الحيض لاذاته وهو باق ولا يزول إلا بالاغتسال .
(ب) أنه قد يعود بعد الانقطاع عند أكثر الحيض فلا بد من الاغتسال ليرجع جانب الانقطاع .
(ج) أن الجنابة لا تمنع الوطء، وكذا غسلها بخلاف الحيض^(٣٠١) .

ثم إن الحنفية يوجبون الاغتسال لانقطاعه قبل العشرة فلماذا لم يجعلوه كالجنب في هذه الحالة ؟

وكذلك حدث الحيض أكد من الجنابة، فلا يصح قياسه عليه^(٣٠٢) . فقد روي عن عطاء^(٣٠٣) أن الحيضة أشد من الجنابة، إن جنب لتمر في المسجد ولا تمر الحائض .

أدلة الرأي الثاني، والقائل بالاكْتفاء بأي واحد من أنواع الغسل كغسل
الفرج ، أو الوضوء أو التيمم، أو الاغتسال :

استدل أهل الظاهر بما يلي :

١ - قوله تعالى^(٣٠٤) : ﴿ وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا
النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ
أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾

فقوله سبحانه «حتى يطهرن» أن يحصل لهن الطهر الذي هو عدم الحيض .

(٣٠٠) انظر تبين الحقائق ٥٨/١ والمجموع ٣٤٩/٢ والمغني لابن قدامة ٣٣٨/١ .

(٣٠١) انظر المجموع ٣٥٠/٢ . (٣٠٢) المغني لابن قدامة ٣٣٨/١ .

(٣٠٣) رواه عبد الرزاق في كتاب الحيض باب الرجل يصيب امرأته فلا تغتسل حتى تحيض المصنف ج١ ص ٣٣٥ .

(٣٠٤) آية ٢٢٢ من سورة البقرة .

وقوله تعالى : ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ هو صفة لفعالهن ، وما ذكر يسمى في الشريعة ، واللغة تطهراً ، وطهوراً ، وطهراً فأى ذلك فعلت فقد تطهرت .

قال الله تعالى^(٣٠٥) : ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا﴾ ،

فجاء النص والاجماع بأنه غسل الفرج ، والدبر بالماء .

وقال عليه الصلاة والسلام^(٣٠٦) : «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» فصح أن التيمم للجنابة ، وللحدث طهوراً وقال تعالى^(٣٠٧) :

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهَّرُوا﴾

وقال عليه السلام^(٣٠٨) : «لا يقبل الله صلاة بغير طهور» يعني الوضوء .

ويجاب عن ذلك بما يلي :

١ - أن ظاهر قوله ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾

حكم عائد إلى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بعض من أبعاض بدنها .

٢ - أن حملة على التطهر الذي يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كنبوته في الحيض ، فهذا يوجب أن المراد به الاغتسال ، والاعتسال يكون بالماء إن أمكن ، وإن تعذر ذلك فالاجماع قائم على أن التيمم يقوم مقامه^(٣٠٩) ، ومن هذا نعلم أن الإجماع هو الذي جعل التيمم بديلاً ، وإلا فالظاهر يقتضي أنه لا يجوز قربانها إلا بعد الاغتسال بالماء^(٣١٠) .

(٣٠٦) رواه أحمد في مسنده ٢٢٢/٢ .

(٣٠٥) آية ١٠٨ من سورة التوبة .

(٣٠٧) من آية ٦ من سورة المائدة .

(٣٠٨) رواه مسلم في أول كتاب الطهارة عن ابن عمر / صحيح مسلم بشرح النووي ١٠٢/٣ .

(٣٠٩) قلت يلاحظ رأي المالكية عند بحث مسألة : في آراء العلماء في حكم الوطء عند عدم وجود الماء إذ يمنعون

(٣١٠) تفسير الفخر الرازي ٧٣/٦ .

الوطء بالتيمم فلا بد من الغسل عندهم .

وهذا يوضح لنا الفرق بين التطهر بأنواعه، فلكل حالة منه ما يناسبها، فطهارة النجاسة غسلها، وطهارة الحدث الأصغر الوضوء، وطهارة الحدث الأكبر الإغتسال، فكذا طهارة الحيض الاغتسال مما يجعل ما ذهب إليه ابن حزم من أن الوضوء، أو غسل الفرج يكفي للجماع غير صحيح .

صحيح أن غسل الفرج من الناحية الوظيفية يكفي لإزالة الأضرار الصحية التي قد تنجم من الجماع أثناء الحيض^(٣١١) لكن تبقى جوانب أخرى هامة نوجزها بما يلي :

(أ) أن في الاغتسال جوانب مهمة مثل إزالة الأدران التي تعلق بجسم المرأة أثناء فترة الحيض الناشئة من اهمالها عوامل النظافة من وضوء وما شابه ذلك، والوضوء أو غسل الفرج لا يكفي أي منهما لإزالة ذلك .

(ب) أن في فترة الحيض انقطاع من الرجل عن جماع امرأته، والأولى للمرأة بعد ذلك الاغتسال، حتى تكون دواعي الجماع أقرب، والألفة بين الزوجين أشمل، والاعتسال لذلك أبلغ من الوضوء، أو غسل الفرج فقط .

(ج) لا يلزم من الاعتسال الطهارة فقط، بل قد يكون فيه بعض الجوانب التعبدية مما يوجب الرجوع إلى ظاهر القرآن لانسداد طريق النظر، وظاهره يحرم الوطء حتى تغتسل^(٣١٢)، ومما يدل على وجود الجانب التعبدي أن التيمم، وياجماع العلماء يكفي لإباحة الجماع بشرط عدم وجود الماء .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية .

«وقد قال بعض أهل الظاهر المراد بقوله : ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾

وليس بشيء لأن الله قد قال^(٣١٣) : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهَّرُوا﴾ فالتطهر في كتاب الله هو الاغتسال .

311 - Principles of Gynecology , Fourth Edition, N. Jeffcoalt 1975 Page 88 .

(٣١٢) انظر المجموع ٢/٣٥٠ .

(٣١٣) آية ٦ من سورة المائدة .

أما قوله تعالى^(٣١٤): ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾
فهذا يدخل فيه المغتسل، والمتوضئ، والمستنحي، لكن التطهر المقرون بالحيض
كالتطهر المقرون بالجنابة، والمراد به الاغتسال^(٣١٥).

أدلة المذهب الأول، والقائل بوجوب الاغتسال:

استدل أصحاب هذا المذهب بما يلي:

١ - قوله تعالى^(٣١٦): ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ
حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾.

فأولاً: قوله سبحانه ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾

قرئ بالتخفيف ويعني انقطاع الدم وقرئ بالتشديد ويعني التطهر بالماء فهذه صريحة
في اشتراط الغسل أما قراءة التخفيف فيستدل بها من وجهين.

أحدهما: معناها يغتسلن، وهذا شائع في اللغة فيصير إليه لتتفق مع قراءة
التشديد جمعاً بينهما.

الثاني: أن الإباحة مطلقة بشرطين.

١ - انقطاع دمهن ب - تطهرهن، وهو اغتسالهن.

وما علق بشرطين لا يباح بأحدهما كما قال تعالى^(٣١٧): ﴿وَأَبْلُوا إِلَيْنَا حَتَّى إِذَا

بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾

فلما اشترط لدفع المال إليهم بلوغ النكاح، والرشد لم يبح إلا بهما كذا هنا، فإن قيل:

(٣١٤) آية ٢٢٢ من سورة البقرة.

(٣١٥) فتاوى ابن تيمية ٢١٠/٢٢٦.

(٣١٦) آية ٢٢٢ من سورة البقرة.

(٣١٧) آية ٦ من سورة النساء.

إن قراءة التخفيف تعني الإباحة بشرط واحد ومعناه حتى ينقطع دمهن، فإذا انقطع فأتوهن .

فالجواب :

(أ) أن ابن عباس، والمفسرين، وأهل اللسان فسروه، فقالوا: معناه فإذا اغتسلن . فوجب المصير إليه .

(ب) إن ما قاله المعترض فاسد من جهة اللسان فإنه لو كان كما قال لقيط فإذا طهرن فأعيد الكلام كما يقال، لا تكلم زيداً حتى يدخل فإذا دخل فكلمه . فلما أعيد بلفظ آخر دل على أنها شرطان .

(ج) أن القول باشتراط الغسل فيه جمع بين القراءتين^(٣١٨) لأن القراءة المتواترة حجة بالاجماع، فإذا حصلت قراءتان متواترتان، وأمکن الجمع بينهما، وجب الجمع بينهما .

وإذا ثبت هذا فنقول قرء (حتى يطهرن) بالتخفيف، وبالتثقيب «ويطهرن» بالتخفيف تعني انقطاع الدم، وبالتثقيب عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الأمرين ممكن، مما يتعين معه دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين، وإذا وجبا فالحرمة لا تنتهي إلا عند حصولهما معاً^(٣١٩)، والاعتسال أحدهما، مما يدل على عدم حل الوطء إلا بعده .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية «وانما ذكر الله غاييتين على قراءة الجمهور، لأن قوله حتى يطهرن غاية التحريم الحاصل بالحيض وهو تحريم لا يزول بالاعتسال ولا غيره فهذا التحريم يزول بانقطاع الدم، ثم يبقى الوطؤ بعد ذلك جائزاً بشرط الاعتسال،

(٣١٨) انظر الأم للشافعي ١٨٤/٥ ومغني المحتاج ١١١/١ والاقناع ٨٧/١ والمجموع ٣٤٩/٢ وانظر الكافي لابن

قدامة ٧٤/١ والمغني ٣٣٨/١ وفتاوى ابن تيمية ٦٢٥/٢١ ، ٦٣٥ وكشاف القناع ١٩٩/١ .

(٣١٩) تفسير الرازي ٧٣/٦ .

فلا يبقى الوطؤ محرماً على الاطلاق فلماذا قال: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ .

وهذا كقوله^(٣٢٠): ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَيْثُ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ .

«فنكاح الزوج الثاني غاية التحريم الحاصل بالثلاث ، فإذا نكحت الزوج الثاني زال ذلك التحريم لكن صارت في عصمة الثاني فحرمت لأجل حقه لا لأجل الطلاق بالثلاث ، فإذا طلقها جاز للأول أن يتزوجها^(٣٢١) .

وثانياً : أن في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾

صيغة تفعل تطلق على ما يكون من فعل المكلفين لا على ما يكون من فعل غيرهم ، فيكون قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾

أظهر في معنى الغسل بالماء منه في الطهر الذي هو انقطاع الدم ، والأظهر يجب المصير إليه حتى يدل الدليل على خلافه^(٣٢٢) ، وفيها أيضاً تعليق للإتيان على التطهر بكلمة إذا، وكلمة إذا للشرط حسب اللغة، والمعلق على الشرط عدم الشرط ، فوجب أن لا يجوز الاتيان عند عدم الطهر^(٣٢٣) .

٢ - أنها ممنوعة من الصلاة لحدث الحيض فلم يباح وطؤها كما لو انقطع لأقل الحيض^(٣٢٤) ، يدل عليه ما روي عن عائشة أن فاطمة بنت أبي حبيش سألت النبي صلى الله عليه وسلم قالت^(٣٢٥): «إني استحاض فلا أطهر . أفأدع الصلاة؟ فقال: «لا

(٣٢٠) آية ٢٣٠ من سورة البقرة .

(٣٢١) فتاوى ابن تيمية ٦٢٥/٢١ .

(٣٢٢) انظر بداية المجتهد ٥٨/١ .

(٣٢٣) تفسير الرازي ٧٣/٦ .

(٣٢٤) المغني لابن قدامة ٣٣٨/١ .

(٣٢٥) رواه البخاري في كتاب الحيض باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض / فتح الباري ٤٢٥/١ .

إن ذلك عرق . ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي، وصلي .

ففي هذا الحديث أمر بالاعتسال بعد أيام الحيض، وأن الصلاة لا تحل إلا به فكذا الوطؤ لا يباح إلا بالاعتسال^(٣٢٦) .

٣ - أن الدم يسيل تارة وينقطع أخرى فلا بد من الاعتسال ليرجع جانب الانقطاع^(٣٢٧) .

٤ - اتفق العلماء على التحريم إذا طهرت لدون العشرة، فإن علل بوجوب الغسل، فاستمرار التحريم لهذا التعليل يلزم بوجوب الغسل لما زاد على العشرة^(٣٢٨) .

الترجيح :

كما سبق من الاستدلال، والمناقشة يظهر لي أن القول الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور، والقائل باشتراط الغسل بعد انقطاع الحيض سواء بعد العشرة أم قبلها، لأن تحديده بعشرة أيام مرجوح كما لا توجد مدة واحدة لأي امرأة، فضلاً عن جميع النساء، فمدة الحيض تختلف من امرأة إلى أخرى حسب كمية الدم الخارج، ومقدار كثافة جدار الرحم، فالمرأة بعد العشرة طاهرة عند الحنفية، لكنها حائض عند غيرهم، ورأي غيرهم هو الصحيح، فكيف يجوز جماعها بدون اغتسال والحال هذه؟ صحيح أن دم الحيض إذا توقف بدأ جدار الرحم في البناء تحت تأثير الهرمونات، وتبدأ إفرازات حمضية من عنق الرحم، والمهبل لإزالة آثار دم الحيض في خلال أيام غير محددة، تختلف من امرأة لأخرى قد تستغرق عدة أيام، لكن لا يضمن إزالة الأضرار إلا بالاعتسال .

والمسألة أيضاً ليست أضراراً صحية فحسب بل أيضاً جوانب تعبدية كما أشرت إلى

(٣٢٦) انظر المجموع ٢/٣٤٩ وكفاية الطالب الرباني ١/٥٩ .

(٣٢٧) انظر تبين الحقائق ١/٥٨ ومجمع الأنهر ١/٥٤ .

(٣٢٨) المجموع ٢/٣٤٩ .

ذلك آنفاً مما يوجب الاغتسال لجميع أجزاء البدن قبل الجماع، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: وقول الجمهور هو الصواب^(٣٢٩).

مسألة: آراء العلماء في حكم الوطء عند عدم وجود الماء:

أما إذا لم يوجد الماء على ما ذهب إليه الجمهور فالمالكية إلا ابن بكير يمنعون الوطء بطهر التيمم ولا يبيحونه إلا بالغسل^(٣٣٠).

بل ذهب المالكية إلى أبعد من ذلك فحرموا الاستمتاع بها بين السرة والركبة حتى تطهر بالماء، لا التيمم فإن لم تجد الماء فلا يقربها بالتيمم إلا لشدة الضرر^(٣٣١).

وقال الحنفية إذا انقطع لأقل من عشرة أيام، ولم تجد ماء فلا يحل وطؤها عند أبي حنيفة، وصاحبيه حتى تصلي فإن وجدت الماء بعده لم يحرم الوطء، لكن يجب عليها الاغتسال^(٣٣٢).

ورأي المالكية الأول قال به الشافعية في قول لهم^(٣٣٣).

والشافعية في رأيهم الآخر يرون أن التيمم طهارة إذا لم يوجد الماء أو كان المتيمم مريضاً^(٣٣٤)، وإذا تيممت ثم رأت الماء فيحرم الوطء على المذهب، وبه قطع الأصحاب، لأن طهارة التيمم بطلت برؤية الماء، وعادت إلى حدث الحيض^(٣٣٥) وبهذا نعلم أن الشافعية يرون عدم حل الوطء إلا بوجود أحد الطهورين. هذا هو الصحيح المشهور، وبه قطع الجمهور^(٣٣٦).

(٣٢٩) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦٢٦/٢١.

(٣٣٠) شرح الرسالة ٨٦/١، ٣٤٧/٢ ومواهب الجليل ٣٧٤/١. وشرح الرسالة ٣٤٧/٢.

(٣٣١) انظر الجامع الصغير ٣١٢/١ وحاشية الدسوقي ١٧٣/١.

(٣٣٢) انظر الأصل ١١٥/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١.

(٣٣٣) انظر روضة الطالبين ١٣٥/١.

(٣٣٤) انظر الأم للشافعي ٧٦/١ واحياء علوم الدين ٥٢/٢ وروضة الطالبين ١٣٥/١، ١٣٧، والمجموع ٣٤٧/٢.

(٣٣٥) المجموع ٣٤٨/٢. (٣٣٦) المرجع السابق.

ويرى الحنابلة أن المرأة إذا لم تجد الماء أو خافت على نفسها الضرر من استعمال الماء لمرض، أو برد شديد تيممت، وحل وطؤها، لأنه قائم مقام الغسل. وإن تيممت للصلاة حل وطؤها، لأن ما أباح الصلاة أباح ما دونها^(٣٣٧).

قلت : ومن باب الاحتياط عن ضرر ناشئ من بقايا آثار الحيض، والتي لا تزول عادة إلا بالماء، أو يمضي زمن كاف يختلف من امرأة لأخرى فإني أرى رأياً وسطاً بين ما ذهب إليه المالكية، وغيرهم بالتريث عن الجماع عند فقد الماء - لإجماع العلماء على حرمة الوطء قبل غسل الفرج^(٣٣٨) إلى أن يمضي على أقل تقدير يومان، إن كانت مدة الحيض قصيرة، أو أكثر حسب مدة الحيض لتأتي الإفرازات الحمضية من عنق الرحم والمهبل فتتهيء وضعاً يمنع تكاثر البكتيريا الضارة.

المبحث الخامس : في تسمية الدم الذي ينزل من المرأة الحامل وأثره في منع المباشرة :

الدم الذي يخرج من المرأة أثناء الحمل هل يعد حيضاً، أو استحاضة. للعلماء في ذلك رأيان :

أحدهما : أنه دم استحاضة، وإليه ذهب الحنابلة^(٣٣٩)، والظاهرية^(٣٤٠)، وقول للشافعية^(٣٤١)، وبه قال أبو ثور^(٣٤٢)، والحسن، وإبراهيم النخعي، وعطاء والحكم^(٣٤٣).

(٣٣٧) انظر الكافي لابن قدامة ٧٤/١ وفتاوى ابن تيمية ٢١/٦٢٥، ٦٣٥.

(٣٣٨) المجموع ٢/٣٤٩.

(٣٣٩) انظر الكافي لابن قدامة ٧٦/١، وانظر المغني ٣٠٦/١ والمحرر ٢٦/١ والانصاف ١/٣٥٧.

(٣٤٠) انظر المحل لابن حزم ٢/٢٥٨.

(٣٤١) التنبيه للشيرازي ص ١٦ وروضة الطالبين ١٧٤/١ والمجموع ٢/٣٦١.

(٣٤٢) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦١.

(٣٤٣) روى ذلك عنهم الدارمي بسنده في كتاب الطهارة باب في الحبل إذا رأت الدم جـ ١ ص ٢٢٧.

ثانيهما : أنه دم حيض وهو القول الصحيح من مذهب الشافعية^(٣٤٤) وروي عن الزهري ، ومجاهد ، وعكرمة ، ومحيى بن سعيد ، وبكر بن عبدالله المزني ، والشعبي ، والأوزاعي ويلزمها ترك الصلاة^(٣٤٥) وقالوا : إذا تركت الصلاة فالجماع من باب أولى لأن الصلاة أعظم منه .

قلت : ولا دليل على تركها الصلاة حتى يقاس عليها الجماع .

أدلة من يرى أنه دم استحاضة :

١ - ما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه^(٣٤٦) : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سبأيا أوطاس « لا توطأ حامل حتى تضع ، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة »^(٣٤٧) ففي هذا جعل النبي صلى الله عليه وسلم الحيض علماً على براءة الرحم فدل ذلك على أن الحيض ، والحمل في الرحم لا يجتمعان فلو كانت الحامل تحيض لم تتم البراءة بالحيض^(٣٤٨) .

٢ - عن عائشة رضي الله عنها^(٣٤٩) في الحامل ترى الدم قالت : « لا يمنعها ذلك من صلاة » .

فإذا كان دم الحامل لا يمنع من الصلاة فإنه دم فساد ، مما يدل على أن الحامل لا تحيض وإذا كانت لا تحيض فإنها توطأ كما توطأ المستحاضة .

(٣٤٤) انظر رقم (٣٤١) .

(٣٤٥) روى عنهم ذلك الدارمي بسنده في كتاب الطهارة باب في الحبل إذا رأت الدم ٢٢٥/١ فما بعدها .

(٣٤٦) رواه أبو داود في كتاب النكاح باب في وطء السبأيا مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري ٧٤/٣ ورواه الدارمي

في كتاب الطلاق باب في استبراء الأمة / سنن الدارمي ١٧١/١ وأحمد في مسنده ٢٨/٣ .

(٣٤٧) انظر الكافي لابن قدامة ٧٦/١ .

(٣٤٨) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦١ .

(٣٤٩) رواه الدارمي في كتاب الطهارة باب في الحبل إذا رأت الدم ٢٢٧/١ .

الترجيح :

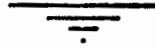
مما مضى من الاستدلال أقول : إن الأدلة الشرعية - الأنفة الذكر - في اعتباره دم استحاضة أظهر، ثم أن الدم الخارج من المرأة الحامل لا يعتبر حيضاً للأسباب التالية :

١ - أن الحيض أساسه ، ومنبعه من سقوط جدار الرحم ، وهو لا يسقط أثناء الحمل^(٣٥١).

٢ - أن الدم الخارج من الرحم أثناء الحمل يكون بسبب واحد من ثلاثة أمور :
(أ) أمارات لاجهاض مبكر إذا كان قبل ثمانية وعشرين أسبوعاً من الحمل .
(ب) نزيف مشيمي من أعلا الرحم إذا كان النزيف بعد ثمانية وعشرين أسبوعاً من الحمل نتيجة تمزق الأغشية التي تكوّن المشيمة . وهو دم استحاضة .

(ج) نزيف من المهبل أو عنق الرحم وهو لا يعد من الحيض .

لذا فالقول الصحيح أن المرأة الحامل لا تحيض ، وما رآه فهو دم استحاضة يأخذ أحكامها^(٣٥١).



350 - Williams Obstetrics, Seventeenth Edition, 1985 Pritchard, Macdonold And Gant Page 31.

351 - The Same reference Page 389.

الباب الثاني

النفاس : وفيه أربعة فصول

الفصل الأول : تعريفه :

النفاس لغة ولادة المرأة إذا وضعت، فهي نفساء، والنفساء هي المرأة الوالد^(٣٥٢).

وفي الاصطلاح :

قيل هو : دم ترخية الرحم مع الولادة، وقبلها بيومين أو بثلاثة أيام بأمارة وبعدها إلى تمام الأربعين من ابتداء خروج بعض الولد^(٣٥٣).

وهذا التعريف غير مناسب لتعريف النفاس لما يلي :

(أ) أن الدم الخارج قبل الولادة لا يعد نفاساً لأن دم الحيض لا ينزل إلا بعد نزول الولد .

(ب) قوله : « قبلها بيومين أو ثلاثة » وقوله : « من ابتداء خروج بعض الولد » فيه شيء من التناقض إلا إذا كان يقصد انفتاح الرحم .

لذا أرى أن هذا التعريف لا يصلح أن يكون تعريفاً للنفاس .

وقيل هو :

« الدم الخارج من الفرج لأجل الولادة على جهة الصحة، والعادة » فاحترز بالخارج من الفرج عن الخارج من غيره .

(٣٥٢) انظر لسان العرب مادة نفس .

(٣٥٣) انظر منتهى الارادات ٤٩/١ والمجموع ٤٧٤/٢ والانصاف ٣٤٦/١.

ويقوله : « لأجل الولادة » من الخارج بغيرها لدم الحيض ، والجرح «ويجهد الصحة ، والعادة » عن الخارج فيما زاد على مدة النفاس^(٣٥٤) .

وقيل هو :

دم يخرج من رحم امرأة عقب فراغ الرحم من الحمل^(٣٥٥) .

قلت : وهذا التعريف أجود لأنه اعتبر الدم الخارج من الرحم عقب فراغ الرحم من الحمل نفاس سواء خرج عن طريق الفرج أو عن طريق البطن ما دام أن الدم الخارج ناشئ من تمزق جدار الرحم الوظيفي .

وكذلك هذا التعريف مانع فلا تدخل فيه الدماء الخارجة قبل الولادة فهي لا تعد نفاساً .

كما لا يشمل الدماء الناشئة من غير الرحم كالجروح في الفرج ، أو الرحم فلا تعد نفاساً لأنها لم تقيد بخروج الولد من الرحم كما في النفاس^(٣٥٦) .

الفصل الثاني : أصل دم النفاس ومنبعه

الأصل فيه هو تمزق جدار الرحم الوظيفي ، ونزول الدم منه بعد أن تحول أثناء فترة الحمل إلى ما يسمى Decidua وهو مماثل تماماً لجدار الرحم في النصف الثاني من الحمل ، ولكن بكثافة أكثر ، وكذلك خروج أنسجة أخرى خصوصاً من مكان المشيمة - التي تقع أعلا الرحم - أثناء التام ذلك المكان .

وفي نفس الوقت يتكون جدار وظيفي جديد من جدار الرحم الأساسي ليحل مكان الجدار السابق ذكره .

(٣٥٤) انظر كفاية الطالب الرباني ٦٠/١ .

(٣٥٥) انظر قليوبي وعميرة ٩٨/١ وفتح الوهاب ٢٦/١ ونحوه في حاشية ابن عابدين ٢٩٩/١ وكشاف القناع ١٩٦/١ .

(٣٥٦) انظر حاشية ابن عابدين ٢٩٩/١ .

ومكونات دم النفاس هي خلايا جدار الرحم، وكرويات دم بيضاء، ومكونات الدم الأخرى، ويكون أحمر في الأيام الأولى من النفاس ثم يبهت لونه تدريجياً حتى يصبح سائلاً أبيض مائلاً للإصفرار في الأسبوع الثالث أو الرابع ومكوناته كرويات الدم البيضاء على الأكثر .

بعد هذا التمزق لجدار الرحم الوظيفي ، ونزول الدم منه يستبدل جدار جديد به بعد أربعة أسابيع من الولادة غير أنه لا يكتمل رجوع جميع الأعضاء التناسلية إلى حجمها الطبيعي ، ونزول العادة الشهرية - لدى المرأة الغير مرضعة ورجوع الجسم إلى حالته - إلا بعد ستة أسابيع من نزول الولد في الغالب .

وتحدث نفس التغيرات الطبيعية لدم النفاس إذا كانت الولادة طبيعية عن طريق الفرج، أو قيصرية عن طريق البطن وبالتالي تعد المرأة نفساء حتى ولو ولدت بعملية فتح البطن^(٣٥٧) .

الفصل الثالث : مدة النفاس وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أقل مدة للنفاس :

اتفق جميع العلماء من الحنفية^(٣٥٨) ، والمالكية^(٣٥٩) ، والشافعية^(٣٦٠) ، والحنابلة^(٣٦١) ، والظاهرية^(٣٦٢) على أن ليس لأقل النفاس حد فما وجدته بعد الولادة فنفاست وإن قل :

357 - Current Obstetrics And Gynecology 3rd edition , 1975 Ralph C. Benson Pages 781 - 782.

(٣٥٨) انظر المبسوط للسرخسي ٣/٢١٠ وانظر الفتاوى الهندية ١/٣٧ .

(٣٥٩) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١/١٨٦ والقوانين الفقهية ص ٣١ وكفاية الطالب الرباني ١/٦٥ ومواهب الجليل ١/٣٧٦ والجامع الصغير ١/٣١٤ .

(٣٦٠) انظر التنبيه للشيرازي ص ١٦ وروضة الطالبين ١/١٧٤ والمجموع ٢/٤٧٧ ، ٤٧٩ وفتح الوهاب ١/٢٩ ومغني المحتاج ١/١١٩ والاقناع ١/٨٤ وفتح الجواد ١/٩١ .

(٣٦١) انظر مسائل الإمام أحمد ١/٣٤ والكافي لابن قدامة ١/٨٥ والمغني ١/٣٤٥ ، ٣٤٧ والمحرر في الفقه ١/٢٧ والانصاف ١/٣٨٤ ومتمم الارادات ١/٤٥ . (٣٦٢) المحل لابن حزم ٢/٢٧٥ .

- ١ - واستدلوا بحديث أنس رضي الله عنه قال^(٣٦٣) : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتاً للنفساء أربعين يوماً إلا أن ترى الطهر قبل ذلك . ففي قوله صلى الله عليه وسلم إلا أن ترى الطهر قبل ذلك عموم فإذا رأت الدم زمناً ثم طهرت فذلك الزمن نفاس^(٣٦٤) .
- ٢ - قال علي رضي الله عنه^(٣٦٥) : لا يحل للنفساء إذا رأت الطهر إلا أن تصلي .
- ٣ - أن يسير الدم وجد عقيب سببه ، وهو الولادة فيكون نفاساً كالكثير^(٣٦٦) .
- ٤ - أن الشرع لم يرد بتحديده فيرجع فيه إلى الوجود وقد جعل الوجود في القليل ، والكثير^(٣٦٧) .

المبحث الثاني : أقصى مدة للنفاس

اختلف العلماء في أقصى مدة للنفاس على أقوال :

القول الأول :

ذهب الحنفية^(٣٦٨) ، والحنابلة^(٣٦٩) إلى أن أقصى مدة للنفاس أربعون يوماً . وبه قال الحسن^(٣٧٠) وعكرمة^(٣٧١)

(٣٦٣) رواه ابن ماجه في كتاب الطهارة باب النفساء كم تجلس وقال اسناد حديث أنس صحيح ورجاله ثقات / سنن

ابن ماجه حديث رقم ٦٤٩ .

(٣٦٤) انظر المبسوط للسرخسي ٣/٢١٠ والمجموع ٢/٤٧٩ ومغني المحتاج ١/١١٩ .

(٣٦٥) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب النفاس السنن الكبرى ١/٣٤٢ .

(٣٦٦) المغني لابن قدامة ١/٣٤٧ .

(٣٦٧) المجموع للنووي ٢/٤٨٠ .

(٣٦٨) انظر المبسوط للسرخسي ٣/٢١٠ والفتاوى الهندية ١/٣٧ .

(٣٦٩) انظر مسائل الإمام أحمد ١/٣٤٤ والكافي لابن قدامة ١/٨٥ والمغني ١/٣٤٥ ، ٣٤٧ والمحزر ١/٢٧ .

والانصاف ١/٣٨٤ ومنتهاى الارادات ١/٤٥ .

(٣٧٠) انظر المصنف لعبد الرزاق ج ١ ص ٣١٣ .

(٣٧١) انظر المصنف ج ١ ص ٣١٢ والسنن الكبرى للبيهقي ج ١ ص ٣٤١ .

القول الثاني :

ذهب الشافعية^(٣٧٢) والمالكية في المشهور عندهم^(٣٧٣) إلى أن أكثره ستون يوماً وبه قال عطاء والشعبي^(٣٧٤) .

القول الثالث :

ذهب المالكية في قولهم الآخر إلى أن مرده إلى أهل العرف^(٣٧٥) .

القول الرابع :

وإليه ذهب الظاهرية إلى أن أكثر النفاس سبعة أيام لا مزيد^(٣٧٦) .

أدلة أصحاب القول الرابع :

استدلوا بما يلي :

أنه لم يأت في أكثر مدة النفاس نص قرآن ولا سنة، وكان الله تعالى قد فرض عليها الصلاة والصيام بيقين، وأباح وطأها لزوجها ولم يجز لها أن تمتنع عن ذلك إلا حيث تمتنع بدم الحيض لأنه دم حيض وما عدا ذلك فقد اختلف في قدره وما قدره لا يدل عليه شيء من قرآن ولا سنة ولا إجماع، فيبقى ما أجمع عليه من أنه يمنع مما يمنع منه الحيض فهو حيض، فما دام أنه حيض صحيح، فأمدّه أمد الحيض وحكمه في كل شيء حكم الحيض^(٣٧٧) .

قلت : وما دام الأمر كذلك فإن أكثر مدة للحيض عند ابن حزم سبعة عشرة يوماً^(٣٧٨)، فلم لا يكون النفاس مثله ؟

(٣٧٢) انظر التنبيه ص ١٦ وروضة الطالبين ١٧٤/١ والمجموع ٤٧٧/٢ وفتح الوهاب ج ١/٢٩ ومغني المحتاج ١١٩/١ والاقناع ٨٤/١ وفتح الجواد ٩١/١ .

(٣٧٣) انظر المدونة الكبرى ٥٣/١ والكافي في فقه أهل المدينة ١٨٦/١ والقوانين الفقهية ص ٣١ وشرح الرسالة ٨٧/١ وكفاية الطالب الرباني ٦٥/١ ، ٦٠٠ ومواهب الجليل ج ١/٣٧٦ والجامع الصغير ٣١٤/١ .

(٣٧٤) انظر السنن الكبرى للبيهقي ج ١ ص ٣٤٢ والمجموع ج ٢ ص ٤٧٧ ، ٤٧٩ .

(٣٧٥) انظر المراجع رقم ٣٧٣ . انظر المحل لابن حزم ٢٧٥/٢ .

(٣٧٦) المحل ٢٧٨/٢ ، ٢٨١ .

(٣٧٨) انظر المطلب الثاني في أقصر مدة للحيض «رأي ابن حزم» .

أدلة أصحاب القول الثالث والقائل مرده إلى العرف :

بعد البحث والتحري لم أطلع لهم على أدلة وإنما يبدو أنه لما لم يثبت عندهم فيه شيء ، جعلوا العرف هو الذي يحدد ذلك .

أدلة أصحاب القول الثاني ، والقائل بأن أكثره ستون يوماً :

١ - أن الاعتماد على تقدير المدة إنما هو على الوجود وقد ثبت الوجود في الستين بما ذكر فتعين المصير إليه^(٣٧٩) .

ويجاب عن ذلك بأن الزيادة على الأربعين قد تكون حيضاً ، أو استحاضة كما لو زاد دم الحائض على خمسة عشر يوماً^(٣٨٠) .

أدلة أصحاب القول الأول والقائل أن أقصى مدة للنفاس أربعون يوماً :

١ - عن أم سلمة رضي الله عنها^(٣٨١) قالت : كانت النفساء تقعد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوماً ، وكنا نظلي وجوهنا بالورس والكلف^(٣٨٢) ونوقش بما يلي :

(أ) أنه محمود على الغالب^(٣٨٣)

(٣٧٩) المرجع السابق ٤٧٩ .

(٣٨٠) المغني لابن قدامة ٣٤٦/١ .

(٣٨١) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ما جاء في وقت النفساء / عون المعبود ٥٠١/١ والترمذي في الطهارة باب ما جاء في كم تمكث النفساء قال أبو عيسى : هذا حديث غريب الجامع الصحيح ٢٥٦/١ وابن ماجه في كتاب الطهارة باب النفساء كم تجلس / سنن ابن ماجه ٢١٣/١ ورواه البيهقي في كتاب الحيض باب النفاس قال : بلغني عن أبي عيسى الترمذي أنه قال سألت محمداً يعني البخاري عن هذا الحديث فقال علي بن عبد الأعلى ثقة . . . وأبو سهل كثير بن زياد ثقة ولا أعرف مسه ، السنن الكبرى ٣٤١/١ قال النووي في المجموع ٤٧٩/٢ هذا حديث حسن .

(٣٨٢) انظر المبسوط للسرخسي ٢١٠/٣ والمجموع ٤٧٩/٢ ومغني المحتاج ١١٩/١ والكاافي لابن قدامة ج١- ٨٥/١ والمغني ٣٤٥/١ .

(٣٨٣) المجموع ٤٧٩/٢ ، ومغني المحتاج ١١٩/١ .

ويرد على ذلك بأن هذه دعوى ، والدعوى تحتاج إلى دليل شرعي ، أو طبي ، والدليل الشرعي الصحيح حدد المدة بأربعين ، والدليل الطبي جعل الأربعين هي نهاية دم النفاس . فجدار الرحم الوظيفي بعد الولادة يستمر في الانهيار، وخروج الدم منه فترة من الزمن تبدأ ظهور علامة نهايته ببداية تغير لون الدم من أحمر إلى أبيض مائل للاصفرار، ويبدأ باستبدال جدار رحم جديد به ، ويتم ذلك بعد أربعة أسابيع في أغلب الأحيان ، من بعد الولادة، وقد يتم ذلك في مدة أقل ، غير أنه في أي من الحالين لا ترجع جميع الأعضاء التناسلية إلى حجمها الطبيعي ، والجسم إلى حالته قبل الحمل ، وبدء نزول العادة الشهرية - لغير المرضع - إلا بعد ستة أسابيع مما يعني أن الأربعين هي نهاية مدة النفاس^(٣٨٤) .

(ب) حمله على نسوة مخصوصات ففي رواية لأبي داود^(٣٨٥) كانت المرأة من نساء النبي صلى الله عليه وسلم تقعد في النفاس أربعين ليلة^(٣٨٦) .
قلت : وحمله على نسوة مخصوصات فيه بعد .

(ج) أنه لا دلالة فيه لنفي الزيادة وإنما فيه إثبات الأربعين^(٣٨٧) والجواب عن ذلك : أن الزيادة عن الأربعين إنما هي حيض ، أو استحاضة ، وبالتالي لا يعتد بها .
(د) ضعف الحديث :

ويجاب عن ذلك بقول النووي : «وهذا الجواب مردود بل الحديث جيد أما الأحاديث الأخرى فكلها ضعيفة ضعفها الحفاظ منهم البيهقي^(٣٨٨) وأورده ابن حجر في بلوغ المرام ، وقال : صححه الحاكم ولم يعلق على تصحيحه^(٣٨٩) .

384 - Current Obstetrics And Gynecology 3rd Edition. 1975, Ralph C. Benson Page 781 - 782.

(٣٨٥) في كتاب الطهارة باب ما جاء في وقت النفاس عون المعبود ١/٥٠٢ .

(٣٨٦) انظر المجموع ٢/٤٧٩ ومعني المحتاج ١/١١٩ .

(٣٨٧) انظر المرجع السابق .

(٣٨٩) بلوغ المرام ص ٣٣ .

(٣٨٨) انظر المرجع السابق .

٢ - ما روي عن أنس رضي الله عنه قال^(٣٩١): كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتاً للنفساء أربعين صباحاً إلا أن ترى الطهر قبل ذلك^(٣٩٢).

٣ - روى عبدالرزاق^(٣٩٣) أن عثمان بن أبي العاص كان يقول للمرأة من نسائه إذا نفست لا تقربيني أربعين ليلة .

٤ - عن ابن المسيب عن عمر بن الخطاب^(٣٩٤) قال: «تنتظر البكر إذا ولدت وتناولت بها أربعين ليلة ثم تغتسل» .

٥ - عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال^(٣٩٥): «تنتظر البكر إذا ولدت وتناولت بها أربعين ليلة ثم تغتسل»^(٣٩٥).

٦ - عن ابن عباس رضي الله عنه قال^(٣٩٦): «النفساء تنتظر أربعين يوماً، أو نحوه» فجملة هذه الآثار تقرر أن أقصى مدة للنفساء أربعون يوماً مما يدل على أن ما زاد عن ذلك فهو حيض، أو استحاضة .

٧ - أن هذا تقدير لا يقبل إلا بتوقيف، أو اتفاق وقد حصل الاتفاق على الأربعين^(٣٩٧) ممن سبق الإشارة إلى أقوالهم، ولم يعرف لهم مخالف في عصرهم فكان إجماعاً، وقد حكاه الترمذي، ونحوه حكى أبو عبيد . مما^(٣٩٨) يدل على أن مدة النفاس لا تزيد عن أربعين يوماً .

(٣٩٠) سبق تخريجه ٣٦٣ . (٣٩١) انظر المسوط للسرخسي ٢١٠/٣ والمجموع ٤٧٩/٢ ومغني المحتاج ١/١١٩ .

(٣٩٢) في كتاب الحيض باب البكر والنفساء المصنف ج ١/٣١٣ وروى نحوه البيهقي في كتاب الحيض باب النفاس السنن الكبرى للبيهقي ١/٣٤١ .

(٣٩٣) رواه عبدالرزاق في كتاب الحيض باب البكر والنفساء المصنف ج ١/٣١٢ وذكره البيهقي في ١/٣٤١ .

(٣٩٤) رواه عبدالرزاق في كتاب الحيض باب البكر والنفساء المصنف ج ١/٣١٢ وذكره البيهقي في ح ١/٣٤١ .

(٣٩٥) انظر مسائل الإمام أحمد ١/٣٦ .

(٣٩٦) رواه البيهقي في كتاب الحيض باب النفاس / السنن الكبرى للبيهقي ١/٣٤١ .

(٣٩٧) انظر المجموع ٤٧٩/٢ . (٣٩٨) المغني لابن قدامة ١/٣٤٦ .

الترجيح :

كما سبق من الاستدلال والمناقشة يظهر لي أن الراجح في هذه المسألة أن أقصى مدة للنفاس هي أربعون يوماً وأن لا حد لأقله .

يقول صاحب عون المعبود^(٣٩٩) «قلت : والصحيح من هذه المذاهب وأقوى دليلاً هو أن أكثر مدة النفاس أربعون ولا حد لأقله، بل حتى ينقطع دمها، وتطهر وتصلي والله أعلم» .

ولا سيما أن هذه النصوص تتفق مع ما ذكرته من رأي علم الطب في هذه المسألة، إذ يرون أن أقل مدة زمنية لاعتبار المرأة نفساء سقوط جدار الرحم تماماً، مع تغيير لونه من أحمر إلى أبيض مائل للإصفرار واستبدال جدار رحم جديد به، ويتم ذلك كما سبق في أربعة أسابيع في غالب الأحيان، وقد ينتهي في أقل من ذلك، فتعد المرأة قد انتهت من دم النفاس .

ومما يدل على الأربعين ما أشير إليه آنفاً من أن رجوع جميع الأعضاء التناسلية إلى حجمها الطبيعي وبداية العادة الشهرية بالنزول لدى المرأة غير المرضعة ورجوع الجسم إلى حالته ما قبل الحمل خلال ستة أسابيع في أغلب الأحيان كل هذا يؤكد أن نهاية مدة النفاس أربعون يوماً، وما بعد ذلك فهو حيض، أو استحاضة^(٤٠٠) .

الفصل الرابع : في أحكام النفاس :

أما أحكام النفاس المتفرعة عنه فهي أحكام الحيض وبهذا حصل اتفاق العلماء من الحنفية^(٤٠١)، والمالكية^(٤٠٢)، والشافعية^(٤٠٣)، والحنابلة^(٤٠٤)،

(٣٩٩) ج ١ ص ٥٠٣ ، ٥٠٤ .

(٤٠٠) انظر مبحث أصل دم النفاس ومنبعه .

(٤٠١) انظر مجمع الأنهر ١/٥٥ .

(٤٠٢) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١/١٨٥ والقوانين الفقهية ٣١ وشرح الرسالة ٢/٣٤٧ ومواهب الجليل ١/٣٧٣ .

(٤٠٣) انظر التنبية ص ١٧ وروضة الطالبين ١/١٣٦ والمجموع ٢/٤٧٥ ومغني المحتاج ١/١١٠ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

وبجريمي علي الخطيب ١/٣٢١ .

(٤٠٤) انظر الكافي لابن قدامة ١/٨٥ والمغني ١/٣٥٠ والمحرر ١/٢٧ وفتاوى ابن تيمية ٢١/٦٢٤ ومنتهى الارادات ١/٥٠ .

والظاهرية^(٤٠٥)، وقد قرر الاتفاق على هذه المسألة من غير نزاع^(٤٠٦).

إلا أن الإمام أحمد لا يرى المجامعة في الأربعين وإن كانت طاهراً حتى تمضي^(٤٠٧) وفي رواية يستحب الإمساك عن وطئها حتى تتم الأربعين^(٤٠٨). واستدل بها روي عن امرأة لعائذ بن عمرو^(٤٠٩) نفسها فجاءت بعد ما مضت عشرون ليلة فدخلت في لحافه فقال: «من هذه قالت: أنا فلانة إني قد طهرت فركلها برجله فقال: لا تغريني عن ديني حتى تمضي أربعون ليلة»^(٤١٠).

ولأنه لا يأمن عودة الدم في زمن الوطء فيكون واطئاً في نفاس^(٤١١).

قلت: وقد يكون هذا من باب الاحتياط، وإلا إذا تطهرت من النفاس، واغتسلت الاغتسال الواجب الذي أجمع عليه جميع العلماء^(٤١٢) فما الذي يمنع من جماعها، خاصة وأن الدم انقطع، ولم يبق لدم النفاس أي آثار تستلزم الامتناع عن مجامعتها.

والحنابلة لم يشترطوا ذلك في دم الحيض فلم يشترط في دم النفاس، ولانقطاع دم النفاس أماراته وهي تغير لونه من أحمر إلى أبيض يميل إلى الاصفرار.

ومن المعلوم أن إفرازات المهبل تكون حمضية في غير أوقات النفاس، وذلك لحماية الأعضاء التناسلية من البكتيريا، وأسباب الالتهابات الأخرى، وتتحول تلك الإفرازات إلى قلووية أثناء النفاس، مما تقلل مناعة الأعضاء التناسلية للالتهابات، ولأجل ذلك منع الجماع خلال تلك الفترة، لأنه أدى، وإفرازات النفاس تعد تربة

(٤٠٥) المحل لابن حزم ٢/٢٥٠.

(٤٠٦) انظر مغني المحتاج ١/١٢٠ وفتاوى ابن تيمية ٢١/٦٢٤.

(٤٠٧) انظر مسائل الإمام أحمد ١/٣٦، ٣٧ والمحرر ١/٢٧ وفتاوى ابن تيمية ٢١/٦٣٦ والانصاف ١/٣٨٢.

(٤٠٨) انظر الكافي لابن قدامة ١/٨٥ والمغني ١/٣٤٧، ٣٤٨.

(٤٠٩) رواه الدارمي في كتاب الطهارة باب وقت النساء وما قيل فيه.

(٤١٠) انظر مسائل الإمام أحمد ١/٣٦.

(٤١١) المغني لابن قدامة ١/٣٤٨.

(٤١٢) انظر كفاية الطالب الرباني ١/٦٠.

صالحة لتفاعل البكتيريا، مما يسبب وجود الإلتهابات^(١٣). فإذا انقطع دم النفاس ارتفعت نسبة الاستروجين بالدم، وبدأت الإفرازات المهبلية في التغير من قلوي إلى حمضي، نتيجة لإفرازات من عنق الرحم، والمهبل لإزالة أي آثار لدم النفاس، في خلال أيام معينة حسب حال كل امرأة، ولو لم يحصل غسل للفرج .

أما إذا غسل الفرج فإن غسله يكفي لإزالة جميع أضرار الدم في الفرج، ويمكن الجساع إذن من الناحية الوظيفية من دون أي ضرر على الزوجين، لكن يبقى على النساء الاغتسال كأمر مجمع عليه بين العلماء^(١٤).

مسألة :

الدم الذي يسبق الولادة هل يعد نفاساً ؟

ذهب المالكية^(١٥) والظاهرية^(١٦) إلى أنه لا يعد دم نفاس .

وذهب الحنابلة إلى اعتباره دم نفاس إن خرج قبل الولادة بيومين أو ثلاثة، لأن الولادة سبب خروجه، أما قبل ذلك فلا يعد نفاساً بل دم فساد لبعده عن الولادة^(١٧).

قلت : إن ما ذهب إليه المالكية، والظاهرية هو الراجح، لأن دم النفاس هو الدم الذي ينزل من بعد الولادة، وبهذا صرح الحنفية في تعريفهم للنفاس بأنه الدم الذي يخرج عقب الولادة، أما قبله في ضوء هذا فلا يعد نفاساً، ذلك أن السوائل التي تنزل من رحم المرأة إنما هي نتيجة انفتاح الرحم، وخروج ما بداخله، وجدار الرحم

413 - Current Obstetrics And Gynecology 3rd Edition ,1975, Ralph C. Benson Page 782.

(٤١٤) انظر كفاية الطالب الرباني ٦٠/١ .

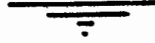
(٤١٥) انظر مواهب الجليل ٣٧٥/١ .

(٤١٦) المحل لابن حزم ٢٥٨/٢ .

(٤١٧) انظر الكافي لابن قدامة ٨٥/١ .

الوظيفي الذي هو أساس الحيض لم يبدأ بعد بالإنبيار ، إذن لا يسمى دم نفاس ولا يؤخذ بهذا الاعتبار .

بخلاف الدم النازل من المرأة بعد الإجهاض فهو دم نفاس ، ولكن بصورة مصغرة للولادة ، وعلى حسب أشهر الحمل ، ومقدار حجم الرحم^(١٨) .



الباب الثالث

الاستحاضة: وفيها ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في تعريفها:

الاستحاضة في اللغة:

يقال: استحاضت المرأة أي استمر بها الدم بعد أيامها فهي مستحاضة .
والمستحاضة: التي لا يرقأ دم حيضها ولا يسيل من المحيض ولكنه يسيل من عرق
يقال له العاذل .

والاستحاضة استفعال من الحيض بمعنى أن يستمر خروج الدم بعد أيام حيضها
المعتاد^(٤١٩).

أما الاستحاضة في الاصطلاح: فقد عرفت بعدة تعريفات أذكر منها ما يلي:

١ - قيل هي:

الخارج من الفرج على وجه المرض^(٤٢٠).

قلت: وهذا التعريف لا يشمل جميع أنواع الاستحاضة فبعض أنواعها يخرج
من غير مرض كالدم الخارج من عنق الرحم بسبب الكشف أو أخذ عينة أو
مسحة من عنق الرحم .

٢ - قيل إنها:

سيلان الدم في غير أيام زمن الحيض^(٤٢١).

(٤١٩) انظر لسان العرب مادة حيض .

(٤٢٠) القوانين الفقهية ص ٣٢ .

(٤٢١) انظر حاشية العبدوى ١/١٢٦ .

فهذا التعريف غير مانع إذ لم يخرج الدماء الأخرى التي تسيل من غير الفرج، وكذا دم النفاس، والأولى أن يقول سيلان الدم من الفرج في غير أيام زمن الحيض، والنفاس .

٣ - قيل إنها :

سيلان الدم في غير أوقاته ويسيل من عرق فمه في أدنى الرحم^(٤٢٢) وقوله : «يسيل من عرق فمه في أدنى الرحم» يجعل هذا التعريف لا يشمل أنواع الاستحاضة التي تخرج من الرحم نفسه بسبب المرض .

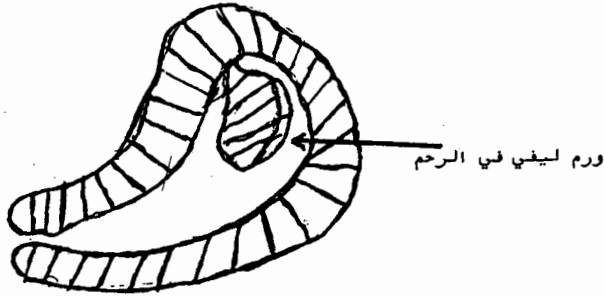
٤ - قيل إنه الدم الخارج في غير أيام الحيض والنفاس^(٤٢٣) .

وهذا التعريف قد يكون أنسب لو قيل هو الدم السائل من الرحم أو الفرج لعله أو سبب غير دم الحيض، والنفاس .

الفصل الثاني : أصل الاستحاضة ، ومصادرها :

الاستحاضة تعني نزول دم من خلال فرج المرأة في وقت غير الحيض المألوف وذلك من مصادر مختلفة، وهي ما يلي :

- ١ - وجود أورام بجسم الرحم مثل ورم ليفي خاصة إذا تكون وانبعج من خلال جدار الرحم مما يؤدي إلى تقلص الرحم في محاولة جادة منه - بمشيئة الله - إلى إخراج هذا الورم من جوف الرحم .



(٤٢٢) التنبيه ص ١٦ وكشاف القناع ١/١٩٦ .

(٤٢٣) الاقناع ١/٨٢ وبيجبرمي علي الخطيب ١/٣٠١ .

- وفي هذه الحالة تحدث استحاضة في غير موعد العادة .
- ٢ - وجود ورم خبيث بجسم الرحم يؤدي إلى خروج الدم بغير انتظام في أوقات غير أوقات الحيض المألوفة .
- ويحدث هذا في الغالب لدى النساء المسنات في عمر الستين فما فوق .
- ٣ - وجود قرحة بعنق الرحم وهي توجد لدى كثير من النساء خاصة المرضعات، والحوامل، أو اللائي يستعملن حبوب منع الحمل لمدة طويلة .
- ويحدث هذا النزيف لديهن في غالب الأحيان بعد الجماع مباشرة، أو بعده بوقت يسير أو بعد الفحص الطبي .
- ٤ - وجود ورم خبيث في عنق الرحم يؤدي إلى نزول الدم في غير وقت العادة، بدون سبب ظاهر، يصاحبه قيح ورائحة متعفنة، وقد يخرج أثناء الجماع، أو عقبه .
- ٥ - وجود التهابات أو أورام أو أجسام غريبة بالفرج، وهذا يحدث غالباً عند النساء المسنات، أو الفتيات قبل البلوغ، ومرات قليلة لدى النساء فيما بين ٩ - ٥٥ سنة لاستعمالهن ما يسمى بالمطهرات لحماية الفرج من الإفرازات اعتقاداً منهن بأن هذه الإفرازات ضارة. والعكس صحيح، إذ أن المطهرات تعيق الإفرازات الحمضية عن أداء دورها الطبيعي وتحدث نزيفاً إلى خارج الفرج .
- ٦ - وجود التهابات، أو أورام بفتحة الفرج تحدث نزيفاً لدى المرأة .
- ٧ - يحدث كثيراً خروج دم يسير جداً من عنق الرحم عند الكشف، وعند أخذ عينة، أو مسحة من عنق الرحم، ومثل هذا الدم لا ضرر منه^(٤٤) .

424 - Principles of Gynecology . Fourth Edition, 1975 N. Jeffcoalt pages 365 - 497.

- Integrated Obstetrics And Gynecology, Second Edition , 1976, C. J. Dewhurst pages 674 - 776.

الفصل الثالث : حكم مباشرة المستحاضة في فرجها :

ذهب جمهور العلماء من الحنفية^(٤٢٥)، والمالكية^(٤٢٦)، والشافعية^(٤٢٧)، والظاهرية^(٤٢٨)، ورواية عند الحنابلة^(٤٢٩) إلى جواز وطء المستحاضة، وبه قال أبو ثور وإن كان دمها جارياً^(٤٣٠). وقال به سعيد بن المسيب، والحسن، ومعمر، وقتادة، والشعبي، وعطاء، وعكرمة وسعيد بن جبير^(٤٣١).

وذهب الحنابلة في المذهب عندهم إلى حرمة وطء المستحاضة لغير ضرورة^(٤٣٢) وبه قال سليمان بن يسار، وإبراهيم النخعي، والحكم والزهري^(٤٣٣)، وذهب آخرون إلى الحرمة إن طال مدة الاستحاضة وهذا التفريق من باب الاستحسان^(٤٣٤)، وإلا فلا دليل له.

(٤٢٥) انظر الأصل ٣٣٨/١، ٤٦٣ وبدائع الصنائع ٤٤/١ وفتح القدير ١٥٦/١ والفتاوى الهندية ٣٩/١ وحاشية ابن عابدين ٢٩٨/١.

(٤٢٦) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ١٨٩/١ والقوانين الفقهية ص ٣٢ وشرح الرسالة ٨٥/١ وكفاية الطالب الرباني ٦٤/١ وحاشية الدسوقي ١٧١/١.

(٤٢٧) انظر الأم للشافعي ٧٦/١ وروضة الطالبين ١٣٧/١ والمجموع ٣٥١/٢ وقلوب وعميرة ١٠١/١ وفتح الجواد ٩١/١.

(٤٢٨) المحل لابن حزم ٢٩٦/٢.

(٤٢٩) انظر الكافي لابن قدامة ٨٤/١ والانصاف ٣٨٢/١.

(٤٣٠) فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٤.

(٤٣١) انظر المصنف لعبد الرزاق ج ١ ص ٣١٠ والبيهقي في سننه الكبرى ٣٢٩/١ والدارمي ج ١ ص ٢٠٦ وانظر فتح الباري ج ١ ص ٤٢٩ وبداية المجتهد ج ١ ص ٦٣.

(٤٣٢) انظر الكافي لابن قدامة ٨٤/١ والمغني ٣٣٩/١ والمحرر ٢٧/١ وفتاوى ابن تيمية ١٧٢/٣٢ والانصاف ٣٨٢/١ ومنتهى الارادات ٤٩/١.

(٤٣٣) انظر رقم (٤٣١).

(٤٣٤) بداية المجتهد ٦٣/١.

١ - قوله تعالى^(٤٣٥): ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ^ط﴾^(٤٣٦)

ففي هذه الآية دلالة على منع وطء الحائض معللاً بالأذى وأمر باعتزالهن عقبيه المذكور : بقاء التعقيب، ولأن الحكم إذا ذكر مع وصف يقتضيه، ويصلح له علل به، والأذى يصلح أن يكون علة، فيعلل به، وهو موجود في المستحاضة فيثبت التحريم في حقها^(٤٣٧).

واعترض على هذا الاستدلال بما يلي :

(أ) أن الآية نصت على منع الجماع أثناء الحيض، ودلت سنة الرسول صلى الله عليه وسلم على منع الحائض من الصلاة، والصيام مما يدل على أن حكم الله وحكم رسوله بإباحة جماعها إذا أبيع لها أداء الصلاة والصيام^(٤٣٨).

وأجيب عن هذا : بأن إباحة الصلاة والصوم رخصة لمكان تأكيد وجوبها وهذا الترخيص لا يشمل الوطء^(٤٣٩).

قلت : ومسألة عدم شمول ذلك للوطء فيه نزاع بين العلماء، إذ يرى البعض أن له حكمها^(٤٤٠).

(ب) أن الحائض لا تطهر أيام حيضها ولا تحل لها الصلاة كما لا يصح جماعها وإن اغتسلت، فلاغتسال لا يجعلها طاهرة، بخلاف المستحاضة فإذا اغتسلت تطهرت، وإن كان الدم بها جارياً، مما يدل على الفرق بين الدمين، فأحدهما تكون

(٤٣٥) آية ٢٢٢ من سورة البقرة .

(٤٣٦) الكافي لابن قدامة ٨٤/١ والمغني ٣٣٩/١ والمحزر ٢٧/١ .

(٤٣٧) انظر المغني لابن قدامة ٣٣٩/١ والأم للشافعي ٨٠/١ .

(٤٣٨) الأم للشافعي ٨٠/١ .

(٤٣٩) بداية المجتهد ٦٣/١ .

(٤٤٠) انظر الكفاية شرح الهداية مع فتح القدير ١٥٧/١ .

به حائضاً يحرم عليها الصلاة، وفي الآخر تكون طاهراً يحرم عليها ترك الصلاة، مما يدل على أن أذى المحيض غير أذى الاستحاضة^(٤٤١).

قلت : وهذا له وجه لكنه ما دام يصدق عليه أذى فالأولى الامتناع أثناء سيلانه .

(ج) لا يصح القياس على الحيض، لأن المستحاضة لها حكم الطاهرات في غير محل النزاع فوجب إلحاقه بنظائره لا بالحيض الذي لا يشاركه في شيء^(٤٤٢).

قلت : ولذا الأولى أن لا نقول بالحرمة المطلقة، أو الإباحة المطلقة بل على التفصيل في ذلك كما سيأتي .

٢ - ما روي عن عائشة رضي الله عنها^(٤٤٣) أنها قالت : «المستحاضة لا يغشاها زوجها»^(٤٤٤) ففي هذا دلالة على نفي غشيان المستحاضة . والنفي يقتضي التحريم .

واستدل جمهور العلماء بما يلي :

١ - قوله تعالى^(٤٤٥) : ﴿ فَأَعْرَظُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ .

ففي هذه الآية أمر بالاعتزال أثناء الحيض ، وإباحتهن بعد الطهر والتطهر، وقد دلت السنة على أن المستحاضة تصلي، فدل ذلك على أن لزوم المستحاضة اصابتها، لأن الأمر باعتزالهن وهن غير طواهر، وأباح أن يؤتينا وهن طواهر^(٤٤٦).

(٤٤١) الأم للشافعي ٨٠/١ .

(٤٤٢) المجموع ٣٥١/٢ .

(٤٤٣) رواه الخلال بسنده المغني ٣٣٩/١ والبيهقي في كتاب الحيض باب صلاة المستحاضة والإباحة لزوجها أن يأتيها / السنن الكبرى ٣٢٩/١ .

(٤٤٤) المغني ٣٣٩/١ .

(٤٤٥) آية ٢٢٢ من سورة البقرة .

(٤٤٦) الأم للشافعي ٧٦/١ والمجموع ٣٥١/٢ .

٢ - عن عكرمة عن حمته بنت جحش^(٤٤٧) : أنها كانت مستحاضة وكان زوجها يجامعها^(٤٤٨) ففي هذا دلالة على إباحة جماعه المستحاضة .

٣ - عن عكرمة^(٤٤٩) قال : كانت أم حبيبة تستحاض فكان زوجها يغشاها^(٤٥٠) ففي هذين الحديثين إشارة إلى جواز وطء المستحاضة إذ كانت أم حبيبة تحت عبد الرحمن بن عوف، وحمته تحت طلحة بن عبيدالله، وهما من الصحابة وقد فعلا ذلك في زمن الوحي، ولم ينزل في منعه تشريع فيستدل به على جواز وطء المستحاضة^(٤٥١) .

ونوقش هذان الحديثان بأن في سماع عكرمة من أم حبيبة، وحمته نظر، وليس فيهما ما يدل على سماعه منها^(٤٥٢) .

ثم إن في حديث أم حبيبة معلى بن منصور، وهو مختلف فيه والأكثر وثقه ومنهم من ضعفه لأنه ينظر في الرأي حكى أبو طالب عن أحمد أنه قال : ما كتبت عنه، وكان يحدث بها وافق الرأي، وكان يخطيء^(٤٥٣) .

وقال ابن حجر عن حديث أم حبيبة : « وهذا حديث صحيح إن كان عكرمة سمعه منها »^(٤٥٤) .

(٤٤٧) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب في المستحاضة يغشاها زوجها ورواه البيهقي في كتاب الحيض باب صلاة

المستحاضة والإباحة لزوجها أن يأتيها السنن الكبرى ٣٢٩/١ وسنده حسن الأم للشافعي ٨٠/١ .

(٤٤٨) الأم للشافعي ٨٠/١ :

(٤٤٩) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب المستحاضة يغشاها زوجها عون المعبود ٥٠٠/١ .

(٤٥٠) انظر المغني لابن قدامة ٣٣٩/١ .

(٤٥١) انظر المرجع السابق وانظر عون المعبود ٥٠١/١ .

(٤٥٢) انظر عون المعبود ٥٠١/١ .

(٤٥٣) انظر عون المعبود ٥٠٠/١ .

(٤٥٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٤٢٩/١ .

٤ - عن عائشة رضي الله عنها^(٤٥٥) قالت : جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إني امرأة استحاض فلا أظهر أفأدع الصلاة ؟ قال : « لا إنما ذلك عرق وليس بالحیضة اجتنبی الصلاة أيام حیضك ، ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلاة وإن قطر الدم على الحصير^(٤٥٦) .

فإذا عرف حكم الصلاة بقوله توضئي وصلي وإن قطر الدم على الحصير فإن حكم الوطء يثبت من باب أولى إذ الإجماع منعقد على أن دم الرحم يمنع الصوم ، والصلاة ، والوطء . ودم العرق لا يمنع واحداً منها فلما لم يمنع هذا الدم الصلاة لم يمنع الوطء^(٤٥٧) .

٥ - عن ابن عباس رضي الله عنه قال^(٤٥٨) : المستحاضة تغتسل وتصلي ولو ساعة ويأتيها زوجها إذا صلت ، الصلاة أعظم^(٤٥٩) .
وفي رواية عنه قال^(٤٦٠) : « لا بأس أن يجامعها زوجها » .

(٤٥٥) رواه ابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها باب ما جاء في المستحاضة حديث رقم ٦٢٤ ، ورواه أيضاً أبو داود في سنديها حبيب بن أبي ثابت عن عروة عن عائشة وفسره ابن ماجه بأنه عروة بن الزبير وقال أبو داود ضعف يحيى هذا الحديث . وقال ابن المديني حبيب بن أبي ثابت لم ير عروة بن الزبير وذكر أبو القاسم بن عساكر هذا الحديث في ترجمة عروة المزني عن عائشة ولم يذكره في ترجمة عروة ابن الزبير عنها وهو في البخاري من حديث معاوية عن هشام عن عروة عن أبيه وليس فيه زيادة وإن قطر الدم على الحصير / فتح القدير لابن الهمام ١٥٦/١ .

(٤٥٦) فتح القدير لابن الهمام ١٥٦/١ .

(٤٥٧) الكفاية شرح الهداية مع فتح القدير ١٥٧/١ .

(٤٥٨) رواه البخاري معلقاً في كتاب الحيض باب إذا رأت المستحاضة الطهر فتح الباري ٤٢٨/١ ووصله ابن أبي شيبة والدارمي من طريق أنس بن سيرين عن ابن عباس فتح الباري ٤٢٩/١ ورواه النسائي معلقاً في كتاب الحيض باب إذا رأت المستحاضة الطهر سنن النسائي ٢٠٥/٣ .

(٤٥٩) المجموع ٣٥١/٢ .

(٤٦٠) لعبدالرزاق في كتاب الحيض باب المستحاضة هل يصيبها زوجها المصنف ٣١٠/١ .

٦ - أن المستحاضة كالطاهر في الصلاة، والصوم، والاعتكاف، والقراءة، وغيرها فكذا الوطء .

٧ - أنه دم عرق لا يمنع الوطء كالناسور^(٤٦١)

الترجيح :

من خلال ما سبق يدرك الفرق بين الحيض، والاستحاضة، وأن المصدر في كل منهما مختلف، وبعد الاطلاع على أدلة كل فريق، وما تبع بعضها من مناقشة، فإنني أرى في ذلك رأياً وسطاً بين القائلين بالحرمة، وبين القائلين في الجواز فبعض من يقول بالجواز بالغ في قوله فأجاز الوطء، وإن لزم منه التلويث^(٤٦٢)، أو كان الدم جارياً^(٤٦٣) .

ولذا فإنني أرجح الحرمة أثناء جريان الدم، وإذا انقطع لفترة من الفترات فإنها تغسل فرجها، ولزوجها مباشرتها حتى وإن كانت عودة الدم غالبية في زمن لاحق .

ودرجات الحرمة متفاوتة، فحرمة الاشراف بالله ليست كحرمة الزنا، وحرمة الزنا ليست كحرمة جماع المرأة أثناء الحيض، وحرمة جماع المرأة أثناء الحيض ليست كحرمة جماع المرأة المستحاضة، أثناء جريان الدم خاصة وإن أذى الحيض أكثر ضرراً من أذى الاستحاضة، ففي الحيض تتعطل الإفرازات الحمضية أما في الاستحاضة فهي موجودة وبالتالي تساعد في القضاء على أي ضرر قد يتولد من المجامعة .

سبب الترجيح ما يلي :

١ - إن دم الاستحاضة يختلف عن دم الحيض إذ أن دم الحيض مصدره جدار الرحم أما مصادر دم الاستحاضة فهو غير ذلك وبالتالي لا ينبغي أن يقال بالحرمة المطلقة .

(٤٦١) المجموع ٣٥١/٢ .

(٤٦٢) انظر حاشية ابن عابدين ٢٩٨/١ .

(٤٦٣) انظر فقه الإمام أبي ثور ص ١٦٤ .

٢ - أن بعض الأسباب قد تكون ضارة على الزوجة ولذلك فليس من المناسب أن نقول بالإباحة المطلقة .

٣ - أن بعض الأسباب - كالقرحة في عنق الرحم أو خروج دم يسير بعد أخذ مسحة من عنق الرحم، أو بعد كشف الطيبة - لا تؤثر ولا تجلب ضرراً على المرأة، أو الرجل أثناء الجماع، أو بعده، ولذا فمن الأولى ألا نقول بالحرمة المطلقة .

٤ - أن في الجماع أثناء جريان الدم تلويث، وقد يكون الدم مصاحباً برائحة عفنة تدعو إلى نفور الزوج من زوجته، وكرهيته لها، ولذا فليس من المناسب أن نقول بالإباحة المطلقة، خاصة وأن العلماء أوجبوا على الحائض غسل فرجها قبل الجماع لمن قدرت عليه، والاستحاضة في ذلك لها هذا المعنى^(٤٦٤) .

٥ - يجب على المرأة أن تتزين لزوجها، وتستشرف له، وقد رغب الإسلام في ذلك وبين أهميته في حديث جابر رضي الله عنه^(٤٦٥) : «إذا دخلت ليلاً فلا تدخل على أهلِكَ حتى تستحد المغيبة وتمتشط الشعثة» . فالرسول صلى الله عليه وسلم وجه جابراً بعدم الدخول ليلاً حتى تستحد المغيبة وتمتشط الشعثة وذلك حتى لا تستقدر نفسه امرأة قد لا يكون في أصله مكروهاً كما في الاستحداد والامتشاط لأصحاب الهيئات الشعث والمرأة المستحاضة أثناء جريان الدم قد تكون من أصحاب الهيئات الشعث مما يدل على ألا نقول بالإباحة المطلقة .

٦ - لا يوجد للاستحاضة زمن محدد، فالمدة قد تقصر وقد تطول، والقول بالحرمة المطلقة فيه مشقة على الزوج، وحرمان للمرأة .

مسألة :

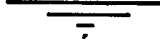
عند من يقول بتحريم وطء المستحاضة لا يوجب عليها بعد انقطاع الدم غسل،

(٤٦٤) انظر المجموع ٣٤٩/٢ .

(٤٦٥) رواه البخاري في كتاب النكاح باب طلب الولد فتح الباري شرح صحيح البخاري ٣٤١/٩ ومسلم في كتاب

النكاح باب / استحباب نكاح البكر / صحيح مسلم بشرح النووي ٥٤/١٠ وفي كتاب الإمارة باب كراهة

لأن الغسل ليس بواجب عليها أشبه بسلس البول^(٤٦٦).
كما أنه لا يترتب على وطئها أثناء الاستحاضة كفارة، لأن وجوب الكفارة من
الشرع، ولم يرد بإيجابها في حقها، ولا هي في معنى الحائض لما بينهما من
الاختلاف^(٤٦٧).



الطروق وهو الدخول ليلاً لمن ورد من سفر / صحيح مسلم بشرح النووي ٧١/١٣ .

(٤٦٦) المغني لابن قدامة ١/٣٣٩ .

(٤٦٧) المرجع السابق والانصاف ١/٢٨٢ .

الخاتمة : نتائج البحث

تحدثت في بداية هذا البحث عن تعريف الحيض، ثم بينت أن أصل الحيض ينشأ من تكون خلايا دم حمراء، وبيضاء، وخلايا مخاطية، وبكتيريا، وانزيميا، وهرمونات معينة، ومخثرات للدم على شكل جدار يلتصق بجدار الرحم الأساسي، ويسمى بالجدار الوظيفي، ليلتصق به الجنين، ويتغذى منه، وحينما لا يحصل حمل ينهار هذا الجدار ويحصل حيض، وهكذا يتكرر في كل دورة شهرية، بناء، ثم انهيار، إلى أن يحصل حمل .

بعد ذلك بينت أقوال العلماء في السن الذي يمكن للمرأة أن تحيض فيه، وأن الحيض ممكن لبنت تسع سنين، لا ما دون ذلك .

وأظهرت أقوال العلماء في سن الإياس، وأن مدارها على العرف، والواقع وهو يختلف باختلاف أحوال النساء، ومدى قابلية أجسامهن للحمل، ويختلف باختلاف الحياة الاجتماعية، والنفسية، بل، واختلاف الظروف المناخية .

والإحصائيات الغربية تظهر أن الحمل ينقطع فيما بين سن ٤٥ - ٥٥ سنة، تسبقه تغيرات لدى المرأة، كتقليل تدريجي في عدد أيام الدورة الشهرية، وكمية دم الحيض .

وبينت أن أقل مدة للحيض دفعة واحدة، وبذلك يكفي لأن تسمى المرأة حائضاً، وأن غالب الحيض ما بين خمسة أيام، إلى ستة، وأكثره خمسة عشر يوماً، وبينت كذلك سبب طول وقصر مدة الحمل، وأن ذلك يعود إلى كثافة جدار الرحم الوظيفي، أو لوجود خلل في الهرمونات الخاصة بذلك. وتناولت في هذا البحث حكم مباشرة الحائض، واتفاق العلماء على حرمة المجامعة في الفرج، وأن فاعله يستحق الإثم، وعليه الكفارة، ويكفر مستحله على التفصيل الوارد في ذلك ثم بينت حكم وطء الحائض في الفرج للضرورة عند العلماء، ورجحت في ذلك عدم الحل، وإن وجدت الضرورة، وعللت ذلك بعدة تعليلات، ثم تليت ذلك بحكم المباشرة في غير الفرج

وأن المباشرة فيما فوق السرة ودون الركبة حلال بالإجماع ، وأن الخلاف يجري فيما بينها ، وبعد دراسة الآراء الواردة في ذلك خلصت إلى ترجيح حل مباشرة الحائض فيما بين السرة والركبة ، عدا الفرج ، وأن للمرأة أن تمس بجميع أجزاء بدنها عدا الفرج ، جميع أجزاء الرجل ، ثم استعرضت آراء العلماء في مدى حل وطء الحائض قبل الغسل ، وأن الراجح في ذلك عدم حل الوطء قبل الغسل ، مهما كانت مدة الحيض ، إلا عند عدم وجود الماء فيكفي التيمم بعد غسل الفرج ، وإن لم يوجد ماء لغسل الفرج ، فعلى الزوج الانتظار لمدة يومين على أقل تقدير ، لتأتي الإفرازات الحمضية من عنق الرحم ، أو المهبل ، لتهيء وضعا يمنع من تكاثر البكتريا الضارة .

وفي نهاية أحكام الحيض بينت أن الدم الخارج من الحامل لا يعد حيضاً ، إنما هو دم استحاضة ، لا يمنع من الصلاة ، والصيام . والوطء على التفصيل الوارد في وطء المستحاضة .

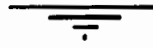
وفي النفاس بينت تعريفه ، وأصل منبعه ، وأنه كما سبق الإشارة إليه في أصل منبع دم الحيض ، إلا أنه بكثافة أكبر ، ولذا تطول مدته أكثر من مدة الحيض ، وبينت اتفاق العلماء بأن ليس لأقل النفاس حد ، فما وجدته عقب الولادة فهو دم نفاس وإن قل .
أما أقصى مدة له ففيها أقوال ، أخذت منها أن غايته أربعون يوماً .

وفما يتعلق بأحكامه فقد اتفق العلماء على أن له أحكام الحيض ، إلا أن الإمام أحمد يرى عدم الجماع في الأربعين وإن طهرت ، حتى تمضي المدة ، وبينت أن ذلك من باب الاحتياط ، وإلا لا يوجد بعد تطهرها ما يمنع من جماعها ، خاصة بعد انقطاع الدم . ولا سيما أن الحنابلة لم يشترطوا ذلك في دم الحيض ، وبمجرد انقطاع دم النفاس لا يوجد إفرازات ضارة تمنع من المجامعة ، بل ، العكس صحيح تبدأ الإفرازات الحمضية المانعة لتواجد البكتريا مما يدل على حل الجماع بعد انقطاع دم النفاس ، والاعتسال بالماء ، ولو لم تكتمل المدة المحددة بأربعين يوماً .

وفي نهاية بحث النفاس أظهرت أن الدم الذي يسبق الولادة لا يعد نفاساً ، وإنما المعتد به هو الدم النازل بعد الولادة ، وفي الاستحاضة بدأت بتعريفها ، وبيان

أصلها، ومصادرها، وحكم مباشرة المستحاضة، وأن للعلماء في ذلك قولين أحدهما الجواز، والآخر المنع، وأخذت منها رأياً وسطاً، فالحرمة أثناء جريان الدم، وبعد انقطاعه لفترة من الفترات فعليها غسل فرجها، ولزوجها مجامعتها، وبينت سبب هذا الاختيار، وفي الأخير بينت أن من يقول بالتحريم لا يوجب عليها غسلًا بانقطاع دم الاستحاضة كما أنه لا كفارة عليه فيما لو وطء .

وبهذا أكون قد أنهيت ما رمت انهاءه، ولعلي وفقّت لإتمامه، حسب ما ظهر لي من أقوال العلماء، وأدلتهم، وما تلا ذلك من مناقشة، وترجيح، فأحمد الله على ما أنعم به علي من خير، وفضل، وأتوجه إليه تعالى أن يرفع عثرتي، إن زل قلبي بما ظننت أنه الحق، فما كنت أقصد إلا الخير، والرشاد، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وآله، وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



كشاف المراجع

(أ) القرآن الكريم وعلومه

- ١- القرآن الكريم
- ٢- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب للإمام محمد الرازي - طبع دار الفكر - الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ.

(ب) أصول الفقه

- ٣- ارشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول . تأليف محمد بن علي الشوكاني - الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى الحلبي .
- ٤- أصول الفقه الإسلامي ، للدكتور وهبه الزحيلي - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ - طبع دار الفكر.

(ج) كتب الحديث وعلومه

- ٥- ارواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، تأليف محمد ناصر الدين الألباني ، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ - الناشر المكتبة الإسلامية .
- ٦- تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لابن الملقن ، تحقيق عبدالله بن سعاف اللحاني - طبع دار حراء للنشر والتوزيع .
- ٧- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني ، طبع دار المعرفة - بيروت .
- ٨- الجامع الصحيح أو سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة طبع دار احياء التراث العربي - بيروت - تحقيق أحمد شاكر .
- ٩- سنن الدارقطني الامام علي بن عمر الدارقطني ، تصحيح السيد عبدالله هاشم المدني ، طبع دارالمحاسن للطباعة - القاهرة .

- ١٠- سنن الدارمي الإمام أبو محمد عبدالله الدارمي ، نشر دار احياء السنة النبوية ، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع - مكة المكرمة .
- ١١- السنن الكبرى للبيهقي . لإمام المحدثين الحافظ الجليل أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي . وفي ذيله الجوهر النقي لابن التركماني ، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٤هـ .
- ١٢- سنن ابن ماجه للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ، طبع دار احياء التراث العربي سنة ١٣٩٥هـ .
وسنن ابن ماجه تحقيق الألباني ، الناشر مكتب التربية العربي لدول الخليج - الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٨هـ .
- ١٣- صحيح البخاري لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري ، الناشر المكتبة الإسلامية - استانبول - تركيا ، سنة ١٩٨١هـ .
- ١٤- صحيح مسلم بشرح النووي . طبع المطبعة المصرية ومكبتها .
- ١٥- عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ، طبع دار الفكر - بيروت .
- ١٦- عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي ، الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٩هـ ، طبع دار الفكر للنشر والتوزيع .
- ١٧- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، المطبعة السلفية ومكبتها - القاهرة ، سنة ١٣٨٠هـ .
- ١٨- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٢هـ منشورات دار الكتاب العربي - بيروت .
- ١٩- مسند الإمام أحمد وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للمتقي الهندي . الناشر المكتب الإسلامي - بيروت .
- ٢٠- المصنف للحافظ الكبير أبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، توزيع المكتب الإسلامي - الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ .
- ٢١- معالم السنن للإمام أبي سليمان حمد ابن محمد الخطابي البستي ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠١هـ منشورات المكتبة العلمية .

(د) كتب الفقه

الفقه الحنفي :

- ٢٢- الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني ، من منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي - باكستان ، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني - طبع بمطبعة إدارة القرآن - كراتشي .
- ٢٣- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢هـ ، الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان .
- ٢٤- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ، تأليف فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي ، طبع دار المعرفة - بيروت - لبنان .
- ٢٥- حاشية ابن عابدين لمحمد أمين الشهرير بابن عابدين ، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦ هـ ، طبع دار الفكر .
- ٢٦- الفتاوى الهندية ، تأليف الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند ، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ طبع دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان .
- ٢٧- فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام ، طبع دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان .
- ٢٨- الكفاية شرح الهداية مع فتح القدير لابن الهمام ، طبع دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان .
- ٢٩- المبسوط لشمس الدين السرخسي ، الطبعة الثالثة ١٣٩٨هـ طبع دار المعرفة - بيروت - لبنان .
- ٣٠- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ، تأليف المولى الفقيه المحقق عبدالله بن الشيخ محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي ، طبع دار احياء التراث العربي - بيروت ، لبنان .

الفقه المالكي :

- ٣١ - بداية المجتهد لمحمد بن أحمد بن رشد، الطبعة الرابعة ١٣٩٥ هـ شركة مطبعة ومكتبة مصطفى الحلبي .
- ٣٢ - بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ، للشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي ، الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٢ هـ ملتزم الطبع والنشر مكتبة ومطبعة الحلبي .
- ٣٣ - حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل وهامشه حاشية المدني على كنون ، طبع دار الفكر عن الطبعة الأولى سنة ١٣٠٦ هـ .
- ٣٤ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، للشيخ شمس الدين الشيخ محمد عرفه الدسوقي ، طبع دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه .
- ٣٥ - حاشية العدوي على شرح أبي الحسن للشيخ علي الصعيدي العدوي ، طبع دار احياء الكتب العربية .
- ٣٦ - شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني للعلامة أحمد بن أحمد البرنس المعروف بزروق مع شرح العلامة قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي طبع بالمطبعة الجمالية بمصر سنة ١٣٣٢ هـ .
- ٣٧ - الشرح الصغير على أقرب المسالك لأحمد الدردير ، مطبعة عيسى البابي الحلبي .
- ٣٨ - القوانين الفقهية لابن جزي ، الناشر عباس أحمد الباز المروة - مكة المكرمة .
- ٣٩ - الكافي في فقه أهل المدينة لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر ، تحقيق الدكتور محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني ، الناشر مكتبة الرياض الحديثة - الرياض ، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ .
- ٤٠ - كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني ، لأبي الحسن علي بن محمد ، الناشر مكتبة محمد علي صبيح .

- ٤١ - المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس ، طبع دار صادر .
 ٤٢ - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لابن عبدالله محمد المغربي المعروف بالخطاب - الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ طبع دار الفكر .

الفقه الشافعي :

- ٤٣ - احياء علوم الدين للإمام الغزالي ، طبع دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي .
 ٤٤ - الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لمحمد الشربيني الخطيب ، طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية - عيسى الحلبي وشركاه .
 ٤٥ - الأم للإمام أبي عبدالله محمد بن ادريس الشافعي ، طبع دار الفكر - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ .
 ٤٦ - بجيرمي على الخطيب - حاشية الشيخ سليمان البجيرمي المسماة بتحفة الحبيب على شرح الخطيب . الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٠هـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي .
 ٤٧ - التنبيه في الفقه على مذهب الإمام الشافعي . تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز ابادي ، الطبعة الأخيرة سنة ١٣٧٠هـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي - بمصر .
 ٤٨ - حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب للشيخ عبدالله بن حجازي الشرقاوي ، طبع دار المعرفة .
 ٤٩ - حاشية قليوبي وعميرة لشهاب الدين القليوبي والشيخ عميره ، طبع دار احياء الكتب العربية لعيسى الحلبي .
 ٥٠ - حواشي الشرواني والعبادي ، للشيخ عبدالحميد الشرواني والشيخ أحمد بن قاسم العبادي ، طبع دار الفكر .
 ٥١ - روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي ، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - الناشر المكتب الإسلامي .

- ٥٢ - الفتاوى الكبرى الفقهية لابن حجر الهيتمي وبهامشه فتاوى الرملي ، طبع سنة ١٤٠٣هـ الناشر دار الباز للنشر والتوزيع المروة - مكة المكرمة .
- ٥٣ - فتح الجواد بشرح الإرشاد لأحمد شهاب الدين بن حجر الهيتمي ، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ شركة مكتبة مصطفى الحلبي .
- ٥٤ - فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ، لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري - الطبعة الأخيرة سنة ١٣٦٧هـ .
- ٥٥ - المجموع شرح المذهب للإمام أبي زكريا يحيى الدين ابن شرف النووي ، حققه وعلق عليه محمد نجيب المطيعي ، توزيع المكتبة العالمية بالفجالة بمصر .
- ٥٦ - مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج - للشيخ محمد الشربيني الخطيب - الناشر دار احياء التراث العربي .
- ٥٧ - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لمحمد بن أبي العباس الرملي شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي الطبعة الأخيرة سنة ١٣٨٦هـ .

الفقه الحنبلي :

- ٥٨ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للشيخ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي ، صححه وحققه محمد حامد الفقي . الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ .
- ٥٩ - الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل ، الناشر المكتب الإسلامي ، الطبعة الرابعة سنة ١٤٠٥هـ .
- ٦٠ - كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ منصور البهوتي ، راجعه وعلق عليه هلال مصيلحي ، الناشر مكتبة النصر الحديثة بالرياض .
- ٦١ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم وساعده ابنه محمد ، الطبعة الأولى والطبعة المصورة عنها سنة ١٣٩٨هـ .
- ٦٢ - المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، تأليف الشيخ مجد الدين أبي البركات ، طبع مكتبة المعارف بالرياض .

٦٣ - مسائل الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق زهير الشاويش ، الناشر المكتب الإسلامي طبع سنة ١٤٠٠هـ .

٦٤ - المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل ، لموفق الدين أبي قدامة المقدسي مع حاشية بخط الشيخ سليمان بن الشيخ عبدالله ابن الشيخ محمد بن عبد الوهاب - الطبعة الثانية .

٦٥ - المغني لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة ، الناشر مكتبة الجمهورية العربية ومكتبة الرياض الحديثة .

٦٦ - منتهى الإيرادات لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحى ، الشهرى بابن النجار تحقيق عبدالغنى عبدالخالق ، طبع عالم الكتب .

الفقه الظاهري :

٦٧ - فقه الإمام أبي ثور إبراهيم بن خالد بن أبي اليماني البغدادي ، تأليف سعدي حسين علي جبر ، الناشر دار الفرقان ومؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ .

٦٨ - المحلي لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، الناشر مكتبة الجمهورية العربية طبع سنة ١٣٨٩هـ .

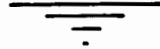
ه - كتب اللغة

٦٩ - لسان العرب للإمام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ، طبع دار صادر - بيروت - لبنان .

و - كتب الطب

70 - Current Obstetrics And Gynecology Diagnosis And Treatment 1980 Edition. Ralph C. Benson.

- 71 - Williams Obstetrics, Seventeenth Edition. 1985 Pritchard Macdonald and Gant.
- 72 - Principles of Gynecology, Fourth Edition, 1975, N. Jeffcoalt
- 73 - Current Obstetrics And Gynecology 3rd Edition, 1975 Ralph C. Benson.
- 74 - Integrated Obstetrics And Gynecology, Second Edition, 1976, C. J. Dewhurst



القوة الشرائية للنقود دراسة بين الفكر والاقتصاد الوضعي والفقه والاقتصاد الإسلامي

للدكتور

سيد شوربجي عبدالمولى

الأستاذ المشارك في قسم الاقتصاد
كلية الشريعة وأصول الدين بالجنوب
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة :

اقتصرت دور التحليل النقدي على دراسة ماهية النقود ووظائفها وأشخاص النظرية النقدية والتوازن النقدي وتبع ذلك أفكار تعمل على تعميم دور النقود في النشاط الاقتصادي وتربط الظواهر النقدية بالظواهر الحقيقية وبصفة خاصة ظواهر الإنتاج وتوزيعه والتنمية والرفاهية ، أى تحديد فاعلية النقود والجهاز المصرفي كعناصر مؤثرة ومتأثرة بالنشاط الاقتصادي .

ويتناول هذا البحث بالتحليل العلاقة بين النشاط النقدي والنشاط الاقتصادي الحقيقي من خلال حركة التيارات السلعية ومدى ارتباطها بحركة التيارات النقدية فى مرحلة المبادلة والتداول والتركيز على قيمة النقود (القوة الشرائية للنقود) والأسعار والتضخم من خلال دراسة مقارنة بين الفكر الاقتصادي الوضعى والفقہ الاقتصادي الإسلامى .

ومن الموضوعات التى لقيت اهتماما كبيرا فى الفقہ الاقتصادي الإسلامى موضوع التغير فى قيمة النقود وما ينجم عنها من آثار تتعلق بالربا (الفائدة) ، فلم يحظ موضوع اقتصادى بكثير من الجدل والنقاش مثلما حظى به موضوع الفائدة ومشروعيتها منذ أقدم العصور فالربا والفائدة مترادفان فى أفكار القدامى منذ عصر اليونان .

يقول الغزالي (وكل من عامل معاملة الربا «الفوائد» على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم ، لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما ، إذ لا غرض فى عينهما ، فإذا اتجر فى عينهما فقد اتخذهما مقصودا على خلاف الحكمة ، إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلم ، فأما من معه نقد فلو جاز له أن يبيعه بالنقد فيتخذ التعامل على

النقد غاية عمله فيبقى النقد مقيدا عنده وينزل منزلة المكنوز فلا معنى لبيع النقد بالنقد إلا اتخاذ النقد مقصودا للدخار وهو ظلم.^(١)

هيكل البحث : يتناول البحث بالدراسة والمقارنة الموضوعات التالية :

- المبحث الأول : طبيعة النقود ووظائفها في الفقه الاقتصادي الإسلامي .
- المبحث الثاني : قيمة النقود (القوة الشرائية للنقود) .
- المبحث الثالث : العوامل التي تعوق أداء النقود لوظائفها .
- المبحث الرابع : السياسات التي يمكن أن تحقق الاستقرار النسبي في قيمة النقود .

* * خلاصة الدراسة والمراجع .

(١) الفزالي ، كتاب الأربعين في أصول الدين ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ص ٢٢٣ .

المبحث الأول

طبيعة النقود ووظائفها في الفقه الاقتصادي الإسلامي :

لقد أدرك المسلمون الأوائل أهمية النقود في تنشيط المبادلات التجارية وتسهيلها ودفع عجلة النمو إضافة إلى كونها أداة صالحة للادخار وتحديد الأثمان فيروى عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خبير فجاءه بتمر جنيب فقال: أكل تمر خبير هكذا؟ قال لا والله يارسول الله إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاث، فقال: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيباً^(٢) ويدلنا هذا الحديث على أن المقايضة التي تمت بين نوعين من التمر مفاضلة غير جائزة ولكن استخدام النقود في إتمام هذه العملية جائز حيث تعتبر الدراهم والدنانير أثمانا للمبيعات والتمن هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال، وتتضمن الدراسة في هذا المبحث طبيعة النقود ووظائفها في الفقه الاقتصادي الإسلامي حيث ناقش أفكار وارهاء بعض فقهاء المسلمين في هذا الموضوع بالمقارنة بالفكر الاقتصادي المعاصر.

يقول ابن القيم - رحمه الله - الشارع حرم ربا الفضل في ستة أعيان، اثنان فيهما الذهب والفضة ويرجع أن العلة فيهما كونها أثمانا للمبيعات فيجب أن يكونا ثابتين لا يرتفعان ولا ينخفضان، بهما تقوم الأشياء ولا يقومان بغيرهما ولا يجوز أن يكونا محلا للمتاجرة عليهما سواء كان تبرا أو عينا لأنهما لا يقصدان لأعيانهما ولا لأجل الصنعة التي فيهما، بل القصد بهما التوصل إلى السلع. فإذا صارا في أنفسهما سلعا تقصد لأعيانهما فسد أمر الناس^(٣).

(٢) د. رفيع المصري، الإسلام والنقود، بحث مقدم للمركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، ١٤٠١هـ.

(٣) ابن القيم، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٢، ص ١٥٦.

ويشدد الغزالي على أهمية النقود في عملية التبادل ويقول (من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث إن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغنى عنه فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حيث تقدر الأموال بهما، فيقال إذن خلقهما الله تعالى لتداولهما الأيدي ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل ولخدمة أخرى هي التوصيل بهما، عزيزان في أنفسهما ولا غرض في أعيانهما ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة فإن من ملكها فإنه ملك كل شيء ومن كنزهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه بسببه لأنه إذا كنز فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به، وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ولا لعمر وإذ لا غرض للأحاد في أعيانهما، فإنهما حجران وإنما خلقا لتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس وعلاقة معرفة للمقادير مقومة للمراتب^(٤))

ويقول ابن خلدون في وظائف النقود (إن الله تعالى خلق المعدنين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب وان اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو بقصد تحصيلها بما يقع في غيرها من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل فهي أصل المكاسب والقنية والذخيرة)^(٥).

وبتحليل الآراء السابقة في وظائف النقود نخلص إلى مايلي :

يقول ابن القيم (إن الدراهم والدنانير أثمان للمبيعات والتمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال ومن ثم يجب أن يكون الثمن محددًا مضبوطًا لا يرتفع ولا ينخفض . وهذا يعنى أن فقيهنًا - ابن القيم - يركز على ضرورة أن تتمتع قيمة النقود بالثبات . إذ لو ارتفع ثمن النقود وانخفض كالسلع لم يكن هناك ثمن تعتبر به

(٤) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٩ .

(٥) ابن خلدون ، المقدمة ، دار القلم ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٤ م ، ص ٣٨١ .

المبيعات، فالأثمان لا تقصد لعينها بل يقصد حصول الأفراد على السلع والخدمات وليس من أجل المنفعة التي فيهما.

ويشدد ابن القيم على ضرورة عدم استخدام النقود (الدرهم والدنانير) سلعا تقصد لأعيانها، فعندما تتحول النقود إلى سلع تعد للربح سيعم الضرر ويحصل الظلم ويفسد أمر الناس، كما ركز على ألا تكون النقود محلا للمتاجرة أيا كان شكل هذه النقود تبرا أو عينا، يقول (ويمنع على المحتسب من جعل النقود متجرا فإنه بذلك يدخل على الناس من الفساد ما لا يعمله إلا الله بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال يتجر بها ولا يتجر فيها)^(٦).

أما الغزالي فيرى أن النقود تختلف عن السلع من حيث المنفعة ومن حيث المقدرة الشرائية، فالنقود لا منفعة لها في عينها مخالفة بذلك السلع المختلفة، ويقول في هذا الصدد (ومن ملكها كأنه ملك كل شيء) وهذا يعنى أن النقود تتسم بقوة شرائية عامة على عكس السلع التي لا تتمتع بذلك، ويؤكد الغزالي ويقول (كل من عامل معاملة الربا على الدرهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم لأنهما خلقا لغيرهما لأنفسهما إذ لاغرض في أعيانهما)^(٧). وبين أن للنقود وظيفة أساسية - مقياس للقيم - ويربط بين عدم الاعتراف للنقود بقيمتها الذاتية وبين التأكيد بأنها تستخدم فقط لقياس القيم ويقول (خلق الله تعالى الدنانير والدرهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما ويطابق هذا رأى ابن القيم في أن النقود تستخدم بوصفها مقياسا للقيم، ويرى الغزالي ضرورة استخدام النقود في أوجه الاستثمار المختلفة دون اكتنازها حيث يقول (ومن كتزها فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه بسببه لأنه إذا كتز فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به).

وشملت آراء ابن خلدون وظائف ثلاث للنقود، الأولى استخدامها مقياسا

(٦) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٢٨١.

(٧) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٨٩.

للأثمان (وظيفة الثمنية) حسب ما ورد في قوله (إن الذهب والفضة قيمة لكل متمول)، أما الوظيفة الثانية فتستخدم النقود كأداة للادخار لقوله (وهما الذخيرة) على العكس من الغزالي الذي لا يعطى للنقود صفة المحافظة على الثروات أو ادخار القوة الشرائية والتي يعترف بها ابن خلدون، ويربط الغزالي بين عدم الاعتراف بالقيمة الذاتية للنقود وبين التأكيد بأنها غير مرغوبة لذاتها بل لكونها مقياسا للقيم وهذه هي وظيفتها، والوظيفة الثالثة اعتبار النقود وسيلة (وسيطا) للتبادل والاقتناء، يقول ابن خلدون في هذا الشأن (هما القنية لأهل العالم في الغالب وهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة).

وحالما يتفق الأفراد على قيمة معينة للنقود يقبلونها قبولا عاما فإنهم يكونون قد وقفوا عندها وسموها إماما وغيارا يعتبرون به نقودهم ويتقدونه لمماثلته فإن نقص عن ذلك كان زيفا^(٨). ويرجع استخدام النقود (الذهب والفضة) مخزنا للقيمة لما يتمتع بهما هذان المعدنان الرئيسيان من ثبات قيمتهما حيث لا تتقلب - القيمة - مع تقلبات الأسواق.

ويوضح ابن خلدون وظائف النقود الدولية بوصفها وسيلة للتعامل حين قال (أن الأموال من الذهب أو الفضة والجواهر والأمتعة وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل وربما انتقل من قطر إلى قطر ومن دولة إلى أخرى بحسب أغراضه والعمران الذي يستدعى له، فإن نقص المال في المغرب وأفريقيا لم ينقص ببلاد الصقالبة والإفرنج وإن نقص في مصر والشام فلم ينقص في الهند والصين)^(٩).

وهكذا يشير ابن خلدون إلى أن النقود وسيلة للتداول على المستوى العالمي مثلما هي وسيلة للتداول على المستوى الداخلي ويؤكد أن كمية النقود المتداولة في بلد ما لا يمكن أن تتجاوز حاجة المجتمع إليها، كما أن الطلب على النقود ينصرف أساسا إلى دافع المعاملات لا لاختزانها ولا لاستخدامها في إحداث

(٨) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٣٨١، ص ٢٦١.

(٩) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٣٨٨.

التلاعب فى أسعار السلع مما يعنى وجود قدر كبير من التوازن بين الكمية المعروضة والمطلوبة من النقود.

ويقول السرخسى^(١٠) فى وظائف النقود (الذهب والفضة خلقا جوهريين للأثمان لمنفعة القلب والتصرف) ويضيف ابن قدامة^(١١).

إلى وظائف النقود (والأثمان هى الذهب والفضة وهى قيم الأموال ورأس مال التجارات وبها تحصل المضاربة والشركة وهى مخلوقة لذلك فكانت بأصلها وخلقتها كمال التجارة المعد لها) ويتفق رأى النيسابورى^(١٢) مع رأى الغزالى فى قوله (وإنما كان الذهب والفضة محبوبين لأنهما جعلتا أثمان جميع الأشياء، فمالكهما كالمالك لجميع الأشياء).

مما سبق نخلص إلى الوظائف الأساسية التالية للنقود

- ١ - النقود وسيط للمبادلة، أى استخدامها أثمانا للمبيعات وبمعنى آخر هى وسيلة للمثمنات ووسيط لمبادلة المبيعات ووسيلة للحصول عليها.
- ٢ - النقود مقياس أو معيار للأثمان ووحدة للحساب ومقياس تقوم به الأموال وتعرف بها مالتها وكل ما عداها من الأموال يقوم بها ولا تقوم هى به^(١٣).
- ٣ - النقود مخزن للقيم ووسيلة للادخار: تقوم النقود بوظيفة الادخار ما لم يكن اكتنازا محرما^(١٤) ويمكن الاحتفاظ بها - بالنقود - لفترات زمنية مقبلة بهدف إجراء المعاملات مستقبلا.

(١٠) السرخسى، المبسوط، ج٢، ص ١٨٤ . (١١) ابن قدامة، المغنى ج٢، ص ٦٢٥ .

(١٢) النيسابورى، غرائب القرآن، ج٢، ص ١٦٢ .

(١٣) يقول ابن القيم (الذهب والفضة أثمان للمبيعات فيجب أن يكونا ثابتين، بهما تقوم الأشياء ولا يقومان بغيرهما لا يجوز أن يكونا محلا للمتاجرة عليهما).

(١٤) إذا كان المقصود بالنقود أداة للاكتناز واعتبارها أصلا ماليا يثمر بنفسه منفردا ويطلب من أجل تحقيق ذلك فإن هذه الوظيفة لا تعترف الشريعة الإسلامية بها، أما الاكتناز فالرأى أنه المال الذى لا تؤدى زكاته استنادا إلى حديث ابن عمر (ما أدى زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين) أنظر د . أبو بكر متولى، اقتصاديات النقود فى الفكر الإسلامى، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٣هـ، ص ٤٣ .

٤ - النقود أداة للمدفوعات الآجلة وتشتق هذه الوظيفة من كون النقود ثمنا أو وسيطا في المبادلة التي قد تتم نقدا أو تتم مع تأجيل الثمن .

وباتفاق آراء علماء المسلمين نجد أن الخاصية الأساسية للنقود تكمن في أنها ذات قوة شرائية عامة تنال القبول العام في التعامل وعلى حد تعبير الغزالي (من ملكها فكأنه ملك كل شيء) ، وتتطلب القبول العام للنقود توافر درجة كافية من الثقة في النقود ومثل هذه الثقة يمكن أن تهتز بسبب انخفاض قيمتها حيث يرتفع مستوى الأسعار .

إن كفاءة النقود في أداء وظيفتها كوسيط للتبادل تنخفض كلما انخفضت قيمة الوحدة منها وذلك من خلال ارتفاع المستوى العام للأسعار . كذلك تؤدي التقلبات في قيمة الوحدة من النقود إلى جعلها أقل كفاءة في قياس القيم الحاضرة للسلع والخدمات وربما غير صالحة على الإطلاق في حساب المدفوعات الآجلة .

إن وظيفة النقود كمستودع للثروة يتمشى عكسيا مع التقلبات في قيمة النقود، فكلما ارتفع مستوى الأسعار في فترات متقاربة انخفضت القيمة الحقيقية لوحدة النقود بشكل ظاهر وأصبحت ميزة السيولة التي تتمتع بها النقود كأصل من الأصول غير ذات أهمية فتقل رغبة الأفراد في الاحتفاظ بثرواتهم في شكل نقدي ويتجهون إلى تكوين ثروات من الأصول الحقيقية كالسلع الإنتاجية والسلع الاستهلاكية المعمرة، والعكس صحيح ، فإن ارتفاع قيمة النقود يشجع على الاحتفاظ بالثروة في شكل نقدي عنه بالنسبة للأصول الأخرى البديلة^(١٥) .

وقد فرق ابن خلدون بين النقود والثروة في عصره بما يطابق التفرقة المعاصرة إذ أوضح أن ثروة الدول لا تقاس بكمية النقود التي تملكها كل دولة بل تتحدد بالقيمة الحقيقية للإنتاج من السلع والخدمات وما يتحقق من فائض في ميزان مدفوعاتها .

ويقول ابن خلدون في هذا الشأن (فاعلم أن الأموال من الذهب والفضة

(١٥) د . عبدالرحمن يسرى، اقتصاديات النقود، دار الجامعات المصرية، ١٩٨٢، ص ٢٦ .

والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها . وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل متوارث وربما انتقل من قطر إلى قطر ومن دولة إلى أخرى بحسب أغراضه والعمران الذي يستديمه ، وإنما هي الآلات والمكاسب والعمران يوفرها أو ينقصها)^(١٦) .

ويقول أيضا (إن عامة الناس قد يسمعون بأن أقطار المشرق مثل مصر والشام بلغ حدا كبيرا من الغنى والترف الاقتصادي ويحسبون أن ذلك لزيادة في أموالهم أو لأن المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم ، أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم وليس كذلك لأن السبب الحقيقي وهو ما ذكرناه من كثرة العمران واختصاصه بأرض المشرق وأقطاره وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال)^(١٧) .

مما سبق يتبين أن مفهوم النقود يرتبط بالذهب والفضة إذ أنهما لم يستخدمتا إلا نقودًا أي أنهما خلقا للنقدية أصلا ، وأن أكثر الأحكام التي وردت بالشريعة الإسلامية من زكاة وغيرها ترتبط بهما .

ويرى بعض الباحثين أن النقود ما هي إلا الذهب والفضة في حين أن هناك اتجاهًا آخر يرى عدم اشتراط كون النقود من مادة هذين المعدنين استنادا إلى ما روى عن عمر بن الخطاب - رضی الله عنه - حيث قال : لقد هممت أن أجعل الدراهم من جلود إبل فقيل له إذن لا بعير فأمسك^(١٨) ، وهذا يعني ان النقود الورقية الإلزامية والنقود المصرفية التي تحظى بالقبول العام وتتخذ نقدا سواء كانت مصنوعة من معادن أخرى أو من ورق أو من مواد أخرى تقوم مقام الذهب والفضة ولا يرجع استخدامها بوصفها نقودا إلى المادة المصنوعة بل إلى استخدامها نقودا .

(١٦) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٨٨ .

(١٧) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٨١ .

(١٨) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٦٥٩ .

ولفقهاء المسلمين فكرهم حول طبيعة النقود والمادة المصنوعة منها، يقول ابن تيمية - رحمه الله - وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعى بل مرجعه إلى المادة والاصطلاح ذلك لأنه فى الأصل لا يتعلق المقصود به بل الغرض أن يكون معيارا لما يتعاملون به، والدارهم والدينانير لا تقصد لذاتها بل هى وسيلة إلى التعامل بها ولهذا كانت أثمانا، والوسيلة التى لا يتعلق بها غرض ولا بمادتها ولا بصورتها يحصل المقصود بها كيفما كانت^(١٩).

ويقول ابن حزم (ولا ندرى من اين وقع لكم الاقتصار بالثمين على الذهب والفضة ولا نص فى ذلك ولا قول أحد من أهل الاسلام، وهذا خطأ فى غاية الفحش)^(٢٠) وان الاعتبار الذى من أجله نيطت الأحكام الشرعية والنقدية بالذهب والفضة لا يرجع إلى ما دتھما بل إلى استخدامھما نقودا^(٢١).

وقد صدر عن هيئة كبار العلماء التى قررت بأكثريتها برئاسة ادارة البحوث العلمية والافتاء والارشاد بالمملكة العربية السعودية. أن النقد الورقى يعتبر نقدا قائما بذاته كقيام النقدية فى الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان وأنه أجناس تتعدد بتعدد جهات الاصدار ويترتب على ذلك مجموعة من الاحكام الشرعية مثل جريان الربا بنوعيه فى الأوراق النقدية ووجوب الزكاة فيها وجواز جعل - الأوراق النقدية - كرأس مال فى الشركات^(٢٢) وهذا يعنى سريان التعامل بالنقود الورقية مثل النقود السلعية (الذهب والفضة).

ولم يكن هناك من دليل شرعى يقصر النقود على معدنى الذهب والفضة أو يحرم استخدام النقود الورقية والمصرفية، فأهمية هذه النقود ليست فى ماهيتها إنما فيما تقوم به من وظائف^(٢٣).

(١٩) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج- ١٩، ص ٢٥١.

(٢٠) ابن حزم، المحلى، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع بيروت، ج- ٩، ص ٩٥٠.

(٢١) د. شوقى دينا، النظرية الاقتصادية من منظور إسلامى، مكتبة الخريجي بالرياض، ١٩٨٤م، ص ٣١٣.

(٢٢) د. عبدالله بن منيع، الورق النقدى، حقيقته وتاريخه، مطابع الفرزدق بالرياض، ص ١٤٣ ط ٢، ١٩٨٤م.

(٢٣) د. أبو بكر متولى، اقتصاديات النقود فى إطار الفكر الإسلامى، مرجع سابق، ص ٤٢.

كما ان النقود ليست من طبيعة السلع والخدمات فبالرغم من أن كلا منها مال إلا أن مالية النقود مالية وسائل أما مالية السلع والخدمات فمالية غايات وتتلور الفروق الأساسية بين النقود والسلع في أن نفع الأخيرة نفع خاص مباشر بينما نفع النقود هو نفع عام غير مباشر^(٢٤).

ويتفق رأى ابن خلدون مع رأى الغزالي في ان النقود ليست سلعة من السلع لأن السلعة تحمل منفعة خاصة بها أما النقود فلا منفعة في أعيانها وانما هي وسيلة إلى كل غرض وهي في صورتها لها شيء وفي معناها كأنها كل الأشياء، وان قيمة النقود هي قيمة تبادلية فقط - خاصة في النقود الورقية - اذا فقدتها فانها تفقد كل أهمية لها، عكس السلع والخدمات التي تتمتع بقيمة تبادلية ولها منفعة ذاتية.

وهكذا بين فقهاء المسلمين ان النقد شيء اعتبارى سواء أكان هذا الاعتبار ناتجا عن حكم سلطاني أم عرف عام، وأن النقود لا تقصد بذاتها بل وسيلة للتعامل ومقياسا للقيم، وتتوقف قيمة النقد على السلطة المصدرة له والقوة الاقتصادية لها.

(٢٤) د . شوقي دنيا، تقلبات القوة الشرائية للنقود، مجلة البنوك الإسلامية، ١٩٨٥م، ص ٣٥ .

المبحث الثانى

قيمة النقود، دراسة مقارنة :

يقصد بقيمة النقود^(٢٥) قوتها الشرائية بالنسبة للقاعدة النقدية^(٢٦) حيث يمثل معدن القاعدة النقدية الأساس لمصير القيم الاقتصادية للنقد المتداول وتمثل الوحدة الأساسية للنقد كمية معينة من الذهب يتم تحديدها من جهة الاصدار حسب القاعدة النقدية المتبعة وللنقود أيضا قيمة خارجية تمثل نسبة مبادلتها مع العملات الأجنبية وأن أى تغير فى هذه القيمة من شأنه أن يؤدي إلى التأثير فى القوة الشرائية الداخلية للنقود، فعندما ترفع دولة ما من قيمة عملتها بالنسبة للعملات الاجنبية فهي تعمل فى نفس الوقت على زيادة القوة الشرائية للعملة الوطنية بالنسبة للسلع الاجنبية المعروضة فى السوق الداخلية.

وتؤثر قرارات المنتجين والمستهلكين فى قيمة العملة الداخلية كما تؤثر العوامل الخارجية وبشكل أقوى فى قيمة العملة نتيجة اندماج الاقتصاديات المحلية فى الاقتصاد العالمى من خلال حركة التجارة وحركات رؤوس الأموال^(٢٧).

وتكتسب النقود أهميتها وقيمتها وماليتها مما لديها من القوة الشرائية العامة التى تتميز بها، فمن يمتلك نقودا فإنه يحوز بذلك قوة تخول له الحصول على مختلف السلع والخدمات^(٢٨).

(٢٥) للمزيد راجع : د . زكريا أحمد نصر، التحليل النقدى، مطابع دار الكتاب العربى، ١٩٥٨م، د . فؤاد

هاشم، اقتصاديات النقود والتوازن، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م .

(٢٦) يعرف النظام النقدى بأنه جملة القواعد التى تضعها الدولة للمحافظة على القيمة التبادلية للنقود .

(٢٧) د . إسماعيل هاشم، مذكرات فى النقود والبنوك، دار النهضة العربية بالقاهرة وكذلك د . مصطفى رشدى،

مرجع سابق، ص ٤٣٥ - ٤٣٧ .

(٢٨) د . شوقى دنيا، تقلبات القوة الشرائية للنقود، مرجع سابق، ص ٣٢ .

وقد أوجبت الشريعة الإسلامية ضرورة تداول النقود وعدم اكتنازها منعاً لحدوث تغيرات في قوتها الشرائية والتأثير أيضاً في مستويات التشغيل والانتاج وتوزيع الدخل والثروات .

أولاً : الفكر الاقتصادي الإسلامي وقيمة النقود

لا يمكن أن تؤدي النقود وظائفها بفعالية في غياب الاستقرار النسبي في قيمتها كما لا يتحقق الاستقرار الاقتصادي في المجتمع الا بتحقيق الثبات النسبي في قيمتها، وقد سبق علماء المسلمين أصحاب المدارس الاقتصادية التقليدية والحديثة في دراسة الظواهر النقدية ونعرض فيما يلي لما قدمه البعض من علماء المسلمين تجاه قيمة النقود ونخص الغزالي وابن القيم وابن خلدون والمقرزي .

يركز الغزالي في مؤلفاته القيمة على ضرورة ثبات قيمة النقود حيث يتم من خلالها تقرير منازل السلع وتحدد القيمة ويتم تفادي المشاكل الناتجة من المقايضة ويقول في هذا الصدد (فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة إلى متوسط يحكم بينها بالعدل فيعرف من كل منها رتبته ومنزلته، فإذا تقررت المنازل وترتبت الرتبة علم بعد ذلك المساوي وغير المساوي، فخلق الله عز وجل الدراهم والدنانير حاكمين متوسطين بين سائر الأموال تقدر الأموال بهما).

كما يحذر الغزالي من أن اكتناز النقود يعطل من وظيفتها فيقول (من اتخذهما آنية فقد كفر النعمة ومثال هذا كمن استسفر حاكم البلد في الحياكة والمكس، أي استعمل النقدين الحاكمين في أعمال خسيصة وهو ظلم كبير وكفران للنعم واستخدام للحاكم في وظيفة غير وظيفته)^(١٩).

ويؤكد ابن القيم على ضرورة ثبات قيمة النقود فيقول (يجب أن يكون محدوداً مضبوطاً «المعيار» لا يرتفع ولا ينخفض اذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم

(٢٩) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج-٣، ص ٩١-٩٣ .

يكن لنا ثمن نعتبر به ففسد معاملات الناس ويقع الخلف ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للريح فعم الضرر وحصل الظلم ، ولو جعلت ثمنا واحدا لايزداد ولا ينقص بل تقدم به الأشياء ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس^(٣٠) أى أن ابن القيم يرى ان الاستقرار فى قيمة النقود يؤدي إلى الاستقرار الاقتصادى والاستقرار فى المعاملات بين الناس ولا سيما العمليات الآجلة . كذلك الاستقرار فى الاسعار وصلاح أمر الناس وأن النقود لا تستخدم فى هيئة سلع يقصد بها الربح اذ تستخدم كوسيط للاستبدال والقيام بعملية الثمنية .

أما المقرزى فيرى ضرورة الاعتماد على الذهب والفضة كنقد رئيسى وعدم اللجوء إلى النقود النحاسية الا فى حدود حاجة الناس إلى السلع الرخيصة ، وأوضح أن الأزمة المالية التى عاصرها فى مصر - فى عهده - كانت بسبب الاكثار من ضرب الفلوس النحاسية واتجاه الافراد نحو اكتناز الذهب والفضة للترف والزينة وحدث الغش بهذه النقود، ورأى المقرزى أن العودة إلى الأخذ بنظام الذهب والفضة كمعدنين سيمنع الظلم الذى وقع على الناس وضبطهما عن الغش واصدارها بمعرفة الحاكم والمحافظة على قيمتها^(٣١) .

يتضح من أقوال المقرزى ان اكتناز الذهب والفضة كعملات يعطل وظيفة النقود ويؤثر فى قيمتها وأن حدوث الغش فى هذه العملات يؤدي أيضا إلى نفس النتيجة ورأى العودة لنظام العملات الذهبية والفضية وان تقوم الدولة بعملية الاصدار منعا للغش والمحافظة على قيمتها وما ينطبق على النقود المعدنية (الذهبية والفضية) ينطبق أيضا على النقود الورقية الالزامية التى تصدرها البنوك المركزية وتحميها الدولة وتحافظ عليها من التقليد والغش .

وناقش ابن خلدون فى مقدمته الشهيرة موضوع قيمة النقود ونختار من أقواله :

(٣٠) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٦ .

(٣١) المقرزى، إغاثة الأمة بكشف الغمة، مطبعة لجنة التأليف ط ٢، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٥١-٥٤ .

(هما القنية لأهل العالم فى الغالب وهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة وحالما يتفق الأفراد على قيمة معينة للنقود يقبلونها قبولاً عاماً فإنهم يكونون قد وقفوا عندها أماماً وعتباراً يعتبرون به نقودهم وينتقدونه بمماثلته فان نقص عن ذلك كان زيفاً^(٣٢) .

ويرجع ابن خلدون استخدام النقود الذهبية والفضية كمخزن للقيمة لما يتمتع بهما هذان المعدنان الرئيسيان من ثبات قيمتهما، ويرفض اختزان النقود واستخدامها فى التأثير على أسعار السلع مبنياً أن مثل هذا الفعل سيؤدى إلى حدوث خلل كبير بين الكميات المعروضة من النقود والمطلوبة منها .

ويؤكد ابن خلدون على ضرورة أن يكون سك النقود من وظائف الدولة للمحافظة على قيمتها من التقلبات والهزات العنيفة والغش والتقليد وتحدد مقاديرها فيقول (أن وظيفة الاصدار تعتبر وظيفة ضرورية للملك اذبها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس فى النقود عند المعاملات ويثقون فى سلامتها من الغش بخاتم السلطان عليها) كما يقول (وأما حال الدخل والخرج فمتكافىء فى جميع الأمصار ومتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس) وهنا يقصد ابن خلدون ان تعادل النفقات والايادات يؤدى إلى الاستقرار الاقتصادى وأنه متى زادت موارد الدولة وإيراداتها فإن بنود النفقات ستزيد أيضاً أى أن هناك ارتباطاً طردياً بين المتغيرين، وإذا ما زادت النفقات على الايرادات فإن هذا مؤداه عدم تحقق التوازن والاستقرار فى الأسعار وانخفاض فى قيمة النقود، كما بين - ابن خلدون - أن كمية النقود المتداولة فى بلد ما لا يمكن أن تتجاوز حاجة المجتمع إليها وان الطلب على النقود ينصرف أساساً إلى دافع المعاملات لا لاختزانها مما يعنى وجود قدر كبير من التوازن بين الكميات المعروضة والمطلوبة من النقود .

(٣٢) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٢٦١ .

ثانيا : النظريات النقدية الكلاسيكية والحديثة وقيمة النقود :

نعرض فيما يلي أهم ما توصلت إليه النظريات النقدية الكلاسيكية والحديثة بشأن قيمة النقود :

أ - ترى نظرية كمية النقود أن النقود ليست سوى وسيط للمبادلات وأنها لا تتطلب لذاتها بل إن الطلب عليها مشتق من الطلب على السلع والخدمات وبذلك تتوقف القوة الشرائية لها على الكمية المعروضة منها، كما يؤكد (فيش) في معادلته الشهيرة (بمعادلة التبادل) على تعادل اجمالي الانفاق النقدي مع القيمة النقدية لكل من السلع والخدمات، وان التغير في كمية النقود قد يؤثر على المستوى العام للأسعار من خلال المحافظة على ثبات سرعة تداولها وحجم المعاملات^(٣٣).

وخلصت هذه النظرية إلى تأثير مستويات الأسعار بالنقود والعكس غير صحيح في حين ان التغيرات التي تحدث في مستويات الأسعار ذات تأثير كبير على كمية النقود ولم تكن النقود المتغير الوحيد الذي يؤثر في مستويات الأسعار إذ قد يحدث تغير في الأسعار دون ان تكون للنقود أى دور يذكر مثل توقع الافراد ارتفاع الأسعار لبعض السلع وما يؤدي إليه ذلك من زيادة الطلب وارتفاع المستوى العام للأسعار وزيادة في سرعة تداول النقود^(٣٤).

ب - خالص الفكر النقدي الكينزي إلى أن مستوى الأسعار يؤثر في كمية النقود من خلال سعر الفائدة الذي يؤثر بدوره في حجم الانفاق الاستثماري وحجم الانفاق القومي، وان التغير في مستويات الأسعار يرجع إلى التغير في مستوى الطلب الكلى مادام مستوى التوظيف أدنى من مستوى التشغيل الكامل.

(٣٣) تتوقف سرعة تداول النقود على نظام الائتمان وعادات المجتمع الخاصة بتوزيع الدخل بين الادخار والاستهلاك وحجم الدخل الحقيقي وفرص الاستثمار المتاحة راجع، د . سمير المصرى وآخرين، اقتصاديات النقود، عكاظ للطباعة والنشر جدة، ١٩٨٠ م، ص ٥٢ .

(٣٤) د . أحمد جامع، النظرية الاقتصادية جـ ٢ ط ٣ دار النهضة ١٩٧٦ م ص ٣٦٢ .

Newlgn, W.T.: Theory of Money, Clarendon Press, Oxpord, 1962, P. 73-80

وانتهى كينز إلى ان أى زيادة فى كمية النقود ستؤدى الى زيادة الانفاق زيادة متناسبة ومماثلة لكمية النقود الاضافية مما يؤدى بأصحاب الأعمال الى التوسع فى نشاطهم الانتاجى دون أن يترتب على ذلك أية زيادة فى الأسعار كما وجد أن الزيادة فى الانفاق النقدى ستؤدى الى زيادة فى حجم التشغيل وارتفاع فى مستويات الأجور دون زيادة مماثلة فى حجم الانتاج تؤدى فى النهاية إلى زيادة نفقات الانتاج وارتفاع أسعار السلع والخدمات وعليه فإن أى ارتفاع (زيادة) فى الطلب الفعلى ستصرف إلى زيادة فى الأسعار وليس إلى زيادة فى الانتاج^(٣٥).

وذهب كينز إلى ضرورة طرح نقود حديثة فى حالة الكساد والبطالة بما يؤدى إلى زيادة فى الطلب الكلى والتشغيل والإنتاج، فلم يعد مقبولاً بأن كل زيادة فى كمية النقود تؤدى إلى حدوث التضخم، وربط كذلك المستوى العام للأسعار بنظرية الثمن التى تدرس كل سلعة على حدة حيث يتحدد سعرها - السلعة - على أساس طلب وعرض كل منها. فى حين اعتبرت نظرية كمية النقود أن النقود هى المحدد الرئيسى للمستوى العام للأسعار^(٣٦).

وعن فعاليات السياسة النقدية فى ضوء التحليل الكينزى لسعر الفائدة يلاحظ أنه قد لا يكون الارتفاع النسبى فى سعر الفائدة عائفاً أمام رجال الأعمال فى اقدمهم على الأنشطة الاستثمارية الجديدة، كما قد لا يكون الانخفاض النسبى فى سعر الفائدة دور فى التحفيز على الدخول فى الاستثمارات الجديدة مما يعنى أن الطلب الاستثمارى عديم الحساسية للتغيرات فى سعر الفائدة لأن تكلفة رأس المال المقترض لا دخل لها فى اصدار القرارات الاستثمارية، فقد تصبح تكلفة اقتراض رأس المال ذات شأن بعد تجاوز مستوى معين من سعر الفائدة حتى وان

(٣٥) د . رفعت المحجوب، الطلب الفعلى، دار النهضة القاهرة ١٩٧١ ص ١٤٥ - ١٤٦ . كذلك .

Keynes, The general Theory of Employment, Interest and Money (1936) McMillan, London, 1960, P2g1-30g

(٣٦) د . أحمد جامع، النظرية الاقتصادية، مرجع سابق، ص ٣٦٤ .

المستثمرين الاحتماليين يأخذون بعين الاعتبار التغيرات الحديه فى تكلفة الائتمان^(٣٧).

ج- رأى فريدمان - نظرية الكمية الحديثة - أن النقود سلعة مثل السلع الأخرى وبنى تحليله الاقتصادى بالنسبة للطلب على النقود على أساس نظرية سلوك المستهلك موضحا ان المنفعة والدخل النقدى والتكلفة والمستوى العام للأسعار وسعر الفائدة تؤثر جميعها فى الطلب على النقود مثل أى سلعة أخرى وفى ضوء هذه الاعتبارات يرى أن الطلب على النقود دالة لهذه العوامل، أما بالنسبة لعرض النقود فيرى أنه بإمكان السلطات النقدية تحديده.

ويرى فريدمان أن التغير فى الدخل الحقيقى يؤدي الى تغير اكبر فى الطلب على النقود أى زيادة الطلب على الأرصدة النقدية مع ارتفاع الدخل الحقيقى، ويرى أن الدخل الذى يمكن الحصول عليه من استثمار هذه الأرصدة بدلا من الاحتفاظ بها كأصل سائل لايدر دخلا أنه كلما ارتفع سعر الفائدة زادت تكلفة الفرصة الضائعة وكلما زادت التكلفة تناقص الطلب على الأرصدة النقدية ويميل الأفراد الى تخفيض ما فى حوزتهم منها فى فترات التضخم حيث الميل الاتجاهى العام لمستويات الأسعار فى زيادة مستمرة.

وانتهى إلى ان التغير فى كمية النقود يؤدي إلى تغير نسبي ومتساو للمستوى العام للأسعار وأن النقود حيادية وما هى إلا قناع يخفى الحقيقة الاقتصادية التى تنم عن أن المنتجات تتبادل مع المنتجات^(٣٨).

(٣٧) د . محمد عارف، السياسة النقدية فى اقتصاد إسلامى، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامى، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، ١٩٨٢، ص ٨.

(٣٨) د . أحمد جامع، النظرية الاقتصادية، مرجع سابق، ص ٣٦٥ لايتحتم أن يتغير المستوى العام للأسعار بنفس نسبة تغير كمية النقود أو حتى الطلب الفعلى، وأحيانا لا يؤثر التغير فى هذا الطلب على مستوى الأسعار كما أنه يتغير بنسبة أكبر من نسبة التغير من الطلب الفعلى فى أحيان أخرى .

ثالثا آثار التغير فى قيمة النقود (النقود وظاهرة التضخم) :

التضخم كظاهرة نقدية له من الآثار الاقتصادية والاجتماعية ما يتجاوز خاصيته النقدية فهو يرتب نتائج متغايرة تماما تنعكس على مختلف أشخاص النظرية الاقتصادية وتنعكس أيضا على البناء الاقتصادى والاجتماعى ومتغيراته الكلية .

وإذا كانت جميع التعاريف المختلفة والخاصة بالتضخم تؤكد على أنه أصبح جزءا من نظريه النقود والائتمان فان التعريف الخاص بأنه ارتفاع فى مستويات الاسعار (أو تدهور فى القوة الشرائية للنقود) لا يمكن قبوله من الناحية التطبيقية بسبب قصوره فى قوته التفسيرية والتحليلية . إذ أن مجرد ارتفاع الاسعار لا يعطى دلالة على التضخم فمن الممكن أن يكون هناك تضخما لا يصاحبه ارتفاع فى الاسعار (التضخم المكبوت)^(٣٩) وقد لا يكون التضخم سببا رئيسيا فى زيادة الأسعار بل تحدث هذه الزيادة بسبب ظهور منتجات جديدة تتمتع بنوعية ممتازة تفوق السلع القديمة أو بسبب استخدام بعض أدوات السياسة المالية كالضرائب والرسوم الجمركية، وفى هذه الحالة لا يشكل ارتفاع الاسعار اية آثار تضخمية بل أنه مجرد مظهر طبيعى من مظاهر عمل جهاز الثمن فى ظروف الاقتصاد الحر وينتهى تلقائيا بانتفاء الظروف الاقتصادية التى صاحبتة .

كما يمكن لحكومات الدول على سبيل المثال - استبدال الضريبة على الدخل بضريبة غير مباشرة على السلع الاستهلاكية بما يؤدي إلى زيادة فى الدخل النقدى والأسعار مع ثبات فى قيمة الدخل الحقيقى وقيمة النقود كما كانت عليه^(٤٠) . وإذا كان التضخم الزاحف يتمثل فى حركة صعودية واستمرارية فى الأسعار فانما يعود ذلك إلى فعل القوى الموجودة فى المجتمع والمتمثلة فى المشروعات الاحتكارية

(٣٩) ينشأ هذا النوع من التضخم بسبب تطبيق الدولة نظام الرقابة على الأسعار حيث يسمح بالتغير فى الاسعار فى حدود ضيقة، كما تتخذ الدولة مجموعة من السياسات التى تؤدى إلى عدم زيادة الأسعار مثل تقديم الاعانات أو استخدام أى وسيلة أخرى غير مباشرة (راجع د . عبدالرحمن يسرى، مرجع سابق، ص ٩٨، ٢٤١ - وكذلك د . مصطفى رشدى، مرجع سابق، ص ٥٣٢ .

(٤٠) د . أحمد النجار، مرجع سابق، ص ١٤١ .

من جانب وقوى العمال من جانب آخر حول اقتسام ثمرات النمو^(٤١). كما أن ارتفاع الاسعار لا يرتبط أساسا بالتضخم بل مرجعه إلى بعض العوامل الاجتماعية الخاصة بطرق توزيع الدخل والقوة الشرائية للأفراد والجهاز الإنتاجي في الدولة.

ويعتبر التضخم ظاهرة اقتصادية واجتماعية مركبة ومتعددة الأبعاد، لها العديد من الاسباب والمظاهر والاشكال والآثار وتمتد علاقتها في كافة قطاعات الإنتاج والتوزيع، كما لا يعنى التضخم في حقيقته انخفاضاً في القوة الشرائية للنقود بقدر ما يعنى انخفاضاً في القدرة الشرائية لحائزي النقود بدرجات متفاوتة، فليست القوة الشرائية للنقود في حد ذاتها المتغير الهام الذي يتأثر بالتضخم وإنما القدرة الشرائية للأشخاص الاقتصادية حائزة النقود هي التي تتأثر فعلاً بالتضخم الذي يعنى عدم ملاءمة الإنتاج للاحتياجات الضرورية والاجتماعية والتوزيع غير العادل للدخل بين الفئات المساهمة في عملية الإنتاج.

ويحقق المستثمرون أصحاب المشروعات معدلات ربح عالية نتيجة الزيادة في أسعار منتجاتهم في حين يتحمل العمال واصحاب الدخل الثابتة اضرار التضخم حيث الثبات في دخولهم والتغير المستمر في قيمة النقود حتى وإذا حصلوا على زيادات في دخولهم فإنها دائماً اقل من الزيادة في الاسعار.

وإذا كان التضخم ناتجاً عن التغير في قيمة النقود، فإن أسباب التضخم متعددة أهمها سلوك العناصر البنائية في الاقتصاد (التضخم الهيكلى) أو التضخم البنائى ثم التضخم الناجم عن زيادة نفقات عناصر الإنتاج وما يحدثه من ارتفاع في الاسعار، والتضخم الناتج عن طريق الطلب حيث يتجاوز الطلب الكلى على السلع والخدمات العرض الكلى لها.

أما عن الآثار المترتبة عن التضخم بالنسبة للنقود ووظائفها فانه يؤدي إلى عرقلة وفشل النقود في تأدية وظائفها الأساسية (وسيط المبادلة، مخزن . ومقياس للقيمة) ففتقد النقود أول وظيفة لها وهي قدرتها على القيام بدور مخزن للقيم أو مخزن جيد

(٤١) مصطفى رشدى النظرية النقدية، مرجع سابق، ص ٥٣٥ .

للثروة حيث يتحول من الادخار إلى الاستهلاك و يترتب على ارتفاع الاسعار وانخفاض قيمة النقود وتدنى وظيفتها كمخزن للقيمة ان يعيد الأفراد ثرواتهم لصالح الأصول الحقيقية حيث ان الاستهلاك المستقبلي أصبح يمثل خطورة على الثروة المختزنة نقدياً.

وفي هذه الحالة تلجأ حكومات الدول إلى التوسع في الائتمان المصرفي وزيادة المعروف النقدي بما يؤدي إلى الحد من ارتفاع اسعار الفائدة إذ أن عملية الزيادة الكبيرة في أسعار الفائدة لا يمكنها تعويض النقص في قيمة النقود ومن ثم تتحول النقود إلى سلع وخدمات، كما يترتب على زيادة كمية النقود المصدرة عن الزيادة في الدخول الحقيقية (زيادة فعلية في النشاط الاقتصادي ونمو الناتج القومي) فقدان النقود وظيفتها كأداة للدفع ووسيط للمبادلة، وتحول الافراد - بشكل سريع - إلى اقتناء السلع والخدمات والتضحية بالنقود.

ويؤثر التضخم أيضاً على ميزان المدفوعات حيث هناك زيادة في القوة الشرائية الداخلية لا تواجهها زيادة كافية في الإنتاج المحلي ومن ثم يزيد الميل الحدى للاستيراد وتقل مقدرة الدولة على التصدير وتهتز قيمة العملة الوطنية بالنسبة للعملة الأجنبية وتختل معادلات المبادلة.

وترتبط مسببات التضخم ارتباطاً وثيقاً بالواقع الاقتصادي للعديد من الدول - لاسيما الدول النامية - حيث اختلال في العلاقة بين الطلب الكلى والعرض الكلى للسلع والخدمات وأن فائض الطلب يؤدي إلى الارتفاع المستمر والمفرط في المستوى العام للأسعار، كما يحدث التضخم نتيجة انخفاض حجم ومعدل الادخار المحلي عن حجم ومعدل الاستثمار ومن التجاوز في الاستخدامات عن الموارد المتاحة والعجز في الموازنة العامة الجارية والزيادة في الأجور النقدية عن انتاجية العمل وعدم تناسب مستويات ومعدلات الزيادة في الاجور النقدية مع مستويات ومعدلات الزيادة في أسعار السلع والخدمات الاستهلاكية^(٤٢).

(٤٢) د . أحمد عبدالعزيز الشراوى، السياسات النقدية والمصرفية ومشكلة التضخم في الاقتصاد المصرى،

وإذا كان التضخم أحد الآثار الرئيسية للتغير فى قيمة النقود فانه يمكن لمجموعة السياسات الاقتصادية - بما فيها السياسة النقدية والائتمانية - الحد من التقلبات التى تحدث للنقود وبالتالي الحد من التضخم وآثاره من خلال بعض التدابير الاصلاحية مثل تشجيع الادخار وزيادة التكوينات الرأسمالية وتنظيم وترشيد الانفاق الحكومى والحد من الاستيراد والتحكم فى كمية النقود المتداولة والمصدرة والتأثير فى السياسة الائتمانية من قبل البنوك التجارية وعدم اللجوء إلى الاصدار النقدى الا فى أضيق الحدود وتحقيق التوازن بين المعروض النقدى والمعروض من السلع والخدمات بما يحقق عدم ارتفاع الأسعار والخدمات والمحافظة على قيمة العملة من التغير فى الداخلى والخارج وتحقيق الاستقرار الاقتصادى .

وتستخدم العديد من الدول التضخم كوسيلة تعرف بالتمويل التضخمى أو التمويل بالعجز حيث يعمل التضخم فى هذه الحالة على ظهور ادخار مصطنع يستخدم فى عمليات التمويل التنموية وذلك عن طريق زيادة الاسعار وتوفير مصادر اكبر من وسائل الدفع والائتمان وبعبارة أخرى استخدام التضخم فى الاسعار فى عمليات التكوين الرأسمالى والادخار الاجبارى حيث تؤدي ارتفاعات الاسعار الى إجبار المستهلكين على الادخار وتخفيض الاستهلاك^(٤٣) .

ورغم ايجابيات التمويل عن طريق الإصدار النقدى الجديد بالدول النامية فقد تحدث انعكاسات سلبية وتزداد حدة الضغوط التضخمية حيث الارتفاع فى مستويات الاسعار بشكل يفوق الزيادة فى الإنتاجية لضعف مرونة عرض الاستهلاك . كما يمكن أن يترتب على اتباع هذه الطريقة التمويلية انخفاض فى المدخرات، فقد لا يحفز الاصدار النقدى الجديد ادخارا اجباريا بقدر ما يحفز الاسعار على الارتفاع ويضعف من مشكلة الطلب الفعلى بزيادته للاستهلاك .

مؤتمر دور البنوك فى التنمية، جامعة المنصورة - كلية التجارة، ج ١، ١٩٨١ .

وللمزيد : د . رمزى زكى، مشكلة التضخم فى مصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠ م .

(٤٣) د . رمزى زكى، علاقة التضخم بالتراكم الرأسمالى فى البلاد الآخذة فى النمو - مطبوعات معهد التخطيط

القومى بالقاهرة، مذكرة رقم ٦٩١، ١٩٦٦ م .

ويتم التمويل بالعجز أو التمويل بالتضخم عن طريق زيادة الإصدار النقدى الجديد أو زيادة الائتمان يهدف

كلاهما إلى تغطية النفقات العامة عند عدم كفاية الإيرادات العامة من ضرائب ورسوم وقروض عامة .

المبحث الثالث

العوامل التي تعوق أداء النقود لوظائفها الأساسية :

يتبين من دراسة طبيعة النقود ووظائفها أن هناك بعض العوامل والمتغيرات التي تعوق حسن أداء هذه الوظائف ومن بينها الاكتناز لما له من أثر سىء على النقود فى أداء دورها فى الاستثمار والتنمية ، كما كان لدور الدولة أثره البالغ فى إعاقة أداء النقود لوظائفها الرئيسية حيث تزيد نفقاتها على إيراداتها ويزيد المعروض النقدي عن المعروض من السلع والخدمات واللجوء إلى الاصدار النقدي الجديد والتمويل بالعجز الذى لا يقابله زيادة فى الانتاج وعدم الاشراف الجيد على البنوك التجارية والتأثير فى حجم وسائل الدفع وخاصة النقود المصرفية التى تشكل نسبة كبيرة من إجمالى السيولة المحلية .

ويركز الباحث فى هذا الجزء على عامل هام وهو سعر الفائدة وتأثيره على وظائف النقود ومجموعة الحجج والأسانيد والنظريات التى تبيح مشروعية منح الفائدة ثم دراسة للانتقادات الموجهة لهذه الحجج .

فلم يحظ موضوع اقتصادى بكثير من الجدل والنقاش مثلما حظى موضوع الفائدة ومشروعيتها منذ أقدم العصور ، فالربا والفائدة مترادفان فى أفكار القدامى منذ عصر اليونان فأرسطو قد هاجم الربا فى كتابه السياسة وبين فيه أن النقود لا تلد فهى عقيمة . وتعرف الفائدة فى الاقتصاد الوضعى بأنها ثمن لرأس المال أو عائد استخدام النقود أى ما يدفعه المقترض لصاحب رأس المال مقابل الانتفاع بهذا المال بصرف النظر عما يستعمل فيه وعما ينتج عن هذا الاستعمال^(٤٤)

وقد خلصت النظريات النقدية إلى أن سعر الفائدة يدفع فى جميع الأحوال لا

Samuelson, Paul, Econonucs, Mcgraq Hill Book Tokyo, 1970, P.663. (٤٤)

للافتراض في حد ذاته وإنما يدفع في مقابل الحرمان من الأموال السائلة التي يحتفظ بها المدخر والتي يمكن أن يستخدمها بنفسه ولكنه يتنازل عنها للغير^(٤٥) وقد أعطى كينز لسعر الفائدة الدور الرئيسي في عملية التفضيل النقدي للأفراد والمؤسسات والبنوك التجارية المانحة للقروض والودائع التي تتلقاها ، في حين نجد الإسلام قد أوجب فريضة الزكاة على الأموال .

ولقد تعددت العوامل الرئيسية المحددة للطلب على النقود في الفكر الاقتصادي فتمثلت في دافع المعاملات والاحتياط والمضاربة^(٤٦)، وهناك اختلاف بين الفقه الاقتصادي الإسلامي والوطني يتركز حول طبيعة ومجالات استثمار النقود ، فالشريعة الإسلامية تدفعنا للطلب على النقود من أجل تمويل وتسهيل المعاملات المشروعة وتحقيق النماء الاقتصادي في المشروعات الاستثمارية وعدم حبس واكتناز النقود لتحقيق كسب غير عادي نتيجة عقد صفقة طارئة .

ويرى كينز أن الطلب على النقود بدافع المضاربة من أهم الدوافع حيث يبنى التجار توقعاتهم المستقبلية على الزيادات المحتملة في أسعار السلع والخدمات والأوراق المالية ويتم تخزينها في أوقات الرواج انتظارا لارتفاع الأسعار عندما يزيد الطلب عليها ، كما يحتفظ الأفراد بنقودهم سائلة من أجل المضاربة على السندات للحصول على المزيد من الأرباح آخذين في الاعتبار القيمة النقدية لمجموعة الأصول المختلفة التي يرغبون استثمار أموالهم فيها ومدى ثبات قيمة النقود ، في حين ينهى الإسلام عن هذا التصرف ويلزم أفراده بمجموعة من المعايير العقائدية والاخلاقية والاجتماعية في المعاملات والاستثمارات وأداء الفرائض ، فالنقود وسيلة تعين الفرد المسلم في الحصول على حاجاته وعلى عبادة الله والامثال لأمره

(٤٥) د . إسماعيل هاشم ، الاقتصاد التحليلي ، دار الجامعات بالاسكندرية ١٩٨٢م ، ص ٤١٣ .

(٤٦) يأتي مصطلح المضاربة في الفقه الاقتصادي الاسلامي مغايرا تماما لما هو معروف في النظريات النقدية الوضعية حيث تعني المضاربة شرعا استخدام النقود وتسميرها عن طريق دفعها لشخص يسمى (مضارب) يتحمل الغنم والغرم ولا يقر الإسلام المضاربة المصحوبة بالاكنتاز وصور الاسترباح غير المشروع التي تضر بالمجتمع .

وأن الغاية من تشغيلها واستثمارها تحقيق أقصى معدل تنمية اجتماعي بجانب التنمية الاقتصادية وليس فقط تحقيق أقصى ربحية ممكنة^(٤٧).

وتعددت في الآونة الأخيرة مجموعة من التبريرات أثارها الكثير حول مشروعية سعر الفائدة منها أن الفائدة تدفع تعويضا عن انخفاض القوة الشرائية للنقود وإنها تمثل ثمنا للتضحية بالسيولة كذلك تمنح للقروض المستخدمة في العمليات الانتاجية ، وناقش فيما يلي هذه التبريرات وغيرها في الجزء التالي :

(١) يرجع بعض الدارسين إنخفاض قيمة النقود كمبرر لتقاضى الفائدة على القروض استنادا إلى آراء بعض الفقهاء^(٤٨) في مقارنتهم النقود الورقية الالزامية الحالية بالفلوس التي كانت سائدة في زمنهم والتي كانت - الفلوس - تعتبر في الأصل سلعة وليست نقدا يتوفر فيه علة الثمنية بالإضافة إلى عدم ثبات قيمتها وبالتالي اجازوا العدول عن رد المثل إلى القيمة الأولى^(٤٩).

(٢) تلعب الفائدة دورا كبيرا في سلوك المودعين حيث ينتظرون بلا استخدام لأموالهم تحسبا وانتظارا لأسعار فائدة أعلى ، وهذا يعنى تفضيلهم الاحتفاظ بثروتهم في شكل نقدي عندما تنخفض أسعار الفائدة ويتجهون مرة أخرى إلى الأصول المالية ذات العائد الكبير وهذا العمل يخرج بالنقود عن وظيفتها الأساسية^(٥٠)

(٣) تساعد الفائدة على تسهيل مهمة تحويل رأس المال النقدي من الاشخاص الذين يملكونه للأشخاص الذين يبحثون عن اقتراضه ، وأن إتاحة الفرصة للاستثمار المربح في العصر الحديث تساعد المقرض على منح أمواله

(٤٧) د . حسين شحاته، عرض وتعليق على كتاب النقود والمصارف في النظام الإسلامى للدكتور عرف الكفراوى، مجلة الاقتصاد الإسلامى، بنك ديبى، العدد ١٨، جماد الأول ١٤٠٣هـ، ص ٤٠ .

(٤٨) د . شوقى الفنجري ، مجلة مصر المعاصرة، أكتوبر ١٩٧٩ م .

(٤٩) د . فتحي لاشين، مرجع سابق، ص ٥١٢ - ٥٢٣ .

(٥٠) د . أحمد النجار، أساسيات عن النقود وصلة التحريم الربا بوظيفتها، المعهد الدولى للبنوك والاقتصاد الإسلامى، ١٩٨٣، ص ١٥٣ .

كقروض مقابل الحصول على جزء ولو قليل من الأرباح التي شاركت أمواله في الحصول عليها^(٥١).

(٤) كان يرى أصحاب الفكر الحديث أن منح الفائدة على رأس المال يعتبر مشروعاً مادام استخدام هذا المال في عمليات إنتاجية وليست استهلاكية ، وبنوا مشروعية ذلك على أن الفائدة ثمن عادل لحرمان صاحب رأس المال من استعماله الحاضر من ناحية وعلى أساس عنصر المخاطرة - من ناحية أخرى - المتمثل في احتمال عجز المدين عن الوفاء بدينه^(٥٢) ولحدوث تغير في قيمة النقود .

(٥) تؤدي الفائدة إلى تحقيق المزيد من المدخرات والتكوينات الرأسمالية ، ويعتبر أنصار الفكر الكلاسيكي سعر الفائدة ثمناً للدخار الذي يؤدي بدوره إلى زيادة الانفاق الاستثماري في ظل افتراض وضع التشغيل الكامل وسيادة المنافسة الكاملة^(٥٣) .

(٥١) د . اسماعيل هاشم ، الاقتصاد التحليلي ، مرجع سابق ، ص ٤١٣ . وخلصت نظرية إنتاجية رأس المال إلى أن الفائدة تجد مصدرها في إنتاجية رأس المال فالفائدة ثمن استخدام الادخار من ثم تتحد كأي ثمن بعرض وطلب الادخار ، كما خلصت إلى أن ارتفاع الفائدة عن إنتاجية رأس المال يؤدي إلى انخفاض الطلب على المدخرات والعكس صحيح .

(٥٢) نبه الغزالي على أهمية المسامحة في استيفاء الثمن وسائر الديون وبين وجه الإحسان في ذلك من منح الخصومات ومنح الأمهال والتأخير ويذكر الرسول صلى الله عليه وسلم (من أقرض ديناراً إلى أجل فله بكل يوم صدقة إلى أجله ، فإذا حل الأجل فانظره بعده فله بكل يوم مثل ذلك الدين صدقه) رواه الحاكم وأحمد وقال صحيح على شرط الشيخين - ويقول الغزالي (أن من حسن القضاء أن يمش المقترض إلى صاحب الحق ولا يكلفه أن يمش إليه يتقاضاه) إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٨١ - ٨٢ ، وقد شجع الإسلام على القرض الحسن إذ يقول الرسول (ص) وجدت على باب الجنة مكتوباً القرض بشمانية عشر والصدقة بعشر فقلت يا جبريل هذا القرض أفضل من الصدقة قال نعم لأن صاحب القرض لا يأتيك إلا محتاجاً ، أما الصدقة فقد تقع في غير أهلها) .

د . زكي شبانه ، أثر تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي في المجتمع ، مجموعة بحوث مقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي ، جامعة الإمام ، المجلس العلمي ، ١٩٨٤ ، ص ٣٥٦ .

Alfred Marahall, The pure Theory of domestic Values, the London school of (٥٣) ECo. , & Political Sciences, London, 1949, P. 34.

ونأتى إلى مناقشة مدى صحة هذه التبريرات وأهم الانتقادات الموجهة إليها وذلك على النحو التالي :

- (١) إذا كانت الفائدة بمثابة تعويض للمقرض على المخاطر التي يتعرض لها كعدم استطاعة المقرض الوفاء بالتزاماته فهذا الرأي يهتم بالجانب الخاص بالمخاطر التي يتعرض لها المقرض دون الاهتمام بما قد يتعرض له المقرض من مخاطر تتمثل في الخسارة الناجمة عن مشاركة رأس المال في العملية الاستثمارية .
- (٢) وعن الفائدة كمقابل التضحية بالسيولة يلاحظ أن هذا النوع من التضحية شيء غير ملموس إذ أنه ليس كل من لديه سيولة نقدية قادر أو يملك الفرصة لاستغلالها ومع ذلك فلا يمنع الإسلام منح مكافأة مقابل التضحية بالسيولة شريطة أن تكون هذه المكافأة أو العائد احتماليا (حصه من الربح) كما لا تعتبر التضحية بالسيولة من قبيل الأعمال المنتجة حيث أن المقرض يفتقر إلى عنصر المخاطرة في تشغيل أمواله بهذا الشكل ، فالإسلام يشترط تحقيق الكسب عن طريق تحمل الغنم والغرم^(٥٤) ولا يقتصر سعر الفائدة الحالي على عنصر تأمين مخاطر تدهور قيمة القرض بل يحتوى على عنصر تأمين مخاطر عدم السداد ومصاريف الاقراض وانتاجية القرض وارتباط الفائدة بالزمن حيث تدفع قيمتها وفقا للفترة الزمنية مما يعنى أن سعر الفائدة يمثل نسبة مئوية محددة سلفا ، فى حين أن مقدار التغير فى قيمة النقود ونوعيته واتجاهه غير معروف عند التعاقد^(٥٥)
- (٣) لا يصلح أن يكون سعر الفائدة أداة للتعويض فى انخفاض قيمة النقود ، وإذا ما أريد استخدامه لهذا الغرض فإنه يلزم تخليصه من كل العناصر (غير عنصر مقابل التغير فى قيمة النقود) ومنها أن يكون متحرك الاتجاه فكما يكون موجبا يكون سالبا وألا يرتبط بعنصر الزمن وإنما بتاريخ السداد^(٥٦)، وهنا نفرق ما بين الربح والفائدة فالأخير تحدد مسبقا بصرف النظر عن نتيجة عائد الاستثمار

(٥٤) د . سعيد مرطان، مدخل للفكر الاقتصادى فى الإسلام، جامعة الملك سعود الرياض، ١٤٠٥هـ، ص ١٥٣ .

(٥٥) د . شوقى دنيا، النظرية الاقتصادية من منظور إسلامى، مرجع سابق ، ص ٣٤٥ .

(٥٦) تعقد المقارنة بين قيمة القرض (النقد) وقت السداد وقيمه عند التعاقد .

للأموال في حين يتوقف الربح على نتيجة النشاط الفعلي الذي قد يكون موجبا أو سالبا أى أن الأرباح مصحوبة دائما بالمخاطر التي تجرّها الاستثمارات في طياتها .

(٤) كما لا تمثل عملية الامتناع عن الاستهلاك تبريرا للتعويض أو منح الفائدة حيث أن المدخر لا يتحمل أية مخاطر يستحق عنها الفائدة . ويحدثنا (الالوسى) أنه من باع ثوبا يساوى درهما بدرهمين فقد جعل الثوب مقابلا لدرهمين فلا شيء إلا وهو في مقابلة شيء من الثوب ، وإما إذا باع درهما بدرهمين فقد أخذ الدرهم الزائد بغير عوض ولا يمكن جعل الامهال عوضا إذ أن الأمهال ليس بمال حتى يكون مقابله مال^(٥٧) . وإذا كانت النظرية التقليدية ترى أن الادخار دالة في سعر الفائدة ففي النظريات الحديثة نلاحظ أن المدخرات لا يمكن أن تتحدد بسعر الفائدة حيث أن مدخرات الشركات والائتمان الذي تولده البنوك التجارية ذات تأثير يفوق تأثير مدخرات الافراد مما دعا كينزالي اعتبار أن المدخرات دالة في الدخل وليس كدالة لسعر الفائدة ، ويمثل الادخار في الشريعة الإسلامية اقتصاد في الانفاق واعتدال في الاستهلاك لما فيه من الثواب الدنيوى والآخروى .

(٥) وإذا كان تحديد سعر الفائدة على النقود يتم وفقا لمعدلات التضخم السائدة فإن التجارب العملية والظروف الاقتصادية التي تمر بها بلدان العالم تفيد بأن سعر الفائدة مستقر ولا يتحرك إلا في حدود ضيقة في حين تواصل معدلات التضخم ارتفاعها المستمر ، ولو سلمنا بأن الفائدة بمثابة تعويض عن النقص في قيمة النقود لكان من المنطقي أن يتحرك سعر الفائدة ارتفاعا وهبوطا مع تغير قيمة النقود وأسعار السلع . فمثلا بلغ معدل التضخم في بعض البلاد ٣٥٪ في حين لا يتجاوز سعر الفائدة ١٢٪^(٥٨) . وإذا كان سعر الفائدة يتحدد على أساس متوسط عائد الاستثمار في المشروعات المختلفة فإن هذا المتوسط

(٥٧) الالوسى ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، إدارة الطباعة المنيرية بيروت ، ج٣ ، ص ٥٠ .

(٥٨) د / فتحى لاشين ، الربا وفائدة رأس المال ، مرجع سابق ، ص ٦٧ .

بعيدا عن الواقع إذا ما تم استبدال سعر الفائدة بما تسفر عنه المشاركة التي تتسم نتائجها بالواقعية والمشروعية وما تحمله من عدالة بين الاطراف المشاركة^(٥٩) .

(٦) أن حصول رأس المال على فوائد ثابتة دون تحمل الخسارة يعنى تسخير عنصر العمل - الذى يعتبر العنصر الاساسى فى العملية الانتاجية - لحساب رأس المال الذى يحصل بدوره على زيادات دون عناء^(٦٠) ودون مشاركة فى الغرم وهو الربا الذى يؤدى بالنقود إلى التخلي عن مهمتها كوسيط للتبادل ومعيار لتقويم الأشياء وليس للاتجار بها واتخاذها سلعة تقوم بثمن هو سعر الفائدة وإذا أصبحت النقود سلعة ذات ثمن فإن الاتجار فيها يؤدى إلى تكوين الثروات واكتناز الأموال لأن المال لا يعتبر ثروة فى ذاته^(٦١) وأنه غير نافع إلا إذا استخدم كأداة للانتاج والتبادل وأن النقود ليست سوى أداة للتبادل وأنها فى نفسها لا تنتج شيئا^(٦٢)

(٧) وإذا كانت الفائدة تتأثر عند تحديدها بعدة متغيرات منها كمية الطلب والمعروض النقدى والقوانين التى تسنها حكومات الدول ذات الصلة الوثيقة

(٥٩) د . أحمد النجار، مرجع سابق، ص ١٥٣ .

(٦٠) إذا كان رأس المال يساعد العمال على إنتاج المزيد هذا الانتاج الاضافى يمكن أن تنسب إلى رأس المال وما مقدار ما يمكن أن يتسب منه إلى العمال طالما أن رأس المال بدون العمل لا ينتج شيئا، بالإضافة إلى ذلك فإن القروض الاستهلاكية لا تعتبر منتجة ومع ذلك تدفع عنها الفائدة ، وليس من الواضح لماذا ندفع معدلا محددًا لسعر الفائدة على القروض الاستهلاكية والتي قد تستخدم فى مجموعات مختلفة من الاستهلاك ، إن كل نظريات انتاجية سعر الفائدة بما فى ذلك نظرية الانتاجية الحدية نظريات بلا أبعاد لتجاهلها ديناميكية النظام الاقتصادى، المركز المتوازن الجديد يختل دائما مع التغيرات فى الأذواق السكان والادخار وأنماط الاستثمار وتغيرات القيم ومستويات المعيشة .

للمزيد : راجع ، د . منصور التركى ، مرجع سابق، ص ١٣٨ .

(٦١) إن رأس المال فى حد ذاته عنصر غير منتج ، وإنما تطبيق الجهود الانسانية على رصيد من رأس المال هو الذى يولد الناتج والدخل ولا يمكن إذن للجزء الذى يعود على رأس المال أن يتحدد مسبقا وبصورة غير مشروعة على خلاف حالة الفائدة ولكن يمكن أن يتحدد فقط بالعودة إلى نتائج النشاط من ربح وخسارة، د . محمد عارف، السياسة النقدية ، مرجع سابق، ص ١٩ .

(٦٢) د . فتحى لاشين، مرجع سابق، ص ص ٦٢ - ٦٥ .

بالنقد والائتمان بالإضافة إلى النوازع الشخصية لأصحاب المصارف والمؤسسات المالية والمضاربون في سوق الأوراق المالية الذين يحدثون تغييرات مفتعلة في السوق المالية^(٦٣)، فإن معظم هذه المتغيرات يمكن للسلطات النقدية ضبطها والتحكم فيها تحاشيا لحدوث تقلبات في القوة الشرائية للنقود وارتفاع الأسعار .

٨) تمثل الفائدة عبئا ثقيلا للوطأة على الدين العام الذي يتضمن عبئا ضريبيا أثقل ووطأة ، وتوزيعا للدخل بعيدا عن العدالة في صالح الدائنين كما تؤدي إلى دعم وتنمية القطاع الاحتكاري حيث يتم تحويل الزيادة في تكلفة الائتمان للمستهلكين في شكل زيادة في أسعار المنتجات والخدمات مما قد يضيف مزيدا من الضغوط التضخمية .

وقد تكون الأسعار المرتفعة للفائدة في صالح المشروعات قصيرة الأجل ولا تشجع المشروعات طويلة الأجل ، حيث أن الفترة الأطول لاسترداد القروض تجعل المشروعات الأخيرة عديمة الجدوى ، أى أن ارتفاع سعر الفائدة من شأنه أن يؤدي إلى التضارب بين أهداف الاستقرار وأهداف النمو الاقتصادي .

• • أظهر استخدام سعر الفائدة بوصفه أداة من أدوات السياسة النقدية أنه أكثر اقتدارا كوسيلة مضادة للتضخم منه كأداة للانكماش وإن كان أيضا موضع شك حيث قد لا تعمل الزيادات في أسعار الفائدة على تثبيط الطلب الاستثماري ولا تحد من توفر الأموال بصورة ملموسة^(٦٤) .

• • لا يؤثر سعر الفائدة في عرض النقود والطلب عليها ، وإذا ما استخدم كأداة من أدوات السياسة النقدية فقد ثبت عمليا عدم جدواه ويؤكد ذلك ما توصل إليه أصحاب النظرية النقدية الحديثة (مدرسة شيكاغو) من أن الرصيد النقدي هو الأكثر أهمية في التحليل والرقابة النقدية عنه بالنسبة لسعر الفائدة الذي ينعدم دوره ، كما أن مبدأ المشاركة في الأرباح والحصول على معدلات ربح مجزية

(٦٣) د . أحمد النجار ، مرجع سابق ، ص ١٥٣ .

(٦٤) د . محمد عارف ، مرجع سابق ، ص ١٤ .

يمكن أن يحل بكفاءة محل الوظيفة التوزيعية لسعر الفائدة فمن الواضح أنه لا يمكن تغيير معدل الربح حسب إرادة السلطة النقدية لتحقيق الاستقرار الاقتصادي الداخلي على العكس من سعر الفائدة الذي تتحكم فيه السلطات النقدية وعليه يتم البحث عن بدائل أخرى مثل التغييرات في حجم النقود من جانب البنوك المركزية باستخدام وسائل رقابية أخرى كالإقناع الأدبي وغيره .

•• يرى التقليديون أن الفائدة ثمنا للادخار في حين توصل (كينز) إلى أن هناك أدخارا لا يدر فائدة كالمكتنزات ، وهناك فوائد تتولد دون ادخار من نقود الودائع التي تخلقها البنوك التجارية ، وبين (كينز) أن معدل العائد على أى أصل يتناسب عكسيا مع درجة سيولته كما هو الحال في المصارف التجارية ، لذلك تعتبر الفائدة ثمنا للسيولة وليست ثمنا للادخار ، ويرى التقليديون أن هناك علاقة طردية بين سعر الفائدة وحجم المدخرات بينما توصل (كينز) إلى أن الادخار يتوقف على مستوى الدخل وليس معدل الفائدة ، أى أن الفائدة لا دخل لها في تحديد حجم المدخرات ، كما أن رفع سعر الفائدة يؤدي إلى عرقلة الاستثمار وليس نشجيعه كما يعتقد البعض^(٦٥)

وتوصلت نظرية الانتاجية الحديدية لرأس المال^(٦٦) إلى أن الفائدة تعتبر ظاهرة

(٦٥) د . عاطف صدقي ، مبادئ المالية العامة ، دار النهضة العربية ، بالقاهرة ، ١٩٧٣ ص ٦٧٢ هناك علاقة وثيقة بين الادخار والثروة والدخل أكثر من سعر الفائدة كما يذكر أن كينز يشك في أن سعر الفائدة على الانفاق الاستهلاكي وبالتالي على الادخار ، كما يؤخذ على التحليل الكلاسيكي سهولة تكوين المدخرات التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالسياسات الاجتماعية والثقافية والسياسية السائدة في الدول النامية أكثر من ارتباطه بحركات سعر الفائدة ، فحفظ المدخرات يتطلب إحداث تغييرات جوهرية في الاتجاهات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية فضلا عن توفر دخول تتصف معدلاتها بالارتفاع ومن جهة أخرى لا يمارس سعر الفائدة تأثيرا على الادخار بقدر ما تمارسه عوامل الاستقرار السياسي والاجتماعي والضمان المالي لقيمة المدخرات الحقيقية في مواجهة للتقلبات العنيفة في الأسعار وفي قيمة النقود .

(٦٦) يعترف الإسلام بأهمية رأس المال وإسهامه في العملية الانتاجية والذي يمنحه نسبة مئوية متغيرة من الأرباح المتحققة وليست كنسبة مئوية ثابتة من رأس المال نفسه فدافع الربح هو الذي يجعل شخصا ما يقبل على الادخار والاستثمار وبذلك يؤجل الاستهلاك الحالي إلى موعد آخر في المستقبل ومن ثم فإن النظرية الإسلامية لرأس المال أكثر واقعية لأن انتاجية رأس المال المعرض للتغير ترتبط فيها بواقع الانتاج الذي

مقايضة ، حيث يفضل الفرد السلع الحالية على السلع المستقبلية المماثلة لها نوعا وعددا، وهذا يعنى أن القيمة الحالية للسلع الحالية أكبر من القيمة الحالية للسلع المستقبلية المماثلة لها فيتحمل الفرد الذى يضحي بالسلع المستقبلية فى سبيل الحصول على السلع الحالية فرق السعر ويسمى (الفائدة) أى فرق السعر لمبلغ معين من تاريخ إقراضه لحين سداده ويفسر هذه النظرية تفضيل الأفراد للسلع الحالية على السلع المستقبلية نتيجة لبخس تقدير قيمة المستقبل الناجم عن انعدام التصور وضعف الارادة وعدم الاطمئنان للحياة والفوارق فى الاحتياجات والتفوق الفنى للسلع الحالية من حيث استخدامها فى الحال لانتاج مزيد من الثروة مع مراعاة أن الانتاجية الحدية للسلع الحالية أعظم من الانتاجية الحدية للسلع المستقبلية ويرى (كينز) أن العوائد التى تحصل عليها الأصول الرأسمالية تفوق تكاليفها وذلك بسبب الندرة المصطنعة من جانب أصحابها ، وبحيث أنه إذا انتفت هذه الندرة وأصبحت متوفرة فإن عائدها سيخفض إلى الصفر على الرغم من أنها - الأصول - لن تصبح بذلك أقل انتاجية، كما رأى أن السبب الوحيد لبقائها نادرة يكمن فى أن سعر الفائدة على النقود يكون بديلا مريحا لأصحاب رأس المال بل أنه قد يصبح أكثر ربحية من معدل الكفاية الحدية المتوقع من تكوين الأصول الرأسمالية الجديدة^(٦٨) .

يفترض بأنه متحرك فى الإطار الديناميكي للنمو ومراعاة جميع المتغيرات المؤثرة كالسكان وعاداتهم وأذواقهم ومستويات معيشتهم والاختراعات .

(٦٧) د . منصور التركى ، الاقتصاد الإسلامى بين النظرية والتطبيق ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٧٦م ، ص ١٣٨ - ١٣٩ ، وإذا كانت الفائدة تدفع بسبب انتاجية رأس المال لوجب أن تكون متغيرة نظرا لاختلاف الانتاجية من صناعة إلى أخرى فى نفس البلد الواحد فى فترة معينة .

(٦٨) د . منصور التركى ، مرجع سابق ، ص ١٣٩ - ١٤١ .

المبحث الرابع

سياسات تحقيق الاستقرار النسبي فى قيمة النقود :

أشرنا سلفا - وفى المبحث الثانى - أنه من الأهمية بمكان أن تتسم النقود بأكبر قدر من الثبات (الاستقرار) النسبى فى قيمتها لما فى ذلك من تأثير بالغ فى استقرار الأصول الاقتصادية والاجتماعية للفرد والمجتمع بحيث يمكن القول أنه فى غياب الاستقرار النسبى فى قيمة النقود لا يمكن للنقود أداء وظائفها بفعالية واقتدار .

وتسعى حكومات الدول المختلفة إلى اتخاذ وتطبيق بعض الأدوات والسياسات التى من شأنها تحقيق الاستقرار النسبى فى قيمة النقود وناقش فى هذا المبحث مجموعة السياسات التالية ودورها فى المحافظة على قيمة النقود من التدهور :

- السياسة النقدية والائتمانية .
- السياسة المالية .
- السياسة السعرية .
- السياسة الانتاجية والاستهلاكية .

أولا - السياسة النقدية والائتمانية :

للسياسة النقدية دورها فى التأثير فى كمية وسائل الدفع الاجمالية بما يؤدى إلى امتصاص السيولة الزائدة وإلى التأثير فى عرض الائتمان وتكلفته فما يعنى ألا يقف دور السلطات النقدية على التأثير فى حجم وسائل الدفع من نقود مصدرة ونقود مصرفية بل يمتد دورها ليشمل جميع ما يشكل السيولة النقدية فثبات مستوى الأسعار والقوة الشرائية للنقود وسعر الصرف الخارجى للعملة لا يتأثر فقط بكمية وسائل الدفع المتاحة بل يتعدى ذلك إلى عوامل السيولة العامة ولتطبيق السياسة النقدية والائتمانية من قبل السلطات النقدية - لاسيما البنك المركزى - يجب توافر

مجموعة من الوسائل المؤثرة كسياسة السوق المفتوحة وسعر الخصم والاحتياطي الاجبارى والتي تعرف بأدوات السياسة النقدية ، وبهما (فى هذا المقام) دراسة مدى فاعلية وجدوى هذه الأدوات وتأثيرها فى عملية الاستقرار النسبى فى قيمة النقود بالدول النامية .

ويمثل سعر الصرف أحد العناصر الأساسية للسياسة النقدية حيث يؤثر فى المتغيرات الحقيقية فى قطاع التعامل مع العالم الخارجى وحجم الانتاج القومى ويؤثر أيضا فى السيولة العامة، كما أن سعر الصرف الحقيقى للعملة هو ما يعادل قوتها الشرائية ، وبالتالي فلن يكون لهذا السعر أثره النقدى إلا إذا وصل سعر الصرف إلى ما يعادل سعر الصرف الحقيقى ، وهذا السعر الحقيقى للصرف هو ذلك السعر الذى يعكس قوة العملة الشرائية مقارنة بالقوة الشرائية للعملة الأجنبية^(٦٩) .

وعن مدى فاعلية أدوات السياسة النقدية^(٧٠) فإن رفع سعر الخصم من جانب البنوك المركزية لم يعد كافيا لأحجام البنوك التجارية عن توليد الائتمان والتوسع فى الاقراض ، إذ أن الطلب على الائتمان لا يتأثر بزيادة نفقات القروض التى تمثل نسبة ضئيلة من نفقة الانتاج، كما أنه بإمكان المستثمرين تعويض ذلك عن طريق رفع الانتاجية أو رفع أسعار السلع المنتجة والعكس صحيح عندما يلجأ البنك المركزى إلى تخفيض سعر الخصم وبالتالي أسعار الفائدة فى السوق النقدية فقد لا يشجع هذا الوضع طالبي القروض على طلبها من البنوك التجارية حيث أن معيار المفاضلة هو نفقة الدين والعائد المتوقع .

أما سياسة السوق المفتوحة وتأثيرها فى السيولة العامة للمجتمع فإن نجاحها يتوقف فى الدول النامية على حجم وطبيعة السوق النقدية إذ يجب توافر كميات كافية من الأوراق المالية وأذونات الخزنة التى يمكن تداولها فى هذا السوق، ويستخدم البنك المركزى الاحتياطي الاجبارى (القانونى) - كأداة من أدوات

(٦٩) د . محمد زكى المسير ، مرجع سابق ، ص ١٦٩ .

(٧٠) د . أحمد جامع ، النظرية الاقتصادية ، مرجع سابق ، ص ٥٣٠ - ٥٣٥ .

السياسة النقدية للتأثير في حجم السيولة العامة (الاجمالية) - والذي يدفع البنوك التجارية بالسعى وراء التقليل من أهمية وتأثير هذه الاداة عن طريق احتفاظها بمجموعة من الأصول الحقيقية التي تتمتع بالسيولة الكاملة (إمكانية تحويلها إلى أصول نقدية) مثل الأوراق التجارية الممثلة لقروض قصيرة الأجل^(٧١).

ويستطيع البنك المركزى التأثير في قدرة البنوك التجارية في عرض الائتمان حيث تحديد كمية أوراق النقد المصدرة وتحديد النسبة من الودائع التي تحتفظ بها البنوك التجارية كاحتياطي نقدي والتحكم في حجم الائتمان وتوجيه البنوك التجارية نحو تمويل قطاعات معينة من النشاط الاقتصادى، ونركز هنا على مدى فاعلية هذه الادوان حيث اثبتت التجارب العملية عدم تحقيق التناسب بين كمية النقود المتداولة وحاجة النشاط الاقتصادى في الدول النامية وذلك بسبب صعوبة التحكم بشكل جيد ودقيق في سوق النقد الذى تمثل فيه النقود الورقية النسبة الكبيرة (٨٠٪ - ٩٠٪) من كمية وسائل الدفع مما يقلل من شأن سعر الفائدة في التأثير في حجم الاستثمارات .

ورغم هذه القيود إلا أن الواقع قد أثبت زيادة كمية النقود المعروضة مما يؤدي في نهاية المطاف إلى موجة من التضخم الجامح الذى قد يصعب السيطرة عليه، ونعرض فيما يلى بعضا من آراء وأفكار علماء المسلمين حول الإصدار النقدي، فالغزالي بين أنه من الظلم اختلاف قيم النقود وربط شكر الله بعدم تغير قيمة النقود لما تقوم به من وظائف رئيسية في الاقتصاد ، ويرى ابن القيم أن معيار النقود يجب أن يكون محدودا ومضبوطا لا يرتفع ولا يتخفض على العكس من السلع التي يتعرض ثمنها للارتفاع والهبوط .

ويرى المقرئى أن النقود يجب أن تكون مضبوطة غير مغشوشة وأن تتم عملية الإصدار النقدي من قبل الحاكم وأوضح أن الإفراط في الإصدار النقدي من شأنه أن يؤدي إلى الاضطراب في أسعار السلع وحدوث التضخم الذى يؤثر في توزيع

(٧١) د . مصطفى رشدي، النظرية النقدية ، مرجع سابق، ص ٢٢٢ .

الثروة والدخول^(٧٢)، ويقول ابن خلدون (أن وظيفة الاصدار تعتبر وظيفة ضرورية للملك إذ بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس فى النقود عند المعاملات ويشقون فى سلامتها من الغش بخاتم السلطان عليها)^(٧٣) ويؤكد فى قوله جعل سك النقود من شارات الخلافة ولوازمها وضرورة وجود قدر كبير من التوازن بين الكميات المعروضة والمطلوبة من النقود تحاشيا لحدوث تقلبات فى قيمتها .

إن توافر الصلة الوثيقة بين السلطات النقدية وجهاز التمويل فى الدولة وعدم اللجوء لإصدار النقود الجديدة إلا لأسباب اقتصادية فعلية يجنب المجتمع الاضرار بالقيم أو تحقيق مكاسب للبعض على حساب الآخرين ، كما أن عملية الإصدار النقدى لتمويل عجز الموازنة العامة للدولة ودون أن يقابل ذلك زيادة مماثلة فى الأصول الحقيقية من شأنه أن يؤدى إلى ارتفاع الأسعار فى الأسواق وانخفاض قيمة النقود ، ويرى بعض الباحثين ضرورة العودة إلى نظام (قاعدة) الذهب الذى يحقق الاستقرار فى قيمة النقود والاسعار ويحد من إمكانية إصدار نقدى دون أن يقابله أصول حقيقية ، ولكن نظرا للتوسع الكبير فى حجم النشاط الاقتصادى وعدم كفاية الأرصدة الذهبية لعملية الإصدار وما إلى ذلك من أسباب أدت إلى عدم صلاحية وانهيار قاعدة الذهب^(٧٤) ويمكن الرد على هذا الاقتراح بأنه فى إمكان قاعدة النقد الورقى الالزامى تحقيق الاستقرار فى قيمة النقود والاسعار إذا ما اتبعت الدول بجدية السياسات الاقتصادية المتعددة التى نناقشها فى هذا المبحث مع ضرورة إيجاد أدوات ووسائل جديدة تعالج جوانب القصور فى الأدوات المتاحة .

ويجيز الغزالي للدولة حق الاقتراض واللجوء إلى القروض العامة لتمويل العجز فيقول (ولسنا ننكر جواز الاستقراض ووجوب الاقتصار عليه إذا دعت المصلحة إليه ولكن إذا كان الإمام لا يرتجى إنصباغ مال إلى بيت المال يزيد على مؤن العسكر

(٧٢) د . محمد عبدالمنعم عقر، سوق النقود فى اقتصاد إسلامى ، مجلة البنوك الإسلامية، العدد العشرون، ذو الحجة ١٤٠٠هـ)، ص ص ١١ - ٢٤ .

(٧٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ص ٢٦١ - ٢٦٣ .

(٧٤) د . صبحى قريصه، النقود والبنوك، دار الجامعات المصرية، بالاسكندرية، ١٩٧٦ م .

ونفقات المرتزقة . فعلى ماذا الاتكال فى الاستقراض مع خلو اليد فى الحال وانقطاع الأمل فى المال^(٧٥)، ويؤكد الغزالي فى هذه الفقرة على أنه إذا لم تتمكن الدولة من سداد هذه القروض مستقبلا فلا داعى للاقدام على هذه العملية .

ثانيا - السياسات المالية :

قد لا تتمكن السياسة النقدية منفردة من معالجة الوضع التضخمى الذى يشوب الاقتصاد الوطنى ولذلك فإن على السياسة المالية للدولة - بما تمتلكه من أدوات - مساندة السياسة النقدية فى تحقيق الاستقرار الاقتصادى وثبات قيمة النقود والأسعار حيث تتم الموازنة بين الإيرادات والنفقات ، ويتم هذا باستخدام الموازنة العامة للدولة كأداة للرقابة على الانفاق الحكومى وتحقيق الاستقرار النقدى حيث تقيد الطلب وخفض الانفاق العام^(٧٦)، كما يمكن استخدام الضرائب كأداة مالية لإعادة الأوضاع الاقتصادية إلى مسارها الطبيعى ، والواقع العملى يشير إلى أن مثل هذه الأدوات يشوبها القصور وتؤدى إلى آثار سلبية كالقضاء على الحافز على العمل ونقص الانتاج والتهرب الضريبى وما إلى ذلك من مشكلات .

فالإسلام قد فرض على المسلمين فريضة الزكاة لتكون موردا أساسيا للتكافل الاجتماعى بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الموارد المالية التى يمكن للمجتمع استغلالها فى صالح الجماعة ، ونعرض فيما يلى دور السياسة المالية وأداتها من خلال الفكر الاقتصادى الإسلامى . يقول الغزالي فى الإنفاق العام (وإنما النظر فى الأموال الضائعة ومال المصالح فلا يجوز صرفه إلا إلى مافيه مصلحة عامة أو هو محتاج إلى عاجز عن الكسب ، فأما الغنى الذى لا مصلحة فيه فلا يجوز صرف مال بيت المال إليه)^(٧٧)،

وهكذا وضع الغزالي مجموعة من الضوابط المحددة للإنفاق العام وبين صورته

(٧٥) الغزالي، شفاء القليل، مطبعة الإرشاد، ط ١، بغداد، ١٩٧١م، ص ٢٤١ .

(٧٦) د . أحمد جامع، النظرية الاقتصادية، مرجع سابق، ص ٥٣٦ .

(٧٧) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص ١٤٠ .

المتعددة والتي منها الانفاق العام ضرورى للمصالح العامة والطبقات الفقيرة والعاجزة عن الكسب دون الطبقات الغنية القادرة على أن تحصل على احتياجاتها من السلع والخدمات . كما ناقش ابن خلدون فى مقدمته دور السياسة المالية فى الدولة الإسلامية وما يمكن أن تحققه من استقرار نسبي فى قيمة النقود والأسعار من خلال تحليله للإيرادات والنفقات العامة حيث أكد على ضرورة تساوى الدخل القومى والانفاق القومى فى جميع الأحوال التى يمر بها المجتمع ويقول هذا الشأن (وأما حال الدخل والخرج فمتكافىء فى جميع الأعصار ، ومتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس) ويقول (وأعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك وهى جزء عظيم من الملك بل وهى ثلاثة أركانه لأن الملك لا بد له من الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه وتمكن هذه الوظيفة من حفظ حقوق الدولة فى الدخل والخرج وإحصاء العساكر وتقدير أرزاقهم وصدق أعطياتهم)^(٧٨) وتطرق ابن خلدون لأثر المغالاة فى المكوس والمغارم على البياعات فى الأسواق وأن ذلك يؤدى إلى قلة الأرباح وهروب التجار وتركهم للأسواق بما يفسد حال المجتمع .

وإذا كانت الضريبة أهم أدوات السياسة المالية فإنها قد فشلت فى كثير من الأحيان فى زيادة الموارد المالية للدولة^(٧٩) فإن الزكاة تمثل النصيب الأوفر من موارد الدولة الإسلامية وتحقق التكافل الاجتماعى بل إنها ركن من أركان الإسلام وفريضة تتمتع بأعلى درجات الالتزام وعبادة من عباداته وحق قرره الله تعالى للفقراء فى أموال الأغنياء^(٨٠) وإذا تتبعنا مصارف الزكاة لوجدنا أنها شملت غالبية فئات المجتمع المحتاجة ، ولو قام كل مسلم بسدادها لحققت موارد الدولة المزيد من الأموال ولتمكنت من الانفاق الاجتماعى فى شتى المجالات .

(٧٨) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٦٣ .

(٧٩) والامثلة على ذلك كثيرة فى بلدان العالم الإسلامى التى تطبق نظام الضرائب حيث نلاحظ تفسى ظاهرة التهرب الضريبى والتقدير الجغرافى وعدم العدالة والمساواة فى سعرها ووعاؤها وميعاد دفعها وكيفية التحصيل كذلك عدم مراعاة مبدأ الملائمة بقصد التيسير وما إلى ذلك ، أما الزكاة فعكس ذلك تماماً .

(٨٠) د . عبد الحميد القاضى ، اقتصاديات المالية العامة، دار الجامعات بالاسكندرية، ١٩٨٠م، ص ٣٦٣ .

ثالثا - السياسة السعرية :

ان عدم الاستقرار فى أسعار السلع والخدمات وعدم التوازن بين العرض والطلب على السلع يؤدي إلى التلاعب فى الأسعار من قبل المنتجين مما قد يؤدي إلى ضرورة تدخل الدولة لتحديد هياكل الأسعار وحماية المستهلكين والرقابة المستمرة على الأسواق منعا للزيادة فى الأسعار وانخفاض قيمة النقود ، وقد حدد فقهاء المسلمين بعض الحالات التى يجوز للدولة التدخل فيها مثل حالات الاحتكار والغش والتلاعب فى الأسعار ويعلل ابن تيمية سبب ارتفاع الأسعار لقلة الشئ أو لكثرة الخلق أو امتناع ارباب السلع من بيعها مع ضرورتها للناس إلا بزيادة على القيمة المعروفة . وهكذا يرى ابن تيمية ضرورة تسعير الأعمال والمهن التى يحتاج إليها المجتمع ويوضح أن قلة السلع واحتكارها من أسباب الغلاء ، كما أن كثرة الخلق معناها زيادة الطلب على النقود ثم ارتفاع فى الأسعار بسبب عدم تحقيق التوازن بين العرض والطلب من السلع^(٨١) ، كما يرى ابن خلدون ضرورة القضاء على الاحتكار وبعد الدولة عن ممارسة الأنشطة الاقتصادية إلا فى الحالات الضرورية والتخفيف عن كاهل البائعين فيما يفرض من رسوم ومغارم على البيوعات والمحافظة على أموال المسلمين وتحقيق الاستقرار الاقتصادى .

وفى عهد الخليفة الراشد على بن أبى طالب - رضى الله عنه - بعث إلى مالك الأشرى يطلب منه تحديد الأسعار وفقا لمقتضيات العدالة ، فقد تحدث رضى الله عنه ، عن التجار وأوصاه بهم ثم عقب على ذلك بقوله (وأعلم - مع ذلك أن فى كثير منهم ضيقا فاحشا وشحا قبيحا واحتكارا للمنافع وتحكما فى البياعات وذلك باب مضرة للعامة وعيب على الولاة ، فامنع من الاحتكار فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع منه وليكن البيع بيعا سمحا بجوار بين عدل واسعار لا تجحف بالفريقين^(٨٢)

ويمكن إجمال الأدوات التى تحقق الاستقرار الاقتصادى فى المجتمعات

(٨١) ابن تيمية، الحسبة فى الإسلام، ص ١٥ .

(٨٢) الشريف الرضى، نهج البلاغة، ج ٣ ص ١٠٠ .

الاسلامية وبصفة خاصة الاستقرار فى قيمة النقود فيما يلى^(٨٣)

- • قوى العرض والطلب فى الاسواق ودورها فى تحديد الأسعار مع تدخل الدولة فى حالات الانحراف .
- • توفير الضروريات من السلع لافراد المجتمع وتشجيعهم على العمل والانتاج والاستثمار .
- • العدالة فى توزيع الدخل وتنمية الموارد الانتاجية المتاحة وترشيد استخدامها .
- • المحافظة على النقود من الغش وتحديد مقدارها ومراقبة المتداول منها حفظا للحقوق وتنظيم المعروض النقدي تحقيقا للاستقرار فى قيمة النقود .

رابعا : السياسة الانتاجية والاستهلاكية :

يؤدى سوء استغلال الموارد الاقتصادية المتاحة والاختلال الهيكلى فى اقتصاديات الدول النامية وارتفاع الميل الحدى للاستهلاك وانخفاض الميل الحدى للادخار إلى افتقار هذه الدول للتكوينات الرأسمالية اللازمة لعملية التنمية ، كما أن لتدهور شروط التبادل التجارى وعدم التحديد الواضح لدور القطاعات الاقتصادية العامة والخاصة فى مجالات النشاط الاقتصادى وجمود الجهاز الادارى الحكومى والافتقار إلى مقومات التطبيق العملى لأسلوب التخطيط لكل هذه المتغيرات دورها الكبير فى التأثير على حجم الانتاج والاستهلاك . وللسياسة الانتاجية تأثير كبير فى القوة الشرائية للنفوذ من خلال المعروض من السلع والخدمات ، كما يمثل الطلب الاستهلاكي أحد العوامل الرئيسية المؤدية لاحداث التقلبات فى قيمة النقود من خلال زيادة معدلات الاستهلاك عن المعروض من السلع والخدمات بالاضافة إلى سلوك الأفراد الترفى الذى يؤدى إلى زيادة الطلب ونقص التكوينات الرأسمالية .

وفى هذا الصدد ناقش علماء المسلمين أدوات السياسة الانتاجية حيث اهتموا

(٨٣) د . سيد شوريحي ، الفكر الاقتصادى عند ابن خلدون ، الاسعار والنقود دراسة تحليلية ، مركز البحوث بجامعة الإمام ، الرياض ، ١٤٠٩ هـ ، ص ٦٢ .

بتقسيم العمل والتخصص فى الحرف والمهن والصناعات المختلفة وركزوا على إنتاج السلع الضرورية التى تهتم غالبية المجتمع وأوضحوا أهمية الجوانب الفكرية والعلمية فى الصناعات وفى زيادة الانتاج، كما أن لكثرة المترفين وكثرة حاجاتهم تأثير كبير فى الطلب النهائى ولهذا نصحوا - علماء المسلمين - بعدم استيراد السلع الكمالية فى حين أوجبوا أن تكون عملية الاستيراد للسلع كالأقوات التى تهتم معظم الأفراد ونذكر من ضوابط وترشيد الاستهلاك ما ذكره الإمام الشيبانى فى كتابه الكسب (فى مقدار مايسد به رمقة ويتقوى على الطاعة هو مثاب غير معاقب وفيما زاد على ذلك إلى حد الشبع هو مباح له محاسب على ذلك حسابا يسيرا بالعرض وفى قضاء الشهوات ونيل اللذات من الحلال هو مرخص له محاسب على ذلك مطالب بشكر النعمة وحق الجائعين وفيما زاد على حد الشبع هو معاقب فإن الأكل فوق الشبع حرام^(٨٤) .

(٨٤) الشيبانى، الكسب، ص ١٠٤ .

نتائج الدراسة

خلصت الدراسة الحالية إلى العديد من الاستنتاجات من أهمها :

(١) شدد فقهاء المسلمين على عدم استخدام النقود سلعا تقصد لأعيانها وألا تكون محلا للمتاجرة وأنه لا منفعة لها في عينها مخالفة السلع الأخرى وألا تكتنز بل تستثمر ، كما أنها وجدت من أجل القيام بمجموعة من الوظائف الهامة والتي تتمثل في قياس الأثمان (وظيفة الثمنية) ثم أداة للدخار ووسيلة للتبادل وأداء المدفوعات الآجلة وأنه لا يجوز استخدامها في إحداث التلاعب في الأسعار عن طريق إحداث الخلل بين العرض والطلب عليها، واشتروا الا تتجاوز كمية النقود المتداولة حاجة المجتمع والاتهون الدولة في الرقابة والتحكم في عرض النقود وحجم الائتمان المقدم من البنوك التجارية .

(٢) ناقش فقهاء المسلمين طبيعة النقود والمادة المصنوعة منها وخلصوا إلى أن النقود الورقية الالزامية تسرى عليها جميع أحكام النقود الذهبية والفضية مما يترتب عليه جريان الربا بنوعيه وغير ذلك من الأحكام الشرعية ، كما تكتسب النقود أهميتها وقيمتها وماليتها مما لديها من القوة الشرائية العامة وإن حسن أداء النقود لوظائفها يتوقف على ماتمتع به من ثبات نسبي في قيمتها لفترة طويلة ، إذ أن عدم تحقيق ذلك يؤدي إلى أن يمارس سعر الفائدة أثره الكبير في الحياة الاقتصادية .

(٣) ومن دراسة النظريات المفسرة للتغير في قيمة النقود - العوامل المؤثرة في قيمتها - خلصت الدراسة الحالية إلى مايلي :

أ - تتوقف قيمة النقود في الفكر التقليدي (النظرية النقدية التقليدية) على الكمية المعروضة منها، أي أن زيادة المعروض النقدي تؤدي إلى انخفاض قيمة النقود (ارتفاع الاسعار) بنفس النسبة، واعترفت هذه النظرية

للنقود بوظيفة وحيدة هي وسيط للمبادلات وأهملت بقية الوظائف الأخرى .

ب - اهتم كينز في تحليله بدوافع الطلب على النقود - التي أغفلتها النظرية التقليدية - والتي تمثلت في دافع الاحتياط والمضاربة وأداء المدفوعات الآجلة .

ج - قامت النظرية النقدية التقليدية على افتراض أن كمية النقود تؤثر في مستوى الأسعار وأن العكس غير صحيح حيث لا تؤثر مستويات الأسعار على كمية النقود ومن الناحية التطبيقية فإن أى تغير في مستوى الأسعار من شأنه أن يؤثر في كمية النقود المتداولة .

د - وفي ضوء التحليل الكينزى قد لا يكون الارتفاع النسبى فى سعر الفائدة عائقا على إقدام رجال الأعمال على الأنشطة الاستثمارية الجديدة ، كما قد لا يكون للانخفاض النسبى فى أسعار الفائدة دور فى التحفيز على الدخول فى الاستثمارات الجعيدة وهذا يعنى أن الطلب الاستثمارى بوجه عام عديم الحساسية للتغيرات فى سعر الفائدة حيث أن تكلفة رأس المال المقترض لا دخل لها فى إصدار القرارات الاستثمارية .

هـ - يقوم التحليل النقدى الحديث على التقليل من أهمية تكلفة الاقتراض فى مجال الطلب الاستثمارى والتأكيد على ضرورة التحكم فى عرض أموال الاستثمار (الأثر المقيد لأموال الاستثمار) وأن ارتفاع أسعار الفائدة يؤدى إلى هبوط أسعار السندات وقد يؤدى إلى حبس أموال الاستثمار والحد من الأنشطة الاستثمارية، كما ذهب (كينز) إلى أن طرح نقود جديدة فى حالة الكساد والبطالة يؤدى إلى زيادة الطلب الكلى وحجم التشغيل والانتاج فى حين لا ينجم عن هذا الوضع تضخما بسبب الزيادة فى كمية النقود .

(٤) أكد فقهاء المسلمين على ضرورة تحديد معيار للعملات وعدم اتخاذها سلعة تقصد من أجل الربح وعدم اللجوء إلى الإصدار النقدى الجديد إلا فى حدود حاجة المجتمع تحقيقا للثبات فى قيمة النقود وتحقيق الاستقرار فى مستويات الأسعار، وناقشوا مجموعة من السياسات الاقتصادية التى يمكن أن تحقق

الثبات النسبي في قيمة النقود كالسياسة المالية والسياسة النقدية والائتمانية، والسياسة الانتاجية والاستهلاكية والسياسة السعرية .

(٥) ومن علاقة النقود بالتضخم فإنه يجب أن يكون الاصدار النقدي الجديد في حدود الحجم الأمثل وبالقدر الكافي لحفز الاستثمار والادخار فضلا عن ضرورة إحداث تغييرات جوهرية في البنيان الاقتصادي النامي بتطوير أجهزته المالية والمصرفية والانتاجية بما يكفل التلاؤم مع الاستخدام للزيادة في التوسع النقدي الجديد وأحكام الضبط والرقابة على استخدام سياسة التمويل بالتضخم تحاشيا لتفشي الارتفاعات التضخمية في الأسعار وإن كان هناك صعوبات جمة لتحقيق ذلك من الناحية العملية^(٨٥) .

(٦) وإذا نسب التضخم إلى النقود (التضخم النقدي) فمن الممكن حدوث تضخم لا يصاحبه ارتفاع في الاسعار (التضخم المكبوت) كما لا يكون التضخم سببا في ارتفاع الأسعار حيث تؤدي ظهور المنتجات الجديدة واستخدام الحكومات بعض أدوات السياسة المالية إلى حدوث الارتفاع في أسعار السلع والخدمات ، ومن الممكن أيضا حدوث زيادة في كل من الدخل النقدي والأسعار مع ثبات قيمة الدخل الحقيقي وقيمة النقود .

(٧) ويرجع التضخم لمجموعة من العوامل ترتبط بالواقع الاقتصادي للدول حيث الاختلال في العلاقة بين الطلب الكلي والعرض الكلي للسلع والخدمات وانخفاض حجم ومعدل الادخار المحلي عن حجم ومعدل الاستثمار وتجاوز الاستخدامات من الموارد المتاحة، وزيادة الأجور النقدية عن انتاجية العمل وعدم تناسب مستويات ومعدلات الزيادة في الأجور النقدية مع مستويات ومعدلات الزيادة في أسعار السلع والخدمات .

(٨) ركز البحث على سعر الفائدة كأحد العوامل الرئيسية التي تؤثر بشكل كبير في أداء النقود لوظائفها الرئيسية، وناقش الباحث الحجج والأسانيد التي تبرر منح الفائدة على النقود والانتقادات ومنه أن الفائدة تمنح مقابل انخفاض القوة

(٨٥) د . غازي حسين عناية، التمويل بالتضخم في البلدان النامية، دار الرشيد للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط١ ،

١٤٠١هـ، ص١٠١ .

الشرائية للنقود ومقابل ثمن التضحية بالسيولة وإنها تساعد على تحويل رأس المال النقدي من المقرض للمقترض الذي يستثمر في المشروعات الانتاجية ومساهمة سعر الفائدة (كعامل أساسي) في إحداث النمو الاقتصادي .

وفي هذا الشأن انتهت الدراسة إلى أنه إذا كان سعر الفائدة يمثل نسبة مئوية محددة سلفا فإن مقدار التغير في النقود ونوعيته واتجاهه غير معروف عند التعاقد وأن عائد أو مكافأة التضحية بالسيولة لا بد أن يكون احتماليا (حصه من الربح) حيث أن المقرض يفتقد إلى عنصر المخاطرة في تشغيل أمواله ، ويشترط الإسلام تحقيق الكسب عن طريق تحمل الغنم والغرم .

وإذا ما أريد استخدام سعر الفائدة كأداة للتعويض عن انخفاض قيمة النقود فإنه يجب أن يكون متحرك الاتجاه فكما يكون موجبا يكون سلبا وألا يرتبط بعنصر الزمن وإنما بتاريخ السداد، وانتهت الدراسة إلى إنه لا يمكن تحديد المدخرات بسعر الفائدة^(٨٦) لأن تأثير مدخرات الشركات والبنوك التجارية يفوق تأثير مدخرات الأفراد في عملية الاقراض ولهذا السبب اعتبر (كينز) أن المدخرات دالة في الدخل وليس كدالة في سعر الفائدة^(٨٧) وأن الزيادة في أسعار الفائدة تؤدي إلى زيادة في نفقة الانتاج ثم إلى الارتفاع في الاسعار . وأخيرا يترتب على تحقيق الاستقرار في قيمة النقود مجموعة من الآثار الايجابية منها تحقيق العدالة بين الدائنين والمدينين وأصحاب الدخل الثابتة والمتغيرة والقضاء على المضاربة واستقرار الأحوال الاقتصادية في مجال المعاملات وحسن أداء النقود لوظائفها الأساسية .

(٨٦) هناك عوامل أخرى قوية تؤثر على الادخار بالسلب أو الايجاب بصرف النظر عن سعر الفائدة، بمعنى أنه

يمكن تصور أن تكون مرونة منحنيات أو جداول الادخار عديمة المرونة بالنسبة لتغيرات سعر الفائدة .

(٨٧) أي عدم فعالية سعر الفائدة في التأثير على كل من الادخار والاستثمار كما أشار التحليل الاقتصادي

الحديث، فالادخار ليس لديه الاستجابة للتغيرات في سعر الفائدة ذلك أن الادخار يتوقف على مستوى الدخل، أما من ناحية الاستثمار فإن تأثير سعر الفائدة ليس واضحا حيث تعتمد أغلب المشروعات ولاسيما الكبيرة منها على الموارد الخاصة دون اللجوء إلى مصادر خارجية للتمويل وأن اهتمام رجال الأعمال بتغطية نفقات الاستثمار في فترة قصيرة نسبيا تحسبا لتقدم هذه الاستثمارات، وذلك من شأنه أن يجعل الفائدة على رأس المال المقترض لتمويل الاستثمار الجديد جزءاً ضئيلا من النفقات الجارية بالمقارنة إلى نفقة إحلال السلعة الرأسمالية الجديدة ومن ثم فإن تغيرات سعر الفائدة لا يكون لها تأثير بالغ على قرارات الاستثمار .

(د . عبدالرحمن يسرى ، مرجع سابق، ص ص ١٢٩ - ١٣٠) .

مراجع الدراسة

أولا : المراجع العربية :

- ١ - ابن القيم ، أعلام الموقعين .
- ٢ - الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية .
- ٣ - ابن حزم ، المحلى ، المكتب التجارى للطباعة والنشر ، بيروت .
- ٤ - ابن خلدون ، دار القلم ببيروت ، لبنان ، ط ٥ ، ١٩٨٤ م .
- ٥ - ابن قدامة ، المغنى .
- ٦ - ابن تيمية ، الفتاوى الكبرى ، ج ١٩ .
- ٧ - الحسبة فى الإسلام .
- ٨ - أبوبكر متولى ، اقتصاديات النقود من الفكر الإسلامى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٤٠٣ هـ .
- ٩ - أحمد النجار ، أساسيات عن النقود وصلة تحريم الربا بوظيفتها ، المعهد الدولى للبنوك والاقتصاد الإسلامى ، ١٩٨٣ م .
- ١٠ - أحمد جامع ، النظرية الاقتصادية ج ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٦ م .
- ١١ - أحمد عبدالعزيز الشراوى ، السياسات النقدية والمصرفية ومشكلة التضخم فى الاقتصاد المصرى ، مؤتمر دور البنوك فى مصر ، جامعة المنصورة - كلية التجارة ، ١٩٨١ م .
- ١٢ - اسماعيل هاشم ، مذكرات فى النقود والبنوك ، دار النهضة ، القاهرة .
- ١٣ - الاقتصاد التحليلى ، دار الجامعات المصرية بالاسكندرية ، ١٩٨٢ م .
- ١٤ - البلاذرى ، فتوح البلدان .
- ١٥ - السرخسى ، المبسوط ، ج ٢ .

- ١٦ - السيد عبدالمولى ، المالية العامة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .
- ١٧ - الألوسى ، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى .
- ١٨ - الشريف الرضى ، نهج البلاغة ، ج ٣ .
- ١٩ - الغزالى ، إحياء علوم الدين .
- ٢٠ - الغزالى ، شفاء الغليل ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٧١ م .
- ٢١ - المقرئى ، إغاثة الأمة بكشف الغمة . ط ٢ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٧ م .
- ٢٢ - النيسابورى ، غرائب القرآن ، ج ٢ .
- ٢٣ - أميرة مشهور ، دوافع وصيغ الاستثمار فى الاقتصاد الإسلامى ، رسالة دكتوراه ، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة ، ١٩٨٦ م .
- ٢٤ - رفيق المصرى ، الإسلام والنقود ، مجلة المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى ، جدة ، ١٤٠١ هـ .
- ٢٥ - رمزى زكى ، مشكلة التضخم فى مصر ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٠ م .
- ٢٦ - زكريا أحمد نصر ، التحليل النقدى ، مطابع دار الكتاب العربى القاهرة ، ١٩٥٨ م .
- ٢٧ - سعيد مرطان ، مدخل للفكر الاقتصادى فى الإسلام ، مطبعة جامعة الملك سعود ، الرياض ، ١٤٠٥ هـ .
- ٢٨ - سيد شوربجى ، الفكر الاقتصادى عند ابن خلدون ، الأسعار والنقود دراسة تحليلية ، مركز البحوث ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٤٠٩ هـ .
- ٢٩ - شوقى الفنجرى ، مجلة مصر المعاصرة ، أكتوبر ١٩٧٩ م .
- ٣٠ - شوقى دنيا ، النظرية الاقتصادية من منظور إسلامى ، مكتبة الخريجى الرياض ، ١٩٨٤ م .
- ٣١ - شوقى دنيا ، تقلبات القوة الشرائية للنقود ، مجلة البنوك الإسلامية ، ١٩٨٥ م .
- ٣٢ - عاطف صدقى ، مبادئ المالية العامة ، ج ١ ، دار النهضة القاهرة ، ١٩٧١ م .

- ٣٣ - عبدالرحمن يسرى ، اقتصاديات النقود ، دار الجامعات بالاسكندرية ، ١٩٨٢ م .
- ٣٤ - عبدالمنعم السيد على ، دور السياسة النقدية فى التنمية الاقتصادية ، القاهرة، ١٩٧٥م - عبدالله بن منيع ، الورق النقدى، مطابع الفرزدق بالرياض ١٩٨٤ ط ٢ .
- ٣٥ - عبدالفتاح قنديل ، الدخل القومى ، دار النهضة ، القاهرة، ١٩٧٩ م .
- ٣٦ - غازى حسين عناية ، التمويل بالتضخم فى البلدان النامية، ط ١، الرياض، ١٤٠١ .
- ٣٧ - فتحى لاشين ، الربا وفائدة رأس المال بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية المعهد الدولى للبنوك والاقتصاد الإسلامى، ١٩٨٣ م .
- ٣٨ - فؤاد هاشم ، اقتصاديات النقود والتوازن النقدى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦ .
- ٣٩ - محمد زكى المسير، اقتصاديات النقود ، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٨٢ م .
- ٤٠ - محمد زكى شافعى ، مقدمة فى النقود والبنوك، دار النهضة العربية القاهرة ، ١٩٧٧ م .
- ٤١ - محمد عبدالمنعم عقر ، سوق النقد فى اقتصاد إسلامى ، مجلة البنوك الإسلامية، العدد العشرون، ذو الحجة، ١٤٠١ هـ .
- ٤٢ - محمد عارف ، السياسة النقدية فى اقتصاد إسلامى ، بحث مقدم للمركز العالمى لايحاث الاقتصاد الإسلامى ، جامعة الملك عبدالعزيز، جده، ١٩٨٢ م .
- ٤٣ - مصطفى رشدى، النظرية النقدية، دار الجامعات المصرية بالاسكندرية، ١٩٧٩ م .
- ٤٤ - منصور التركى ، الاقتصاد الإسلامى بين النظرية والتطبيق دراسة مقارنة، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، ١٩٧٦ م .

ثانيا : المراجع الاجنبية :

- 45 - Alfred Marshall, The Pure Theory of domestic Values, the London. School of ECo. & Political sciences, London, 1949.
- 46 - Hanson. J.L., Monetary theory and practice, Macdonald and EVans, London, 1950.
- 47 - Keynes, Jhon, The general theory of Employment, Interest and Money (1936), Mc Millan & Co., London, 1960.
- 48 - Newlyn, W.T., Theory of Money, Clarendon Press, Ox Ford, 1962.
- 49 - Samuelson, Paul, Economics, Mc Graw Hill Book, Tokyo, 1970.

القصيدة الرامية في رثاء الشيخ محمد بن عبدالوهاب للقاضي محمد بن علي الشوكاني

تحقيق وتقديم الدكتور

عبدالله بن محمد أبوداهش

الأستاذ المشارك في قسم الأدب
بكلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية بالجنوب
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد وآله، وصحبه أجمعين، أما بعد: فإن الناظر في التراث الفكري لبلدان الجزيرة العربية في القرون الأخيرة الماضية، يدرك وفرته واتساعه، ويعلم منزلة بلاد اليمن العلمية بين تلك البلدان، إذ تعد من مراكز الفكر الشهيرة في هذه الجزيرة العربية الواسعة، وبخاصة مدن: صنعاء، وزبيد، والمراوعة، وبيت الفقيه، وغيرها. وذلك على الرغم مما أصاب تلك الأنحاء بعامه من آثار الترهل الفكري المذهبي الذي نجم عن كثرة الاتجاهات، ووقوع الفرقة السياسية، والعزلة الفكرية، فالواقع أن هذه الأجزاء من جزيرة العرب لم تسلم من آثار تلك الرتابة الفكرية.

والحق أن الباحث في تاريخ الفكر والأدب بجنوبي الجزيرة العربية يلحظ أثر الاتجاه السلفي الذي حققته دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في تلك الأنحاء بتأييد من الدولة السعودية الأولى، إذ تحقق ذلك الأثر بوضوح في ميداني: الفكر، والأدب، ولم يكن هذا الأثر بقليل في بلاد اليمن على وجه الخصوص، وإنما كان واسعاً غير يسير، ولعل من أبرز مظاهره أنه أوجد صحوة فكرية أدبية جادة، حيث غشي أثره شتى ميادين الفكر، وبخاصة: التعليم، والتأليف، والحسبة، كما أنه أوجد صراعاً مذهبياً واضحاً في بلاد اليمن، حيث توجد الفرق الدينية المختلفة. وكان أثر غير عادي في الأدب: شعره، ونثره، إذ نهض الأدباء يعبرون عن مواقفهم تجاه هذا الاتجاه السلفي المهم، ولكنهم انقسموا بين: مؤيد، ومعارض. ويأتي في مقدمة المؤيدين: الإمامان: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، ومحمد بن علي الشوكاني، على حين تزعم المعارضة نفر من شعراء اليمن المشهورين الآخرين، ولعل سبق الصنعاني، والشوكاني إلى هذا التأييد قد أتى قبيل ظهور الاتجاه السياسي لهذه الدعوة السلفية في

بلاد اليمن . ويمكن القول إن أثر هذا الاتجاه السلفي الناجم حينئذ في جزيرة العرب، قد بان في الميادين السياسية، والمذهبية والأدبية، إذ أيقظ الركود الفكري الذي كان قد أصاب بلدان جنوبي الجزيرة العربية عبر القرون الأخيرة الماضية، فضلاً عن أثره الواضح في وجود: المؤلفات، والمناظرات، والمسائل، والتعليقات، حيث تنبه العلماء، ووجدوا السبيل مهيباً لتحقيق: معارضتهم، أو تأييدهم .

ومن الواضح أن الشيخ محمد بن علي الشوكاني يعدّ حينذاك من أكابر علماء اليمن، وأوسعهم صيتاً . ومن أشهر مؤيدي هذه الدعوة الإصلاحية، إذ قبل مبادئها، وسعى في تحقيقها، ونشرها . وكان على صلة وطيدة بعلمائها والقائمين عليها، حيث نشأت له معهم: الرسائل، والمكاتبات . وكان حفيماً برسلمهم الذين يفتدون إلى بلاد اليمن، كما أنه ترجم لبعض أعيان نجد في مؤلفاته ورسائله، إذ كان حريصاً على تسجيل أخبارهم، وتدوينها، وبخاصة قبيل ظهور الاتجاه السياسي لهذه الدعوة في تهامة اليمن، وحينما انتصب العداء السياسي المذهبي لهذه الدعوة في بلاد اليمن، لم يشأ الشوكاني أن يبدل موقفه، حيث اتخذ جانب: المناصحة، والمشاورة، ولعل موقفه المؤيد تجاه هذه الدعوة وصاحبها، قد تمثل بوضوح في هذه القصيدة التي بين أيدينا الآن، والتي تظهر حزنه وألمه تجاه فقد هذا العالم رحمه الله تعالى، فلقد أطنب في الحديث عنه، وأطال في ذكره، مما يدل على موقفه، ويشير إلى روابط الأخوة الإسلامية بين علماء هذه الجزيرة العربية الواسعة، إذ تعد هذه القصيدة من جملة قصائد الشوكاني التي أنشأها في ميدان هذا الاتجاه السلفي .

ومهما يكن من أمر فإن المشتغل بتاريخ: الأدب، والفكر في جزيرة العرب عبر القرون الأخيرة الماضية يجد الدافع قويا تجاه تحقيق ذلك التراث، إذ دعاني الاشتغال به إلى تحقيق هذا الأثر ودراسته، فالحق أنه مهم يستدعي منا العناية والاهتمام، ولذا فإني حينما شرعت في دراسة هذا الجانب منذ أيام التحصيل والطلب، عزمت على تحقيق ما أراه مفيداً منه، فلقد عثرت على نسخة خطية لهذه القصيدة في المكتبة

المركزية بجامعة الملك سعود بالرياض، ورأيت تحقيقها مستقبلاً واجباً يستدعيه هذا الحال، وكنت منذ ذلك العهد كثير البحث في المصادر اليمينية المهمة عن نسخة خطية ثانية بها أستطيع: المعارضة، والتحقيق، ولما لم أجد المأمول رأيت تحقيقها على هذه النسخة الخطية الوحيدة، إذ يرجى من وراء ذلك كله التعريف بتراث هذه الأمة المجهول، وإيضاح أثر هذا الاتجاه السلفي في أدب الجزيرة العربية، وحيث أن الشوكاني من الأعلام المشهورين الذين نالوا خطوة غير عادية من لدن الأدباء والمؤرخين، فإنني قد رأيت الاختصار في ترجمته، والإشارة إلى أهم جوانب حياته، مثل: نسبه، ومولده، ونشأته، وتعليمه، وأعماله، ومؤلفاته، وصلته بأمرأة نجد وعلماؤها، وموقفه من دعوة الشيخ: محمد بن عبد الوهاب، على حين عُنيت بتحقيق النص، فوثقته، ووصفته، وأشرت إلى قيمته الأدبية، وإزاء ذلك كله: أحمد الله تعالى، وأثنى عليه، إذ صرف عزمي نحو تحقيق شيء من هذه الآثار العلمية المهمة، وأقول: «رَبِّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي نِعَمْتِكَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ، وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ، وَأَصْلِح لِي فِي دُرَيْتِي إِنَّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ»، والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد وآله وصحبه أجمعين.

وكتبه

عبدالله أبو داهش

في الخامس من شهر رجب الأصم

سنة ١٤١٠هـ من هجرة المصطفى

عليه أفضل الصلاة والسلام

محمد بن علي الشوكاني :

نسبه :

هو: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن صلاح بن إبراهيم بن محمد العفيف بن محمد بن رزاق، «ينتهي [نسبه] إلى خيشنة^(١)»^(٢)، ويعود في «الدعام^(٣)» بن رومان بن بكيل^(٤) الذي يتصل في: «كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان»^(٥)، ويعرف بالشوكاني، ثم الصنعاني^(٦) نسبة إلى: هجرة شوكان^(٧)، ومدينة صنعاء^(٨)، وقد أخطأ من نسبه إلى زبيد^(٩).

- (١) محمد بن علي الشوكاني، «البدر الطالع» ٤٧٨/١، ٤٧٩.
- (٢) قال عنه الشوكاني: «بخاء معجمة مفتوحة فمشناة تحتية ساكنة فشين معجمة مفتوحة فنون فهاء: ابن زياد بالمعجمة، ثم موحدة مشددة، وبعد الألف مهملة ابن قاسم بن مرهبة الأكبر بن مالك بن ربيعة بن الدعام» «البدر الطالع» ٤٧٨/١.
- (٣) المصدر نفسه ٤٧٨/١.
- (٤) قال عنه الشوكاني: «كان يذكره الهادي . . . في خطبته» المصدر السابق ٤٧٨/١.
- (٥) المصدر نفسه ٤٧٨/١، انظر: «أسلاك الجواهر» تحقيق حسين بن عبدالله العمري . ١٠.
- (٦) المصدر نفسه ٤٧٩/١.
- (٧) المصدر نفسه ٢١٤/٢.
- (٨) «قرية من قرى السحامية إحدى قبائل خولان . بينها وبين صنعاء دون مسافة يوم» «البدر الطالع» ٤٨٠/١، وقد استدرك الشوكاني في كتابه هذا بقوله: «ونسبة صاحب الترجمة إلى شوكان ليست حقيقية لأن وطنه ووطن سلفه وقرباته هو مكان عدني [جنوبي] شوكان بينه وبينها جبل كبير مستطيل، يقال له: الهجرة، وبعضهم، يقول له هجرة شوكان، فمن هذه الحيثية كان انتساب أهله إلى شوكان» المصدر نفسه ٤٨١/١.
- (٩) انظر عن صنعاء: «تاريخ مدينة صنعاء» للرازي، و«معجم البلدان» لياقوت ٤٢٥/٣.
- (١٠) مثل محمد حامد الفقي الذي يقول «محمد بن علي الشوكاني الزبيدي اليمني» «أثر الدعوة الوهابية» ٧٨، ومثل: أحمد عبدالغفور عطار الذي يقول: «محمد بن علي الشوكاني الزبيدي اليمني» «محمد بن عبدالوهاب» ١٠٢.

مولده :

ترجم الشوكاني لنفسه في كتابه: «البدر الطالع»، فذكر أنه: «وُلِدَ حَسْبًا وجد بخط والده^(١١) في: وسط نهار يوم الاثنين الثامن والعشرين من شهر [ذي] القعدة سنة ١١٧٣هـ»^(١٢) [١٧٦٠م] بهجرة شوكان، «من قرى السحامية إحدى قبائل خولان»^(١٣) باليمن.

نشأته، وتعليمه :

نشأ محمد بن علي الشوكاني في كنف أبيه بمدينة صنعاء على التقوى، والصلاح، إذ تلقى تعليمه الأولي على يديه^(١٤)، ثم أخذ قبيل شروعه في الطلب يقرأ القرآن ويحفظ بعض المختصرات على جملة من علماء صنعاء، وفقهائها^(١٥). وفي ذلك يقول الشوكاني نفسه بأنه: «نشأ بصنعاء فقرأ القرآن على جماعة من المعلمين، وختمه على الفقيه حسن بن عبدالله الهبل^(١٦)، وجوّده على جماعة من مشايخ القرآن بصنعاء»^(١٧)، ثم حفظ بعض المختصرات المهمة مثل: الأزهار^(١٨)، والملحة^(١٩)، والكافية، والشافية^(٢٠)، والتهذيب^(٢١)، والتلخيص^(٢٢)، والغاية^(٢٣) وغيرها. «وكان حفظه لهذه

(١١) انظر ترجمته في «البدر الطالع»، ٤٧٨/١.

(١٢) المصدر نفسه ٢١٤/٢ - ٢١٥.

(١٣) المصدر نفسه ٤٨٠/١.

(١٤) قيل في مقدمة ديوان الشوكاني: «أسلاك الجواهر»: «وفي صنعاء ترعرع ونشأ في ظل رعاية والده العالم الصالح الفاضل الذي كان مدرسته الأولى»، انظر تلك المقدمة ص ١١، تحقيق حسين العمري.

(١٥) محمد بن علي الشوكاني، «البدر الطالع» ٢١٥/٢.

(١٦) لم أقف على ترجمة وافية له.

(١٧) للإمام المهدي، في فقه الزيدية.

(١٨) البدر الطالع ٢١٥/٢.

(١٩) للحريري. (٢٠) لابن الحاجب. (٢١) للفتازاني. (٢٢) للقرظيني.

(٢٣) لابن الإمام، وهي: «غاية السؤل في علم الأصول للحسين بن الإمام القاسم بن محمد (١٠٥٠هـ). وهي رسالة مختصرة جمع فيها الأدلة على قواعد الزيدية، وشرحها بكتابه «هداية العقول»، انظر: «مصادر الفكر

العربي الإسلامي في اليمن» للحبشي، ص ١٦٢.

المختصرات قبل الشروع في الطلب»^(٢٤) ، وحينما شرع في طلب العلم أخذ على عدد غير يسير من علماء صنعاء المشهورين واستجاز منهم^(٢٥) ، ولكنه لم يرحل في سبيل العلم خارج هذه المدينة^(٢٦) .

مؤلفاته :

صنّف الإمام الشوكاني جملة من الكتب العلمية المطولة، والرسائل المختصرة، والفتاوى الدينية المهمة، إلى جانب رسائله الثرية، وقصائده الشعرية^(٢٧)، اذ يوجد له ديوان شعر معروف^(٢٨)، وقد قدر أحد معاصريه مؤلفاته بـمائة وأربعة عشر مؤلفاً^(٢٩)، على حين أوصلها بعض الباحثين المعاصرين نحو مائة وستين مؤلفاً^(٣٠)، ولعل من أهمها: فتح القدير، ونيل الأوطار، والبدر الطالع، والسيل الجراز، وإرشاد الفحول^(٣١).

أعماله :

تكاد تنحصر أعمال الشوكاني البارزة التي اشتغل بها في حياته في: التدريس، والفتيا، والتأليف، والقضاء، فلقد قال الشوكاني عن نفسه قبيل توليه القضاء

(٢٤) محمد بن علي الشوكاني، «البدر الطالع» ٢/٢١٥ .

(٢٥) المصدر نفسه ص ٢١٦ .

(٢٦) المصدر نفسه ٢/٢١٨، وانظر: «أدب الطلب» للشوكاني .

(٢٧) انظر «البدر الطالع» ٢/٢١٩، و«مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن» للحبشي ص ٣٢، و«نيل الوطن» لزيارة ٢/٢٩٩ .

(٢٨) حققه حسين بن عبدالله العمري، وطبع في دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .

(٢٩) انظر: «النفس البهائي» للأهدل ص ١٧٧، و: «مجلة كلية اللغة العربية» بالرياض، ع ٧ (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) ص ٣٢٤ .

(٣٠) انظر: «الإمام محمد بن علي الشوكاني أديبا شاعراً»، لأحمد بن حافظ الحكيم، مجلة كلية اللغة العربية بالرياض، ع ٧ (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) ص ٣٢٤ - ٣٢٥، وانظر: «مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن» للحبشي ص ٣٢ .

(٣١) وهذه المؤلفات مطبوعة منشورة، انظر: «معجم المؤلفين» لكحالة ١١/٥٣، و«الأعلام» للزركلي ٦/٢٩٨ .

بصنعاء: «وكنت إذ ذاك مشغلاً بالتدريس في: علوم الاجتهاد، والإفتاء؛ والتصنيف»^(٣٢)، حيث كان يدرس: «الطلبة في اليوم الواحد نحو ثلاثة عشر درساً»^(٣٣)، وقد نهض بجانب الفتيا وعمره نحو عشرين سنة^(٣٤)، على حين اشتغل بالتأليف في غضون تلك المدة^(٣٥) وقد ولى أمر القضاء سنة ١٢٠٩هـ / ١٧٩٥م بتكليف من الإمام المنصور علي^(٣٦)، إذ: كان دخوله فيه: «وهو ما بين الثلاثين والأربعين»^(٣٧)، ولم يمنعه عمله في هذا الميدان: «من التدريس، والتأليف، والفتيا»^(٣٨)، إذ اشتغل بذلك كله إلى جانب توليه القضاء، فقد درّس - على سبيل المثال - بمدرسة الإمام شرف الدين^(٣٩) بصنعاء^(٤٠).

وفاته:

توفي - رحمه الله تعالى - «حاكماً»^(٤١) بصنعاء في جمادى الآخرة سنة [١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م] عن ست وسبعين سنة وسبعة أشهر، وقبره بمقبرة خزيمة المشهور بصنعاء^(٤٢).

-
- (٣٢) «البدر الطالع» ٤٦٤/١.
- (٣٣) المصدر نفسه ٤٦٤/١.
- (٣٤) المصدر نفسه ٢١٩/٢، وانظر: «مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني» لحسين العمري ٣٠٠.
- (٣٥) المصدر نفسه ٢٢٤/٢.
- (٣٦) انظر ترجمته في «البدر الطالع» ٤٥٩/١، ٤٦٤، ٤٦٥ و«نيل الوطر» ١٤٠/٢، و: «درر نحور الحور العين» لجحاف.
- (٣٧) محمد بن علي الشوكاني، «البدر الطالع» ٢٢٤/٢.
- (٣٨) إسماعيل بن علي الأكوغ، كتابه السابق ٢٦٦.
- (٣٩) قال عنها إسماعيل الأكوغ: «في صنعاء، وتدعى المدرسة، وهي عامرة، وتقع في الشمال الشرقي من صنعاء بالقرب من باب شعوب، بناها الإمام شرف الدين سنة ٩٢٦ في موضع مسجد يُدعى الأزهر» والمدارس الإسلامية في اليمن» ٢٦٥.
- (٤٠) المصدر نفسه ٢٦٥.
- (٤١) أي: وهو في القضاء.
- (٤٢) محمد محمد زيادة، «نيل الوطن» ٣٠٢/٢.

صلته بأمرأ نجد وعلماها :

نسبه :

تأتى صلة الشوكاني بأمرأ نجد وعلماها واضحة قوية، إذ مال إلى نهضتهم الدينية، وأثنى على جهودهم الإصلاحية، وكان على صلة وثيقة بهم، فلقد ترجم لبعض منهم، وكتابهم، يقول الشجني^(٤٣): «وكان أهل نجد: «يستدعون من مصنفاته إليهم، وتدور الكتب بينهم في هذا الأمر»^(٤٤)، وقد ذكر زيارة^(٤٥) في معرض ترجمته للشوكاني: «أن من جملة ما دار بين صاحب الترجمة، وبين أهل نجد من المكاتبات هذه القصيدة»^(٤٦) التي يقول في مطلعها:

إِلَى الدَّرْعِيَّةِ^(٤٧) الغَرَاءِ تَسْرِي فَتُخْرِهَا بَيَا فَعَلَّ الْجُنُودُ
وَتَصْرُخُ فِي رُبَا نَجْدٍ جَهَارًا فَيَسْمَعُهَا إِذَا صَرَخَتْ سُعُودُ^(٤٨)

ومن الواضح أن معرفة الشوكاني بأخبار نجد، وأحداثها كانت تأتي من خلال وفادة الرسل النجديين إلى أئمة اليمن حينذاك، يقول الشوكاني: «وما زال الوافدون من سعود^(٤٩) يقدون إلينا إلى صنعاء إلى حضرة الإمام المنصور، وإلى حضرة ولده الإمام المتوكل^(٥٠) بمكاتيب إليهما بالدعوة إلى التوحيد، وهدم القبور المشيدة والقباب

(٤٣) محمد بن حسن الشجني الذماري، (- ١٢٨٦هـ)، انظر ترجمته في «نيل الوطر» لزيارة ٢٥٧/٢.

(٤٤) «التقصار» مخطوط، ورقة ١.

(٤٥) محمد محمد زيارة.

(٤٦) «نيل الوطر»، ٢٩٩/٢.

(٤٧) انظر أخبارها في كتابي: «معجم اليمامة» ٤١٦/١ و«الدرعية» لعبدالله بن خميس ٤٤، و«المعجم الجغرافي للبلاد السعودية» للجانر ٤٤٥.

(٤٨) محمد محمد زيارة، كتابه السابق ٣٠٠/٢، وانظر: «التقصار» للشجني ورقة ٥٣ - ٥٥، و«أسلاك الجوهر» للشوكاني ١٥٤، وقد قال جامع الديوان: «قال رضوان الله عليه، كتبها إلى سعود النجدي وعلما نجد في أيام انتشار ملكهم في جزيرة العرب فكانت ترد عليه منهم أسئلة، فقال في بعض جواباته هذه القصيدة» ١٥٤.

(٤٩) سعود بن عبدالعزيز بن محمد بن سعود (١١٦٣ - ١٢٢٩هـ) انظر ترجمته في: «الأعلام» للزركلي ٩٠/٣.

(٥٠) المتوكل على الله أحمد بن المنصور (١١٧٠ - ١٢٣١هـ) انظر ترجمته في: «البدرد الطالع» ٧٧/١.

المرتفعة، ويكتب إلى أيضاً مع ما يصل من الكتب إلى الإمامين^(٥١)، هذا بالإضافة إلى: المناظرات، والمعارضات التي كان يعقدها معهم^(٥٢)، ومن أجل ذلك أفرد الشوكاني هذه الأحداث، وتلك الصلوات بمؤلف مستقل^(٥٣)، وكان يمنح بعض طلاب العلم النجديين الإجازات العلمية، مثلما فعل مع الشيخ سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٠ - ١٢٣٣هـ) وجملة القول: إن الشوكاني أفاض في وصف أمراء نجد وعلماؤها، حيث ذكر: «بأنهم أقاموا الدين الحنيف في جميع البلاد التي فتحوها»^(٥٤)، وأنها قد دارت بينه وبينهم المكاتبات الوافرة^(٥٥).

موقفه من الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته:

يدرك الناظر في تاريخ الفكر والأدب لبلدان الجزيرة العربية عبر القرون الأخيرة الماضية أن دعوات الإصلاح التي نهض بها المصلحون من أبناء هذه الأمة قد أثرت حينئذ في يقظة الفكر ونشاطه، وأنها قد أذكت الهمم، وأوجدت رابطاً مهماً بين العلماء ومواطنيهم، فحينئذ يؤيد الشوكاني دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فإنها هو يعلم جدواها وأهميتها، ومناصرتها للعقيدة، وأهلها، حيث أدرك مثالها من قبل لدى الشيخ محمد بن إسماعيل الأمير الذي حاول في دعوته دفع التقليد، ونبذ البدع والمعتقدات الباطلة، ولكنه لم يجد النصير السياسي الذي تحقق للشيخ محمد بن عبد الوهاب، مما جعل الشوكاني يقبل على هذه الدعوة الإصلاحية ويؤيدها، إذ يأتي تأييده لها ممثلاً في اتجاهين: الأول نصرته لها وإقباله على رصد أخبارها، والحديث عنها في معظم كتبه

(٥١) محمد بن علي الشوكاني، «البدر الطالع»، ٢٦٢/١.

(٥٢) لطف الله حجاف، «درر نحو الحور العين»، ٤٤٩، وانظر «البدر الطالع» للشوكاني ٨/٢.

(٥٣) محمد بن علي الشوكاني، «البدر الطالع»، ٢٦٣.

(٥٤) انظر ترجمته في: «روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد» لمحمد بن عثمان ١/١٢١، و«علماء نجد» للبسام، «الأعلام» للزركلي ٣/١٢٩.

(٥٥) «البدر الطالع» للشوكاني ٥/٢ وانظر «الإمام الشوكاني مفسراً» للغهاري ٣٥.

(٥٦) المصدر نفسه ٧/٢ - ٨. وانظر: «الإمام الشوكاني مفسراً» للغهاري ٣٥ ومجلة العرب، ح ٧، ص ٢٢ (محرر وصفر ١٤٠٨هـ). ٤٣٣.

الوافرة، قبيل وفاة صاحبها وبعدها بقليل. وذلك على الرغم من إهمال الشوكاني ترجمة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وترجمته لبعض أمراء الدعوة والقائمين عليها في نجد، وأما الاتجاه الثاني فقد تحقق في غضون العقد الثاني من القرن الثالث عشر الهجري حينها وقف الشوكاني موقف المناصح والمناقش في وقت زلّ فيه صواب بعض بعض علماء اليمن وشعرائه، ويمثل موقفه هذا قصيدته الدالية التي كتبها إلى الإمام سعود ابن عبدالعزيز من بعد في نحو ١٢٢٠هـ، إذ قيلت: «على طريقة النصح»^(٥٧)، وتأتي دوافع الاتجاه الأول رغبة في تأييد الدعوة ونصرتها، على حين أتى الاتجاه الثاني نتيجة لظهور الاتجاه السياسي المؤيد للدعوة في بلاد اليمن، إذ كان من قبل خامداً لا تذكيه الفوارق المذهبية والأهواء السياسية^(٥٨).

وعلى الرغم من ذلك يمكن القول بأن الشوكاني يعد من مؤيدي الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته، وأنه قد تأثر به «تأثراً كبيراً، ونهل من علمه ومؤلفاته»^(٥٩). وأنه حينها بلغته وفاته رثاه بهذه القصيدة^(٦٠)، إذ كان من معاصريه، والمؤيدين له، وبمن سلك منهج أهل السنة والجماعة حينذاك، يقول أحد الباحثين المعاصرين بأن الشوكاني «يلتقي مع ابن عبد الوهاب على الدعوة إلى تطهير الاعتقاد، وكون كل منها موجهاً للنهضة العلمية والدينية وجهة عقلية سلفية منتجة في العصر الحديث»^(٦١)، ولذلك يمكن القول بأن موقف الشوكاني من ابن عبد الوهاب ودعوته قد كان واضحاً معروفاً تمثله أفعاله وأقواله تجاهه، وتجاه دعوته.

(٥٧) محمد بن علي الشوكاني، «أسلاك الجوهرة»، تحقيق حسين العمري ١٥٤.

(٥٨) انظر «البدر الطالع» للشوكاني ١/٢٦٢، ٧/٢.

(٥٩) عبدالله بن سعد الرويشد، «قادة الفكر الإسلامي عبر القرون» ٢٥١.

(٦٠) انظر: «أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمرائي في جزيرة العرب وغيرها» للفقى ٨٠.

(٦١) إبراهيم إبراهيم هلال، «الإمام الشوكاني والاجتهاد والتقليد» ٢٣.

القصيدية: توثيق نسبتها، ووصف أصلها المخطوط، وقيمتها: الأدبية

أولاً: توثيق نسبتها:

لم تكد المصادر الأساسية لتاريخ الأدب اليمني في القرن الثالث عشر الهجري تذكر هذه القصيدة أو تشير إليها، إذ أهملها: مؤرخو تلك الفترة، وأدباؤها، وإنما استدرك ذكرها نفر من باحثي الأدب اليمني المعاصرين الذين اشتغلوا بتحقيق مؤلفات الشوكاني وشعره، ولعل السبب في إهمال هذه القصيدة من لدن أولئك المعاصرين للشوكاني، والذين أتوا من بعده بقليل، يعود إلى غلبة الاتجاه السياسي المذهبي على كثير من الباحثين، والمؤرخين، والأدباء حينذاك، إذ شهدت بلاد اليمن في الثلث الأول من القرن الثالث عشر الهجري، وما بعده صراعاً فكرياً خطيراً، أذكاه الاتجاه المذهبي القائم حينذاك في تلك الأنحاء^(٦٢)، مما يشير إلى احتمال نبذ الكثير من: القصائد، والمؤلفات المؤيدة المنصفة لتلك الصحوة الناشئة في جزيرة العرب، إذ انتصبت المعارضة، ووجدت المؤلفات، وانشئت القصائد العديدة في الرد على علماء الدعوة، مما يدعو الباحث في هذا المقام إلى التفكير في مصير تراجم العلماء السلفيين الذين نالوا تأييد علماء اليمن المنصفين^(٦٣) وبثير لديه الشكوك في حقيقة ردود أولئك المعارضين، ونتاجهم في ميدان هذه الصحوة، وربما يعود إهمال هذه القصيدة إلى عمل جامع شعر الشوكاني، واتجاهه، إذ جُمع شعره بعد وفاته.

ومهما يكن الأمر فإن هذه القصيدة تعد من نتاج الشوكاني لأنها تشبه شعره، وتمثل شاعريته، كما أنها تعبر عن رأيه، تجاه الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته، إذ هو من

(٦٢) يراد بهذا القول الاتجاه الزيدي المعارض عندئذ.

(٦٣) مثل إهمال ترجمة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كتاب «البدرد الطالع» للشوكاني، والقول برجوع الصنعاني

الأمير عن تأييده للدعوة في قصيدته الدالية التي يقول في مطلعها:

«رجعت عن النظم الذي قلت في النجدي»

فقد صح لي عنه خلاف الذي عندي»

ديوانه، ورقة ٥٩.

المؤيدين له، ومن المقبول: أن يرثيه، ويحزن لفقده، فضلاً عن أنها وجدت مكتوبة في مظان علمية موثقة، وفي مجموع خطّي معتمد^(٦٤) إلى جانب وجود شيء من أبياتها أو معظمها في عدد من مؤلفات المعاصرين، ممن أيقن بحقيقة نسبة هذه القصيدة للشوكاني من أمثال: حسين بن عبدالله العمري في تحقيقه لديوان الشوكاني: «أسلاك الجواهر» الذي يقول: «وعندما توفي الشيخ عام ١٢٠٦هـ [٢] ١٧٩م رثاه الإمام الشوكاني بقصيدة ليست في الدوان ولا في البدر الطالع»^(٦٥)، وأورد أبياتاً منها للفائدة كما قال، ومثل محمد بن عثمان بن صالح في كتابه: «روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين» الذي يقول: «وقد رثاه العلامة محمد الشوكاني بقصيدة رنانة تبلغ مائة بيت»^(٦٦)، ومثل محمد حامد الفقى في كتابه: «أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمري في جزيرة العرب وغيرها»، الذي يقول بأن الشوكاني: «رثاه بقصيدة عظيمة»^(٦٧)، ومثل أحمد عبدالغفور عطار في كتابه: «محمد بن عبدالوهاب»^(٦٨)، ومثل عبدالرحيم عبدالرحمن في كتابه: «الدولة السعودية الأولى»^(٦٩)، ولعل أبرز من عني بهذه القصيدة في زماننا: عبدالله بن سعد الرويشد، وأحمد بن حافظ الحكمي. أما الأول فقد أوردها كاملة باستثناء بيت واحد في كتابه: «الإمام الشيخ محمد بن عبدالوهاب في التاريخ»^(٧٠)، ولكنه لم يحققها، وأما الثاني فقد تناول بعضاً من أبياتها بالتحليل والدرس ضمن شعر الشوكاني بعامة في مقاله: «الإمام محمد بن علي الشوكاني أديبا شاعراً»^(٧١) وذلك كله يزيد في توثيق هذه القصيدة، وحقيقة نسبتها للقاضي محمد بن علي الشوكاني.

(٦٤) انظر ما سيأتي في وصف مخطوطة القصيدة.

(٦٥) ص ١٥٤.

(٦٦) ١٧٥/٢.

(٦٧) ٧٨.

(٦٩) ١٦١/١.

(٧٠) ٦٤/١، وقال: «مرثية الشيخ محمد بن علي الشوكاني».

(٧١) ع ٧، مجلة كلية اللغة العربية بالرياض (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) ص ٣١٣ - ٤٠٠.

ثانياً: وصف أصلها المخطوط:

لقد اعتمدت في تحقيقي لهذه القصيدة على نسخة خطية واحدة، وهي النسخة الموجودة في: قسم المخطوطات بالمكتبة المركزية، جامعة الملك سعود تحت رقم ١٠/م١٦٣٨ ضمن مجموع خطي بقلم: الربيعي عبدالله^(٧٢)، إذ كان تحريرها في سنة ١٣٣٦هـ / ١٩١٧م وقد استهل ناسخها تحريره لها، بقوله: «بسم الله، الحمد لله، مما قاله العلامة المحقق محمد بن علي الشوكاني رحمه الله يرثى بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهما الله تعالى»، وختمها بقوله: «تمت بحمد الله، وتوفيقه بقلم الربيعي عبدالله ١٣٣٦هـ»، وتحوي أبيات هذه القصيدة من صفحات هذا المجموع الصفحات الآتية: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦.

ويتبين للناظر في رسم هذه النسخة الخطية أنها مكتوبة بخط نسخي معتاد، وأنها تقع في خمس صفحات في كل صفحة نحو ثلاثة وعشرين سطراً، قد تزيد وقد تنقص، عدا الصفحة الأخيرة فإنه يقع فيها مما يتعلق بالقصيدة أحد عشر سطراً، في كل سطر نحو عشر كلمات أو تسع، وهي في: واحد ومائة بيت، ولقد أصاب تحرير هذه القصيدة شيء من مظاهر: التحريف، والتصحيف، والإهمال، والحذف، والتسهيل، ولقد جرى الناسخ على كتابة الياء والهمزة معاً على أنها حرف واحد، مثل «مزابل»، «هايلى»، ولعلها قاعدة سار عليها. إذ وردت في نحو ٢٤ موضعاً، ولم تخل هذه القصيدة أيضاً من الوقوع في بعض الضرورات الشعرية، وبخاصة في الميزان العروضي، إذ اتسمت بعض أبياتها بضعف في حسها، وكسر في بعض شطورها، كما أنها لم تسلم من بعض المآخذ: الأسلوبية، والإملائية اليسيرة، إذ يدل هذا الحال على تعاقب النساخ على تحريرها، ورسمها منذ شاع خبر وجودها. وهذه النسخة

(٧٢) جاء في المجموع المخطوط الذي توجد فيه هذه القصيدة (ص ٢٤٦) - بعد أن كتب الربيعي خطة أيضاً لقصائد مختارة من ديوان أبي العتاهية - : «عبدالله بن إبراهيم بن محمد الربيعي» وتاريخ كتابته لقصائد أبي العتاهية هذه (١٥ ربيع الأول ١٣٢٢هـ) أي: قبل نسخ هذه القصيدة بأربعة عشر عاماً.

كثيرة: الحواشي، والتعليقات، مما يشير إلى أن ناسخها قد عارضها بنسخة أخرى قد تكون نسختها الأصلية، أو نسخة منقولة عنها.

ثالثاً: قيمتها الأدبية:

يتبين للناظر في أبيات هذه القصيدة أن قيمتها المعنوية تفوق قيمتها الأدبية، إذ حوى مضمونها الكثير من المعاني الرفيعة ذات المدلول الإنساني المقبول، فضلاً عن قيمتها الدينية النابعة من شمولية ثقافة قائلها، ويأتي سبق المضمون على الشكل في هذه القصيدة نتيجة لتأثر ناظمها بروح العصر الذي نظمت فيه، إذ تلون ذلك العصر بمظاهر: الغلو، والمبالغة، والتكلف أحياناً. وكان شعراؤه يميلون إلى: التهويل، والتعظيم، والإطناب، والتكرار، مما يفقد النص قيمته، ويشتت معانيه، وهذا الحال ينسحب على هذا النص، ناهيك عن الاتجاه العلمي الذي يتسم به الشوكاني في شعره، ومدى أثره في نتاجه الأدبي بعامه، فلقد وُصِفَ شعر الشوكاني بأنه يصطبغ بالروح العلمية، والثقافة الدينية العميقة^(٧٣).

ولعل من أهم ما يلفت نظر الدارس لهذه القصيدة، أنها تتسم بطول النفس، إذ تقع في واحد ومائة بيت، وأنها محافظة على نهج القصيدة التقليدية المعهود من حيث: البناء، وأسلوب التعبير، فلقد كان قاموس قائلها ممثلاً لثقافته الدينية الواسعة، فهو يكثر من استخدام الألفاظ ذات الصبغة الدينية المميزة، ويعمد إلى ذكر العناصر الثقافية، والحسية، والكونية، حيث يجعلها سبيلاً لبسط آلامه، وأحزانه، تجاه من عزَّ عليه فقده، فلقد رأيناه يستبكي هذه العناصر، ويلح عليها في مداومة الحزن والبكاء شأن أدباء عصره، ولذلك فإن المبالغة تكاد تكون من أبرز سمات هذه القصيدة، إلى جانب اتصافها بملامح: الخطابة، والتقريبية، إذ لم تخل من شيوع ألفاظها، وأساليبيها، كذلك اتسمت هذه القصيدة بوضوح الدلالة اللغوية الدينية في أبياتها،

(٧٣) أحمد بن حافظ الحكمي، مقاله السابق، مجلة كلية اللغة العربية، ع ٧ (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) ص ٣٣٦.

إذ هي صادرة من لدن: قاض، فقيه، أصولي، ولعل ما توصف به الصورة الشعرية في هذه القصيدة أيضاً أنها لا تكاد تخرج في تكوينها عن المظاهر التقليدية المعهودة التي تتألف منها الصورة الشعرية حينذاك، وبخاصة الصورة البيانية التي تعتمد على أسباب: الاستعارة، والكناية، والتشبيه، ولم تخل هذه القصيدة في أسلوبها من ملامح البديع وألوانه، فالحق أنها اصطبغت بشيء من محسناته البديعية المختلفة.

ومهما يكن من أمر فإن هذه القصيدة تمثل روحاً سلفية صادقة، وتصور جانباً اجتماعياً مهماً من حياة العلماء في هذه الجزيرة العربية الواسعة، إذ هم يضامون بفقد إخوانهم ويحزنون لهم، ويجأرون بالألم والشكوى، فالواقع أن هذه الأبيات تمثل هذه الروابط الأخوية الصادقة، وتشير إلى منازل العلماء في عيون إخوانهم، وما حال الشوكاني عن هذا الواقع ببعيد، وإنما هو واضح في هذه القصيدة، يقول أحد الباحثين المعاصرين في حال الشوكاني حينما بلغته وفاة الشيخ محمد بن عبد الوهاب - رحمه الله تعالى - فهو ما إن سمع بوفاته: «حتى ذابت مهجته أسى لركن الدين الذي انهد بوفاته، ولعلوم الدين التي ماتت بموته»^(٧٤)

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَا قَالَهُ الْعَلَمَةُ الْمُتَعَقِّقُ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ الشُّوْكَانِيُّ فِي حَرْبِ أَمِيرِ ثِيَابِ الشَّيْخِ جَبْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَصَابِيحُ دَهِي قَلْبِي فَإِذَا ذَكَرْتُ غَايَتِي وَأَصْحِي بَيْنَهُمَا فَنَجَاءُ مَقَاتِ
وَمَطْبُ بِهِ أَعْتَرْتُ أَحْشَاءِي صَدْعَتْ وَأَمْسَتْ بِنُفْحِ الْجِدَائِي ثَاكِلِ
وَزَيْدٌ نَفَا مَنَانِي مَفْعَاءُ مَعِيشَتِي وَأَنْبَلِي قَسْرًا أَمْرَ الْمَنَاهِلِ
فَصَدْتُ بِهِ رَجْمَ النَّبِيَاءِ وَلَا أَسْخِ حَلِيقًا أَسَا الْقَلْبَ غَيْرَ مَرَاتِلِ
أَسِيرُ جَبْرِي أَهْوَى قَبْلِي أَدَى سَيْسِيهِ وَقَلْبٌ مِنَ الْخَزَنِ الْمَبْرُوحِ ذَاهِلِ
مَصَابِيحُ بِهِ قَامَتْ عَنِّي قِيَامَتِي وَمِنْ كَرْبٍ لَأَقِيْتُ أَعْظَمَهَا ثَلِي
مَصَابِيحُ بِهِ ذَابَتْ حَشَا شَيْءٍ مَجْجِي وَمِنْ حَمَلِي قَدْ كَلَّمْتَنِي وَكَأَهْلِي
مَصَابِيحُ بِهِ قَمِي أَظْلَمُ الْكَلْبُ كَلْمَةً وَكَانَ عَلَى جَالٍ مِنَ الْخَزَنِ حَاثِلِ
مَصَابِيحُ بِهِ الدُّنْيَا قَدْ أَعْرَجَتْ جَبْرِي وَقَدْ شَمَخَتْ أَعْلَامُ قَوْمِ أَسَا قَلْبِي
تَرَمَيْتُ بِهِ عَن قَوْمٍ بَارِحِ لَوْعَةٍ بِنَاخِجٍ رُوحِي كَانَ أَسْرِيخَ آفَلِي
وَقَامَ عَلَى الْإِسْلَامِ جَهْرًا وَأَهْلِيهِ نَصِيقُ غَرَابٍ بِالْمَذَلَّةِ تَهَاتِلِ
وَسَمِيحٌ مَنَامُ الْإِتْبَاعِ لِأَحْمَدِ هَوَانُ الْخِدَامِ جَاءَ مِنْ كُلِّ جَاهِلِ
وَهَبْتُ لِنَارِ الْإِبْتِدَاعِ سَمَاعِي بِسَمِّ لَنْفَرِ الَّذِينَ مَرَدُوا قَاتِلِ
فِيَا مَجْجِي ذُو لِي أَسَا وَتَأْتِفَا وَيَا كَبِدَ الْبَقِيَّةِ بَحْرِنِ مَوْأَصِلِ
وَيَا لَوْعَتِي دُوْعِي وَزَيْدِي وَالْأَمْسِي وَيَا فَجْحَتِي لِلْقَلْبِ مَا عَشْتُ نَاثِلِ
وَيَا مَقْلَتِي مَسْخَ الْكَلْبِ مَنَاجِنَا وَجُوْدِي بِدَمْعِ دَائِمِ الْكَلْبِ طَلِ
وَيَا جَزَعِي لَأَعْنَتُ كَنْزِي مَتَدَدَا وَيَا سَلْوَتِي وَلِي وَالْقَلْبُ مَرَاتِلِ
فَقَدِمَاتِ طَوْدِ الْعِلْمِ قَضَرِي الْعَلِي وَمَنْ يَزِيدُ أَدْوَارَ الْفِعْلِ الْإِفَاعِلِ
وَمَا نَتَّ عَلِيمُ الدُّنْيَا طَرَامُوتِهِ وَعَيْبُ وَجْهِ الْحَقِّ تَحْتِ الْجِنَادِلِ
أَمَامُ الْهَدْيِ حَاحِي الرِّدْيِ قَامِي الْعَبْدِي وَمُرُورِي الصِّدْقِي مِنْ فَيْضِ عِلْمِي وَنَاثِلِي
جَمَالُ الْوَرْدِي رَسَبَ الْخَزَرِي شَاخِ الْبَزْرِي وَجَمَالُ الْعَبْدِي صَدْرِي وَالصُّدُورُ الْإِمَامِي وَالصُّدُورُ الْإِمَامِي
عَظْمُ الْوَرْدِ الْإِسْفَامُ عَدْنُ الْبَيْفَا وَجَمَالُ الْبَيْفَا عَزْمُ الْبَيْفَا لِيْلِي وَنَاثِلِي
بَيْتُ الْعَدْنِ الْجِنَاطِ طَبِيبُ الشَّامِ مَسِيلُ الْبَيْفَا مِنْ بَيْدِهِ كَلَّ الْأَصْلِي

وَعَنْ

بَيْتُهُ هَذَا فِي كِتَابِ الدِّينِ وَأَنْتَ هَبْلُهُ
أَخْبَرْتَنِي

وَشَدِيدُ بِنَاءِ الشُّعْرِ
مَعَهُ كَلِمَاتٌ
بِأَنَّهَا

« الورقة أول من المخطوطة »

وَأَوْفَى الشَّاعِرِينَ عَلَيْكُمْ مَكْرَمًا وَأَنْزَلِي تَحِيَّاتٍ سَوَامٍ كَمَا مَلَ
 يَتَوَافِقُهَا لِمَتَّ بِنِي كَلِمَتِهِ هَذِهِ الْقُرْآنُ مِنْ مَجْدِكَ فَرَحٌ وَأَيْدٍ
 كَمَنْ النَّاسُ أَلْبَسُوا بِحُرْفِ فَضْلِهِمْ وَجَمِيعِ نَبِيِّ الدِّيَاةِ عَمَّا لِلْمَجْدِ دَلِ
 لَقَدْ جَاهَدُوا فِي اللَّهِ عَقَّ جِهَادَهُ إِلَى أَنْ أَقَامُوا بِالضُّبَا كُلِّ مَا تَلَّ
 نَادَى بِهِمْ فِي كُلِّ نَادٍ مَجِيدٍ فَحَقَّقُوا التَّجَمُّلَ بَيْنَ الْقُبَا بَعْلُ
 سَعْفٍ ذَمَّضُوا وَالسُّعْدَ حَالِي تَحَالِيهِ كَمَا حَالِقُ الْأَبَاءِ لَمَّيْنِ بِنِ احْتَلِ
 لَقَدْ فَرَّادِينِ الْأَلِيَّةِ وَحَزْبِيهِ كَمَا دَفَعُوا دَاعِيَّ الْهَوَى بِالْقَبَائِلِ
 عَلَيْهِمْ سَلَامٌ اللَّهُ مَا ذَرَّ شَارِقٌ وَمَا أَهْتَرَّتِ الْأَنْهَارُ فِي صَبْحِهَا طَلَّ
 وَأَنْزَلِي صَلَاةَ اللَّهِ ثُمَّ سَلَامُهُ عَلَى الْمُعْطَفِي الْهَادِي كَرِيمِ الشَّمَائِلِ
 مُحَمَّدٍ النَّجَارِ مِنْ فَرَحِ هَاشِمٍ وَالْوَأصِيَابِ كَرَامِ أَفْضَلِ
 مُحَمَّدٍ مُحَمَّدًا اللَّهُ وَتَوَفَّقَهُ بِتِلْكَ الرَّبِّيَّةِ بِسَبْحِهَا اللَّهُ

١٣٣٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذِهِ فَوَائِدُ اسْتَبْطَاهَا

شَيْخِ مَشَائِخِنَا شَيْخِ الْأَسْلَامِ وَبِرَكَّةِ الْأَنَامِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّهْمَنِ

أَجْرُ اللَّهِ لَهُ الْأَجْرُ وَالشُّوَابِ أَمِينِ

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْكَلَامِ عَلَى سُورَةِ آقْرَأْ وَالْمَدِّ شَرْمَانُضَهُ أَوْلَى آقْرَأْ

فِيهِ التَّنْبِيهُ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ وَأَوْلَى الْمَدِّ شَرْفِيهِ التَّنْبِيهُ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ وَأَوْلَى

آقْرَأْ فِيهِ الْعَمَلِ الْمُخْتَصِرِ وَأَوْلَى الْمَدِّ شَرْفِيهِ الْعَمَلِ الْمُتَعَدِّي وَأَوْلَى آقْرَأْ فِيهِ

مَعْرِفَةَ اللَّهِ وَأَوْلَى الْمَدِّ شَرْفِيهِ التَّأْدِبَ مَعَهُ وَأَوْلَى آقْرَأْ ذَكَرَ فَضْلُهُ عَلَيْكَ

أَوْلَى الْمَدِّ شَرْفِيهِ حَقَّهُ عَلَيْكَ وَأَوْلَى آقْرَأْ فِيهِ آدَابُ الْمُتَعَلِّمِ وَأَوْلَى الْمَدِّ شَرْفِيهِ

آدَابُ الْحَالِمِ وَأَوْلَى آقْرَأْ فِيهِ الْأَسْتِحَانَةُ عَلَى الْإِخْلَاقِ فِي الْأَمْرِ وَأَوْلَى الْمَدِّ شَرْفِيهِ الْأَمْرُ

بِالْإِخْلَاقِ وَالصَّبْرُ عَلَى الْعِبَادَةِ وَأَوْلَى آقْرَأْ فِيهَا مَعْرِفَتُكَ بِرَبِّكَ وَبِنَفْسِكَ وَأَوْلَى

”الورق في الترفيق من المخطوطات“

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^(٧٥)

- (١) مُصَابٌ دَهَا^(٧٦) قَلْبِي فَأَذْكِي^(٧٧) غَلَاثِلِي
 (٢) وَخَطْبُ بِهِ أَعْشَارُ أَحْشَائِي^(٨٠) صُدَّعَتْ
 (٣) وَرَزَّةٌ^(٨٢) تَقَاضَانِي صَفَاءَ مَعِيشتِي
 (٤) فَعَدْتُ بِهِ رَهْنَ التِّياعِ وَلَا عَجِ
 (٥) أُسِيرُ جَوَى أَفْنَى فُؤَادِي رَسِيْسُهُ^(٨٤)
 وَأَصْمَى بِسَهْمِ الْاِفْتِجَاعِ^(٧٨) مُقَاتِلِي^(٧٩)
 فَأَمَسْتُ بِفِرطِ الْوَجْدِ أَيَّ ثَوَاكِلِ^(٨١)
 وَأَنْهَلْنِي قَسْرًا أَمْرَ الْمَنَاهِلِ
 حَلِيفَ أَسَى^(٨٣) لِلْقَلْبِ غَيْرِ مُزَايِلِ
 وَقَلْبٌ مِنَ الْحُزْنِ الْمَبْرَحِ ذَاهِلِ

(٧٥) في الأصل: «بِسْمِ اللَّهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ، عَمَّا قَالَهُ الْعَلَامَةُ الْمُحَقِّقُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الشُّوْكَانِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَرْتِي بِهَا الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى»، وقد رسم الناسخ هذا القول في صدر القصيدة.

(٧٦) في الأصل: «دهى»، وربها قرئت: «وهى»، وقد ترسم: «دهى» بالألف المقصورة، انظر: «المفرد العلم» للهاشمي ١٤٣.

(٧٧) في الأصل: «فأذكي»، والناسخ - في هذه القصيدة - يسهل الهمز، ويحذفه في معظم مواضعه.

(٧٨) لا تحقق الهمزة هنا، إذ هي همزة وصل، فلقد وقع الشاعر في ضرورة من ضرائر التغيير هي إثبات همزة الوصل، وبذلك بقيت «مفاعيلن» تامة، دون تغيير وربها تقرأ هذه الكلمة بكسر اللام من (أل) دون اللجوء إلى إثبات همزة الوصل، وبذلك يدخل «مفاعيلن» زحاف القبض، وهو حذف الخامس الساكن فتتحول إلى «مفاعيلن».

(٧٩) في الأصل: «مقاتل»، والصواب ما أثبت.

(٨٠) في الأصل: «أحشائي»، وبه ينكسر البيت.

(٨١) الثواكل: جمع ثاكل وهي المرأة التي فقدت ولدها، قال الجوهري: «الثكل فقدان المرأة ولدها» «الصحاح» ١٦٤٦/٤.

(٨٢) قال الرازي: «... الرُّزَّةُ وَالْمُرَّزَّةُ، وَالرُّزِيَّةُ بِالْمَدِّ وَالرُّزِيَّةُ الْمَصِيْبَةُ، وَالْجَمْعُ الرُّزَايَا...»، «مختار الصحاح» ٢٤٠.

(٨٣) في الأصل: «أسأ»، والصواب ما أثبت.

(٨٤) قال الجوهري في: «الصحاح»: «رَسُّ الْحَمَى وَرَسِيْسُهَا وَاحِدٌ، وَهُوَ أَوَّلُ مَسْهَا، مَعَ ٩٣٤/٣، وَقَالَ: «الرَّسِيْسُ: الشَّيْءُ الثَّابِتُ» ٩٣٤/٣، وَقَالَ الْفَيْرُوزُ أِبَادِي فِي: «الْقَامُوسِ»: الرَّسُّ ابْتِدَاءُ الشَّيْءِ وَمِنْهُ رَسُّ الْحَمَى وَرَسِيْسُهَا» ٢١٩/٢، وَقَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ: «الرَّسِيْسُ أَوَّلُ الْحَمَى الَّذِي يُؤْذَنُ بِهَا وَيَدُلُّ عَلَى وِرْوَدِهَا» [قال] ابن الأعرابي: الرُّسْمَةُ السَّارِيَةُ الْمُحْكَمَةُ. قَالَ أَبُو مَالِكٍ: رَسِيْسُ الْحَمَى أَصْلُهَا، قَالَ ذُو الرِّمَّةِ:

إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحَيَّنَّ لَمْ أَجِدْ رَسِيْسَ الْهَوَى مِنْ ذِكْرِ مَيَّةٍ يَبْرَحُ

أى أثبتته والرَّسِيْسُ الشَّيْءُ الثَّابِتُ الَّذِي قَدْ لَزِمَ مَكَانَهُ، وَأَنْشَدَ:

- (٦) مُصَابٌ بِهِ قَامَتْ عَلَى قِيَامَتِي ^(٨٥)
- (٧) مُصَابٌ بِهِ ذَابَتْ حَشَاشَةٌ ^(٨٨) مُهَجَّتِي
- (٨) مُصَابٌ بِهِ قَدْ أَظْلَمَ الْكَوْنُ كُلَّهُ
- (٩) مُصَابٌ بِهِ الدُّنْيَا قَدْ اغْبَرَّ وَجْهَهَا
- (١٠) رَمِيَتْ بِهِ عَنْ قَوْسِ أَبْرَحَ لَوْعَةٍ
- (١١) بِهِ هُدْرُكُنُ الدِّينِ، وَأَنْبَتَ ^(٩١) حَبْلُهُ
- (١٢) وَقَامَ عَلَى الْإِسْلَامِ جَهْرًا وَأَهْلِيهِ
- وَمِنْ كَرَبٍ مَا ^(٨٧) لَأَقَيْتُ أَعْظَمَ هَائِلِ ^(٨٧)
- وَعَنْ ^(٨٩) حَمَلِهِ قَدْ كَلَّ ^(٩٠) مَتْنِي ^(٩١) وَكَاهِلِي ^(٩٢)
- وَكَانَ عَلَى حَالٍ مِنْ الْحَزَنِ حَائِلٍ
- وَقَدْ شَمَخَتْ أَعْلَامُ قَوْمِ أَسَافِلِ ^(٩٣)
- بِهَا نَجْمٌ رُوحِي كَانَ أَسْرَعَ آفِلِ
- وَشُدَّ بِنَاءُ الْغَيِّْ مَعَ ^(٩٤) كُلِّ بَاطِلِ ^(٩٥)
- نَعِيقُ ^(٩٦) غُرَابٍ بِالْمَذَلَّةِ هَائِلِ ^(٩٧)

* ريسيس الهوى من طول ما يتذكر *

- ورس الهوى في قلبه والسقم في جسمه رساً ورسيساً، وأرس دخل وثبت ورس الحب ورسيسه بقيته وأثره، «اللسان» ٤٠١/٧. وانظر: «مختار الصحاح» للرازي ٢٤٢، و«المعجم الوسيط» ٣٤٤/١.
- (٨٥) لا يخلو هذا القول من المبالغة.
- (٨٦) لعلها ساقطة في الأصل، وبإضافتها يستقيم الوزن والمعنى، وإذا ضبطت كلمة «كرب» منونة هكذا: «ومِنْ كُرَبٍ» وحذفت «ما»: استقام الوزن.
- (٨٧) في الأصل «هائلي»، والصواب ما أثبت.
- (٨٨) قال ابن منظور: «... الحشاشة روح القلب، ورمق حياة النفس، قال: وما المرء مادامت حشاشته نفسه بمدرك أطراف ولا آل...» «اللسان» ١٧٢/٨.
- (٨٩) في الأصل: «ومن»، إذ رسمت في المتن: «ومن»، ثم أصلحت في الحاشية كما أثبت.
- (٩٠) قال الجوهري: «... وكَلَّتْ من المشي أَكَلٌ كَلَالًا وَكَلَالَةٌ، أَي أُعْيِيْتُ، وكذلك العبير إذا أُغْيَا، وكلَّ السيف والريح والطرف واللسان يَكُلُّ كَلًّا وَكَلَالَةً وَكُلُولًا...»، «الصحاح» ١٨١٣/٥.
- (٩١) قال الرازي في: «مختار الصحاح»: «مَتْنَا الظَّهْرُ مُكْتَنِفًا الصُّلْبِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ مِنْ عَصَبٍ وَتَحْمٌ يُذَكَّرُ وَيؤنث»، ٦١٤.
- (٩٢) قال الفيروز آبادي: «الكاهل كصاحب: الحارك أو مُقَدَّمُ أَعْلَى الظَّهْرِ مِمَّا يَلِي العنق، وهو الثُّلُثُ الأَعْلَى، وفيه سِتُّ فِقْرٍ، أو ما بين الكَتِفَيْنِ أو مَوْجِلُ العُنُقِ فِي الصُّلْبِ»، «القاموس» ٤٧/٤.
- (٩٣) في الأصل: «أسافلي»، والصواب ما أثبت.
- (٩٤) البت: القطع، قال ابن منظور: «الْبَتُّ القَطْعُ المُسْتَأْصِلُ يقال بَتَّ الحبل فانبت»، «اللسان» ٣١٠/٢.
- (٩٥) كذا ليستقيم الوزن، وتلك ضرورة شعرية.
- (٩٦) رسم هذا البيت في الحاشية، وقيل عند تمامه: «صح».
- (٩٧) كذا في الأصل بعين مهملة، ولعل الصواب «نعيق»، قال الفيروز آبادي: «نَعَقُ الغُرَابِ يَنْعَقُ نَعِيقًا صَاحٌ، أو نَعَقٌ فِي الخَيْرِ، وَنَعَبٌ فِي الشَّرِّ...»، «القاموس» ٢٨٦/٣، وفي «الصحاح»: «حكى ابن كيسان: نَعَقُ الغراب أيضا بعين غير معجمة» ١٥٦٠/٤.
- (٩٨) في هذا البيت: «إبطاء»، وهو عيب في القافية إذا أعيدت كلمة الروي في القصيدة لفظاً ومعنى دون فاصل يعتد به كسبعة أبيات على الأقل.

- (١٣) وَسِيمٌ ^(١٠٠) مَنَارُ الْاِتِّبَاعِ ^(١٠١) لِأَحْمَدِ ^(١٠٢) هَوَانَ اِنْتِهَادٍ جَاءَ مِنْ كُلِّ جَاهِلٍ
- (١٤) وَهَبْتُ لِنَارِ الْاِبْتِدَاعِ ^(١٠٣) بِسْمٍ لِنَفْسِ الدِّينِ مُرْدٍ وَقَاتِلٍ
- (١٥) فَيَا مُهَجَّتِي، دُوبِي أَسَى ^(١٠٤) وَتَأَسَّفَا ^(١٠٥) وَيَا كَبِدِي ^(١٠٦)، أَنْفَتِي ^(١٠٧) بِحَزْنِ مَوَاصِلٍ
- (١٦) وَيَا لَوْعَتِي، دُومِي وَزَيْدِي وَلازِمِي وَيَا فَجَعَتِي، لِلْقَلْبِ مَا عَشْتُ نَازِلِي ^(١٠٨)
- (١٧) وَيَا مُقَلَّتِي، نَحَّ ^(١٠٩) الْكُرَى عَنكَ جَانِبًا وَجُودِي بِدَمْعٍ دَائِمٍ السَّكْبِ هَاطِلٍ
- (١٨) وَيَا جَزَعِي لِاَعْبَتَ كُنُّ مَتَجَدِّدًا وَيَا سَلُوتِي وَيَا لِقَلْبِ زَائِلِي ^(١١٠)
- (١٩) فَقَدْ مَاتَ طُودٌ ^(١١١) الْعِلْمِ قَطْبُ رَحَى الْعُلَا ^(١١٢)

وَمَرْكُزُ أَدْوَارِ ^(١١٣) الْفُحُولِ الْاَفْضَالِ

(٩٩) قال ابن منظور: «وَسُمِّتَهُ خَسْفًا أَي أُولَيْتَهُ إِيَّاهُ وَأَرَدْتَهُ عَلَيْهِ، وَيُقَالُ: سُمِّتَهُ حَاجَةً أَي كَلَفْتَهُ إِيَّاهَا وَجَسَّمْتَهُ إِيَّاهَا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ...» [مِنْ آيَةِ ٤٩ سُورَةِ الْبَقَرَةِ] أَي يُجَسِّمُونَكُمْ أَشَدَّ الْعَذَابِ...» وَفِي حَدِيثٍ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ تَرْكِ الْجِهَادِ أَلْبَسَهُ اللَّهُ الذَّلَّةَ وَسِيمَ الْخَسْفِ أَي كَلَّفَتْ وَالزَّمَّ...»، «اللِّسَانَ» ٢٠٤/١٥.

(١٠٠) أراد اتباع المصطفى ﷺ، والمحافظ على سنته، ومنهج السلف الصالح، وقد وقع الشاعر هنا في ضرورة شعرية، هي إثبات همزة الوصل، انظر هامش (٤) من البيت رقم (١).

(١٠١) محمد رسول الله ﷺ، ونون هنا للضرورة.

(١٠٢) أراد البدع، وما ظهر في ميدان الإسلام من المحدثات، والمعتقدات الباطلة، وبخاصة في القرون الأخيرة في حشاي البلاد بعامة، وقد وقع الشاعر هنا في ضرورة شعرية، هي إثبات همزة الوصل، انظر هامش (٤) من البيت رقم (١).

(١٠٣) تختلس الحركة هنا من أجل الوزن، وقد رسمت هكذا في الأصل، ويمكن أن تضبط: «ياكبد». أو يمكن وضع ياء المتكلم بين قوسين زيادة على الأصل ليصبح رسم الكلمة، هكذا: ياكبد (ي).

(١٠٤) في الأصل: «انقش»، ولعلها: «انقش» من انقشت القرية إذا خرج ما فيها من ماء وهواء. وقد كتب مقابل هذه الكلمة في الهامش: «خذ: انفتي»، وهي من انفت مطاوع (فتته)، يقال: «فتت الشيء دقه، وكسره، انظر: المعجم الوسيط» ٦٧٨/٢.

(١٠٥) كذا في الأصل، والصواب: «نحي» بالياء؛ لأنه خطاب لمؤث. (١٠٨) في الأصل: «زائل»، والصواب ما أثبت.

(١٠٩) الطود: الجبل، قال ابن منظور: «الطود الجبل العظيم، وفي حديث عائشة تصف أباهما رضي الله عنهما: «ذاك طود منيف أي جبل عال، والطود المنصب عن ابن الأعرابي، والجمع أطواد، وقوله أنشده تغلب: يامن رأى هامة تزقو على جدت تجيبها خلفات ذات أطواد»، و«اللسان» ٢٥٩/٤.

(١١٠) في الأصل: «العل»، قال عبد السلام هارون: «وأما الكوفيون فيستنون من هذه القاعدة كل ما كان وزن فعل، أو فِعل، فإنهم يكتبونها جميعاً بالياء: العل، الحجي العدى مع أن أصلها الواو» وقواعد الإملاء» ٢٣.

(١١١) أهمل الناسخ الهمزة فلم يثبتها في الأصل.

(٢٠) وماتت علوم الدين طراً^(١١٦) بموته وغيب وجه الحق تحت الجنادل^(١١٧)

(٢١) إمام الهدى ماجي الردى قامع العدا^(١١٨)

ومروي الصدى من فيض علم ونائل^(١١٩)

(٢٢) جمال الورى رحب شامخ الذرى^(١٢٠) وجم القرى صدر الصدور الأمائل

(٢٣) عظيم الوفا^(١٢١) كثر الشفا^(١٢٢) معدن^(١٢٣) الصفا^(١٢٤)

وجالى الخفا^(١٢٥) عن مشكلات المسائل^(١٢٦)

(٢٤) بهي السننا^(١٢٧) عذب الجنى^(١٢٨) طيب الثنا^(١٢٩)

منيل المنى من سيئه^(١٣٠) كل اميل^(١٣١)

(١١٢) أي جميعاً، انظر: «مختار الصحاح» ٣٨٩.

(١١٣) الجنْدَلُ الحجارة، قال ابن منظور: «الجنْدَلُ الحجارة، ومنه سُمي الرجل [قال] ابن سيده: الجنْدَلُ ما يُقْلُ الرجل من الحجارة، وقيل هو الحجر كُله الواحدة جَنْدَلَةٌ، قال أمية الهذلي:

تَمُرُ جَنْدَلَةُ الْمَنْجَنِيعِ حَتَّى يُرْمَى بِهَا السُّورُ يَوْمَ الْقِتَالِ

(١١٤) في الأصل: «العذى»، وهي طريقة الكوفيين، انظر: «قواعد الإملاء» لعبد السلام هارون ٢٤، و: «الصحاح» للجوهري ٢٤٢/٦. (١١٥) في الأصل: «ونائلي».

(١١٦) قال الرازي: «الذرى بالفتح كل ما استندرت به، يقال أنا في ظل فلان، وفي ذراه أى كنفه، وسيره وذفته»، «مختار الصحاح» ٢٢١، انظر: «الصحاح» للجوهري ٢٣٤٥/٦.

(١١٧) قال الرازي: «ذرى الشيء بالضم أعاليه الواحدة ذُرَّةٌ بكسر الذال وضمها»، «مختار الصحاح» ٢٢٢، انظر: «الصحاح» للجوهري ٢٣٤٥/٦. (١١٨) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: «الوفاء».

(١١٩) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: «الشفاء».

(١٢٠) في الأصل: «معدن». (١٢١) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: «الصفاء».

(١٢٢) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: «الخفاء».

(١٢٣) أراد المسائل الدينية الفقهية التي كان يجب عليها ويتولى بيانها.

(١٢٤) ضوء القمر، والضوء الساطع انظر: «المعجم الوسيط» ٤٥٩/١.

(١٢٥) في الأصل «الجننا»، وهي: من باب رمى، انظر: «مختار الصحاح» للرازي ١١٤.

(١٢٦) حذف الشاعر الهمز ليستقيم الوزن، والأصل: «الثناء».

(١٢٧) السَّيْبُ: العطاء، انظر: «الصحاح» ١٥٠/١، وفي: «اللسان». «السَّيْبُ العطاء والعرفُ والنافلة»، وفي

حديث الاستسقاء، وأجعلهُ سَيْباً نافعا أي عطاء. . . قال أبو عبيد:

السَّيْبُ الرِّكَازُ، قال ولا أراه أخذ إلا من السَّيْبِ، وهو العطاء، وأنشد:

فما أنا من رَيْبِ الْمُتُونِ بِجُأِيءٍ وما أنا من سَيْبِ إِلا له بَأْسٍ ٤٥٩/١

(١٢٨) في المعجم الوسيط: «عون الرجل وساعده. (ج) أَمَلَةٌ» ٢٦/١.

- (٢٥) إِمَامُ الْوَرَى عَلَامَةُ الْعَصْرِ قُدْرَتِي
 (٢٦) مُحَمَّدٌ ذُو الْمَجْدِ الَّذِي عَزَّ ذَرْكُهُ
 (٢٧) إِلَى عَابِدِ الْوَهَّابِ^(١٣١) يُعَزَّى وَإِنَّهُ
 (٢٨) عَلَيْهِ مِنَ الرَّحْمَنِ أَعْظَمَ رَحْمَةً
 (٢٩) لَقَدْ^(١٣٤) أَشْرَقَتْ^(١٣٥) نَجْدُ^(١٣٦) بنور ضيائه

وَقَامَ مَقَامَاتِ الْهُدَى بِالذَّلَائِلِ
 (٣٠) إِمَامٌ لَهُ شَأْنٌ كَبِيرٌ وَرُتْبَةٌ^(١٣٧) مِنْ الْفَضْلِ تَنْبِيهِ هِمَّةً^(١٣٨) الْمُتَطَوَّلِ

(١٢٩) قال الرازي: «بالكسر والفتح واحد أحبار» ومختار الصحاح» ١٢٠.
 (١٣٠) مفرد فضيلة، وهي: «الدرجة الرفيعة في حسن الخلق» والمعجم الوسيط» ٧٠٠/٢.
 (١٣١) في الأصل: «عابد الوهاب»، وهو: عبد الوهاب، يريد الشيخ: عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد، من أسرة آل مشرف من آل وهبة التميميين، انظر مصادر ترجمته، ومنها: «عنوان المجد» لابن بشر ٣٣/١، و«روضة الأفكار» لابن غنام، وغيرها.
 (١٣٢) قال في القاموس: «الخصلة: خلق في الإنسان» ٢٣٨/١.
 (١٣٣) الأصائل: جمع: «أصيل»، وقد تجمع على: «أصل»، و: «أصال»، وأصلان، وأصائل انظر: «المعجم الوسيط» ٢٠/١.
 (١٣٤) في الأصل: «فقد»، وقد أضح رسم هذا الحرف في الهامش إلى: «خذ لقه». وكلاهما صحيح، ولعل المقصود ب: «خذ»: نسخة أخرى.
 (١٣٥) أى: طلعت وأضاءت، وفي «المعجم الوسيط»: «يقال: أشرفت الأرض: أنارت بإشراق الشمس، قال تعالى: «وأشرفت الأرض بنور ربها» ٤٨٢/١.
 (١٣٦) انظر في أخبارها: «صفة جزيرة العرب» للهمداني ٦٤، و: «معجم البلدان» لياقوت ٢٦١/٥.
 قال عنها محمود شاکر في كتابه: «شبه جزيرة العرب: نجد»: «نجد: هضبة وسط الجزيرة بين الحجاز والدهناء، تحف بها الصحراء من جهاتها الثلاث، فالربع الخالي يحيط بها من الجنوب، والدهناء تحلق بها من الشرق، والنفوذ الكبرى تحدها من الشمال، وتفصلها عن بلاد الشام، والعراق. أما من جهة الغرب فتحجزها جبال الحجاز عن البحر... ١١، ولقد ورد ذكر نجد في شعر اليميني، وبخاصة عند ذكرهم للشهيد محمد بن عبد الوهاب ودعوته، مثل قول محمد بن إسماعيل الأمير الصنعائي:
 سلام على نجد ومن حل في نجد وإن كان تسليمي على البعد لا يجدي»
 انظر «ديوانه»، مخطوط، ورقة ٥٦.
 (١٣٧) قيل في «المعجم الوسيط»: «الرُتْبَةُ: المنزلة والمكانة، أو المنزلة الرفيعة (ج) رُتْبَةٌ» ٣٢٦/١.
 (١٣٨) كذا في الأصل، وجمعها: «المِهم»، قال الرازي: «ويقال فلان بعيد الهممة بكسر الهاء وفتحها» ومختار الصحاح» ٦٩٩.

(٣١) فَرِيدُ كَمَالٍ فِي الْعُلُومِ فَهَلْ تَرَى لَهُ فِي تَقَارِيرِهَا مِنْ مُمَائِلِ
(٣٢) تَأَخَّرَ مِيلَادًا^(١٣٩) وَفِي حَلَبَةِ^(١٤٠) الْعُلَا^(١٤١)

وَمَيْدَانِ فَخْرِ سَابِقٍ لِلْأَوَائِلِ
(٣٣) عَلَى خُلُقِي يَحْكِي النَّسِيمَ لَطَافَةً
(٣٤) وَقَلْبِ سَلِيمٍ^(١٤٤) لِلْمُهَيَّمِنِ خَاشِعِ
(٣٥) وَجَنِبِ مُجَافِيهِ الْمُضَاجِعِ فِي الدُّجَى^(١٤٥)
(٣٦) وَعَنْ ذِكْرِ رَبِّ الْعَرْشِ فِي السَّرِّ دَائِمًا
(٣٧) عَفْوٌ عَنِ الْجَانِي صَفْوٌ وَحِلْمُهُ
(٣٨) يُقَابِلُ مَنْ لَاقَى^(١٤٨) بِيَشْرِ^(١٤٩) وَمَبْسِمِ
(٣٩) وَيَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ فِي كُلِّ حَالَةٍ

(١٣٩) ولد عام ١١١٥هـ / ١٧٠٣م.

(١٤٠) قيل في: «المعجم الوسيط»: «الحَلَبَةُ خيل تجمع للسباق من كل أوب (ج) حَلَابٌ على غير قياس، ١/١٩٠.

(١٤١) في الأصل: «العل».

(١٤٢) في الأصل: «كاملي»، والصواب ما أثبت.

(١٤٣) أراد الأخلاق، ومفردتها: «شبهال».

(١٤٤) قال الرازي: «قَلْبُ سَلِيمِ أَي سَالِمٍ، ومختار الصحاح، ٣١١.

(١٤٥) في الأصل: «الدجا»، والمعنى من قول عبدالله بن رواحة رضي الله عنه:

«بَيْتٌ مُجَافِي جَنِبِهِ عَن فَرَاشِهِ إِذَا اسْتَنْقَلَتِ بِالْمُشْرِكِينَ الْمُضَاجِعِ، ديوانه ٩٦.

(١٤٦) قال الفيروزآبادي: «عَيْنُهُ تَهْمَلُ، وَتَهْمَلُ هَمَلًا وَهَمَلَانًا وَهَمُولًا فَاضْتِ، والقاموس، ٤/٧١.

(١٤٧) كذا في الأصل، وقد قيل في الحاشية: «قوله أشمي، معناه أشيم للضرورة الشعر، ولعلها: «إلى الشَّم» أو:

«إلى الشَّيْم»، أول لعل لفظ «أشْم» يكون معدولاً عن «أشَم» للضرورة، والأشْمُ: الجبل الطويل الرأس البين الشمم فيه، انظر: «اللسان» لابن منظور ١٥/٢١٨. إذ ان الشاعر يصف حلم الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي ينسب إلى «أشْم»، ومعلوم أن الحلم مرتبط بالرزانة والثبات، وأن العرب كثيراً ما يضربون المثل بالجبل في الرزانة والثبات، وأن العرب كثيراً ما يضربون المثل بالجبل في الرزانة والثبات، ويقرون ذلك بالحلم عند إصاقيه بإنسان، فيقولون: «هو طودُ حلم»، والطود الجبل العظيم، وكثيراً ما يُعزى الحلم إلى الجبل لثباته، وعدم تأثره بالتغيرات من حوله.

(١٤٨) في الأصل: «لأقا»، (١٤٩) في الأصل: «ببشر».

(١٥٠) قيل في «المعجم الوسيط»: «بشٌ وجهه كَمَلٌ بشاً، وبشاشة: تهلل، ١/٥٨.

- (٤٠) ولا يَأَلُّ^(١٥١) جَهْدًا فِي نَصِيحَةِ مُسْلِمٍ
(٤١) يُجَازِي بِإِحْسَانٍ إِسَاءَةَ^(١٥٢) غَيْرِهِ
(٤٢) تَقَمَّصَ بِالتَّقْوَى وَبِالْخَشْيَةِ ارْتَدَى
(٤٣) وَمِنْ شَأْنِهِ قَمَعَ الضَّلَالِ وَنَصَرَهُ
(٤٤) وَكَمْ كَانَ فِي الدِّينِ الْحَنِيفِ^(١٥٤) مُجَاهِدًا
(٤٥) وَكَمْ ذَبَّ^(١٥٥) عَن سَامِي حِمَاهُ وَذَادَ مِنْ :
(٤٦) فَفِيمَ^(١٥٧) اسْتَبَاحَ أَهْلَ الضَّلَالِ لِعِرْضِهِ^(١٥٨)

- وَمَا نَكَّسَتْ أَعْلَامُهُ بِالْأَرَادِلِ
(٤٧) وَلَيْسَ لَهُ شَيْءٌ عَنِ اللَّهِ شَاغِلٌ
(٤٨) فَلَوْلَاهُ لَمْ تُحْرَزْ رَحَى الدِّينِ مَرْكَزًا
(٤٩) وَلَا كَانَ لِلتَّوْحِيدِ^(١٦٠) وَاضِحٌ لَاجِبٌ

- (١٥١) كذا في الأصل، وقد جزمت كلمة: «يألو» لضرورة الشعر، والأصل: «ولا يألو». (١٥٢) في الأصل: «إساءة».
(١٥٣) قيل في: «المعجم الوسيط»: «الطائل: الكثير الغزير، والعُلُو، والقُدْرَةُ، والمنَّة، والفضل، والغنى والسعة، والنفع، والفائدة، ولا يذكر بهذا المعنى إلا بعد نفي، يقال: هذا أمر لا طائل تحته (ج) طوائل، ٥٧٨/٢».
(١٥٤) في الأصل: «الحنيفي».
(١٥٥) قال الرازي: «الذَّبُّ: المنع والدَّفْعُ وبابه ردُّ» «مختار الصحاح» ٢١٩، وفي: «المعجم الوسيط»: ذب: «عنه: دفع عنه ومنع» ٣٠٨/١
(١٥٦) قيل في المعجم الوسيط: «قال ربه فيلاً، وفيولاً: أخطأ وضعفت، ويقال: عقال الرأبي، وقال الرجل في رأبه» ٥٧٨/٢.
(١٥٧) في الأصل: «ففيها»، والصواب ما أثبت.
(١٥٨) هذا الشطر مكسور الوزن، ويستقيم بحذف همزة القطع من كلمة «أهل».
(١٥٩) وقع الشاعر هنا في ضرورة شعرية، هي إثبات همزة الوصل في هذه اللفظة، انظر هامش ٤ البيت رقم (١).
(١٦٠) اتسمت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالدعوة إلى التوحيد، ودفع الشرك، والابتعاد عن آثار البدع والمعتقدات الباطلة، قال ابن عثيمين في معرض حديثه عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «يمكن أن يقال دون تحفظ إن قضية التوحيد أهم قضية تناولها الشيخ وأتباعه، وأثارت خلافاً بينهم وبين خصومهم...»
«الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره» ١١٨، ولقد أثر نهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كثير من العلماء، وبخاصة علماء اليمن، من أمثال: محمد بن إسماعيل الأمير، ومحمد بن علي الشوكاني نفسه، وعقيل بن يحيى الإرياني وغيرهم، ومن آثار ذلك: «مجموعة رسائل في علم التوحيد» لأولئك العلماء اليمنيين.
(١٦١) قال الرازي: «عدل عن الطريق جار» «مختار الصحاح» ٤١٨.

- (٥٠) فَمَا هُوَ إِلَّا قَائِمٌ فِي زَمَانِهِ (١٧٢)
- (٥١) سَتَبْكِيهِ أَجْفَانِي حَيَاتِي وَإِنْ أُمْتُ
- (٥٢) وَتَبْكِيهِ أَقْلَامِي أَسَى (١٧٤) وَمَحَابِرِي
- (٥٣) عَجِبْتُ لِقَبْرِ ضَمِّهِ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ
- (٥٤) وَلِلَّهِ نَعَشٌ كَانَ حَامِلَ جِسْمِهِ
- (٥٥) وَلَا غَرَوُ أَنْ يَبْكِي الزَّمَانُ لِفَقْدِهِ
- (٥٦) فَأَهْ (١٧٣) عَلَى ذَاكَ الْمُحْيَا (١٧٨) وَحُسْنِهِ
- (٥٧) وَأَهْ عَلَى تَحْقِيقِهِ فِي دُرُوسِهِ
- (٥٨) فَمَنْ لِلْبُخَارِيِّ (١٧٧) بَعْدَهُ وَلِمُسْلِمٍ؟ (١٧٦)
- يُيَسِّنُ الْمُخْبِئًا مِنْهُمَا لِلْمُحَاوِلِ (١٧٣)
- (٥٩) وَمَنْ ذَا لَتَفْسِيرِ الْكِتَابِ (١٧٣) وَمَنْ تَرَى لِأَحْكَامِ فَفَهِّهِ الدِّينِ مَنْ لِلرِّسَائِلِ؟ (١٧٤)

(١٦٢) أراد فترة قيامه بالدعوة منذ تعاهد مع الإمام محمد بن سعود عام ١١٥٧هـ، حتى تاريخ وفاته ١٢٠٦هـ.

(١٦٣) يظهر أثر المتنبّي واضحاً في هذه الأبيات، مثل قوله:

لَعَلَّ لَسَيْفِ الدَّوْلَةِ القَرْمِ هَبَّةٌ يَعْيشُ بِهَا حَقٌّ وَيَهْلِكُ بَابِلٌ

انظر: «ديوانه» ٢٣٨/٣.

(١٦٤) في الأصل: «أسأء».

(١٦٥) في الأصل: «هنيأء».

(١٦٦) هكذا اعتاد شعراء هذا العصر استخدام هذه الدلالات اللغوية في الرثاء.

(١٦٧) قيل في: «المعجم الوسيط»: «آء - آه - آه: كلمة توجع أو تحزن، أو شكاية، يقال آه منه، ٣٣/١».

(١٦٨) الوجه، انظر: «مختار الصحاح»، ١٦٧.

(١٦٩) قيل في «المعجم الوسيط»: «المقْضَلَةُ: الطَّرِيقُ الضَّيْقَةُ المَخَارِجِ، والمَسْأَلَةُ المَشْكَلَةُ التّي لَا يُتَدَي لوجْهها»

٦١٣/٢.

(١٧٠) صحيح البخاري. (١٧١) صحيح مسلم.

(١٧٢) يشير إلى واقع الحياة الدينية، وكانى بالشوكانى - رحمه الله - قد أدرك حال الأمة، وما أصابها من الفرقة

المذهبية، وما نال أهل السنة والجماعة من الأذى.

(١٧٣) يريد القرآن الكريم.

(١٧٤) أراد الرسائل التي تحمل الأسئلة من أجل طلب الإجابة والإفادة.

(٦٠) وَمَنْ لِمَسَانِيدِ سَمَتْ وَمَعَاجِمِ
 (٦١) أَلَمْ تَرَ أَنَّ الدَّهْرَ نَضْوٌ (١٧٥) كَابَةٌ (١٧٦)
 عَلَيْهِ وَدُو جِسْمٍ مِنَ الحُرْنِ نَاجِلٌ (١٧٧)
 (٦٢) وَمَنْ لِلْمَعَانِي (١٧٨) وَالْبَيَانِ (١٧٩) وَمَنْطِقِي (١٨٠)

ورَدَّعُ أَخِي الجَهْلِ العَنَوِي المَجَادِلِ
 (٦٣) وَمَنْ لِكَ بِالْأَصْلِينَ وَاللَّغَةِ التِي
 بِهَا أَنْزَلَ القُرْآنُ أَشْرَفُ (١٨١) نَازِلِ
 (٦٤) وَمَنْ بَعْدَهُ لِلصَّدْعِ بِالْحَقِّ قَائِمِ
 بَجْدٌ وَلَا يَخْشَى مَلَامَةَ عَادِلِ
 (٦٥) أَفِقَ يَامُعِيبَ الشَّيْخِ (١٨٢) مَاذَا تَعْيِيهِ
 لَقَدْ عَيْبَتْ حَقًّا وَارْتَجَلَتْ (١٨٣) بِيَاطِلِ
 (٦٦) نَعَمْ، ذَنْبُهُ التَّقْلِيدُ قَدْ جَدُّ (١٨٤) حَبْلُهُ
 وَفَلَّ التَّعَصُّبَ بِالسِّيُوفِ الصِّيَاقِلِ
 (٦٧) وَلَمَّا دَعَا (١٨٥) لِلَّهِ فِي الخَلْقِ صَارِحًا
 صَرَّخْتُمْ لَهُ بِالقَذْفِ مِثْلَ الزَّوَاجِلِ (١٨٦)
 (٦٨) أَفِيقُوا أَفِيقُوا (١٨٧) إِنَّهُ لَيْسَ دَاعِيًا
 إِلَى دِينِ آبَاءِ لَهُ وَقَبَائِلِ

(١٧٥) النضو: المهزول من الحيوان، يريد: أن الدهر مهزول حزنا وهما عليه، قيل في: «المعجم الوسيط»: «النضو: المهزول من الحيوان، ويقال: فلان نضوسفر: مجهذ من السفر، وثوب نضو: خلق، وسهم نضو: فاسد من كثرة ما رمي به وحديدة اللجام بلا ستر، (ج) أنضاء» ٩٣٨/٢، انظر: «اللسان» ٢٠/٢٠٢، و«القاموس» ٣٩٦/٤. وقد يقرأ هذا السطر هكذا:

«ألم تر أن الدهر نضو كابة».

- (١٧٦) أي: «كابة عليه».
 (١٧٧) الأولى أن يتأخر هذا البيت.
 (١٧٨) علم المعاني.
 (١٧٩) علم البيان.
 (١٨٠) علم المنطق.
 (١٨١) ضببت هذه الكلمة في الأصل بفتح الفاء.
 (١٨٢) الشيخ محمد بن عبد الوهاب.
 (١٨٣) كذا في الأصل، قيل في: «المعجم الوسيط»: «ارتجل الكلام: ابتدعه بلا زوية» ٣٣٢/١.
 (١٨٤) قطع، انظر: «مختار الصحاح» للرازي ٩٦.
 (١٨٥) في الأصل: «دعى».
 (١٨٦) قيل في: «المعجم الوسيط»: «الزَّاجِلُ: الرَّمِي وَقَائِدُ العَسْكَرِ» ٣٩١/١. وفي: «اللسان»: «زَجَلَهُ بالرَّمْحِ يَزْجَلُهُ زَجْلًا زَجَهُ، وقيل رَمَاهُ...» ٣٢١/١٣.
 (١٨٧) لم يثبت الناسخ الهمزة في هذه الكلمة.

(٦٩) دَعَا^(١٨٨) لِكِتَابِ اللَّهِ وَالسُّنَّةِ الَّتِي أَنَا بِهَا طَهَّ النَّبِيُّ^(١٨٩) خَيْرُ قَائِلٍ

(٧٠) فَوَأْسَفِي^(١٩٠) وَهَفَفَ^(١٩١) قَلْبِي وَحَسَّرَنِي

عَلَيْهِ وَيَا حَزْنِي^(١٩٢) لِأَكْرَمِ رَاحِلٍ

(٧١) وَيَأْنَدِمِي لَوْ كَانَ يُجِدِي مِنَ الْقَضَا^(١٩٣) وَلَكِنْ قَضَاءَ اللَّهِ أَغْلَبُ حَائِلٍ

(٧٢) وَلَوْ كَانَ مِنْ رَبِّبِ الْمَنِيَّةِ مَخْلَصٌ لَكُنْتُ لَهُ بِالْجُهْدِ أَيُّ مُحَاوِلٍ

(٧٣) وَمَا مَاتَ كَلَّابٌ إِلَى جَنَّةِ الْعَلَا^(١٩٤) أَنَا مِنْ الرَّحْمَنِ أَكْرَمُ نَاقِلٍ

(٧٤) وَلَمَّا لَهُ الْفِرْدَوْسُ^(١٩٥) زَادَ اشْتِيَاقَهَا وَكَانَ لَهَا كُفْوًا وَأَسْرَعَ وَاصِلٍ

(٧٥) وَكَانَ عَلَى حُسْنِ الْأَرَائِكِ^(١٩٦) فِي ذَرَى^(١٩٧)

أَظَلَّتْهَا أَهْنَا^(١٩٨) وَأَرْفَهُ قَائِلٍ^(١٩٩)

(٧٦) شَدَّتْ وَرُقٌ^(٢٠٠) أَغْصَانِ الْهِنَاءِ^(٢٠١) تَرْجَعَا^(٢٠٢)

تَقُولُ لَهُ قَدْ فُزْتُ يَا خَيْرَ عَامِلٍ

(١٨٨) في الأصل: «دعى».

(١٨٩) كذا في الأصل ليستقيم الوزن.

(١٩٠) في الأصل: رسمت حركة المد على ألفي هذه الكلمة.

(١٩١) في الأصل رسمت حركة المد على ألف هذه الكلمة.

(١٩٢) في الأصل: «ياحزني».

(١٩٣) في الأصل: «القضى»، وقد حذفت الهمزة من أجل سلامة الوزن. (١٩٤) في الأصل: «العل».

(١٩٥) قال الرازي: «الفِرْدَوْسُ البُسْتَانُ، قال الفراء: هو عربي، والفردوس أيضا حديقة في الجنة» و«مختار الصحاح»

٤٩٦.

(١٩٦) قال الجوهري: «الأريكة سريرٌ منجَّدٌ مزِينٌ في قبة أو بيت، والجمع الأرائك» و«الصحاح» ١٥٧٢/٤.

(١٩٧) انظر: البيت رقم (٢٢). (١٩٨) في الأصل: «أهني».

(١٩٩) قيل في: «مختار الصحاح»: «القائلة الظهيرة»، يقال أنا أنا عند القائلة. وقد يكون بمعنى القَيْلُولَةِ أيضا، وهي

النُّومُ في الظهيرة، تقول قال من باب باع وقَيْلُولَةٌ أيضا وقَيْلِيلًا، فهو قَائِلٌ، وقَوْمٌ قَيْلٌ، مثل صاحب وصَحْبٌ، وقَيْلٌ أيضا بالتشديد، ٥٥٩، ٥٦٠.

(٢٠٠) جمع «ورقاء»، ويقال للحمامة ورقاء لأن في لونها بياضاً إلى سواد، و«مختار الصحاح» ٧١٧.

(٢٠١) في حاشية الأصل: «لعله العزاء سواجعاً»، ولعل «سواجعاً» أولى.

(٢٠٢) يبدو أن الأقرب لما في حاشية الأصل «العزاء» لا «الفراء»، لأن العزاء قريب من المعنى، وعليه تدور هذه

الآيات.

(٧٧) وخطبته التاريخُ فالأُ بقوله:

- بَرَعْدٍ^(٢٠٣) مِّنَ الْفَرْدُوسِ أَعْلَى^(٢٠٤) الْمَنَازِلِ^(٢٠٥)
(٧٨) فَيَسَائِرِ^(٢٠٦) الْأَوْلَادِ^(٢٠٧) لِلشَّيْخِ إِنْنِي أُعَزِّيكُمْ^(٢٠٨) مَعَ^(٢٠٩) ذِي أَنْتَسَابٍ وَأَثَلِ
(٧٩) وَأَوْصِيكُمْ بِالصَّبْرِ طُرّاً وَبِالرِّضَا بِجَارِي^(٢١٠) الْقَضَا فِي عَاجِلٍ ثُمَّ أَجَلِ
(٨٠) بِتَسْلِيمِ أَمْرِ اللَّهِ ثُمَّ احْتِسَابِ مَا لَدِيهِ تَعَالَى مِنْ أَجْوَرِ جَزَائِلِ
(٨١) فَمَا جَزَعُ يَوْمًا بِنَافِعِ جَزَاعِ وَمَا الْحُزْنُ رَدًّا لِلْقَضَا بِعَاجِلِ
(٨٢) وَمَثْلُكُمْ لَا يَغْتَرِيهِ تَزَلُّزٌ وَلَا وَهْنٌ فِي فَادِحَاتِ النَّوَازِلِ
(٨٣) فَإِنْ^(٢١١) كَانَ لِلجَنَّاتِ وَالِدُكُمْ مَضَى^(٢١٢)

فَقَدْ كَانَ فِينَا مُعَقِباً كُلِّ كَامِلِ
(٨٤) وَأَنْتُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَنْهُ خَلَائِفُ^(٢١٣) بَعْلَمٍ وَفَضْلِ شَامِخِ^(٢١٤) الْقَهْدَرِ شَامِلِ

(٢٠٣) رسم الناسخ تاريخ الوفاة فوق هذه الكلمة، مثل: ١٢٠٦/برغدة، وهو ما يعرف بالتاريخ الشعري [تاريخ الجمل]، وفق القيمة العددية الآتية:

$$ب = ٢ + ر = ٢٠٠ + غ = ١٠٠٠ + د = ٤ = ١٢٠٦ هـ .$$

(٢٠٤) في الأصل «أعلاء».

(٢٠٥) قُيد رسم تاريخ وفاة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في المتن ب: «١٢٠٦»، وقيل في الحاشية: «بياض في الأصل، وجد البياض بتاريخ الوفاة سنة ١٢٠٦»، ووجد في الحاشية أيضاً أمام هذا البيت: «ولعله برغدة من الفردوس أعلا المنازل».

(٢٠٦) أى: جميع أولاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله.

(٢٠٧) أولاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، هم: حسين، وعبدالله، وعلي، وإبراهيم، قال فيهم ابن بشر: «ولقد رأيت هؤلاء الأربعة العلماء الأجلاء مجالس ومحافل في التدريس في بلد الدرعية»، «عنوان المجد» ١/١٨٦.

(٢٠٨) في الأصل: «أعزّيكموا»، والصواب ما أثبت.

(٢٠٩) كذا في الأصل ليستقيم الوزن.

(٢١٠) تختلس حركة الياء هنا ليستقيم الوزن، وقد رسمت هذه الكلمة في الأصل، كالآتي: «بجارة»، وهو الصواب، إذ تكتب وتختلس في القراءة.

(٢١١) في الأصل: «فان».

(٢١٢) يكثر مثل هذا المعنى في آثار علماء اليمن.

(٢١٣) جمع، ومفردا «خليفة»، وقد تجمع على «خُلَفَاء».

(٢١٤) انظر: «مختار الصحاح» ٣٤٦، وانظر «المعجم الوسيط» ١/٤٩٥.

- (٨٥) وَإِنَّا لَنَرُجُو^(٢١٦) أَنْ تَكُونُوا أُمَّةً
(٨٦) وَلِلْخَيْرِ وَالْإِحْسَانِ مِنْ كُلِّ وَجْهَةٍ
(٨٧) وَنَسَأَلُ^(٢١٧) رَبَّ الْعَرْشِ يُعْظِمُ أَجُورَكُمْ
(٨٨) وَيَجْبِرُ صَدْعَ الْقَلْبِ وَالْكَسْرَ مِنْكُمْ
(٨٩) وَلَا زَلْتُمُو^(٢١٨) غِيظَ الْقُلُوبِ لِكُلِّ مَنْ
(٩٠) وَلَا فَجَعَتْ فِي الدَّهْرِ سَاحَةً سَوْحِكُمْ^(٢١٩) بَرُزَاءَ
(٩١) عَلَيَكُمْ سَلَامٌ اللَّهُ مَا هَبَّ نَاسِمٌ^(٢٢٠)
وَجَمَلٌ زَاكِيٌّ^(٢٢١) ذِكْرُكُمْ^(٢٢٢) كُلُّ عَاطِلٍ^(٢٢٣)

(٢١٥) في الأصل: «لنرجوا»، والصواب ما أنت.

(٢١٦) لقد أصبحت الدرعية في هذه الأثناء من مراكز الفكر في جزيرة العرب، وأخذ طلبة العلم يفتدون إليها من أجل طلب العلم، فلقد قال ابن بشر في معرض حديثه عن أولاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «... وعندهم طلبة علم من أهل الدرعية، ومن أهل الأفاق من أهل: صنعاء، وزبيد، واليمن، وعمان، وغيرهم من نواحي نجد والأقطار...»، «عنوان المجد» ١/١٨٦.

(٢١٧) في الأصل: «ونسئل».

(٢١٨) كذا في الأصل، وهي ضرورة شعرية.

(٢١٩) في الأصل: يعقبكم، وقد قيل في الحاشية، أمام هذا البيت: «حروبيكم»، ولعله الصواب، إذ هو الأولى.

(٢٢٠) في الأصل: «ولا زلتُموا»، والصواب ما أثبت.

(٢٢١) قال الرازي: «حَفِيٌّ بِالْكَسْرِ حَفْوَةٌ وَحَفِيَّةٌ وَحَفَايَةٌ بِكَسْرِ الْحَاءِ فِي الْكُلِّ وَحَفَاءٌ أَيْضًا بِالْمَدِّ فَهُوَ حَافٍ أَيْ صَارَ يَمْشِي بِلَا حَفٍّ وَلَا نَعْلٍ»، «مختار الصحاح» ١٤٥، انظر: «الصحاح» للجوهري ٦/٢٣١٦، وربما أراد الشوكاني غير هذا المعنى.

(٢٢٢) قال الرازي: «رَجَلٌ نَاعِلٌ أَيْ دُونَ نَعْلٍ...»، «مختار الصحاح» ٦٦٨.

(٢٢٣) رسمت كلمة «سَاحَةٌ» مرة أخرى في الحاشية، والسوح: «السَّاحَةُ النَّاحِيَةُ، وَهِيَ أَيْضًا فِضَاءٌ يَكُونُ بَيْنَ دَوْرِ الْحَيِّ، وَسَاحَةُ الدَّارِ بَاحْتِهَا، وَالْجَمْعُ: سَاحٌ، وَسَوْحٌ، وَسَاحَاتٌ... وَالتَّصْغِيرُ سَوْحَةٌ»، «اللسان» ٣/٣٢٣، ٣/٣٢٢.

(٢٢٤) أراد النسيم، انظر: «المعجم الوسيط» ٢/٩٢٧، و: «الصحاح» للجوهري ٥/٢٠٤، و«اللسان» لابن منظور ١٦/٥١، و: «القاموس» للفيروز آبادي ٤/١٨٠، و: «مختار الصحاح» للرازي ٨/٦٥.

(٢٢٥) تسكن حركة الياء، ليستقيم الوزن.

(٢٢٦) تسكن حركة الميم، ليستقيم الوزن.

(٢٢٧) المراد بالعاطل هنا مَنْ لَا حَلِيَّةَ لَهُ، فَيَكُونُ ذِكْرُهُمْ: «حَلِيَّتِهِ».

- (٩٢) وَأَوْفَى النَّاسُ^(٢٢٨) مَنِيَّ عَلَيَّكُمْ مُكْرَرًا وَأَزْكَى تَحِيَّاتِ سَوَامٍ كَوَامِلٍ
 (٩٣) وَأَضْعَافُهَا لِلْمَقْرِنِينَ^(٢٢٩) كُلَّهُمْ هُدَاةَ الْوَرَى مِنْ مَحْتَدِي^(٢٣٠) فَرَعٍ وَاثِلٍ^(٢٣١)
 (٩٤) هُمْ النَّاسُ أَهْلُ الْبَاسِ يَعْرِفُ فَضْلَهُمْ
 جَمِيعُ بَنِي الدُّنْيَا فَمَا لِلْمُجَادِلِ؟
 (٩٥) لَقَدْ جَاهَدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ إِلَى أَنْ أَقَامُوا بِالطُّبَا^(٢٣٢) كُلُّ مَائِلٍ^(٢٣٣)
 (٩٦) فَنَادَيْهِمْ^(٢٣٤) فِي كُلِّ نَادٍ مُبْجِلٍ^(٢٣٥) فَحَقُّهُمْ التَّبْجِيلُ بَيْنَ الْقَبَائِلِ^(٢٣٦)

(٢٢٨) المعنى: أكمل وأتم.

(٢٢٩) حذفت الهمزة هنا ليستقيم الوزن.

(٢٣٠) رسمت هذه الكلمة في حاشية الأصل للتوضيح مع صحة كتابتها في البيت، وينسبون إلى: مقرن بن مرخان بن إبراهيم بن موسى بن ربيعة بن مانع المريدي، قال فيه راشد بن علي الحنبلي: «الأمير مقرن بن مرخان هو جد عائلة آل مقرن أمراء نجد المشهورين وإليه ينسبون كان أميراً مستقلاً» ومثير الوجد في معرفة أنساب ملوك نجد، ٣٣، وقال عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم: «وعندما آل حكم هذه الإمارة إلى مقرن بن مرخان، اختار الدرعية عاصمة له، وكان ذلك سنة ١١٠٠هـ / ١٦٨٢م، ثم آل الحكم بعده لابنه سعود، ثم لحفيده محمد بن سعود الذي بعهدته سنة ١١٣٨هـ / ١٧٢٥م - ١١٧٩هـ / ١٧٦٥م تبدأ الإمارة السعودية طوراً جديداً في تاريخ حياتها...»، «الدولة السعودية الأولى» ٢٧/١، انظر: «الأطلس التاريخي للدولة السعودية» لابراهيم جمعة.

(٢٣١) ضبطت هذه الكلمة في الأصل: بضم الميم وسكون الحاء، وفتح التاء، قال الفيروز آبادي: «المُحْتَدُ الْأَصْلُ»، «القاموس» ٢٨٦/١، وفي: «المعجم الوسيط». «المُحْتَدُ: الأصل، يقال: إنه لكريم المحتد، والطبع، يقال: رجح إلى مُحْتَدِهِ ج محاتِد. . . ١٥٤/١، انظر: «اللسان» ١١٥/٤.

(٢٣٢) انظر نسبه في كتاب: «مثير الوجد في أنساب ملوك نجد» للحنبلي ص ٢٨.

(٢٣٣) في الأصل «الضبا»، وقد قال الجوهري: «وَطَبَّةُ السَّيْفِ، وَوَطَبَةُ السَّهْمِ: طَرَفُهُ، قَالَ بَشَّامَةُ بْنُ حَرِيٍّ النَّهْشَلِيُّ:

إِذَا الْكَيْفَةُ تَنَحَّوْا أَنْ يَنَاقُحُمْ حَدَّ الطُّبَاتِ وَصَلْنَاهَا بِأَيْدِينَا

وأصلها طَبَوٌّ، والهاء عوضٌ من الواو، والجمع أَطْبٌ في أقل العدد مثل أَذَلْ، وَطَبَاتٌ، وَطَبُونٌ بِالْوَاوِ وَالنُّونِ
 «الصحاح» ٢٤١٧/٦، وفي: «اللسان»: «وفي حديث علي كرم الله وجهه: نافعونا بالطَّبِيَّ هي جمع صبة السيف، وهو طرفه وحده» ٢٤٧/١٩.

(٢٣٤) «مائل»: أراد حروبهم في سبيل رفع راية الإسلام، ودفع البدع والمنكرات.

(٢٣٥) في الأصل: «فناديهموا»، والصواب ما أثبت.

(٢٣٦) المعنى من التبجيل، أي: التعظيم.

(٢٣٧) «القبائل»، ومفردها قبيلة، وهم بنو أب واحد، انظر: «مختار الصحاح» للرازي ٥٢٠.

(٩٧) سُعودٌ^(٢٣٨) مَضَى والسَّعدُ حَالَفٌ نَجَلُهُ^(٢٣٩)

كَمَا حَالَفَ الْآبَاءَ لَيْسَ بِرَاحِلٍ
(٩٨) لَقَدْ نَصَرُوا دِينَ الْإِلَهِ وَحِزْبَهُ كَمَا دَفَعُوا دَاعِيَ الْهَوَى بِالْقُنَابِلِ^(٢٤٠)
(٩٩) عَلَيْهِمْ سَلَامُ اللَّهِ مَاذَرَ^(٢٤١) شَارِقُ وَمَا اهْتَزَّتِ الْأَزْهَارُ فِي صُبْحِ هَاطِلِ
(١٠٠) وَأَزكى صَلَاةِ اللَّهِ ثُمَّ سَلَامُهُ عَلَى الْمُصْطَفَى الْهَادِي كَرِيمِ الشَّمَائِلِ
(١٠١) مُحَمَّدٍ الْمُخْتَارِ مِنْ فَرْعِ هَاشِمٍ^(٢٤٢)
وَأَلٍّ وَأَصْحَابِ كِرَامٍ أَفْضَلِ^(٢٤٣)

(٢٣٨) أراد: الإمام محمد بن سعود بن محمد بن مقرن (١١٧٩هـ - ١٢٠٦هـ)، إذ قيلت القصيدة سنة ١٢٠٦هـ / ١٧٩١م، وقد ترجم له الزركلي في الأعلام، فقال: «محمد بن سعود بن محمد بن مقرن بن مرخان، من بني مانع المنسوب إلى مرة بن ذهل بن شيبان، من عدنان: أول من لقب بالإمامة من آل سعود في نجد. كان مقامه بالدرعية، وولي الإمارة بعد وفاة أبيه بستين، أو أربع سنين سنة ١١٣٩هـ، وحسنت سيرته وقويت شوكته. وكان يساعده أخوه ثنيان وانفرد بعد وفاته بالحكم سنة ١١٦٠هـ وفي أيامه ١١٥٧هـ وفد على الدرعية الشيخ محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الإصلاحية المعروفة باسمه فتعاهدا على أن يكون ابن سعود: حارساً للدين وناصراً للسنّة، وأن يستمر بن عبد الوهاب على الجهر بدعوته. واتسعت الإمارة فشملت أكثر نجد، ولم يبق خارجاً عن حكمه منها غير: الرياض، والحسا، والقصيم. وكان شجاعاً حازماً، توفي بالدرعية، ١٣٨/٦.

(٢٣٩) أراد: الإمام عبدالعزيز بن محمد بن سعود (١١٣٣ - ١٢١٨هـ)، قال عنه الزركلي: «إمام، من أمراء آل سعود في دولتهم الأولى. كانت عاصمته الدرعية بنجد، ولى بعد وفاة أبيه ١١٧٩هـ، واتسع نطاق الدولة في أيامه، فسحق خصمه ابن دواس سنة ١١٨٧هـ، وافتتح القصيم، وبعث السرايا إلى الجوف شمالي النفود فاستولى على وادي السرحان، ووصلت غزواته إلى عسير غرباً، وعمان جنوباً، وامتد ملكه من شواطئ الفرات ووادي السرحان إلى رأس الخيمة وعمان، ومن الخليج العربي إلى أطراف الحجاز وعسير. وكان مغواراً شديد البأس، لا يمل الحروب، يباشر الملاحم بنفسه، اغتاله رجل من أهل العبادية من ديار الجزيرة في جامع الدرعية، «الأعلام» ٢٧/٤.

(٢٤٠) ضبطت في الأصل كالآتي: «بالقنابل».

(٢٤١) قيل في: «المعجم الوسيط»: «ذُرَّت الشمس ذروراً ظهرت أول شروقها» ١/٣١٠، قال أبو دهب الجمحي:

فَمَا ذَرَّ قَرْنَ الشَّمْسِ حَتَّى تَبَيَّنَتْ بَعْلِبِ نَخْلًا مَشْرِفًا وَنَحْيَا

«ديوانه» ١٠٨.

وانظر: مجلة «العرب» ح ٧، ٨، ١٧ (محرم وصفر ١٤٠٣هـ) ص ٥٧٣.

(٢٤٢) «هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر» انظر

«السيرة» لابن هشام ١/١.

(٢٤٣) قيل في خاتمة هذه القصيدة: «تمت بحمد الله وتوفيقه بقلم الربيعي عبدالله ١٣٣٦هـ».

المصادر والمراجع

أولاً : الدوريات .

ثانياً : المخطوطات .

ثالثاً : المطبوعات .

أولاً: الدوريات:

- (١) الجاسر، حمد. «الصلات الأولى بين صنعاء والدرعية»، مجلة العرب، ح ٧، ٨، س ٢٢ (محرم، وصفر ١٤٠٨هـ) ص ص ٤٤٣ - ٤٤٩.
- (٢) الحكمي، أحمد حافظ. «الإمام محمد بن علي الشوكاني أديباً شاعراً»، مجلة كلية اللغة العربية بالرياض، ع ٧ (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) ص ص ٣١٣ - ٤٠٠.
- (٣) الفقيه، حسن إبراهيم. «مدينة السرين الأثرية»، مجلة العرب، ح ٧، ٨، س ١٧ (محرم وصفر ١٤٠٣هـ) ص ص ٥٦٠ - ٥٨٣.

ثانياً: المخطوطات:

- (١) جحاف، لطف الله. «درر نحور الحور العين بسيرة الإمام المنصور، وأعيان دولته الميامين»، نسخة مخطوطة مصورة، بقسم المخطوطات، جامعة الملك سعود، بدون رقم.
- (٢) الشجني، محمد بن حسن. «التقصار في جيد زمان علامة الأقاليم والأمصار»، نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية بمصر، تحت رقم ٢٣٥.
- (٣) الصنعاني، محمد بن إسماعيل. «ديوانه»، نسخة مخطوطة، توجد لدى الباحث، بدون رقم.

ثالثاً: المطبوعات:

- (١) الأكوع، إسماعيل بن علي. «المدارس الإسلامية في اليمن»، منشورات جامعة صنعاء (١)، مط دار الفكر بدمشق (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).

- (٢) الأهدل، عبدالرحمن بن سليمان. «النفس اليباني»، تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء (٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).
- (٣) البسام، عبدالله بن عبدالرحمن. «علماء نجد خلال ستة قرون»، ط ١، مؤسسة الخدمات الطباعية، بيروت، (١٣٩٨هـ / ١٩٧٧م).
- (٤) ابن بشر، عثمان. «عنوان المجد في تاريخ نجد»، ط ٤، مط دار الهلال، الرياض مطبوعات دار الملك عبدالعزيز (٢٧) (١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م).
- (٥) الجاسر، حمد. «المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية»، ط ١، مط نهضة مصر، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م).
- (٦) جمعة، إبراهيم. «الأطلس التاريخي للدولة السعودية»، ط ١، مطبوعات دار الملك عبدالعزيز (١١)، (١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م).
- (٧) الجوهرى، إسماعيل بن حماد. «الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية»، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، ط ٢، (١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م).
- (٨) الحبشي، عبدالله محمد. «مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن»، منشورات مركز الدراسات والبحوث اليمنية، صنعاء، دار العودة، بيروت، بدون تاريخ.
- (٩) الحموي، ياقوت. «معجم البلدان»، دار صادر، ودار بيروت، بيروت (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م).
- (١٠) الحنبلي، راشد بن علي. «مثير الوجد في أنساب ملوك نجد» تحقيق عبدالواحد محمد راغب، ط ١، مط دار الهلال الرياض، منشورات دار الملك عبدالعزيز (١٤) (١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م).
- (١١) ابن خميس، عبدالله بن محمد. «الدرعية» ط ١، مط الفرزدق، الرياض (١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م).
- (١٢) ابن خميس، عبدالله بن محمد. «معجم اليمامة»، مط الفرزدق، الرياض (١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م).

- (١٣) أبو ذَهَبُ الجُمَحي، وهب بن زمعة. «ديوانه»، رواية أبي عمرو الشيباني، تحقيق عبدالعظيم عبدالمحسن، ط ١، ط القضاء في النجف، العراق (١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م).
- (١٤) الرازي، أحمد بن عبدالله. «تاريخ مدينة صنعاء»، تحقيق: حسين عبدالله العمري، عبدالجبار زكار، ط ١ (١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م) بدون ذكر لدار النشر.
- (١٥) الرازي، محمد بن أبي بكر. «مختار الصحاح»، ط ١، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت (١٣٩٧هـ / ١٩٦٧م).
- (١٦) ابن رواحة، عبدالله. «ديوانه»، تحقيق حسن محمد باجودة، مط السنة المحمدية، نشر مكتبة دار التراث، القاهرة (١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م).
- (١٧) الرويشد، عبدالله بن سعد. «الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التاريخ» مط دار احياء الكتب العربية، منشورات رابطة الأدب الحديث.
- (١٨) الرويشد، عبدالله بن سعد. «قادة الفكر الإسلامي»، نشر رابطة الأدب الحديث، بدون معلومات أخرى للنشر.
- (١٩) زيارة، محمد بن محمد. «نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر»، مط السلفية، القاهرة (١٣٥٠هـ / ١٩٣١م).
- (٢٠) الزركلي، خير الدين. «الأعلام» ط ٦، دار العلم للملايين (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م).
- (٢١) شاکر، محمود. «نجد»، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق (١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م).
- (٢٢) الشوكاني، محمد بن علي. «أدب الطلب» تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء (١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).
- (٢٣) الشوكاني، محمد بن علي. «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع»، منشورات دار المعرفة، بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى سنة (١٣٤٨هـ / ١٩٢٩م).

- (٢٤) الشوكاني، محمد بن علي. «ديوانه: أسلاك الجوهر» تحقيق حسين بن عبدالله العمري، دار الفكر العربي، دمشق (١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م).
- (٢٥) عبدالرحيم، عبدالرحمن. «الدولة السعودية الأولى ١١٥٨ - ١٢٣٣هـ»، ط ٣، مط الجبلاوي، مصر، منشورات دار الكتاب الجامعي (١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).
- (٢٦) ابن عثمان، محمد. «روضة الناظرين عن مآثر علماء نجد وحوادث السنين»، ط ١، مط الحلبي، (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).
- (٢٧) العثيمين، عبدالله بن صالح. «الشيخ محمد بن عبدالوهاب: حياته وفكره»، مط نهضة مصر، القاهرة، دار العلوم، الرياض، بدون تاريخ.
- (٢٨) عطار، أحمد عبدالغفور. «محمد بن عبدالوهاب»، ط ٣، منشورات مكتبة العرفان، (١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م).
- (٢٩) العمري، حسين بن عبدالله، «مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني»، دار المختار للتأليف والطباعة والنشر، دمشق، (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).
- (٣٠) الغماري، محمد حسن. «الإمام الشوكاني مفسراً»، ط ١، دار الشروق جدة، (١٤٠١هـ / ١٩٨١م).
- (٣١) ابن غنام، حسين. «روضة الأفكار والأفهام»، ط ١، مط مصطفى البابي الحلبي، مصر، (١٣٦٨هـ / ١٩٤٨م).
- (٣٢) الفقي، محمد حامد. «أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمرائي في جزيرة العرب وغيرها»، (١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م)، بدون معلومات أخرى.
- (٣٣) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد. «القاموس المحيط»، توزيع مكتبة النوري، دمشق، بدون معلومات أخرى.
- (٣٤) كحالة، عمر رضا. «معجم المؤلفين»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون معلومات أخرى.
- (٣٥) المتنبى، أبوالطيب. «ديوان المتنبى بشرح البرقوقي»، وضع عبدالرحمن البرقوقي، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت (١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).

- (٣٦) مصطفى، إبراهيم وآخرون. «المعجم الوسيط»، مجمع اللغة العربية، المكتبة العلمية، طهران، بدون ذكر لتاريخ الطباعة والنشر.
- (٣٧) ابن منظور، جمال الدين محمد. «لسان العرب»، مط كوستاتسوماس، مصر، منشورات الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- (٣٨) هارون، عبدالسلام. «قواعد الإملاء»، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة (١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م).
- (٣٩) الهاشمي، أحمد. «المفرد العلم في رسم القلم»، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.
- (٤٠) ابن هشام. «السيرة النبوية» تحقيق مصطفى السقا. وآخرين، مط مصطفى البابي الحلبي، مصر، منشورات دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م).
- (٤١) هلال، إبراهيم. «الإمام الشوكاني والاجتهاد والتقليد»، مط حسان، القاهرة، دار النهضة العربية، (١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).
- (٤٢) الهمداني، الحسن بن أحمد. «صفة جزيرة العرب»، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض ١٣٩٤هـ / (١٩٧٤م).

معاملة جار البيت عند العرب كما ينم عنها الشعر القديم

للدكتور

محمد بن سليمان السديس

الأستاذ المشارك في قسم اللغة العربية

بكلية الآداب

جامعة الملك سعود بالرياض

معاملة العرب لجار البيت كما ينمُّ عنها الشعرُ القديم (*)

إن موقف الدِّين الإسلاميِّ الحنيف من معاملة جار البيت لَمَوْقِفٌ فذُّ، فقد حثَّ النبي صلى الله عليه وسلم على إحسان معامَلَتِهِ وَرَعِي شَأْنَهُ، وحذَّر من مِغَبَّةِ الغدر به أو الكيد له، فأكد مُقسِماً بالله ثلاثاً أن (من لا يأمن جاره بوائِقَهُ) خاسرٌ لإيمانه، أعزَّ مَطْلُوبٌ وأعلى مُدْخِر. وجبريل عليه السلام ما فتىء يوصي النبيَّ صلى الله عليه وسلم بالجار حتى ظن أنه سيفرض له من تَرَكَه جاره نصيباً معلوماً.

ومن أجل التَّجَبُّبِ إلى الجار، وغرس المودَّة في نفسه لجاره حثَّ عليه السلام على إهداء الطعام والشراب إليه وإن كان (فِرْسِنَ شاةٍ) أو (مَرَقَةً كثيراً ماؤها).

وهو موقف لا يخفى، وما هذا بمقام التحدث بتفصيل عنه. لكن ما ليس بمعلوم لدى غير الخاصة هو الموقف السائد عند العرب الأقدمين تجاه الجيران، أكان شبيهاً بالموقف الإسلاميِّ أم مختلفاً عنه؟

إن الغاية هنا هي السعي للوصول إلى إجابة لهذا السؤال خلال النظر الاستقرائيِّ في مضمون قدر من الشعر القديم (منذ الجاهلية حتى

(*) يتجه اهتمام هذا البحث إلى قدر مما ورد في الشعر العربي مذ ما قبل الإسلام حتى منتصف المائة الثانية بعد الهجرة عن معاملة جار البيت (الجار الجنب). وقولنا (جار البيت) احترازاً من (الجار المستجير) لأنه ليس داخلًا في حَمِي هذا البحث.

أواخر العصر الأموي) تعرّض لجار البيت، وصوّر المنهج الأمثل السائد عند العرب لمعاملته .

والحق أن دارس ذلك الشعر يُلْفِي الفَخْرَ بِإِكْرَامِ جَارِ الْبَيْتِ، وتجنب مَسِّهِ بما يسوءُ، والثناء على مكرمه وكافي شَرِّهِم عنه، وذمٌّ من يُوهِي حَبْلَ صَلْتِهِ به أو لا يراعي لجواره ذماماً ويستهن به، معاني كثيرة الدُّوران على ألسنة الشعراء عبر العصور، وإن كان أقدموهم (شعراء ما قبل الإسلام و صدر الإسلام والعصر الأموي) أكثر ممن تلاهم طرُقاً لها .

ولأن حديث الشعراء عن «حسن معاملة الجار» انعكاس لموقف المجتمع الذي عاشوا فيه، وللرؤية العربية الفاشية قرونًا عديدة لهذه المعاملة، فإنه ليبدو أنها من القيم الاجتماعية والخُلُقِيَّة الحسنى التي تمسك بها العرب، بصفة عامة، منذ عهد مبكر من تاريخهم، سواء أكان ذلك ببذل الجهد في إكرامه، أم - في الأقل - بكف الأذى عنه .

وباستقراء تلك المادة أُلْفِيَت تدور في إطار مضامين معينة توشك ألا تتعدها، وكلها تعلي نت شأن الجار، وتدعو دعوة مباشرةً تارةً، وتارةً ضمنيةً إلى حسن رعايته، والإحسان إليه، واللفظ به، وتقدير حرمة حق قدرها . وتلك المضامين بدورها، تدور في أفلاك ثلاثة :

أ - إكرامه .

ب - كف الأذى عنه .

ج - العفة عن الجارة .

أ - إكرام الجار :

إن تفقّد حال الجار، وقلة السّهو عنه، بتقديم طعامٍ إليه، أو دعوته إلى طعامٍ، وهو، كما لا يخفى، لون من الإكرام المادى، أبرزُ مظهرٍ من مظاهر إكرامه دار على ألسن الشعراء . وما سبب ذلك بعصبي على إدراك أحد، ذلك أن الإنسان العربي،

وهو، في أغلب الأحوال، قاطنٌ فلاةٍ، كان عرضة لشظف المعيشة وضيق ذات اليد، إما من جرّاء السنين العجاف اللواتي يأكلن ما (قَدِمَ لَهْنٌ) وهي سنون كثيراً ما أَلَمَّت ببلاد العرب أو بناحية أو أخرى من نواحيها، أو من جرّاء السلب والنهب، وشأنه وشأنُ فُشُوهِ في معظم الحقب التاريخية السالفة لا إخاله مختلفاً عليه، أو من جرّاء سببٍ أو آخر خلاف هذين الشأنين.

والمال الذي في أيدي من يملكون شيئاً ليس ذهباً ولا فضةً، بل هو، في الأغلب الأعم، نَعَمٌ أو غَنَمٌ، وهما ثروة ليس اضمحلّ لها بيطيٌّ. لذلك أدرك الإنسان في هذا الوسط الجغرافي الاجتماعي احتياجه إلى أخيه، وشعر الجار بواجبه تجاه جاره. وعدّ المجتمع بأسره هذا الأمر من المثل الخُلُقِيَّةِ الخَلِيقَةِ بالصُّون والإجلال الوافر، فمما افتخر به لبيد بن ربيعة، مثلاً، أن قومه يُترعون الجفان الصّخامَ في الشتاء حين يكون التماس لقمة العيش من العُسرِ بِمَكَانٍ، يُترعونها من لحم إبلهم السِّمَانِ التي تُتَجَّت في الربيع - وهو أسمن لها وأطيب للحومها - ويطعمون جيرانهم:

وَإِذَا شَتَوْا عَادَتْ عَلَى جِيرَانِهِمْ رُجْحٌ تُوفِّيهَا مَرَابِعُ كَوْمٍ^(١)

وبأنه هو يشترك في المضاربة بالقداح من أجل أن يذبح أسمن إبله وأعرّها عليه من أجل إهداء لحمها لجيرانه في الشتاء حين تشتد الحاجة إلى الطعام:

وَجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتِفِهَا بِمَغَالِقٍ مُتَشَابِهِ أَجْسَامُهَا
أَدْعُو بِهِنَّ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ بَدَلْتُ لِحَتِفِ الشِّتَاءِ لِحَامُهَا^(٢)

ولبيد حين رفع من شأن إطعام الجيران، وإهداء اللحم إليهم في الشتاء، إنما

(١) شرح ديوانه، تحقيق إحسان عباس (طبعة ثانية مصورة: الكويت، وزارة الإعلام [١٤٠٤هـ] / ١٩٨٤م)، ١٣٦. رُجْحٌ: جفانٌ عظامٌ يقال: تُوفِّيها: تملأها. مراتب: ج. مَرَبِعٌ، أى معها فصيل تُنَج في أول الصيف (رُبِعٌ) فهو أبداً ضعيف. كوم: ج. كوما وهي العظيمة السنام. عن المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه. الأيسار: المضاربون بالقداح. دعوت لِحَتِفِهَا: سعيت لذبحها. مغالق: قداح؛ لأنه يُغْلَقُ بها الرهن، وغلقتُه ضدُّ فكّه. العاقر: التي لم تلد، خصّها لِسْمِنِهَا. مُطْفِلٌ: أمٌ طفلة، لأنها أغلى عليه. لِحَامُهَا: لحمها. عن المصدر نفسه، الموضع نفسه.

عَبَّرَ عَنْ مَعْنَى شِعْرِيْ مَاثُوْر، فَفِي الشِّتَاءِ حِيْنَ يَشْتَدُّ الْبَرْدُ يَتَعَسَّرُ الْبَحْثُ عَنِ الْقُوْتِ، وَتَشْحُ الْأَرْضُ بِشِمْرَاتِهَا وَيَشْتَدُّ الْعُوْزُ إِلَى مَا يَذْهَبُ بِغَائِلَتِي السَّغْبِ وَالْقُرِّيِّ^(٣)، فَقُدُوْر قَوْمِ الْفِرْزَدِقِ - زَعَمَ - تَضَمَّنَ لِحِيْرَانِهِمْ قُوْتَهُمْ أَوْ أَنَّ اسْتِدَادَ هُبُوْبِ الرِّيَاحِ الْبَارِدَاتِ (أَي فِي الشِّتَاءِ) :

وَقَدْ عَلِمَ الْجِيْرَانُ أَنَّ قُدُوْرَنَا ضَوَامِيْنَ لِلْأُرْزَاقِ وَالرِّيْحِ زَفَزَفًا^(٤)
 وَذُو الرِّمَّةِ يَمْدَحُ بِلَالِ بْنِ أَبِي بَرْدَةَ أَمِيْرَ الْبَصْرَةِ وَقَاضِيَهَا فَيَنْعَتُهُ بِأَنَّهُ (يُبَارِي) رِيْحَ الشَّمَالِ الْقُرَّةِ فِي سَمَاحَتِهِ، فَيَصْنَعُ، إِذَا حَلَّ الشِّتَاءُ، وَحِيْنَ يَجِيءُ اللَّيْلُ، الطَّعَامَ لِحِيْرَانِهِ الَّذِينَ يَلْتَفُّوْنَ هُمْ وَبَنُوهُمْ حَوْلَ جِفَانِهِ الْمُتَرَعَّةِ فَتَرَى الصِّبْيَانَ يَخْبُطُوْنَ تِلْكَ الْجِفَانَ الشَّيْبَاتِ بِالْجَوَابِي خَبْطًا شَدِيْدًا كَخَبْطِ أَوْلَادِ الْإِبْلِ الْبِرْكَ حِيْنَ وُرُوْدِهَا، لَشِدَّةِ اسْتِهَابِهِمُ الطَّعَامَ :

إِذَا أَمْسَتِ الشُّعْرَى الْعَبُوْرُ كَانَهَا مَهَاءٌ عَلَتْ مِنْ أَرْضِ يَبْرِيْنَ رَابِيَا
 فَمَا مَرَّتْ جِيْرَانِ إِلَّا جَفَانُكُمْ تَبَارَوْنَ أَنْتُمْ وَالرِّيَاحُ تَبَارِيَا
 لَهْنًا إِذَا أَصْبَحْنَ مِنْهُمْ أَحْفَةً وَحِيْنَ تَرَوْنَ اللَّيْلَ أَقْبَلَ جَائِيَا
 رَجَالٌ تَرَى أَبْنَاءَهُمْ يَخْبُطُوْنَهَا بِأَيْدِيهِمْ خَبْطَ الرَّبَاعِ الْجَوَابِيَا^(٥)

وَيَمْدَحُ الْحَطِيْثَةَ بَنِي قَرِيْعٍ قَوْمِ بَغِيضِ بْنِ شِمَّاسٍ بِأَنَّ الْبَرْدَ وَمَا يَصْحَبُهُ مِنْ عُوْزٍ يَتَجَنَّبُ جَارَهُمْ لِأَنَّهُمْ يُوُوْرُوْنَ وَيُدْفِقُوْنَ وَيُطْعِمُوْنَهُ :

(٣) وَلَا ضَيْرَ مِنْ تَذْكِيرِ الْقَارِيءِ هُنَا بَيْتِ طَرَفَةِ الْأَشْهُرِ الَّذِي تَبَاهِي فِيهِ بِدَعْوَتِهِ وَقَوْمِهِ النَّاسَ إِلَى الطَّعَامِ دَعْوَةً (خَفَلَى) تَعَمُّ كُلُّ مَنْ يَسْمَعُهَا فَلَا (يَنْتَقِرُونَ) مَدْعُوِيَهُمْ انْتِقَارًا، أَيْ يَدْعُوْنَهُمُ الدَّعْوَةَ (النَّقْرَى) الَّتِي يُخَصُّ فِيهَا أَفْرَادًا بِأَعْيَانِهِمْ دُونَ سِوَاهِمُ.

(٤) دِيْوَانُهُ، (بِيْرُوْت: دَارُ صَادِرٍ، دَارُ بِيْرُوْت، ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م)، ٢/٢٨. زَفَزَفٌ: شَدِيْدَةُ الْهَيْبُوْبِ.

(٥) دِيْوَانُهُ، تَحْقِيْقُ عَبْدِ الْقُدُوْسِ أَبِي صَالِحٍ (دَمَشَق: مَجْمَعُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ ١٣٩٢هـ-١٩٧٣م) ٢/١٣٢٣ وَالتِّي تَلِيهَا. الشُّعْرَى الْعَبُوْرُ: نَجْمٌ يَطْلُعُ فِي أَوَّلِ الشِّتَاءِ. وَهُنَاكَ شِعْرَى أُخْرَى تُسَمَّى (الْعَمِيْصَاءُ) لِأَنَّهَا لَا تَضِيءُ إِضَاءَةَ الشُّعْرَى الْعَبُوْرِ. أَحْفَةً: جَدِيفٌ، أَيْ قَوْمٌ اسْتَدَارُوا حَوْلَهَا. الرَّبَاعُ: جَدْرٌ، وَهُوَ وَلَدُ النَّاقَةِ الْمَتْنَجِّ فِي الرَّبِيْعِ.

إِذَا نَزَلَ الشِّتَاءُ بِجَارِ قَوْمٍ تَجَنَّبَ جَارَ بَيْتِهِمُ الشِّتَاءُ^(٦)

وأعشى تغلب يدعي أن من يرى معاملة قومه لجارهم يحسب، لشدة إكرامهم له، أن لهذا الجار عليهم يداً أو صنيعَةً فهم يكرمونه عرفاناً بجميله :

وَنُكْرِمُ جَارَنَا حَتَّى تَرَانَا كَأَنَّ لِحَارِنَا فَضْلاً عَلَيْنَا^(٧)
وقومٌ تميم بن مقبل كثير الإكرام للجيران، يُهينون إِبْلَهُمْ فينحرونها لِإِطْعَامِهِ،
سواءً ما كان منها سميناً وما كان غير سمين :

* مَكَارِيمُ لِلجِرَانِ، بَادِ هَوَانُنَا ذَوَاتِ الذُّرَى مِنْهَا سَمِينٌ وَأَعَجَفُ^(٨)
* فِي دَارِ حَيٍّ يُهِينُونَ اللَّحَامَ وَهُمْ لِلجَارِ وَالضَّيْفِ يَغْشَاهُمْ مَكَارِيمُ^(٩)

وهذا المعنى يجتهد الشعر القديم في إبرازه بأساليبٍ وصورٍ متنوعة تدل، كما قلنا، على أن (إكرام الجار) من القيم الاجتماعية الراسية الأصول لدى العرب. فالإبل تخصص لأداء الحقوق والحَمَالَات الواجبة على صاحبها، ولإطعام جوار البيت من لحمها :

وَلَكِنَّمَا صَادَفَتْ ذَوْدًا مَنِيحَةً حُبْسَنَ لِحَقِي أَوْ لِحَارٍ مُجَاوِرٍ^(١٠)

والنار تُشَعَلُ على نَشْرِ من الأرض ليراها فيمن يراها إنساناً ساغبٌ صِفْرُ اليَدِ من

(٦) ديوانه بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني، تحقيق نعمان أمين طه، (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ-١٩٥٨م)، ١٠٢.

(٧) كتاب الوحشيات، لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي، تحقيق عبدالعزيز الميمني، (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م)، ١٠٩.

(٨) ديوانه، تحقيق عزة حسن (دمشق: وزارة الثقافة، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م)، ١٩٨. ذوات الذرى: ذوات الأنثمة، أي الإبل السمان.

(٩) نفسه، ٢٧٥، يُهينون اللحم للبحار.

(١٠) لِحَاءٍ أَوْ جُبَيْهَاءِ الأشجعي (أموي)، ينظر الحماسة الشجرية، لهبة الله بن علي العلوي، تحقيق عبدالمعين الملوح وأسماء الحمصي، (دمشق: وزارة الثقافة، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م)، ٩٦١/٢.

الزاد. فكيف يليق بالمرء الشهم النبيل أن يُخْفِي نَارَهُ؟ كيف يخفيها من ابن سبيلٍ يَعُوْزُهُ المَطْعَمُ والمَأْوَى والإيناسُ؟ أو من جارٍ منتظرٍ إشعالها ليهفُو إليها راجياً ما رجاه الضيف. والقِدْرُ تُنصَبُ ليراها من يريد الطعام. فلا خير في قِدْرٍ تُحجَب عن جارٍ أو عن مُتصوِّرٍ جوعاً في جوف ليلٍ :

أيا مُوقِدِّي ناري ارفعاها لعلها تُشَبُّ لِمُقْوِ آخِرِ اللَّيْلِ مُقْفِر
أمن رَاكِبٍ أمسى بظَهْرٍ تُنَوِّفُهُ أو أريك؟ أم من جاري المُتَنظِّرِ؟
ولا قِدْرٌ دُونَ الجَارِ إِلَّا ذَمِيمَةٌ وهذا المُقاسِي لَيْلَةٌ ذاتُ مُنْكَرٍ^(١١)

بل إن من الشعراء من افتخر بأن ناره هي نار جاره يأتي إليها جاره متى شاء، وبأن قِدرَهُ يُذْهَبُ بها إليه ليغترف مما فيها من طعام قبل صاحبها :

ناري ونارُ الجَارِ وَاحِدَةٌ وإِلَيْهِ قَبلي تَنْزِلُ القِدرُ^(١٢)
وإن أنزلت من على أثنائها قبل أن يَحْضُرَ الجارُ قُسِمَ ما طبخ فيها من زاد بين أهلها وبين جارِهِم قسمةً عَدْلًا: لهم مَقْدَحٌ (مغرفة) وللجارِ مِثْلُهُ :

إذا قِدْرُنَا يوماً عن الجارِ أَنْزَلْت لنا مَقْدَحٌ منها وللجارِ مَقْدَحُ^(١٣)

والرجل العربي الجاهلي يحب الثناء (وحبُّ الثناء طَبِيعَةُ الإنسان) ويخشى

(١١) للمعير السلولي. ينظر الأغاني، لعلي بن الحسين الأصبهاني، (القاهرة: دار الكتب، ١٣٨٣هـ -

١٩٦٣م)، ٦٦/١٣. مُقْوٍ: المُقْوَى: الجائع. المُقْفِر: من لا طعام عنده. المُتَنظِّرُ: المُتَنظِّرُ الطعام يُهْدَى

إليه منى. المُقاسِي لَيْلَةٌ ذاتُ مُنْكَرٍ: الذي يُقاسِي لَيْلَةَ سَيِّئَةٍ مُنْكَرَةٌ لم يذوق فيها طعاماً.

(١٢) لمسكين الدارمي، ينظر ديوانه، تحقيق عبدالله الجبوري وخليل العطية، (بغداد: ؟، ١٣٨٩هـ -

١٩٧٠م)، ٤٥؛ والأغاني، ٢٠/٢١٤، وديوان شعر حاتم بن عبدالله الطائي وأخباره، تحقيق عادل سليمان

جمال، (القاهرة: ؟، [١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م]، ٣١٣ وحاشيتها، وأمالي المرتضي لعلي بن الحسين

العلوي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، (القاهرة: شركة مصطفى الباي الحلبي ١٣٧٣هـ -

[١٩٥٤م]، ٤٧٤/١.

(١٣) لجرير. ينظر ديوانه، بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان أمين طه، (القاهرة: دار المعارف [١٣٨٩هـ -

١٩٦٩م]، ٢/١٠٢٤؛ واللسان (ق دح).

الدَّمَّ، ولهذا ربما امتنع عن أكل طعامه وحده، بل ينتظر جاراً أو يلتمس ضيفاً ليؤاكله
مخافة أن يذمَّ بعد موته بالاستثثار بالزاد دون المحتاجين إليه :

إذا ما صنعت الزَّادَ فَالْتَمِسِي له أَكِيلاً فَإِنِّي غَيْرُ آكِلِهِ وَحَدِي
أخاً طارقاً، أو جَارَ بَيْتِ، فَإِنِّي أَخَافُ مَذَمَّاتِ الْأَحَادِيثِ مِنْ بَعْدِي^(١٤)
وإذا كان من ذاب لثام النَّاسِ ومُمسِكِي المالِ منهم أن يَضِيقُوا ذُرْعاً بِجِيرَانِهِمْ،
وأن يَسْعُوا لِلتَّخْلُصِ من تَبَعَاتِ حُقُوقِهِمْ بِالْأَعْدَارِ الْوَاهِيَاتِ، فإنَّ الكرامَ يَتَلَقَّوْنَ من
يَبْغِي مُجَاوَزَتَهُمْ بِأَذْرَعِ مَبْتُوحَاتِ، ويُخْفُونَ ما قد يكونون يقاسونه من عَوْرِ أو
شَظْفِ عَيْشِ، ولا يشعرونه بعدم اتساع بيوتهم له :

* بل لا نَقُولُ إِذَا تَبَوَّأَ جِرَةَ إِنَّ الْمَحِلَّةَ شِعْبُهَا مَكْدُودُ
إِذْ بَعْضُهُمْ يَحْمِي مَرَايِدَ بَيْتِهِ عَنْ جَارِهِ، وَسَبِيلُنَا مَوْزُودُ^(١٥)
* ولا أَقُولُ لِجَارِ الْبَيْتِ يَتَّبِعُنِي نَفْسٌ مَحِلِّكَ إِنَّ الْجَوْ مَحْلُولُ^(١٦)

أما ذو النفسِ السَّخِيَّةِ والسَّجِيَّةِ السَّمْحَةِ حَاتِمِ الطَّائِي، فقد بلغ من شدة إكرامه
لجاره أن طلب من زوجته، إذا كان لديها شيئان أن تُخَيِّرَ جَارَهُمَا بينهما ليختار منهما
ما راق له أولاً، فإن لم يك عندها خلا شيئاً واحداً فالجار به أولى إن كان مُعَوِّزاً.
وذلك، على أية حال، ليس بمستغرب ممن هو مضرب الأمثال في السماحة
والجود :

(١٤) لقيس بن عاصم المنقري. ينظر ديوان شعر حاتم بن عبدالله الطائي، ٣١٢ وحاشيتها حيث وردت ضمن ما
نسب لحاتم وليس له. وقد أشار المحقق إلى أن الأستاذ محمود شاكر حقق نسبتها لقيس.

(١٥) المفضليات، للمفضل بن محمد الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، (القاهرة: دار
المعارف، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م)، ٣٥٦، والبيتان لمعاوية بن جعفر بن كلاب.

ان المَحِلَّةَ شِعْبُهَا مَكْدُودُ: شِعْبُهَا ضَيْقٌ، وذلك كناية عن الحاجة. أراد لا نعتذر لأضيافنا عن إكرامهم بما
نحن فيه من ضيق وعسر. مرايِدُ بَيْتِهِ: السُّبُلُ المؤدية إليه، جـ مَرَّضِدٌ ومَرَّضَادٌ. ينظر مثلاً اللسان
(ر ص ٥).

(١٦) للطفيل الغنوي. ينظر ديوانه، تحقيق ف، كرنكو، (لندن: لوزاك كُمني، [١٣٤٥هـ-١٩٢٧م]، ٣١؛
وديوانه، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد، (بيروت: دار الكتاب الجديد [١٣٨٨هـ-١٩٦٨م]، ٥٧.

إذا كَانَ لي شَيْئَانِ يَا أُمَّ مَالِكِ فَإِنَّ لِحَارِي مِنْهُمَا مَا تَخَيَّرَا
وفى واحدٍ، إن لم يُكُنْ غَيْرَ وَاحِدٍ، أراه له أهلاً إذا كَانَ مُقْتِرًا^(١٧)

وجار الأجوَادِ يطرُدُ الأجوَادُ عنه الجوعَ طَرْدًا فلا يصل إليه، فيرى وقد بدت عليه
آثارُ الشَّبَعِ والنِّعْمَةِ والعيش الرغد حتى لكَأَنَّهُ غُضِنٌ لَدُنْ نَضِرٍ، وليس يضيره ألا
يملك ريشاً ولا أثنأً، فما دامت أبياتهم تكتنف بيته فإن له قسطاً من أموالهم كافياً :

* والشَّافِعُونَ الجُوعَ عن جارِهِمْ حتى يَرَى كَالغُضْنِ النَّاضِرِ^(١٨)
* وما على جارِهِمْ أَلَّا يَكُونَ له إذا تَكَنَّفَهُ أْبْيَاتُهُمْ نَشْبُ^(١٩)

إنهم كالربيع يعيش مجاورهم بينهم في رَفَاعَةِ عيش، ولا يكاد ينقطع جودُهُمْ
عنه، بل هم يجتمعون ويتأهبون لإطعام جارِهِم والمُتَشَوِّفِ لِنَارِهِمْ لِيَقْصِدَهَا :

* وَهُمْ رَبِيعٌ لِلْمُجَاوِرِ فِيهِمْ والمُرْمَلَاتِ إِذَا تَطَاوَلَ عَامَهَا^(٢٠)
* بَحْرٌ فَلَيْسَ يُغْبُ جَا رَأً مِنْهُ سَيْبٌ أَوْ مَنَادِحُ^(٢١)
* مَرَايِدُ لِلْمَوْلَى، مَحَاشِيدُ لِلْقَرَى على الجَارِ والمُسْتَأْنِسِ المُنْتَوِرِ^(٢٢)

(١٧) ديوان شعره، ٢٦٩.

(١٨) للأعشى. ينظر ديوانه، تحقيق وشرح م. محمد حسين، (القاهرة: مكتبة الآداب، [١٣٧٠هـ-١٩٥٠م])،
١٤٥، الشافعون: الدافعون.

(١٩) لطريح بن إسماعيل الثقفي. ينظر مثلاً الأغاني، ٣١٢/٤؛ وشعراء أمويون، دراسة وتحقيق نوري
حمودي القيسي، (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م)، ٢٩٥/٣؛ وشعراء تقيف في
العصر الأموي جمع وتحقيق عيضة بن عبدالغفور الصواط، (الطائف: نادي الطائف الأدبي، د. ت)،
٢٢٤. نشب: النشب: المال.

(٢٠) للبيد. ينظر شرح ديوانه، ٣٢١.

(٢١) لحسان رضي الله عنه يرثي حمزة بن عبدالمطلب رضي الله عنه. ينظر ديوانه، تحقيق وليد عرفات، (بيروت:
دار صادر، [١٣٩٠هـ-١٩٧٠م])، ٤٥١/١. سيب: عطاء.

(٢٢) لعبيد السلمي. ينظر مثلاً قصائد جاهلية نادرة، ليحيى الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ-
١٩٨٢م)، ١٣٢. مرافيد: جد مرّفاد: كثير الرّفْد، كثير العطاء والعون؛ محاشيد: جد مَحْشَاد: كثير
الحشد، أي الجمع والإعداد؛ المستانس: الناظر الباحث عن الإنس (الناس)، المُنْتَوِر: المتبصّر للنار من

والرجل النبيل ذو المروءة والشهامة يشتد شده من أن يستسيغ المرء القوت وهو على علم بما يقاسيه جاره من سغب وجهد :

وكيف يُسِيغُ المَرءُ زاداً وجارُهُ خَفِيفُ المِعْيِ بِادِي الخِصَاصَةِ والجَهْدِ؟^(٢٣)

أما التَّعْيِيرُ بعدم إكرام الجار والذَّمِّ بذلك فمعنى لا يكاد يغيب عن ذهن الشاعر العربي القديم، فقد أكثر الشعراء من عدل مهجوبيهم بعدم إكرامهم جيرانهم، وتقصيرهم في حقهم، وتلك، لا ريب، مذمَّة أليمة الوقع على النفس، فكفى المرء لوماً أن يُنعت حقاً بأنه يملأ بطنه من الطعام إلى أن ييشم، وجارُهُ يُعاني تباريح الجوع. ومن أولئك المُعَيَّرين حسان بن ثابت رضي الله تعالى عنه إذ وصف قوماً يُدَعَوْنَ بني أسلم بأنهم ذنيون يعلمون أن جارهم سيلقى نجه جوعاً في بيته فلا يُحَرِّكون لإنقاذه ساكنًا. كما ذمَّ قوماً آخرين بأنهم، إلى جنبهم وخرقهم وخلو أيديهم من السلاح في الهيجاء، ممتلئو البطون في السِّلْمِ وجارهم ساغبٌ لاغبٌ :

* قد عَلِمْتَ أسْلَمَ الأَنْدَالَ أَنَّ لَهُمْ جَاراً سَيَقْتُلُهُ فِي دَارِهِ الجُوعُ^(٢٤)
خُرْقٌ مَعَاذِلُ إِذَا جَدَّ الوَغَى بَطْنٌ إِذَا مَا جَارُهُمْ لَمْ يَشْبَعِ^(٢٥)

ومنهم الفرزدق، فقد أَلْصَقَ بِأَنَاسٍ يُدَعَوْنَ بني رَبِيعِ بن الحارث مَنَاقِصَ عِدَّةٍ منها أن أوائلهم قد قَصَرَ بَاعُهُمْ عن فَعَالِ الكرام، ومن ثمَّ فهم من باب أولى، وأنهم كثيرو الجَلْبَةِ واللَّجَبِ والصخب كأنهم تُيوسٌ شديدة الصياح، وأن أوانيهم تَخْلُو من

بعيد، المتطلع إلى أن يرى ناراً فيقصدها. وينظر مثلاً الصحاح لإسماعيل ابن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، (القاهرة: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٢/ ٨٣٩.

(٢٣) لقيس بن عاصم المنقري. ينظر ديوان شعر حاتم بن عبدالله الطائي، الموضوع نفسه. خفيف المِعْيِ: أمتعاه خفيفة لقله ما فيها من الطعام.

(٢٤) ديوانه، ١/ ١٧٦.

(٢٥) نفسه، ١/ ٢٦٣. خُرْقٌ: جد أخرق وهو الذي لا يُحَسِّنُ العمل (لا يتقن ما يعمل)؛ معاذيل: جد مِعْزَالِ:

الذين لا سلاح أو لا رماح معهم. ومثلها عَزَلٌ وعَزَلٌ وأَعْزَالٌ. ينظر مثلاً الصحاح، ٥/ ١٧٦٤، بَطْنٌ: جد

بَطْنٌ وهو (النَّهْمُ الذي لا يَهْمُهُ إلا بَطْنُهُ). عن المصدر نفسه، ٥/ ٢٠٨٠.

الطعام المقدم للأضياف في الشتاء، وأن جارهم يشتكي عَضَّ الجوع لِشَحِيمٍ .
 كما ذمُّ بني مِنقر بأنه، على عِظَمِ قدروهم وقصاعهم التي يؤثرون أنفسهم بما
 تستوعب من طعام، فإنَّ جارهم حين يكون في أشدَّ الحاجة للزاد، وذلك في زمن
 الجذب والسنة حين تكون البروق كلها خُلْباً (لا يتبعها مطر)، أبعدُ ما يكون عن أن
 يُفاجأ مُفاجأةً مُفرحةً بدعوته إلى الانضمام إليهم للتناول من تلك الآنية :

* أَنْرَجُو رُبَيْعَ أَنْ تَجِيءَ صِغَارُهَا بِخَيْرٍ وَقَدْ أَعْسَى رُبَيْعاً كِبَارُهَا
 عَتَلُونَ صَخَّابُو الْعَشِيِّ كَأَنَّهُمْ جِدَاءٌ مِنَ الْمِعْزَى شَدِيدٌ يِعَارُهَا
 إِذَا النُّجْمُ وَافِيَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ حَارَدَتْ مَقَارِي عُبَيْدٍ وَاشْتَكَى الْقِدْرَ جَارُهَا^(٢٦)
 * عِظَامَ الْمَقَارِي يَأْمَنُ الْجَارُ فَجَعَهَا إِذَا مَا الشُّرْيَا أَخْلَفَتْهَا بَرُوقُهَا^(٢٧)

وممن عيَّر أفسى تعبير وأنكاه بعدم إكرام الجيران أبو بصير الأعشى، حتى روي
 أن المُعَيَّر وهو علقمة بن علاثة لم يتمالك نفسه من الإجهاش بالبكاء من شدة وقع
 الصورة الهجائية على نفسه ثم قال، والمرارة تعقد لسانه، مستنكرا: «قَاتَلَهُ اللَّهُ
 أَنْحُنُ كَذَلِكَ؟!». فقد وصفه بأنه وقومه يبيتون الليل في مقامهم الشتوي، وقد
 اكتظت بالطعام بطونهم، في حين لا تقوى جاراتهم الضعيفات على إغماض
 آماقهن من فرط ما يعانين من عضات ناب السَّغْب فيظللن يُقَلِّبْنَ الطَّرْفَ وَجِلَاتٍ
 مُضْطَرِبَاتٍ نحو الكواكب التي ما أن يَأْفَلَ أَحَدُهَا حتى يبرز الآخر :

تَبَيْتُونَ فِي الْمَشْتَى مِلَاءً بَطُونُكُمْ وَجَارَاتُكُمْ غَرَّتِي يَتَنَّ خَمَائِصَا
 يُرَاقِبْنَ مِنْ جُوعٍ خِلَالَ مَخَافَةٍ نُجُومَ السَّمَاءِ الطَّلَعَاتِ الشَّوَاخِصَا^(٢٨)

(٢٦) ديوانه، ٢٧٢/١. اليَعَارُ: صوت الثبوس والمُعْزَى الشديد. المَقَارِي: القدرور والقِصَاع، جد مِقْرَاءة. حَارَدَتْ:

قَلَّ ما فيها من الطعام، وأصله في الناقة التي انقطع لبنها أو قَلَّ، واستعاره الشاعر لِيُخَلِّو القِدْرَ من الطعام.

اشتكى القدرَ جَارُهَا: اشتكى الجوع لدى أصحابها لعدم وصول شيء مما فيها إليه.

(٢٧) نفسه، ٣٥/٢. يريد أن قصاعهم كبار لجشعهم لا لإطعام جيرانهم. ومعنى عجز البيت: إذا أخلف المطر

وأجدبت الأرض. عن المصدر نفسه، الموضع نفسه (حاشية).

(٢٨) البيتان في ديوانه، ١٤٩. وينظر «الهجاء والهجاؤون في العصر الجاهلي» لمحمد محمد حسين، (القاهرة:

مكتبة الآداب [١٣٦٦هـ-] ١٩٤٧م)، ٩٢ وما بعدها.

وهذا التصوير، على شناعة فحواه، مُفَعَّمٌ بالحسن الفَنِّيِّ، ومُوَحِّ بِقدرةِ قائلِهِ الفائِقَةِ على طَعْنِ مذمومه في صميمِ مقاتله. فأيةُ أثره تداني الاستثثارُ بالزاد الوافر والجيرانِ جوعى؟! . وتتضاعفُ شناعة هذه الممارسة إذا كان أولئك الجيرةُ نسوةً ضعافاً عاجزاتٍ عن الاحتيال لأنفسهن والتحرك في أجواف الليالي الباردة لكسب ما يُبقي الرُّوح في عَصَبِ أجسادِهِنَّ الضاويات وعروقها. ولهذا تَرَكَ هذا التصوير (الكاريكاتوري) المغالي أثره في شعراء آخرين حاولوا محاكاته، وربما دَنَوْا منه قليلاً أو كثيراً وإن لم يبلغوه فما بالك بأن يتجاوزوه. ومن أولاء مُزَرِّدِ بنِ ضرار الذبياني، أخو الشماخ بنِ ضرار، في هجائه لرجل يدعى زُرْعَةَ بنِ ثوبِ الغطفاني، إذ وصفه بالانشغال بِشُرْبِ لبنِ النياقِ عن جاراته اللاتي أضربَ بهنَّ الهزال، (أى الانغماس في النعمة والسهو عن مقاساة الآخر) :

أُزْرِعَ بَنَ ثُوبِ بْنِ جَارَاتِ بَيْتِكُمْ هُزْلَنَ، وَالْهَآكُ ارْتِغَاءُ الرَّغَائِدِ^(٣٠)

قال أبو زكريا التبريزي: «قوله: جارات بيتكم: تشنيع، لأن ظلم المتحرم بالجوار أظنع في المقال من ظلم من لا حرمة له، ثم جعله مُرْتَغِيًّا [والارتغاء: أخذ رغوۃ اللبن وشربها]، لَمَّا وَسَّعَ على نفسه من ألبان الإبل المسلوۃ بعد أن كان ضيق العيش»^(٣١) ثم قال مبيناً مراد الشاعر من قوله (وألهاك ارتغاء الرغائد): «أى ألهاكم الخِصْب عن جاراتكم. وهذا أشدُّ لهجائه لهم أن يكونوا اشتغلوا عن جاراتهم وهم مخصبون»^(٣٢). وأضاف الأستاذ علي البجاوي محقق شرح المفضليات رحمه الله: «فهو يقول له ضيعتم جاراتكم وشبعتم دونهن، واللائمة في تضييع المرأة أعظم وأشدَّ»^(٣٣)

(٢٩) المفضليات، ٧٧؛ وشرحها لأبي زكريا يحيى بن علي التبريزي (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٩٧هـ -

١٩٧٧م)، ٢٥٤/١. الرغائد: جرغيدة: الناقة الكثيرة اللبن؛ وأرتغأوها شرب رغوۃ حليبها.

(٣٠) شرح المفضليات، الموضوع نفسه.

(٣١) المصدر نفسه، ٢٥٥/١.

(٣٢) المصدر نفسه، الموضوع نفسه (حاشية).

إن المرء الكريم ليوجس في قرارة نفسه خزيا أن يتلبس بهذا الحال، فيراه الناس يأكل حتى الامتلاء والسمن بينما جاراته ساغبات هزيلات :

وإني لأخزى أن تُرى بي بطننةٌ وجاراتٌ بيّتي طاوياتٌ ونحفٌ^(٣٣)
ومن الناحية الأخرى كان إكرام الجارة من المُثل الكريمات التي تمدح بها
المفتخرون من الشعراء، ووصف بها المادحون منهم ممدوحهم ومرثيهم فليبد
رثى أخاه (أربد) بأنه إذا نحر جزوراً فهو، لا محالة، مُهدٍ لجارته من أطيب لحمه،
(وكانوا يعدّون السنّام من ذلك). وهي إن أقامت بجواره، فلها منه الإكرام والصون،
ولذلك فهي إن ارتحلت ستذكره ذكراً حسناً وتشني عليه :

وَجَارَتُهُ إِذَا حَلَّتْ إِلَيْهِ لَهَا نَفْلٌ وَحَظٌّ فِي السَّنَامِ
فَإِنْ تَقَعْدُ فَمُكْرَمَةٌ حَصَانٌ وَإِنْ تَظَعْنَ فَمُحْسِنَةٌ الْكَلَامِ^(٣٤)
وينو لأبي بن شماس القرعبيون يزعم الحطيئة أنهم يتعاهدون جارتهم فلا تجد
نفسها مكروهة على ذبح نعجتها الوحيدة، أو - على قول آخر - لا تأكل لحمها بلا
خبز إذ يتعاهدونها به :

وَمَا تَتَّامُ جَارَهُ آلَ لَأَيٍّ وَلَكِنْ يَضْمَنُونَ لَهَا قِرَاهَا^(٣٥)
وجارة قوم منظور بن زبّان الفزاري تزورها هديتهم بعد مُضيّ جزءٍ من الليل فهم
- كما قال شاعر يدعى حُفَيْزُ العَبْسِيِّ - في رواية، أو جرير في أخرى - لا يغفلون
عنها :

تَزُورُ جَارَتَهُمْ وَهَنَاءٌ هَدِيَّتُهُمْ وَمَا فَتَاهُمْ لَهَا وَهَنَاءٌ بِزَوَارِ^(٣٦)

(٣٣) لحاتم الطائي . ينظر مثلاً ديوان شعره، ٢٢٣، والحماسة الشجرية، ٥٢/١ . وبعده:

وإني لأغشي أبعد الحيّ حفتي إذا زعزع الأطناب نكباً خرّجف

(٣٤) شرح ديوانه، ٢٠٤ .

(٣٥) ديوانه، ١١٧ .

(٣٦) ينظر مثلاً، جمهرة نسب قریش وأخبارها، للزبير بن بكار، تحقيق محمود شاكر، (القاهرة: مكتبة دار

العروبة، ١٣٨١هـ- [١٩٦٢م]، ٢٥، وديوان جرير، ٧١٥/٢ .

والشَنْفَرَى يمدح امرأته بأنها تتعهد جارتها بعد أن يَغْفُو الناس فتهدى إليها اللب
حين يندر الإهداء لِمَا أَلَمَّ بالناس من شَطْفٍ وَمَحَلٍ ذَهَبَ بِالْأَلْبَانِ وَأَفْنَى الْأَقْوَاتِ :

تَبَيَّتْ بُعَيْدَ النَّوْمِ تُهْدِي غَبُوقَهَا لِحَارَتِهَا إِذَا الْهَدِيَّةُ قَلَّتْ^(٣٧)
ب - كف الأذى عن الجار :

ورد أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَرَّةً: «وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ !، وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ !،
وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ!» قيل: ومن يارسول الله؟ قال: «الذي لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ»^(٣٨).
فليس الذي يخشى جاره أذاه - والعياذ بالله - مِمَّنْ أَنْعَمَ اللهُ سُبْحَانَهُ عَلَيْهِمْ بِنِعْمَةِ
الإيمان العظمى التى تزرع من أُسْبِغَتْ عَلَيْهِ عن الإساءة إلى من يجاوره.

وفي الشعر العربي فخر كثير بكف الأذى عن الجار، ومدح كثير لكافي شرهم
عن مجاورهم، كما أن فيه تنقُصاً واستصغاراً لمن لا يأمن جيرانهم كيدهم
ومكرهم، فأوس بن حجر ينفي أن يأتي جيرانه منه في الليل ذباباً يُؤرِّقُهُمْ، وذباب
أوسٍ غير خافٍ أنه ذبابٌ مجازيٌّ، أى الإيذاء الذى يُطِيرُ هُدُوءَ الْبَالِ فَالنَّوْمَ عن
مُؤرِّقُهُمْ؛ وزهير يؤكد كفه الأذى عن جيرانه؛ وجر عترة لا يضيق ذرعاً بجواره؛
وهذبة بن الخشرم العذري لا يخشى أحد شره ولا يخشى جاره غدره؛ والعرجي لا
يغدو إليه جاره يشتكي أذاه مادام حياً لأنه لا يؤذيه ولا يغتابه أبداً :

* وَلَيْسَ بِطَارِقِ الْجِيرَانِ مَنِّي ذَبَابٌ لَا يُنِيمُ وَلَا يَنَامُ^(٣٩)
* وَكَفَى عَنِ أَذَى الْجِيرَانِ نَفْسِي وَإِعْلَانِي لِمَنْ يَبْغِي عَلَانِي^(٤٠)

(٣٧) المفضليات، ١٠٩.

(٣٨) رواه البخارى في صحيحه، تحقيق مصطفى أديب البغا (دمشق: بيروت: دار ابن كثير واليامة، ١٤٠٧هـ -

١٩٨٧م)، ٥/٢٢٤٠.

(٣٩) ديوان أوس بن حجر، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر دار بيروت، [١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م]،

١١٥.

(٤٠) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، (القاهرة: نسخة مصورة عن

طبعة دار الكتب، ١٣٦٣هـ - ١٩٤٤م)، ٣٤٩.

- * ولا أَعُوذُ مُهْرِي أَنْ أَوْقِفَهُ وَسَطَ الْكُمَاةِ، وَلَا يَشْقَى بِي الْجَارُ^(٤١)
- * وَأَنْبِي لَا يَخَافُ الْغَدْرَ جَارِي وَلَا يَخْشَى عَوَائِلِي الْغَرِيبُ^(٤٢)
- * وَلَا يَغْدُو عَلَيَّ الْجَارُ يَشْكُو أَذَاتِي مَا بَقِيَتْ وَلَا اغْتِيَابِي^(٤٣)

وكانت ثانية أربع خصال من فضائل الأخلاق تباهى بتوفرها فيه الفارس العربي الشاعر المخضرم مالك بن حريم الهمداني هي كفه لسانه عن جارته، فتظل مكرمة مصونة من الشتم وهجر القول إذا آذى غيره جاره بلسانه البديء :

وثنائية ألا تقذع جارتني إذا كان جار القوم فيهم مقذعا^(٤٤)

أما عمرو بن الإطنابة الخزرجي فتباهى بأنه من قوم يدفعون عن جاراتهم الفحش وسوء القول فلا يستطيع إسماعهن الهجر، وبأنهم إن نزل بهم ضيف هبوا لإعداد القرى له :

المانعين من الخنا جاراتهم والحاشدين على طعام النازل^(٤٥)

ومن المفاخر التي تمجد بها حسان أنه وقومه يرون حق الجوار أمانة وعهداً لا يخيسون به، فلا أحد منهم يؤذي جاره أو يتعمد إلحاق أي ضرر به. وبني قيس بن عاصم المنقري على قوم بأنهم، لكرم سجاياهم، يغفلون عما عسى أن يكون بجارهم من عيب، وفي الوقت عينه، لا يغفلون عن إحسان الجوار له والقيام

(٤١) ديوان عنترة بن شداد، تحقيق محمد سعيد مولوي، (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م)، ٣٢٢.

(٤٢) الحماسة الشجرية، ٢٢٩/١.

(٤٣) كتاب الوحشيات، ٣٧٧.

(٤٤) كتاب الاختيارين، صنعة الأخفش الأصغر، تحقيق فخر الدين قباوة، (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م)، ٢٣٤.

(٤٥) الحماسة الشجرية، ٢١٣/١، وشرح ديوان الحماسة، لأبي علي أحمد بن محمد المرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م)، ١٦٣٢/٤.

بحقه . ويمدح قيس بن الحُدَاديَّة قوماً بأنَّ جارَهُمُ آمِنٌ مطمئنٌ طَوَالَ حياتِه لا يخشى
أن تصل إليه منهم عقاربٌ شرٌّ، ولا أن يتعرض لِضَيْمٍ أو سَلْبِ مالٍ :

* فما أَحَدٌ مِنَّا بِمُهْدٍ لِجَارِهِ أذَاةً، ولا مُزِرٍ بِهِ، وَهُوَ عَامِدٌ
لأنَّا نَرَى حَقَّ الجِوارِ أمانةً وَيَحْفَظُهُ مِنَّا كَرِيمُ المَعاهِدِ^(٤٦)
* لا يَفْطَنُونَ لِغَيْبِ جارِهِمُ وَهُمْ لِحَسَنِ جِوارِهِ فُطْنٌ^(٤٧)
* فَجارُهُمُ آمِنٌ دَهْرُهُ بِهِمُ أن يَضامَ وَأَنْ يُغْتَصَبَ^(٤٨)

وامتدح كل من الأعشى وجريير امرأةً بحسن الجوار. فممدوحة الأعشى لا
تتجسس على جيرانها فتسترق عليهم السمع أو البصر، وامرأة جريير، وهي زَوْجُهُ
أُمُّ ابْنِهِ حَزْرَةَ، لم يكن يخشى جيرانها أذاها :

* لَيْسَتْ كَمَنْ يَكْرَهُ الجِيرانُ طَلَعَتِها ولا تَرَاها لِيسِرِّ الجِارِ تَحْتَلُّ^(٤٩)
* كانت مُكْرِمَةَ العَشِيرِ ولم يَكُنْ يَخْشى غِوائِلَ أُمِّ حَزْرَةَ جَارُ^(٥٠)

كما ذمَّ الشعراء من تصل عقاربه إلى جيرانه، فذمَّ مساور بن هند العبسيُّ
(مخضرم) قوماً يقتلهم ابنُ أُختٍ لهم وجاراً لهم، لخفة أحلامهم وسفههم، ولأن
ذلك أمانة على دنوِّ هلاكهم، فجعل رابطة الجوار كرابطة القربى قُوَّةً.

وأخذ حريث بن عَناب الطائي (إسلامي) على من هجاهم إساءةً تَهْمُ إلى جارهم

(٤٦) ديوان حسان بن ثابت، ٥٠/١.

(٤٧) المستقصى في أمثال العرب، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (حيدر آباد: دار المعارف العثمانية،

١٣٨٢هـ-١٩٦٢م)، ٧١/١؛ وشرح الحماسة، ١٥٨٤/٤ (لحفظ جواره)؛ ومعجم الشعراء، لمحمد بن

عمران المرزباني، تحقيق عبدالستار فراج، (القاهرة: ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م)، ٢٠ (لحسن حديثه).

(٤٨) شعر قيس بن الحداية، صنعة حاتم صالح الضامن، المورد (٨م)، ع ٤، بغداد: وزارة الثقافة والفنون

١٣٩٩هـ-١٩٧٩م) ٢٠٦.

(٤٩) ديوان الأعشى، ٥٥.

(٥٠) ديوان جريير، ٨٦٣/٢.

وَشْتَمَهُ وَدَعَوْتُهُ بِمَا لَيْسَ يَقْبَلُ مِنَ الْقَابِ، وَأَنَّ ذَلِكَ الْجَارَ لَا يَتَوَقَّعُ مِنْهُمْ خَيْرًا.

وَأَمَّا كَثِيرُ فَاتِهِمُ الْبَكْرِيِّينَ بِأَنَّهُمْ ذَنَابٌ فِي ثِيَابِ إِنْسٍ إِذَا صَادَفُوا مِنْ جَارِهِمْ أَوْ صَدِيقِهِمْ غَرَّةً :

وَعَبِيرُ الْكُمَيْتِ مَهْجُوبِيهِ بِأَنَّهُمْ يَسْرِقُونَ مِنْ مَالِ جَارِهِمْ كَمَا يَفْعَلُ الْعَبْدُ اللَّئِيمُ الَّذِي لَا تَزَعُّهُ عَنِ ذَلِكَ مَرُوءَةٌ أَوْ مَقَامٌ اجْتِمَاعِي رَفِيعٌ.

وَمِمَّا عَبَّرَ بِهِ جَرِيرُ الْمَرَّارِ بْنِ مَنقَذِ الْبُرْجُمِيِّ لَمَّا هَجَاهُ مَا رَوَى مِنْ أَنَّ قَوْمَهُ سَرَقُوا نَعْجَةَ جَارٍ لَهُمْ وَنَحَرُوهَا وَأَكَلُوهَا، وَدَفَنُوا مَا بَقِيَ مِنْهَا كَالْأَطْلَافِ وَالْجِلْدِ وَالْقُرُونِ فِي الرَّمْلِ :

* قَتَلُوا ابْنَ أُخْتِهِمْ وَجَارَ بُيُوتِهِمْ
* لَا يَرْتَجِي الْجَارَ خَيْرًا فِي بُيُوتِهِمْ
* هُوَ التَّيْسُ لُؤْمًا، وَهُوَ إِنْ رَأَى غَفْلَةً
* زُرُقُ الْعِيُونِ إِذَا جَاوَزْتَهُمْ سَرَقُوا
* بَنِي مُنْقِذٍ مَا شَأْنُ مَنحَةِ جَارِكُمْ
* مِنْ حَيْنِهِمْ وَسَفَاهَةِ الْأَلْبَابِ^(٥١)
* وَلَا مَحَالَةَ مِنْ شَتْمِ وَالْقَابِ^(٥٢)
* مِنَ الْجَارِ، أَوْ بَعْضِ الصَّحَابَةِ ذَيْبٌ^(٥٣)
* مَا يَسْرِقُ الْعَبْدُ، أَوْ نَابَأْتُهُمْ كَذَبُوا^(٥٤)
* تُدْفَنُ أَطْلَافٌ لَهَا وَقُرُونٌ؟^(٥٥)

وَبَلَغَ مَهْجُوءُ شَاعِرٍ يَدْعِي عَبْدِ اللَّهِ الْمَهْلَبِيَّ مِنَ اللَّؤْمِ مَبْلَغَ أَنَّهُمْ لَا يَدْعُونَ جَارَهُمْ يَقْبِسُ مِنْ نَارِهِمْ شَهَابًا يَشْعَلُ بِهِ نَارَهُ، وَأَنَّ يَدَهُمْ دَائِمًا مُمْتَدَّةٌ فِي إِيْدَانِهِ لَا تُكْفُ عَنْ مَسِّ حُرْمَتِهِ :

لَا يَقْبِسُ الْجَارُ مِنْهُمْ فَضْلَ نَارِهِمْ وَلَا تُكْفُ يَدٌ عَنِ حُرْمَةِ الْجَارِ^(٥٦)

(٥١) شرح الحماسة، ٤٣١/١.

(٥٢) نفسه، ١٤٨٢/٣.

(٥٣) ديوان كثير عزة، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م)، ٣٨٧.

(٥٤) اللسان (ن ب أ).

(٥٥) ديوان جرير، ٥٦٣/٢.

(٥٦) شرح الحماسة، ١٥٢١/٣.

وعاب مزرْدُ بْنُ ضَرَارٍ رَجُلًا يُدْعَى ابْنَ ثَوْبٍ بِكَثْرَةِ إِيْدَائِهِ لَجَارَاتِهِ، فَوَصَفَهُنَّ بِأَنَّهُنَّ لِكَثْرَةِ مَا يَتَلَقَّيْنِ مِنْ مَكْرُوهِهِ مِنْهُ يَبْتَنُ (بَوَاشِمًا) مِنَ الشَّرِّ كَمَا يَبْتَسِمُ أَكْلَ الطَّعَامِ الْكَثِيرِ، وَغَلَا فِي ذَلِكَ فَوَصَفَهُ بِأَنَّهُ (يَشْوِيهِنَّ) بِأَذَاهِ شَيْئًا :

وَأَصْبَحَ جَارَاتُ ابْنِ ثَوْبٍ بَوَاشِمًا مِنْ الشَّرِّ يَشْوِيهِنَّ شَيْءَ الْوَقَائِدِ^(٥٧)

ج- العفة عن الجارة^(٥٨) :

إن رعاية ذمام الجار، والمحافظة على حرمانه - كما بدا مما مضى - من القيم الوثقى، وإن العفة عن (الجارة) و (امرأة الجار) لأوثق عرى تلك الرعاية والمحافظة، فهي أكثر الشؤون ذات الصلة بالجار دوراناً على ألسن الشعراء. ويتنوع الحديث عنها بين دعوة إليها، وفخر بالاتصاف بها، ومدح لمن تتوفر فيه، وذم لمن تنقصه.

أ- الدعوة إلى العفة عنها:

لما حضرت ليبدأ الوفاة قال قصيدة خاطب بها ابناً لأخيه، إذ لم يكن له ولد، ضمناً وصاتين كانت أولاهما دعوته إلى العفة عن جاراته وإكرامهن :

وَاعْفِفْ عَنِ الْجَارَاتِ وَأَمْ نَحْهُنَّ مَيْسِرَكَ السَّمِينَا^(٥٩)

ولما مدح الأعشى الرسول صلى الله عليه وسلم ذكر أن من تعاليمه تحريم إتيان الجارات. ومن الجلي أن تخصيصه الجارات إنما هو برهان على تمييزهن عن سواهن عند العرب بشدة الصون، وإلا فالتحريم عام لما سوى الأزواج وما ملكت الأيمان من النساء، كما هو معلوم :

(٥٧) المفضليات، ٧٧؛ وشرحها، الموضع نفسه.

(٥٨) على أن العفة عن الجارة من كف الأذى عن الجار فقد خصصناها بفقرة منفردة لخطرها وإفراد الشعراء إياها بالحديث كثيراً.

(٥٩) شرح ديوانه، ٣٢٤. ميسيرك: جزورك التي يتقاسمها المشتركون في الميسر.

أَجِدُّكَ لَمْ تَسْمَعْ وَصَاةَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الْإِلَهِ حِينَ أَوْصَى وَأَشْهَدَا

وَلَا تَقْرَبَنَّ جَارَةً إِنْ سِرَّهَا عَلَيْكَ حَرَامٌ فَانْكِحَنَّ أَوْ تَأْبُدَا^(٦٠)

وكانت الدعوة إلى العفة عن الجارية وتجنب الخلوبها ضمن بضع وصايا ضممتها أبو صخر الهذلي إحدى قصائده، حيث حذر من أن تشير إلى الموصى والجارية لإصبع مشير بريبة. ودعا إلى إكرامها مع تجنب الخلوة بها :

وَتَوَقَّ إِنْ حَلَّتْ بِقُرْبِكَ جَارَةً كَفَّ الْمُشِيرَ إِلَيْكَمَا بَأْنَامِلٍ
نَلَّهَا بِخَيْرٍ وَاعْتَزَلْ خَلَوَاتِهَا وَاحْذَرْ مُجَاهَرَةَ الْكُذُوبِ الْمَاحِلِ^(٦١)

ب : الفخر بالعفة عنها :

في سياق الفخر بهذه الفضيلة يعدل أوس بن حجر بين تحريمه جارته على نفسه وتحريمه العذر عليها، فيؤكد أنه آلى على نفسه ألية قديمة لا يمكن الخنث بها ألا يرتكب عذراً وألاً يستحل من جارية له ما حرم عليه :

عَلَيَّ أَلِيَّةٌ عَتَقْتُ قَدِيمًا فَلَيْسَ لَهَا، وَإِنْ طَلَبْتَ، مَرَامٌ
بِأَنَّ الْعَذْرَ، قَدْ عَلِمْتُ مَعَدُّ، عَلَيَّ وَجَارَتِي مَنِي حَرَامٌ^(٦٢)

وجاز طرفه وقومه يكون ثاوياً لديهم هو وزوجه بخير لا يمسهم سوء، كما أن جاراتهم محرّمات على الناس كافة، لا يجزؤ أحد على أن يستبيح منهن غير مباح :

(٦٠) ديوانه، ١٣٧. سرها: السرى: الفرخ والزنى. أنكحن: تزوجن. تأبّد: تعفّف.

(٦١) شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد الحسن السكري، تحقيق عبدالستار فراج، (القاهرة: مكتبة العروبة، د. ت)، ٩٣٠/٢. الماحل: الماكر والساعي بالشر. ينظر مثلاً اللسان (م ح ل).

(٦٢) ديوانه، ١١٥.

تَرَى جَارِنَا فِينَا بَخِيرٍ وَعَرَسَهُ وَجَارَاتِنَا بَسْلاً عَلَى النَّاسِ مَحْرَمًا^(٦٣)

ومن أكثر ما قيل في الفخر بالعفة عن الجارة شيوخاً وجرياناً مجرى الأمثال بيتٌ لعنترة قال فيه إنه يَغُضُّ طرفه حين تبرز جارتُه إلى أن يسترها بيتها :

وَأَغْضُ طَرْفِي مَا بَدَتْ لِي جَارَتِي حَتَّى يُوَارِي جَارَتِي مَاوَاهَا^(٦٤)

ويعتزُّ زهير بعفته عن جارتِه . . فجاره لا يخشى أن يُشيعَ زهير نظره من امرأته لا جهاراً ولا في السرِّ :

وجاري ليس يخشى أن أرني حليلتهُ بسيراً أو إعلان^(٦٥)

وَبَرْدَعُ بْنُ عَدِيٍّ، وهو شاعر جاهلي، فخور بأنه يحفظ جاره في أهله فلا يقتنص غراتهم :

وَأَحْفَظُ جَارِي أَنْ أُحَاتِلَ عَرَسَهُ وَمَوْلَايَ بِالنُّكْرَاءِ لَا أَتَطَّلِعُ^(٦٦)

وينفي الطفيل الغنوي عن نفسه مخالفة جاره أو أحد ذوي قرباه إلى حليلته . ويدعو على نفسه بالداهية الدهياء إن اقترف هذا العمل المشين تأكيداً لنفوره منه واستهجانه له :

وَلَا أُخَالِفُ جَارِي فِي ظَعِينَتِهِ وَلَا ابْنَ عَمِّي، غَالَتْنِي إِذَا غَوْلُ^(٦٧)

وليس من خلق تميم بن مقبل التسلل إلى جاراته ليلاً بحيث يقبع في انتظار

(٦٣) ديوانه، شرح الأعلام الشنمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقّال، (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م)، ١٩٤. بسّل: حرام.

(٦٤) ديوانه، ٣٠٨.

(٦٥) شرح ديوانه، ٣٥٦. أرني حليلته: أديم النظر إليها.

(٦٦) الأغاني، ٢٣٦/١٦. النُّكْرَاءُ: المنكر.

(٦٧) شعره، تحقيق سالم كرنكو، الموضوع نفسه، وشعره؛ تحقيق محمد عبدالقادر أحمد، ٥٨؛ والحماسة الشجرية، ٧٧/١.

الخلوة بهن كما تقبع الخنفساء الصغيرة التي ضلّت عن جحرها :
ولا أطرق الجارات بالليل قابعاً قبوع القرني أخطأته محافرة^(٦٨)

وأما حاتم ذلك الجواد الأشهر فلا غرابة أن نجد العفة عن الجارة من أبرز ما كرر التباهي به من مفاخر. وقد عبر عن ذلك بأساليب متنوعة فمرة نفي أن يختلف إلى بيت جارته ليلاً ليسلم عليها ويحادثها، وأخرى نفي زيارة الجارات ليلاً إلا من أجل شيء واحد هو تقديم طعام إليهن، وثالثة قال إن جارته المغيّب^(٦٩) لن تستكبه إلا لأمر واحد أيضاً هو عدم زيارته لها وزوجها غائب. ولنا أن ندعو هذا «تأكيد البراءة من الذنب بما يشبه الإقرار به» قياساً على ما سماه البلاغيون «تأكيد المدح بما يشبه الذم» - ويؤكد أنه سير بها، فيعود إليها حليلها ولم يسدل ستر عليه وعليها معاً، ورابعة يقسم أنه لن يسير أبداً نحو جارته لأمر يمس العفاف، وخامسة استنكر أقوى استنكار أن يصدر عنه من هذا شيء، ودعا على نفسه بالافتضاح إن سعى خاتلاً زوج جاره في ظلام الليل، وتساءل تساؤل الأبى المستبشع أفضح جارتى، وأخون زوجها الذى ائتمني عليها لجواري لها؟ حاشا أن تحدثني نفسي بشيء من ذلك ما دمت حياً!

وافتخر مرة سادسة بأنه غضيض الطرف عن جاراته وجارات قومه وأنه كأنه أصم لا يسمع ما يتحدثن به، ولذلك لا يضير جاره ألا يكون لبيته ستر، لأن عفته وغضه طرفه ستر كاف.

كما قال مرة أخرى في بيتين نسبا له كما نسبا لمسكين الدارمي إنه ينظر نظراً ضعيفاً إذا برزت جارته من بيتها إلى أن تعود إليه، لثلا يرى منها ما لا ينبغي له أن يراه :

(٦٨) ديوانه، ٢٥٤. القرني: دويبة كالخنفساء.

(٦٩) المغيّب: التي غاب عنها زوجها.

* وما أنا بالماشي إلى بيتِ جارتي
 * لا نطرقُ الجاراتِ مِنْ بَعْدِ هَجْعَةٍ
 * وما تَشْتَكِينِي جَارَتِي غَيْرَ أَنِّي
 * سَيَلُّغُهَا خَيْرِي وَيَرْجِعُ بَعْلُهَا
 * فَأَقْسَمْتُ لَا أَمْشِي عَلَى سِرِّ جَارَتِي
 * إِذَا مَا بَتُّ أُخْتِلُ عِرْسَ جَارِي
 * أَفْضَحُ جَارَتِي وَأُخُونُ جَارِي
 * وما ضُرَّ جَارًا يَا بَنَّةَ الْقَوْمِ فَأَعْلَمِي
 * بَعِينِي عَنِ جَارَاتِ قَوْمِي غَفْلَةً
 * ما ضُرَّ جَارًا لِي أَجَاوِرُهُ
 * أَعْشَى إِذَا مَا جَارَتِي خَرَجَتْ

طُرُوقاً أَحْيَيْهَا كَأَحْرَ جَانِبِ^(٧٠)
 مِنَ اللَّيْلِ إِلَّا بِالْهَدِيَّةِ تُحْمَلُ^(٧١)
 إِذَا غَابَ عَنْهَا بَعْلُهَا لَا أُوْرُّهَا
 إِلَيْهَا وَلَمْ تُقْصِرْ عَلَيَّ سُتُورُهَا^(٧٢)
 يَدَ السُّدْمِ مَا دَامَ الْحَمَامُ يَغْرُدُ^(٧٣)
 لِيُخْفِيَنِي الظَّلَامُ، فَلَا خَفِيَتْ !
 مَعَاذَ اللَّهِ أَفْعَلُ مَا حَيْتُ^(٧٤)
 يُجَاوِرُنِي إِلَّا يَكُونُ لَهُ سِتْرُ
 وَفِي السَّمْعِ مِنِّي عَنِ أَحَادِيثِهَا وَقُرُ^(٧٥)
 إِلَّا يَكُونُ لِبَيْتِهِ سِتْرُ
 حَتَّى يُوَارِي جَارَتِي الْخِذْرُ^(٧٦)

واستخدم شاعر يدعى بشار المجاشعي، أو شاعر يدعى هلال بن خثعم، صوراً
 تعبيرية عدة للتدليل على تجنبه جارتَه أثناء غياب بعلها : فهو ليس (زوراً) لها،
 و(لا تأنسُ إليه كلابها) لكثرة تردده إليها، ولا علم له بأحاديث أسرارها، ولا على
 أي نحو نسجت ملبسها :

(٧٠) ديوان شعره، ٢٠٤.

(٧١) نفسه، ٢٣٢.

(٧٢) نفسه، ٢٤٧.

(٧٣) نفسه، ٢٦٣.

(٧٤) نفسه، ٢٢٣.

(٧٥) خزائن الأدب، لمبد القادر البغدادي، تحقيق عبدالسلام هارون، (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م)، ٢١٣/٤؛ والأغاني ٣٨٦/١٧، وآخره فيه (من أحاديثهم وقر). وليس البيتان في ديوانه مع وجود القصيدة التي وردا ضمنها في المصدرين السابقين.

(٧٦) خزائن الأدب، ٧٢/٣. وعن نسبتها لمسكين الدارمي (ربيعة بن يحيى)، ينظر مثلاً أمالي المرتضي، المرضع نفسه؛ ومعجم الأدباء لياقوت الحموي، (القاهرة: دارالمأمون، د. ت)، ١٣٢/١١؛ وديوانه، الموضوع نفسه، باختلاف طفيف جداً في بعضها.

وَإِنِّي لَعَفْتُ عَنْ زِيَارَةِ جَارَتِي وَإِنِّي لَمَشْنُوهُ إِلَىٰ اغْتِيَابُهَا
 إِذَا غَابَ عَنْهَا بَعْلُهَا لَمْ أَكُنْ لَهَا زُؤُورًا، وَلَمْ تَأْنَسْ إِلَيَّ كِلَابُهَا
 وَلَمْ أَكْ طَلَابًا أَحَادِيثَ سِرِّهَا وَلَا عَالِمًا مِنْ أَيِّ حَوْكِ ثِيَابِهَا^(٧٧)

وكما أن كلاب جارِ بشارِ المجاشعيِ أو هلالِ بنِ خثعمِ لا تأنسُ إليه لِقَلَّةِ الْفَتْهَا
 له لِتَجَنُّبِهِ دارِ جَارَتِهِ، فَكَذَلِكَ كِلَابُ جَارِ الْعَجْبَرِ السَّلُولِيِّ، فَإِنْ جَارُهُ يَرْتَحِلُ قَبْلَ أَنْ
 تَأْلَفَهُ، لِلْسَبَبِ عَيْنِهِ، وَجَارَتُهُ تَظْعَنُ دُونَ أَنْ تَكُونَ قَدْ أُرْخِيَتْ عَلَيْهَا سِتُورُ حِذَارِ
 عَيْنِهِ، فَهِيَ آمَنَةٌ تَمَامَ الْأَمْنِ مِنْ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا وَهِيَ سَافِرَةٌ، وَتِلْكَ سَنَةٌ سَارَ عَلَيْهَا هُو
 وَأَبَاؤُهُ وَتَوَارَثُوهَا كَابِرًا عَنْ كَابِرٍ :

يَبِينُ الْجَارُ حِينَ يَبِينُ عَنِّي وَلَمْ تَأْنَسْ إِلَيَّ كِلَابُ جَارِي
 وَتَظْعَنُ جَارَتِي مِنْ جَنْبِ بَيْتِي وَلَمْ تُسْتَرْ بِسِتْرِ مِنْ حِذَارِي
 وَتَأْمَنُ أَنْ أُطَالِعَ حِينَ آتِي عَلَيْهَا وَهِيَ وَأَضِعَّةُ الْخِمَارِ
 كَذَلِكَ هَذِي آبَائِي قَدِيمًا تَوَارَثُهُ النَّجَارُ عَنِ النَّجَارِ^(٧٨)

ونختم حديث الفخر بهذه الخصلة الحميدة بيتين بديعين لعقيل بن علفة
 المرّي قال فيهما إنه ما كان ليسأل جاراته عن رجالهنّ أغائبون هم أم حُضْر ليزورهنّ
 إن كانوا غائبين . . . ولن يصدر من بيت جاره مرتويًا مما أراد كما يصدر الحمار عن
 المورد، وقد استخدم صورة الحمار الصادر من منهل الماء بعد أن عبّ منه حتى
 ارتوى، لتشنيع زيارة الجارة زيارة غير عفيفة :

ولست بسائلٍ جاراتِ بيتي : أغْيَابِ رِجَالِكَ أَمْ شُهُودِ ؟
 ولست بصادرٍ عن بيتِ جاري صَدُورِ الْعَيْرِ غَمْرِهِ الْوَرُودِ^(٧٩)

(٧٧) الحماسة الشجرية، ٤٦٨/١؛ واللسان (زور)؛ وأمالى المرتضي، ٣٧٩/١، ونسبت في المصدرين
 الأخيرين لهلال بن خثعم .

(٧٨) الأغاني، ٧٥/١٣ .

(٧٩) شرح الحماسة، ١٤٠١/١ والتي تليها .

والشعر القديم المفتخر بالعفة عن الجارة كثير نكتفي بالنظر في هذا القدر منه^(٨٠)

ج - المدح بالعفة عن الجارة :

وكما افتخر الشعر القديم بالتعفف عن الجارات، فقد كانت هذه الصفة موضع مدح فيه موفور. فجارات بني ضبة، كما قال زهير بن مسعود، محرّمات عليهم لا ينالهنّ من جانبهم فحش أو أذى^(٨١). وبُرَيْدُ الرِّيَاحِيّ اليربوعي تحلّ جارته قربه وترتحل دون أن تهتك لها حرمة، فهو يفي بحق الجار نحو جاره :

إذا جارة حلّت لديه وفي بها فآبت ولم يُهتَك لجارته ستر^(٨٢)
ويمدح الأعشى بني حنيفة فيقرن وصفهم بالكرم والسخاء (خضارم) في مختلف أحوالهم (غائبين أو شاهدين) بعفتهم عن جاراتهم فلن تقع عليهم عين يقترفون أموراً مريبة معهن :

هم الخضارم إن غابوا وإن شهدوا ولا يُرون إلى جاراتهم خُنعا^(٨٣)
وينو قُرَيْع الملقبون ببني أنف الناقة يمدحهم الحطيثة بأن جارتهم مطهرة لا

(٨٠) وممن طرق هذا المعنى مفتخراً غير من ذكرنا: النابغة الجعدي (شعره، ٤ و ٥)؛ وقيس بن الخطيم (الأشياء والنظائر ٢٥/١؛ وديوانه، ١٠٧)؛ ويزيد بن الصامت الشَّيْبِيّ (الاختيارين ١٦٣)؛ وحُجْر بن حَيَّة (شرح الحماسة، ٤/١٦٦٦٢)؛ والعيّار بن شُيْبَم (موسوعة الشعر ٤/٤١٦)؛ والكميت (شعره، ١/٨٩)؛ وجرير (ديوانه ١/٢٣٣)؛ وكثير عزة (ديوانه، ٣٨٠)؛ والأعرج الطائي واسمه عدي بن عمرو بن سويد (شعر طيء وأخبارها، ٢/٥١٧)؛ وكثير بن عبدالله الدارمي الملقب بابن الغريزة، وهي أمّه، وهو مخضرم عاش حتى عصر الحجاج (معجم الشعراء، ٢٤١)؛ ومسكين الدارمي (الأشياء والنظائر ١/٦٦)؛ وأبو جلدة اليشكري (الأغاني ١١/٣١٤)، والأحوص (شعره، ٨٣)؛ وحفيظ العبسي (جمهرة نسب قریش، الموضوع نفسه).

(٨١) في قوله:

قَوْلُهُمْ بَرُّ وَجَارَاتِهِمْ
جِجْرٌ فَلَا هُجْرٌ وَلَا حُوبٌ

(٨٢) للأيبريد الرياحي، أخيه، في رثائه. ينظر الأغاني ١٣/١٣٨؛ وذيل الأمالي، ٤.

(٨٣) ديوانه، ١٠٧، الخضارم: الكرام الأسخياء. خُنعا: جـ خانع من (الخُنعة) وهي الرّيبة. ينظر مثلاً الصحاح

١٢٠٦/٣.

تَمَسَّ (عَفَّ جَبِيْهَا)، وهي تذكرهم ذكراً حسناً لحسن معاملتهم لها، كما يمدح بنى كليب بن يربوع بعفتهم عما يحرم عليهم من جارتهم، وبإكرامهم لجارهم وتقديمه قبل غيره على الطعام، وحمایتهم للمستجير بهم فيكون كأنه في ذروة جبل عال فلا يوصل إليه :

* لعمرك إن جارة آل لاي لعف جيبها حسن نشاها^(٨٤)
 * ويحرم سرُّ جارتهم عليهم ويأكلُ جارهم أنف القِصاع
 وجارهم إذا ما حلَّ فيهم على أكناف رابية يَفَاع^(٨٥)

وجارة بني زياد العبسين - في مديح قاله حاتم فيهم - حَصَانٌ عَفِيفَةٌ لَا تُقَدِّفُ، ولو بغير حق؛ بأمر شائن لبعدها عن ذلك وبعدهم عما يشينها. وهم يكرمونها فلا تعاني جوعاً في الشتاء حين تَمَسُّ الناس الحاجة إلى القوت أكثر من أي وقت آخر :
 وجارَتُهُمْ حَصَانٌ مَا تُزْنِي وَطَاعِمَةٌ الشِّتَاءِ فَمَا تَجُوعُ^(٨٦)
 وصخر بن عمرو السلمي تعزو إليه أخته الخنساء، ضمن ما أمطرته من المحامد وفضائل الأخلاق، أنه لا تقع عليه عين وهو بفناء جارته حين تخلو دارها من ربها، وليس يتسلل في جوف الليل إلى جاراته :

* لم تره جارةً يمشي بساحتها لريبة حين يُخَلِي بَيْتَهُ الْجَارُ^(٨٧)
 * ولا يَقُومُ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَشْتُمُهُ وَلَا يَدْبُ إِلَى الْجَارَاتِ تَخْوِيداً^(٨٨)

(٨٤) ديوانه، ١١٩.

(٨٥) نفسه، ٦٢. أنف القِصاع: أي القِصاع الأنف، من إضافة الصفة إلى موصوفها، أي التي لم يؤكل منها من قبل، كالروض الأنف وهو الذي لم يَرُخ. يَفَاع: عالية، مرتفعة.

(٨٦) ديوان شعره، ١٤٨.

(٨٧) ديوانها، (بيروت: دار صادر، د. ت)، ٤٩.

(٨٨) نفسه، ٤٠. تخويداً: التخويد: السير السريع.

ج: د - الهجاء بعدم العفة عن الجارة :

لأن هتك عرض الجارة عمل شديد الخسة فإنه حتى عرب ما قبل الإسلام، كما تجلّي فيما سلف، على ما هم فيه من خَوَاءٍ رُوحيٍّ، وفراغٍ دينيٍّ ليس يَزَعُهُمْ عن المنكر، يَنْفَرُونَ منه وَيَسْتَشْنِعُونَهُ بفطرتهم البشرية السليمة، وخلقهم العربيِّ النَّقِيٍّ، وَيُعَدُّونَ عَدَمَ الْوُقُوعِ فِيهِ من خير المفاخر.

ولذلك أيضاً عَدَّ في الإسلام من أكبر الذنوب عند الله سبحانه بعد الشرك وقتل الولد تفادياً لإطعامه، فقد ورد أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم: أَيُّ الذَّنْبِ أكبر عند الله؟ قال: «أَنْ تَدْعُوَ لِلَّهِ نِدَاءً وَهُوَ خَلَقَكَ» قال: ثم أيُّ؟ قال: «ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خَشِيَةً أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ» قال: ثم أيُّ؟ قال: «أَنْ تُزَانِيَ بِحَلِيلَةِ جَارِكَ».. الحديث^(٨٩) ولهذا كان هذا العمل من المخازي التي يسرع العائبون والهاجون من الشعراء وغيرهم إلى تعيير مذموميهم ومهجويهم به إن صدقاً وإن كذباً. وقد عرَّضَ رجلٌ بآخر ضمن حوارٍ بينهما بأنه «يَتَسَوَّرُ عَلَى جَارَاتِهِ»^(٩٠).

وأما الذمُّ بعدم العِفَّةِ عن الجارة في الشعر القديم، وهو ما نحن بصدده هنا، فليس بقليل. ومنه هجاء أوس بنِ حَجَرَ بنِي سَعْدِ بنِ مَالِكِ بنِ ضَبَيْعَةَ وقوماً غيرهم بأنهم يَمْضُونَ حينَ يَجُنُّ عَلَيْهِمُ اللَّيْلُ، إلى بيوت جاراتِهِم لا قِتْرَافَ ما يُخْزِي من الأعمال :

طُلُسُ الْعِشَاءِ إِذَا مَا جَنَّ لَيْلُهُمْ بِالْمُنْدِيَّاتِ إِلَى جَارَاتِهِمْ دُلْفُ^(٩١)

(٨٩) رواه البخاري في صحيحه، ٢٥١٧/٦.

(٩٠) ينظر الأغاني، ٢٦٠/١٣.

(٩١) ديوانه، ٧٥. طُلُسُ الْعِشَاءِ: جاء في اللسان (ط ل س): «وفلان عليه ثوب أطلس، إذا رُمي

بقيح، وأنشد أبو عبيد:

وَلَسْتُ بِأَطْلَسُ التَّوْبِينَ يُضِي حَلِيلَتُهُ، إِذَا هَذَا النَّيَامُ

لم يرد بحليلته امرأته، ولكنه أراد جازته التي تحالته في جلته.

المُنْدِيَّاتِ: المُخْزِيَّاتِ. دُلْفُ: جدّ الف: الماضي المتقدّم، والماضي مقارباً خَطْوَهُ.

وهجاء عقيل بن علفة الجارح لبني بدر الفزاريين، آل حذيفة بن بدر، بأن ثمة من بينهم دائماً رجلاً لثاماً يزورون جاريتهم زيارتٍ مريبةً بينما لا تلقى فيهم رجلاً كريماً واحداً، فأيديهم عن المكارم قصار، وخطاهم إلى المخازي سراع :

إذا جارة حلت على الهُجْم لم تجد كريماً، ولم تعدم لثيماً يزورها
أتقصر عن باع الكرام أكفها وتبلغ أنصاف المخازي أئورها؟^(٩٢)

وفي أبيات لشاعر عاش في العصر الأموي يدعى أبا جلدة الشكري هجا فيها يزيد بن المهلب تعبيراً للمهجو بأنه يدب إلى منزل جاره حين يشتد الظلام ويختلط، وتغمض العيون، يتغني أن ينال من زوجه ما ليس له نيله، وأنه سريع إلى عمل ذلك متى وجد إليه حيلة، سواء رغبت فيه الجارة، أو لم تزد على أن نظرت إليه :

إذا اعتكرت ظلماء ليل ونومت عيون رجال واستلذوا المضاجعا
سما نحو جار البيت يستام عرسه يزيد ديباً للمعانة قابعا
وإن أمكنته جارة البيت أو رنت إليه أتاه بعد ذلك طائعا^(٩٣)

وعير مالك بن عميرة الجرسبي، وهو من شعراء خراسان ويعرف بابن موركة، وهي أمه، رجلاً يدعى سويد بن هوبر بأنه ينسل في الظلماء إلى امرأة جاره القريب من أجل أمر فادح قاصم للظهر لفظاعته :

يدب إذا ما الليل جاء ابن هوبر إلى جارة الأذنى بقاصمة الظهر^(٩٤)

(٩٢) طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: ؟ ، ١٣٩٤م -

- ١٩٧٤م)، ٧١٣/٢.

الهُجْم: لقب، فيما يبدو، لبني بدر المهجوين.

(٩٣) الأغاني، ٣٢٦/١١؛ وشعراء أمويين، ٣٤٨/٤.

(٩٤) معجم الشعراء، ٢٦٧.

ولا غرو، والحال هذا، ألا نَعَدَم استخداماً لهذه النقيصة الشائنة في شعر أبرز
فحول شعراء الهجاء في العصر الأموي، أعني الثلاثة الأشهرين الفرزدق
وصاحبيه، وهم لم يكادوا يغادرون فاحشةً ولا نقيصةً إلا رمى أحدهم بها أحد
صاحبيه. وقد عير بها جريرُ الفرزدق رامياً إياه بأن جاره المسلم لا يأمنه، فهو كالقردِ
الذي لا يغفو طوال الليل، وأنه يتخذ من الجبالِ سلالم يصعد بها إلى جاراته حين
يغطي الدجى الكون :

وما كان جَاراً للفرزدقِ مُسلمٍ ليأمنَ قرداً لئلهُ غيرُ نائمٍ
يُوصِّلُ حبله إذا جنَّ لئلهُ ليرقى إلى جاراته بالسَّلامِ^(٩٥)

وفي هذا ما يفي ويشفي للإجابة عن السؤال المثار في صدر هذا البحث حول
موقف العرب من الجار ومعاملته أهو موقف مشابه للموقف الإسلامي أم مختلف
عنه؟

(٩٥) ديوانه، ١٠٠١/٢.

المصادر والمراجع

- (*) صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، ٦،٥، دمشق وبيروت، دار ابن كثير واليامة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- (*) الأشباه والنظائر، للخالد بن محمد وسعيد ابني هاتم، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (١٣٨٧هـ)-١٩٥٨م.
- (*) الأغاني، لعلي بن الحسين الأصبهاني، القاهرة، دار الكتب، ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م.
- (*) أمالي المرتضي، علي بن الحسين العلوي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ١، القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٣هـ-[١٩٥٤م].
- (*) جمهرة نسب قریش وأخبارها، للزبير بن بكار، تحقيق محمود شاكر، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٣٨١هـ-[١٩٦٢م].
- (*) الحماسة الشجرية، لهبة الله بن علي العلوي. تحقيق عبدالمعين الملوحي، وأسماء الحمصي، دمشق: وزارة الثقافة، [١٣٩٠هـ] / ١٩٧٠م.
- (*) خزانة الأدب لعبدالقادر البغدادي، تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة: دار الكاتب العربي،
٣ : ١٣٨٧هـ-١٩٦٨م.
٤ : ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
- (*) ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، تحقيق وشرح م. محمد حسين، القاهرة: مكتبة الآداب، [١٣٧٠هـ]-١٩٥٠م.
- (*) ديوان أوس بن حجر، تحقيق محمد يوسف نجم، بيروت دار صادر - دار بيروت، [١٣٨٠هـ]-١٩٦٠م.
- (*) ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان أمين طه، القاهرة: دار المعارف، [١٣٨٩هـ]-١٩٦٩م.
- (*) ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفات، بيروت: دار صادر، [١٣٩٠هـ]-١٩٧٠م.
- (*) ديوان الحطيثة، تحقيق نعمان أمين طه، القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ-١٩٥٨م.

- (*) ديوان الخنساء، بيروت دار صادر، د. ت.
- (*) ديوان ذى الرمة، تحقيق عبدالقدوس أبي صالح، دمشق: مجمع اللغة العربية، ٢: ١٣٩٢هـ-١٩٧٣م.
- (*) ديوان شعر حاتم بن عبدالله الطائي وأخباره، تحقيق عادل سليمان جمال القاهرة: [١٣٩٥هـ]-١٩٧٥م.
- (*) ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلام الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
- (*) ديوان الطفيل الغنوى، تحقيق سالم كرنكو، لندن: لوزاك كُمني، [١٣٤٥هـ]-١٩٢٧م؛ وديوانه، تحقيق محمد عبدالقادر أحمد، بيروت، دار الكتاب الجديد، [١٣٨٨هـ]-١٩٦٨م.
- (*) ديوان عترة بن شداد، تحقيق محمد سعيد مولوي، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.
- (*) ديوان كثير عزة، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.
- (*) ديوان الفرزدق، بيروت: دار صادر / دار بيروت، ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.
- (*) ديوان مسكين الدارمي، تحقيق عبدالله الجبوري وخليل إبراهيم العطية، بغداد: ١٣٨٩هـ-١٩٧٠م.
- (*) ذيل الأمالي والنوادر، لإسماعيل بن القاسم القالي، تحقيق محمد عبدالجواد الأصمعي، القاهرة: دار الكتب، ١٣٤٤هـ-١٩٢٦م.
- (*) شرح أشعار الهذليين، صنعة الحسن بن الحسين السكري، تحقيق عبدالستار فراج، ٢، القاهرة: مكتبة دار العروبة، د. ت.
- (*) شرح ديوان الحماسة، لأحمد بن محمد المرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبدالسلام هارون، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.
- (*) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة ثعلب (أحمد بن يحيى)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٣٦٣هـ-١٩٤٤م.
- (*) شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق إحسان عباس، (طبعة ثانية مصورة)، الكويت: وزارة الإعلام، [١٤٠٤هـ]-١٩٨٤م.
- (*) شرح المفضليات، ليحيى بن علي التبريزي، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
- (*) شعراء أمويون، دراسة وتحقيق نوري حمودي القيسي، بغداد: المجمع العلمي العراقي، القسم الثالث: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م. القسم الرابع: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

- (*) شعراء ثقيف في العصر الأموي، جمع وتحقيق عيضة بن عبد الغفور الصواط، الطائف: نادى الطائف الأدبي، د. ت.
- (*) شعر النابغة الجعدي، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- (*) الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ٢، ٣، ٥، القاهرة: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- (*) طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- (*) قصائد جاهلية نادرة، ليحيى الجبوري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- (*) كتاب الاختيارين، صنعة الأخفش الأصغر، تحقيق فخرالدين قباوة، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- (*) لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن علي بن منظور الإفريقي، إعداد يوسف خياط، بيروت: دار لسان العرب، د. ت.
- (*) المستقصى في أمثال العرب، لمحمود بن عمر الزمخشري، حيدرآباد: دار المعارف، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
- (*) معجم الأدباء، لياقوت الحموي، ١١، القاهرة: دار المأمون، د. ت.
- (*) معجم الشعراء، لمحمد بن عمران المرزباني، تحقيق عبدالستار فراج، القاهرة: ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.
- (*) المفضليات، للمفضل بن محمد الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
- (*) موسوعة الشعر، اختيار وشرح مطاع صفدي وإيليا حاوي، ٤، بيروت: [١٣٩٤هـ] - ١٩٧٤م.
- (*) الهجاء والهجاؤون، لمحمد محمد حسين، القاهرة: مكتبة الآداب، [١٣٦٦هـ] - ١٩٤٧م.
- (*) الوحشيات، لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي، تحقيق عبدالعزيز الميمني، القاهرة: دار المعارف، [١٣٩٠هـ] - ١٩٧٠م.

الدوريات

- (*) المورد، بغداد: وزارة الثقافة والفنون، م ٨، ع ٤، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

أثر العوامل الاقتصادية في سقوط الدولة الأموية

للدكتور

سليمان بن ضفيدع الرجيلي

الأستاذ المشارك في قسم التاريخ والحضارة
بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تألفت الدولة الأموية من عدة أقاليم عرفت بغناها، وقد ساهم فيه نصيبها الجيد من الأمطار، وكثرة أنهارها، وخصب أرضها، وتوسط موقعها، وخبرة أهلها الزراعية والتجارية، ويساعد على تحقيقه ويزيد فيه إذا ما استقر أمنها، وقلت ثوراتها وأمنت فتنها وحسنت إدارتها ودق نظام جبايتها. ويظهر أن هناك تلازماً بين العوامل البشرية والطبيعية في حياة الدول، فإذا اختلت العلاقة بين هذه العوامل - والخلل يأتي في الغالب من قبل العوامل البشرية - فإن حياة تلك الدول تؤذن بالخطر فيعترى استقامة حالها اعوجاج وأمنها خوف وثباتها تغير إلى أن يطول بقاءها الزوال ونجمها الأفول وتصبح ذكراً بعد عين.

ودراسة أثر العوامل الاقتصادية في سقوط الدولة الأموية هنا ليست باعتبارها العامل الرئيسي في السقوط، بل ولا تنصدر عوامله أو تتبدل مكانها وإنما ساهمت فيه، وكانت من أسبابه في مرحلة النهاية، عندما اشتركت معها عوامل مختلفة، إلا أنها أيضاً لا يمكن أن تكون السبب المباشر الذي أنذر بالنهاية لأن غيرها تكون له الصدارة في مثل هذه الأحوال في تحديد سنوات سقوط الدول أو ميلاد قيامها، كالأسباب السياسية، ونشوب الحروب والنصر والهزيمة فيها، إلا أنها يكون لها أثر في الأرهاص له والمساعدة في تدعيم أسبابه الأخرى وتجيء هذه الدراسة لتتبع هذا الأثر ودراسته، مثلما عنيت دراسات كثيرة بتتبع الأسباب الأخرى وإبرازها. ذلك أن العوامل التي كانت تعمل عملها سراً وتحدث أثرها بالتدريج نحو النهاية متعددة ومختلفة.

وتشمل عناصر هذا الموضوع أثر جباية الخراج والعجزة وسياسة الخلفاء الأمويين المتأخرين، وسياسة بعض الولاة وطرقهم في الجباية، وكثرة القطاعات

وجمع الأموال ومركز الدولة المالي (*) وهي عناصر بالغة الأثر في حياة الدول ومجتمعاتها في كل وقت ، وتؤثر في معاشها ومصائرهما بما يعتريها من إصلاح ونجاح في إدارتها واستقرار أحوالها في الداخل والخارج ، وتؤثر فيها سياسة الدول ازدهارا أو كسادا . وقد اعترى تلك العناصر خلل أختلف في التطبيق والوسيلة عنه في صدر الدولة على الأقل فما مظاهر هذا الخلل وآثاره ؟

أثر إدارة الخراج والجزية :

لقد ساءت إدارة جباية الخراج والجزية في بعض أقاليم الدولة الأموية مثل خراسان ومصر والمغرب ، وكان لذلك آثار على اقتصاد الدولة وعلى ولاء سكان تلك الأقاليم لها في فترات مختلفة من عهدها الأخير .

ويمثل إقليم خراسان نموذجا لما جرت عليه ، وجرت عليه سوء الإدارة المالية من قبل عمال الولاة وممثلهم قبل سياسة عمال الدولة وولاتها هناك حتى يرقى إلى سياسة بعض الخلفاء الأمويين أنفسهم ، فالجباة المحليون في أقاليم خراسان وبلاد ماوراء النهر لم يكونوا من موظفي الدولة الرسميين ، بل لم يكونوا من العرب ، وإنما هم من الرؤساء والأمراء والنبلاء وغيرهم من عظماء العجم ممن كان لهم جاه وسلطان في تلك المناطق ، وعرفوا باسم الدهاقين والمرابذة^(١) . وقد كان هؤلاء متمكنين في مدنهم وأقاليمهم فصالحوا عمال الدولة على أموال يدفعونها لهم ، وفي سبيل توفير ذلك يقوم الدهاقين بجبايتها من الناس هناك جزية عن الرؤوس وخراجا عن الأرض التي تحت سلطتهم ، وبطبيعة الحال وضع هؤلاء في اعتبارهم مصلحتهم في الجباية^(٢) . وكلفوا الناس أضعاف ماصولحوا عليه من أموال ليعود الباقي إلى القائمين عليها ، أما الدولة أو عمالها فلا يعطون إلا ما صولحوا عليه

(*) هناك عناصر أخرى في هذا المجال مثل العطاء وأثر التجارة وطرقها والوساطة فيها وسوف يفرد لها بحث مستقل فيما بعد .

(١) الطبري جـ ٧ ص ٥٦ .

(٢) الدوري نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام . مجلة المجمع العلمي العراقي - بغداد - ١٩٦٤م - مجلد ١١ ص ٨٠ .

وبالتأكيد أقل مما جبي جزية وخراجا، وبالتالي فإن دور هؤلاء الجديد لم يتغير في نظر عامة الناس عن دورهم في النظام الساساني القديم^(٣).

وفي سبيل جباية أكبر قدر ممكن، وذهب قدر مناسب لأولئك الدهاقين فسروا أي دخول جديد في الإسلام بأنه ليس يحقيقي وإنما هو هروب من دفع الأموال وإسقاط بعض بنوده وهو الجزية، ولهذا قاوم هؤلاء الدخول في الإسلام وحاربوا انتشاره في تلك الأقاليم، ويفسر (فلهوزن) هذه الحقيقة على أسس مالية محضة^(٤). هذا إن لم تكن تلتقي مع ميلهم الكامن في بقاء بني جلدتهم على معتقداتهم الفارسية السابقة، وأنه خير لهم من الدخول في الإسلام، لاسيما أن هذا البقاء يضمن للطبقة الجابية مالا أكثر على عكس التحول إلى الوضع الجديد الذي يفقدها كثيرا من ذلك المال، إذا ما قيس بعدد الأفراد وكثافة السكان هناك ثم ما يتبع الغنى من جاه وسلطان وسوف تسهم قلته في ضعف النفوذ والسلطان عند تلك الطبقة، وفي سبيل هذا لجأت أحيانا إلى رفع الجزية والضرائب عن الأتباع والمحيطين من أهل ملتهم السابقة بالدفع عنهم، أو إئثار المسلمين في مناطقهم أو الجدد منهم بالجزية، وجبي الأموال للتعويض وتغطية تلك السياسة وتحقيق النفوذ^(٥)، وتكررت الشكوى من الدهاقين وإلحاحهم في فرض الجزية على من أسلم^(٦)، وكان منهم يرى أن تحول أتباعه إلى الإسلام يفقده وسيلة استنزاف أموالهم بحكم توليه الجباية لها منهم^(٧). حتى وصف بعض الناس عمالهم في خراسان بأنهم سلطوا عليهم الدهاقين في الجباية، وسواء اشتدوا في أخذها من الكافة حتى من الضعفاء وهم معفون منها أصلا أم أنهم أسقطوها عن الأغنياء والصنائع فقد بقيت ربة في عنق الضعفاء ولم ينجهم منها حتى إسلامهم^(٨).

(٣) داينل دينيت : الإسلام والجزية ، ص ١٨٥ .

(٤) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ، ص ٤٤٠ .

(٥) داينل دينيت : الإسلام والجزية ص ١٩١ ، ١٩٥ ، الدوري : نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام ،

مجلة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ١٩٦٤م مجلد ١١ ص ٨٧ .

(٦) الدوري : المرجع السابق مجلد ١١ ص ٨٠ .

(٧) فان فلوتن : السيادة العربية ص ٥٦ . (٨) الطبري ، ج ٧ ص ٥٦ .

ونتيجة لذلك هجر الناس قراهم إلى المدن، وتركوا أراضيهم الزراعية ذات الدخل الخراجي الهام في إيرادات الدولة، أما أهل الذمة فبالإضافة إلى ذلك فقد دخل كثير منهم في الإسلام إما عن تمكّن واقتناع أو لاسقاط الجزية عن رؤوسهم ، وكانت التهمة الأخيرة هي الشائعة .

وأدت سياسة الحجاج والي العراق وخراسان المتشددة في مختلف المجالات إلى سوء في الأحوال الاقتصادية آنذاك باغضاب الناس - وهم العنصر الفعال فيها - وقسرهم أحيانا وزادت في تدمرهم من عمالهم ودهاقينهم الآخرين ، وزادت هجرتهم نحو المدن وتناقص عدد أهل الذمة، وكتب العمال له «إن الخراج قد أنكسر وإن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار، فكتب الحجاج إلى عماله ليلغوا الناس «أن من كان له أصل في قرية فليخرج إليها»^(٩). ولكن انتقال كثير من الفلاحين وهم في الغالب من الموالي من قراهم إلى المدن كان لعاملين :

أولهما : جاء استجابة طبيعية لحاجة المدن وبدء غنى سكانها في هذا الوقت، ولا سيما عواصم الأقاليم والمدن التجارية، وظهور كثير من فرص العمل فيها المناسب لهؤلاء لاسيما عندما انشغل أهلها بالوظائف والجيش والتجارة وأصبحوا قادرين على تشغيل هؤلاء في أعمال ثانوية يحتاجها أهل المدن ويقبل هؤلاء بعائدها .

وثانيهما : أن النظام الإسلامي في الدولة يجيز لمن أسلم أن يبقى على أرضه ويدفع عنها الخراج فإذا انتقل منها يعفى منه^(١٠)، ومع هذا - فيما يظهر - لم يكن دافعا قويا وراء انتقال الفلاحين إلى المدن، إلا أن جذب المدن لهم كان أقوى، فضلا عن ظهور ملكيات زراعية كبيرة تملك مساحات واسعة وقدرة مالية تستطيع مد الجسور وشق القنوات ورم البثوق وسحب مياه الأنهار، وبالتالي أدرك صغار الفلاحين - وهم سواد كبير - أنهم لا يستطيعون المنافسة ، ومن ثم فإن الاتجاه

(٩) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٤٣ ، ماهر حمادة : الوثائق، ص ٣٥٥ .

(١٠) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ١٤٣ - ١٤٤ .

للمدن يكون أحسن مردودا عليهم . وعندما حاول الحجاج مواجهة هذه الظاهرة ورد كل أناس إلى قراهم التي جاءوا منها كما وضح من قبل كانت العوامل التي دفعت هؤلاء إلى الانتقال لانتزال قائمة ، وتزداد وضوحا مع الوقت وبالتالي فإن الرغبة في العودة إلى أعمالهم السابقة لم تعد معهم وهي روح مهمة لنجاح العمل الزراعي ولكنها في هذه المرة كانت مفقودة، وهو ما أثر على اقتصاد الدولة فيما بعد عندما عمل هؤلاء فيه مكرهين أو بدون رغبة، أو عادوا للمدن بطرق وأوقات مختلفة .

وزيادة على ذلك فرض بعض الولاة ضرائب جديدة مثل تحصيل ثمن أدوات الكتابة في دواوين الدولة، وكذلك بعض هدايا النيروز والمهرجان^(١١) التي كانت معروفة من قبل عند دولة الفرس^(١٢). وقد عمد لها الدهاقنة أحيانا لتعويض مايفقدون نتيجة الدخول المتزايد في الإسلام، ومخافة رفع الجزية أو ضريبة الرأس عن الداخلين فيه^(١٣). وقد استمر هذا حتى جاء الخليفة عمر بن عبدالعزيز رضى الله عنه فأبطل هذه الضرائب في وقته^(١٤)، وذم ولاة العهد السابق في العراق والشام ومصر ومكة والمدينة وقال في مناسبة ذكرهم : «اللهم قد امتلأت الدنيا ظلما وجورا فأرح الناس»^(١٥).

ولما كان بعض الولاة قد جبي الخراج والجزية مجتمعة سواء كانت جزية عن الرؤوس أو خراجا عن العمل والمهنة، فقد أدت هذه السياسة إلى تدمير أهل خراسان الذين أنفوا أن يدخلوا في الإسلام وتبقى الجزية في أعناقهم، ولهذا جاءت إصلاحات عمر بن عبدالعزيز برفعها، وكتب إلى الجراح بن عبدالله الحكمي أمير خراسان «أنظر من صلى قبلك فضع عنه الجزية»^(١٦) وتأكدت هذه السياسة عندما

(١١) النيروز هو دخول فصل الصيف والمهرجان هو دخول فصل الشتاء وكان يحتفل بهما عند الفرس . أنظر :

نجدة خماش : الإدارة في العصر الأموي ص ٢٠٨ .

(١٢) أبويوسف : كتاب الخراج ص ١٣٠، أبويعبيد القاسم بن سلام : كتاب الأموال ص ٥٨ .

(١٣) داينل دينيت : الإسلام والجزية ، ص ١٨٣ .

(١٤) أبويوسف : كتاب الخراج، ص ١٣٠، أبويعبيد القاسم بن سلام : كتاب الأموال، ص ٥٨ .

(١٥) ابن تفردي بزدي : النجوم الزاهرة ج ١ ص ٢١٨ . (١٦) الطبري ، ج ٦ ص ٥٥٩ .

أشخص أشرس بن عبدالله والي خراسان فيما بعد أبا الصيداء إلى بلاد ماوراء النهر فقام بدعوة أهل سمرقند ومن حولها إلى الإسلام على أن توضع عنهم الجزية^(١٧)، وقد نتج عن هذه السياسة أن خراسان شهدت كفايتها المالية على الفور خلال هذا العهد، حتى أن خراجها فاض عن عطائها على الرغم من أن الخليفة كان مستعدا لبعث الأموال إليها لو حدث فيها عجز عن الوفاء بسداد العطاء، لكن واليه عقبه بن زرعة الطائي كتب له أن خراج خراسان يفضل ويزيد من الاعطيات فيها^(١٨).

وبالفعل أدت هذه السياسة والرخاء الذي شهدته خراسان إلى دخول كثير من سكانها في الإسلام طواعية في ظل إصلاحات الخليفة السابقة، وهذا أمر يغيض أنصار الوضع السابق على هذا العهد، ومنهم (غوزك) أحد الأمراء المحليين الدهاقين فقد سارع بمكاتبة أشرس بن عبدالله السلمي أمير خراسان فيما بعد يخبره بدعوى انكسار الخراج^(١٩). وتأثر أشرس برأيه فكتب إلى عماله أن خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه فأعادوا الجزية على من أسلم، فامتنع الناس عن دفعها وبرز سبعة آلاف من أهل الصغد بالقرب من سمرقند للقتال والاعتراض على قرار إعادة الجزية عليهم بعد أن أسلموا^(٢٠). ولما زاد القصد في تطبيق هذه السياسة إزاءهم استجاروا في مرحلة تالية هم وأهل بخارى بالترك^(٢١). وغاب عن الوالي أن (غوزك) كان يطمع في مزيد من السلطة والنفوذ، أو حتى الاستقلال وأن إجراءات أشرس سوف تؤدي إلى إنتشار الإسلام وكثرة أتباعه، وهذا يقوض طموحه ويقضي على آماله^(٢٢). والمعروف أن عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز كان قصيرا وتبعه بذلك عمر إصلاحاته، وبالتالي قصورا في فهم معنى الخراج وهل يشمل الجزية أو ضريبة الأرض حتى يزول اللبس ويستقيم المفهوم، ويستمر التطبيق سليما،

(١٧) المصدر السابق، ج ٧ ص ٥٥.

(١٨) المصدر السابق، ج ٦ ص ٥٦٨ - ٥٦٩.

(١٩) المصدر السابق، ج ٧ ص ٥٥.

(٢٠) المصدر السابق، ج ٧ ص ٥٥ - ٥٦.

(٢١) نفسه.

(٢٢) Gibb: The Arab Conquest in Central Asia, P. 69

ولأنما ذلك ينسجم مع سياسة الخلفاء الذين تلو عمر بن عبدالعزيز ، ومظهر من مظاهر اضطراب أحوال الدولة في عهدهم . فقد جاء بعده الخليفة يزيد بن عبدالملك (١٠١ - ١٠٥هـ) فأمر بنقض ما أبرم عمر وعزل ولاته ، وعمد إلى كل ما صنعه مما لم يوافق هواه فردّه ولم يخف شناعة عاجلة^(٣٣) . ومن مظاهر عدوله عن سياسة سلفه تعيينه ولاية كانوا من بطانة الحجاج متشربين بمنهجه العنيف ، متأثرين بشدة سياسته مثل محمد بن يوسف الثقفي أخ الحجاج الذي عين على اليمن من قبل فكان من سياسته فيها زيادة الخراج على أهلها^(٣٤) . ومثل تعيينه ليزيد بن أبي مسلم كاتب الحجاج على ولاية إفريقية سنة ١٠١هـ فلما حاول الوالي إبقاء الجزية على من أسلم في المغرب ثار عليه أهله فقتلوه ، وعينوا الوالي السابق محمد بن مسلمة وكتبوا إلى الخليفة بذلك فأقرهم وأنكر بالطبع ما فعل واليه^(٣٥) كذلك أعاد الخليفة نفسه في مصر مارفع من جزية عن كنائسها وأساقفتها^(٣٦)

كذلك تتبع بعض الولاة السابقين بالقتل والتضييق والمصادرة ، فقد أمر بقتل يزيد بن المهلب ومصادرة أموال آله^(٣٧) إلى غير ذلك من الاجراءات المالية التي أغضبت شرائح مختلفة من المجتمع منها المسلم ، ومنها الذمي ، ومنها المشرقي ، ومنها المغربي ، ومنها ذو الجاه ، ومنها العادي ، وكلها تدل على سوء في الأوضاع المالية في الدولة واضطراب في إدارتها في عهد هذا الخليفة ، وسيكون لها آثارها في موقف الناس من الدولة وانصرافهم عنها في المستقبل ، يعضدها بعض المشكلات الأخرى التي عصفت بالبيت الأموي في أواخر حكمه حتى تعقدت هذه الآثار وعزت عن الإصلاح .

وجاء بعد يزيد الخليفة هشام بن عبدالملك (١٠٥ - ١٢٥هـ) وأعياه إصلاح سياسة سلفه على الرغم مما عرف عنه من أنه أحزم بني أمية^(٣٨) . ويكره أن يدخل

(٢٣) الجهشياري : الوزراء والكتاب ، ص ٥٦ ، ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٥ ص ٦٧ .

(٢٤) خليفة بن خياط : تاريخ خليفة ، ج ٢ ص ٤٨٥ ، ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج ٥ ص ٦٨ ، ٧٨ .

(٢٥) الطبري : ج ٦ ص ٦١٧ ، الجهشياري : الوزراء والكتاب ، ص ٥٦ .

(٢٦) سيده كاشف : مصر في فجر الإسلام ، ص ٢٣٢ .

(٢٧) الطبري : ج ٦ ص ٥٩٧ - ٦٠٣ . (٢٨) اليعقوبي : تاريخه ، ج ٢ ص ٣٢٨ .

بيت المال مالا لم يؤخذ بوجه حق، وقد كان في بعض الأحيان إذا ما أراد توزيع مال يشهد أربعين رجلا على حلاله، وأنه أعطى قبل ذلك كل ذي حق حقه^(٢٩). وهذا التحرز من قبل الخليفة في جمع المال وتوزيعه قد يعكس ما وقع فيه سلفه واجتئاب ثورة الناس وعتتهم وسخطهم عليه، والتأكيد لهم بنهج سياسة مختلفة محاطة بتدابير تحاول الاصلاح بوضوح.

وحاول في أواخر خلافته إصلاح الوضع الضرائبي في خراسان بواسطة واليه الحاذق نصر بن سيار حين أعلن أنه سوف يكون مانح المسلمين الذي يدفع عنهم ويحمل أثقالهم وأعباءهم المالية إذ يقول: «فأيما رجل منكم من المسلمين كان يؤخذ منه جزية من رأسه أو ثقل عليه في خراجه، وخفف مثل ذلك عن المشركين فليرفع ذلك إلى المنصور بن عمر يحوله عن المسلم إلى المشرك»^(٣٠).

وتوافد عليه أكثر من ثلاثين ألفا كانوا يؤدون الجزية عن رؤوسهم خلال أسبوع بعد سماعهم إجراءات نصر، وتصنيف الخراج وإسقاط الجزية^(٣١)، وهذا يدل على الإجحاف والتذمر الذي كان يعانيه الناس من قبل في هذا المجال، حيث كان الولاية مطالبين بتقديم مبالغ معينة وثابتة للدولة، وأوقعتهم وسيلة جمعها في بعض الأخطاء التي نتج عنها بعض الاضطرابات والثورات^(٣٢). وكان من مظاهر سوء إدارة بعض العمال وقصور فهمهم هو إسناد جمع الضرائب في هذا الوقت إلى رؤساء الجماعات من يهود ونصارى ومجوس فأنحازوا إلى بني ملتهم، وأنقلوا سواهم بها، وعجل نصر بن سيار بعلاج الموقف وتغيير الحال وروايات المصادر الإسلامية واضحة في هذا المجال^(٣٣) وإن حاول (فلهوزن) عدم فهمها ومال إلى عدم تصديقها^(٣٤).

(٢٩) السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص ٢٤٧.

(٣٠) الطبري: ج ٧ ص ١٧٣.

(٣١) نفسه.

(٣٢) الكبيسي: عصر هشام بن عبدالملك، ص ٣١٤.

(٣٣) الطبري: ج ٧ ص ١٧٣، ابن الأثير ج ٥ ص ٢٣٦.

(٣٤) تاريخ الدولة العربية، ص ٤٥٤.

ووصف المؤرخون إصلاحات نصر بن سيار في خراسان بأنها عمرت الأقاليم عمارة لم يعمر مثلها من قبل، فقد أحسن الولاية والجباية فيه^(٣٥). إلا أن إصلاحات نصر جاءت في إقليم عانى من سوء الإدارة المالية منذ وقت حتى كثرت فتنة أهله وثوراتهم، مما جعله مناخا مناسباً لنجاح الدعوة العباسية وانتشارها فيه مما أثر في جدوى كل إصلاح هناك وأخذ الناس يتطلعون إلى الحكم الموحد. كذلك جاءت هذه الإصلاحات في أواخر الدولة الأموية أي في وقت كثرت فيه المشكلات ليس فقط في النظم المالية وإنما في سدة الحكم والسياسة وفي أقاليم متعددة على رأسها إقليم الشام مركز ثقل الدولة نفسها لتشهد السقوط بحاله بعد سبع سنوات فقط من آخر استتباب للأمر لها في المشرق.

ويشير الطبري إلى حدوث إنكسار في خراج العراق إبان ولاية خالد بن عبدالله القسري (١٠٥ - ١٢٠هـ) التي بلغت خمسة عشر عاما بلغ مجموع ما نكسر فيها مائة (مليون) درهم أي بمعدل ستة ملايين تقريبا عن كل سنة من ولايته^(٣٦) وساهم في ذلك عدة عوامل من أهمها أن أملاك الوالي نفسه وابنه كانت معفاة من الخراج، وكذلك ضياع الخليفة نفسه الذي أمر في وقت من الأوقات ألا يباع شيء من الغلال حتى تباع غلات أمير المؤمنين فتدنت الأسعار هناك إلى حد كبير^(٣٧). وهذا - إن ثبت - يناقض ماروي عن الخليفة من قبل أنه يشهد أربعين رجلا على حال المال الذي يوزعه.

ولهذا فإن الوالي الجديد يوسف بن عمر فرض على سلفه خالد القسري غرامات كبيرة قريبة من مبلغ الانكسار في الخراج الذي حدث في عهده إذ ألزمه وابنه وعماله بدفع تسعين مليون درهم، ووصلت المصادرات في سبيل جمعه إلى حد بيع متاع خالد ومطاردة عماله وضربهم^(٣٨). إلا أن إجراءات يوسف بن عمر لم تحسن من

(٣٥) الطبري : ج ٧ ص ١٥٨، ابن الأثير ج ٥ ص ٢٢٧ .

(٣٦) ج ٧ ص ١٤٩، ١٥١ .

(٣٧) المصدر السابق، ج ٧ ص ١٥٤ .

(٣٨) المصدر السابق، ج ٧ ص ١٥١، الجهشباري : الوزراء والكتاب، ص ٦٤، ابن الأثير، ج ٥ ص ٢٢٥ .

مركز ولايته الاقتصادي وبالتالي دعم بيت المال في الدولة فقد كان يوسف يختزل بعض تلك الأموال لنفسه، ويقدم أخرى هدايا للحكام ومن حولهم من أصحاب النفوذ في البلاد للمحافظة على مركزه، أو يدفعها لمن يمكنه من التشفّي من منافسيه فقد وعد الخليفة الوليد بن يزيد بدفع خمسين مليون درهم، في مقابل إطلاق يده في تعذيب خصمه خالد القسري وهنا يتضح الهدف من إجراءات يوسف الأنفة بأنها لم يقصد بها الصالح العام، وإنما تحقيق أغراضه ومطامعه الشخصية، وإذا عرفنا أن المصادر لا تذكر لنا أملاكاً كبيرة ليوسف بن عمر تفي بمثل هذه المبالغ، وتحقيق تلك المطامح أدركنا أن جزءاً كبيراً منها كان يقتطع من أموال الخراج فإذا اتضح النقص فيه وسئل عنه اعتل «بتخريب ابن النصرانية»^(٣٩) البلاد»^(٤٠). وعلى أية حال فإن سياسة العاملين خالد القسري ويوسف بن عمر لم تؤد إلى تحسن أو ارتفاع إيرادات الدولة من العراق فقد كانت تتلقى منه ما بين ٦٠ إلى ٧٠ مليون درهم في العام وهو مبلغ يقل عما كان يرسله سلفهما ابن هبيرة، ويعود ذلك لسوء تصرف الرجلين وتبذيرهما لكثير من الأموال على الرغم من أنها جمعت بطريقة لم تعرف التساهل^(٤١). إلا أنه لا يخرج عن مؤشر الدولة الذي كانت تعيشه منحدره نحو السقوط .

وفي مصر انتكست إصلاحات الخليفة هشام بسبب سياسة واليه المالية عبيد الله بن الجحباب والي مصر أولاً والمغرب ثانياً، عندما حاول زيادة الخراج واشتد في معاملة أهل الذمة فيها عندما كتب للخليفة أن أرض مصر تحتمل الزيادة في الجزية وذلك بزيادة كل دينار قيراطاً . وهذا معناه فرض أعباء مالية جديدة عليهم واستمرار لسياسة ولاة الخليفة السابق فيهم فقابلوا هذا الاجراء بالثورة أيضاً في سنة ١٠٧هـ^(٤٢).

(٣٩) ابن النصرانية لقب أطلق على خالد بن عبدالله القسري نسبة إلى أمه لأنها كانت نصرانية، وقد عبره بعض

خصومه بها ومنهم مسلمة بن عبدالملك . أنظر ابن الأثير، ج ٥ ص ٢١٧، ٢٢٤ .

(٤٠) الطبري : ج ٧ ص ٢٣٣ .

(٤١) الكبيسي : عصر هشام بن عبدالملك، ص ١٧٦ .

(٤٢) الكندي : كتاب الولاة والقضاة ص ٧٣، المقرئزي : الخطط ج ١ ص ٧٩ .

لاسيما أنه حتى من أسلم منهم في هذا الوقت لم ترفع الجزية عنه، إذ نجد عامل خراج مصر في عهد عمر بن عبدالعزيز يخاطبه في أن الإسلام أضرب بالجزية وأنه يرى أن تبقى ولكن الخليفة الصالح يقبح رأي العامل ويأمره بوضع الجزية ويذكره بأن الرسول عليه السلام بعث هاديا ولم يبعث جابيا^(٤٣).

ولكن يظهر أن هذا لم يراع دائما بعد الخليفة عمر بن عبدالعزيز حتى أننا نجد أن والي مصر حفص بن الوليد فيما بعد يؤكد في سنة ١٢٧هـ إعفاء من يسلم من أهل مصر من الجزية فاعتنق الإسلام ٢٤ ألفا من أقباطها في تلك السنة^(٤٤)، حتى أن الخليفة العباسي الأول أبا العباس أكد - بعد هذا الوقت بقليل - أهمية تقرير هذا المبدأ في بداية قيام الدولة العباسية^(٤٥). وأمتدت سياسة ابن الحبحاب المتشددة فأغضبت البربر في شطر ولايته بالمغرب وثاروا سنة ١١٧هـ وقتلوا ابن الوالي وعامله على طنجة^(٤٦) نتيجة للأسباب المشار إليها أعلاه. وهذه الثورات كان الدافع لها مجابهة بعض الإجراءات المالية والعسف فيها في تلك الأقاليم، وعلى الرغم من أن هشاما كان جادا في إصلاح الأحوال المالية والقضاء على التذمر والشكوى في الأمصار في مجالها إلا أن سياسة بعض ولاته فتت في عضده وأججت هذه المشكلات ضد الدولة^(٤٧). وقد توفى الخليفة دون حل لها ولم يكن الخلف بخير من السلف في مواجهتها فازدادت أوارا واستفحلت أكثر من ذي قبل.

وواضح أن المشكلات الاقتصادية كانت من أمور الدولة الأموية الخطيرة في أواخر حياتها، وكان جمع الأموال وتنظيم إدارتها وحسن تصرفها محور إهتمام الخلفاء الأمويين المتأخرين، وبدأ ذلك منذ عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز، وقد عرفنا جهود يزيد بن عبد الملك في تنظيم الأمور المالية وضعف إدارته لها، وجهود

(٤٣) المقريزي : الخطط ج ١ ص ٧٨ .

(٤٤) ساويرس : سير الأباء الطاركة ص ١١٦ - ١١٧ .

(٤٥) المصدر السابق ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٤٦) ابن الأثير : ج ٥ ص ١٩١ .

(٤٧) فرج الهوني : النظم الادارية والمالية ص ٢٧٣ .

خلفه هشام ومحاولته تلافي أخطاء سلفه فيها فلما جاء بعده الوليد بن يزيد أعاد سياسة والده المالية فأخذ يوزع الأموال دون نظام فزاد في أعطيات الناس جميعا عشرة دراهم وميز أهل الشام بعشرة أخرى^(٤٨) . كما ضاعف الأعطيات لأهل بيته الذين وفدوا عليه في بداية عهده، كما استرضى أهل مكة والمدينة وأعاد ما قطعه عنهم هشام من قبل من عطائهم بسبب ميلهم لزيد بن علي في ثورته ضد الدولة الأموية^(٤٩) . فقد أنفق في هذه الوجوه والسبل ما وجدته حتى أفلس ووقع في ضائقة مالية^(٥٠) حتى بدد بيت المال وما جمعه سلفه له بل أتهم هشاما بالجفوة للبيت الأموي وإضراره ببيت المال حتى أظهر أن سياسته سوف تكون إصلاحا لسياسة هشام المالية^(٥١) . وكانت هذه السياسة أحد مظاهر ضعف حكمه العام في الدولة حين أعطى المال ليغطي هذا الضعف وليجمع به الأتباع حوله ويرضي العامة ويسكت المعارضين إن أمكن .

وعلى رأس من نقم عليه سياسته عامة أفراد بيته الأموي فثاروا عليه وذهب مقتولا على يد ابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد الملك الذي ركز في خطبته الأولى على أهمية نجاح السياسة المالية في الدولة، وضرورة جمع المال من وجوه الحقنة وتصريفه في قنواته الصحيحة إذ يقول : «أيها الناس إن لكم علي ألا أضع حجرا على حجر ولا لبنة على لبنة ولا أكري نهرا ولا أكثر مالا ولا أعطيه زوجة ولا ولدا ولا أنقل مالا من بلدة إلى بلدة حتى أسد ثغر ذلك البلد الذي يليه وخصاصة أهله بما يعينهم ، فإن فضل فضل نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه ، ولا أجمركم في ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهليكم ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويكم ضعيفكم ، ولا أحصل على أهل جزيتكم ما يجلبهم عن بلادهم فيأكل قويكم ضعيفكم ويقطع نسلهم وإن لكم أعطياتكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر حتى تستدر المعيشة بين المسلمين فيكون أقصاهم كآدناهم . . .»^(٥٢) .

(٤٨) الطبري : ج ٧ ص ٢١٧ .

(٤٩) نفسه .

(٥٠) حسين عطوان : الوليد بن يزيد ، ص ٣٦٠ .

(٥٢) المصدر السابق، ج ٧ ص ٢٦٩ .

(٥١) الطبري : ج ٧ ص ٢٢٣ .

ثم أخذ يلغي إجراءات الخليفة السابق المالية ويعيد تقييم الأموال وتنظيم جمعها وصرفها حتى ألغى كثيرا من الأعطيات المزيدة، وأنقص الأخرى فلقبه المستفيدون من قبل بيزيد الناقص لانقصه العطاء تمشيا مع سياسته المالية المغايرة لسياسة الوليد، ولكن هذا المصلح لم يمهل الأجل فقد توفي بعد ستة أشهر من ولايته الخلافة والأوضاع المالية عادة تحتاج إلى عهد أطول من ذلك لإصلاحها. فلما جاء الخليفة التالي والأخير في عمر الدولة مروان بن محمد كانت كل المشكلات السياسية والحربية والمالية قد استفحلت وطر ناب الفتن المختلفة في كل مكان فانشغل بإعادة تنظيم الجيش الدعامة الأولى في مواجهة الأعداء في الداخل والخارج، ثم ليتفرغ لمواجهة بقية المشكلات الادارية والمالية لكن كانت الأخطار واختلاف مشاربها وطبيعتها السياسية والعسكرية والادارية والاقتصادية أكبر من جهود الخليفة وأصبح منحدر السقوط حادا في كل مجال ولا يمكن عزوه إلى عامل أو قصره على جانب واحد.

كثرة القطائع :

كما أن هناك عاملا واضحا اثر على الحياة الاقتصادية في أواخر الدولة الأموية وهو كثرت الضياع الكبيرة وامتلاكها من علية القوم، خاصة فقد أدى مع الوقت إلى وجود أراضى كثيرة تعرف بالقطائع، وفي العصر الأموي كثرت القطائع ويعيد الماوردي ذلك إلى إحتراق وثائق ديوان الدولة أثناء فتنة ابن الأشعث عام ٧٢هـ حيث أخذ كل قوم ما يليهم من القطائع^(٥٣)

وكان بعض الخلفاء ورجال بيتهم وبعض ولائهم على رأس من امتلكوا الضياع وتحديثنا المصادر - كما سيتضح بعد قليل - عن ضياع عدد من أولئك وأماكنها وأسمائها مثل ضياع الوليد وسليمان وهشام ومسلمة أبناء عبد الملك ومروان بن محمد ويزيد بن المهلب وخالد القسري بالشام والعراق والأردن وأرمينية، ووصلت غلات بعضها إلى ثلاثة عشر مليون درهم سنويا (٥٤). فمسلمة بن عبد الملك له

(٥٣) الماوردي : الأحكام السلطانية، ص ١٩٣ .

(٥٤) الجهشياري : الوزراء والكتاب، ص ٦١ .

أملاك وقطائع كثيرة توزعت في أقاليم البطائح والجزيرة والشغور وقد أثرت ملكياته الكبيرة على أحوال صغار المزارعين في تلك المناطق، وفي فترة من الفترات احتموا به وألجأوه أراضيهم مخافة تعدي الجباة عليهم^(٥٥). وكان هو يخشى إصلاحات عمر بن عبدالعزيز مخافة أن تطوله، وظل قلقا حتى وفاة الخليفة^(٥٦).

ويذكر الطبري أن عمر بن عبدالعزيز كان يعجب كيف يتولى يزيد بن المهلب أمرا للمسلمين وهو يعطي الجارية من جواريه مثل سهم ألف رجل، وإذا ما ذكر آل المهلب عنده يقول عنهم: «هؤلاء جبابرة الأرض ولا أحب مثلهم»^(٥٧). وبالغ يزيد بن عبدالملك في الحصول على القطائع وأخذ يكاتب واليه على العراق عمر بن هبيرة بأن يبحث عن كل أرض لم تقطع من قبل ويضمها للخليفة حتى ضج الناس من ذلك فأمسك الوالي^(٥٨).

واشتهر هشام بن عبدالملك بكثرة ضياعه وتعدد أملاكه في الشام والجزيرة والشغور والأردن، وكان يتعزز به بعض الناس مخافة الجباة نظرا لغناه وقوة نفوذه كما فعل أهل بالس^(٥٩) عندما شق لهم نهرا مقابل ثلث التناج^(٦٠)، كما أن أنهارا أخرى تنسب إليه مثل الهني والمري كانت تروى أملاكه الواسعة في أرض الجزيرة^(٦١). وبلغت غلات إحدى ضياع خالد القسري عشرين مليون درهم، وحفر نهرا لضيعة أخرى بمبلغ خمسة ملايين درهم^(٦٢).

(٥٥) الأعظمي : الأمير مسلمة بن عبدالملك، ص ١٢٠ .

(٥٦) ابن عدي : العقد الفريد، ج ٤ ص ٤٣٧ .

(٥٧) الطبري : ج ٦ ص ٥٢٨ ، ٥٥٧ .

(٥٨) البلاذري : فتوح البلدان ، ص ٥١٠ .

(٥٩) بالس : بلدة تقع بالقرب من مدينة الرقة في أرض الجزيرة على نهر الفرات فتحها أبو عبيدة بن الجراح في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنهما وكانت فيها أملاك لمسلمة بن عبدالملك وحفر فيها إحدى الترع فعرفت باسم نهر مسلمة .

انظر : ياقوت : معجم البلدان، ج ١ ص ٣٢٨ .

(٦٠) البلاذري : فتوح البلدان ، ص ٢٠٦ .

(٦١) ياقوت : معجم البلدان، ج ٥ ص ٤١٩ .

(٦٢) الطبري : ج ٧ ص ١٥١ - ١٥٢ .

وعلى هذا النحو توسع الأمويون - ولاسيما المتأخرين - في القطائع والأملاك الكبيرة، وكان أغلب المالكين لها هم من أفراد البيت الأموي وقوادهم وولاتهم وإشراف العرب المؤيدين لهم^(٦٣). وهذا يشجع على سيادة الملكيات الكبيرة وتركزها في أيدي قلائل واستمرار ذلك بالوراثة^(٦٤)، وهو ما لم يألفه الناس في صدر الإسلام، وحذر منه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب مخافة أن يأتي الناس - والفقراء منهم خاصة - في المستقبل فيجدون الأرض قد قسمت وحيزت فلا يجدون لهم شيئاً^(٦٥).

ويظهر أنه مع الوقت تحول كثير من أراضي الدولة الصالحة للزراعة إلى قطائع، وبناء عليه تحول كثير أيضاً من أراضي الخراج التي يعود ريعها إلى بيت المال إذا استصلحت أو وزعت من قبل الدولة أو من تنبيه بمقابل تحول إلى أراضي عشرية يعود ريعها إلى أصحابها، ويدفعون للدولة عنها العشر فقط. وعلى الرغم من أن الخليفة عمر بن عبدالعزيز منع هذا الاتجاه ومحاولة الخليفة هشام الإبقاء عليه^(٦٦) إلا أن الأمور انتكست، واستمر التصرف في الأرض والتوسع في الأراضي العشرية حتى قيام الدولة العباسية، وكان لهذا التحول أثره في الخراج وكسره^(٦٧)، فلما جاء أبوجعفر المنصور أمر بإبطال ما حدث من تحول أراضي الخراج إلى أراضي عشرية منذ عام مائة^(٦٨). وقد أدى هذا الاجراء إلى زيادة إيراد الدولة بعكس ما كان الحال عليه من قبل^(٦٩).

ويرتبط بهذا ما ثبت من إنشاء قصور في ضواحي المدن والصحاري مثل قصري

(٦٣) فالج حسين : حول الجزية والخراج بمصر في القرن الأول الهجري، مجلة العلوم الانسانية، العدد ٣٠،

سنة ١٩٨٨م، ص ٦٠، ٦٢.

(٦٤) عواد الأعظمي : الزراعة والاصلاح الزراعي ص ٧٢.

(٦٥) يحيى بن آدم : الخراج ص ٤٤ - ٤٥.

(٦٦) ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق، ج ١ ص ٥٨٧.

(٦٧) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٩٦.

(٦٨) المصدر السابق، ج ١ ص ٥٩٦ - ٥٩٧.

(٦٩) محمد ضياء الرئيس : الخراج والنظم المالية، ص ٣٩٠.

الرصافة والزيتونة^(٧٠) لهشام بن عبد الملك، وقصري الطوبة^(٧١) والمشتي للوليد بن يزيد^(٧٢). وقد استفدت جهدا ومالا كبيرا بحكم مقام أصحابها والتألق في أنشائها وموقعها النائي، وكذلك ترف بلاط بعض الخلفاء المتأخرين واتساع ضياعهم وولاتهم ونفاسة هداياهم وكثرة هباتهم، وقد كان بعض الولاة يقوم بمدّ الموائد كل يوم حول داره، فقد كان الحجاج بن يوسف الثقفي يمد كل يوم ألف مائدة^(٧٣)، وكان كل من عبدالعزيز بن مروان في مصر ويزيد بن المهلب في العراق يتخذ ألف خوان وجفنة لاطعام الناس^(٧٤) وقد تطلب هذا مبالغ إضافية لتغطية هذه النفقات عدا راتب الوالي نفسه. وهذا كله له أثره في إنفاق المال دون رجوع عائد له، وقد يرتبط الحصول على هذه الثروة أصلا بسبب أو طريقة من بيت مال الدولة، بعد غياب سياسة المكاشفة، أو من أين لك هذا العمرية^(٧٥).

أثر الفتن والثورات :

ومما أدى إلى استفاد أموال الدولة في أواخر عهدها كثرة الفتن والثورات، فقد كانت متعددة الظهور مختلفة الأهواء ظهرت في أقاليم عدة، ونشبت لأسباب عديدة مثل ثورة الأزارقة في العراق، التي استمرت سنوات طويلة وثورة الضحاك ابن قيس في الجزيرة التي انضم إليها بعض الأمويين أنفسهم، وثورة زيد بن علي العلوية في الكوفة سنة ١٢٢هـ في عهد هشام فقد جرد لها والي العراق يوسف بن عمر

(٧٠) يقع قصر الزيتونة غربي مدينة تدمر في سوريا بحوالي ٣٥ ميلا، ويقع قصر الرصافة شرقها بحوالي ستين

ميلا. فواز طوقان : الحائر بحث في القصور الأموية في البادية، ص ٩٥-٩٦ .

(٧١) يقع قصر الطوبة في وادي الغدق شمالي العقبة بالأردن، المرجع السابق ص ٦١-٦٢ .

(٧٢) فواز طوقان : الحائر في القصور الأموية في البادية، ص ٥٧-٩٠ .

(٧٣) المبرد الكامل في اللغة والأدب، جزء ١، ص ٢٥١ .

(٧٤) الطبري : جزء ٦، ص ٥٢٤ .

(٧٥) اشتهر عن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه مساءلته لولاته ومراقبتهم ومحاسبتهم ومقاسمتهم أموالهم عند انتهاء ولايتهم، وكثيرا ما كان يسأل الواحد منهم من أين لك هذا؟ وقد حاول الخليفة عمر بن عبدالعزيز التأسى به ومن ثم أصبحت هذه السياسة منهجا يتبع وينادي المخلصون في التاريخ بتطبيقه في الإدارة والحكم .

جيشاً أموياً تمكن من هزيمته وقتله بعد أن بايع له جمع كبير من أهل الكوفة، حتى أن السوالي الأموي تهدد أهل الكوفة بقطع أعطيائهم وأرزاقهم، وهدم دورهم ووصفهم بأنهم أهل بغي وخلاف^(٧٦). وكذلك الخلاف بين الوليد بن يزيد وابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد الملك فقد كلف الأخير أكثر من مائة وخمسين ألف درهم، وعندما تباطأ الناس في الانضمام إلى صفه ومنازلة الوليد بعث مناديه يمنيهم بألف درهم حتى إذا تلكأوا زادهم إلى ألف وخمسمائة درهم فخرج منهم هذا العدد أيضاً^(٧٧). كذلك منى الوليد بن يزيد عبد العزيز بن الحجاج قائد يزيد بخمسين ألف درهم إن هو أنصرف عنه، ولكن السيف حسم الأمر قبل أن يتم الاتفاق^(٧٨)، وفي رواية أن يزيد كافأ قتلة الوليد العشرة بمائة ألف درهم^(٧٩). والأزمات في الحكم والثورات ضده تحرق الأموال بمثل هذه الصورة .

وأشد الثورات والاضطراب في أمر الدولة الأموية ما أحدثه مقتل الخليفة الوليد بن يزيد من إنقسام بين أفراد البيت الأموي نفسه بين مؤيد للخليفة المقتول ومؤيد للخليفة الجديد يزيد بن الوليد، وتبعهم أكثر أقاليم الدولة فقد ثار أهل حمص غضباً لمقتل الوليد وثار أهل عمان تأييداً للخليفة الجديد وشغب أهل فلسطين لاضطراب الأمر كله .

وقد أرهقت هذه الثورات بيت مال الدولة بإعداد الجيوش وتزويدها بما يلزمها من عدة ومال ، كذلك فإن هذه الثورات أهلكت الزرع والضرع في المناطق التي نشبت فيها، وهي مناطق زراعية هامة في دعم موارد الدولة مثل إقليم الجزيرة وإقليم خراسان وغوطة دمشق وأدت إلى قلة سكانها ولاسيما المشتغلين منهم بالزراعة خاصة، إما بسبب القتل أو الانضمام إلى جيش أحد الطرفين أو النزوح إلى مناطق أخرى بعيداً عن مسرح الفتن والثورات . ففي خراسان مثلاً نجد أن كثيراً من

(٧٦) الطبري : ج٧ ص ١٩١ .

(٧٧) المصدر السابق ، ج٧ ص ٢٤٣ ، ٢٤٦ .

(٧٨) المصدر السابق ، ج٧ ص ٢٤٩ .

(٧٩) المصدر السابق ، ج٧ ص ٢٥٢ .

الفلاحين هجروا أراضيهم بسبب الفتن والثورات، وكسدت التجارة وانشغل الكسبة والصناع بغير مهنتهم، حتى حدثت فيها مجاعة سنة ١١٥هـ بلغ سعر الرغيف خلالها درهما^(٨٠).

ويظهر وضوح تدهور الأحوال الاقتصادية في الدولة من خلال محاولة ولايتها مثل نصر بن سيار إصلاح نظام الضرائب في خراسان، ورفع الجزية عن أسلم وبث روح المساواة بين أهلها في العطاء ولاسيما العرب منهم.

وكذلك من خلال مطالب بعض الثورات ضد خلفاء الدولة المتأخرين مثل ثورة زيد بن علي في الكوفة، والحارث بن سريح في خراسان التي غلبت على مطالبهما الإصلاح المالي مثل إسقاط الجزية عن أسلم، والمساواة بين الناس في التعامل وإشراك الموالي في العطاء. ونلمس هذا العامل أيضا في ثورة البربر في المغرب ضد واليهم في بداية عهد هشام كما مر من قبل^(٨١). وكثرة الثورات ووضوح مطالبها في هذا المجال ومحاولة الولاة الإصلاح له دلالة في حدوث خلل في سياسة الدولة المالية وإضطراب اقتصادها في عهدها الأخير. وقد كانت إصلاحات الخليفة عمر بن عبدالعزيز ونصر بن سيار بعد ذلك محاولتين جادتين لإصلاح ذلك الخلل والإضطراب ولكن ليس كل الخلفاء المتأخرين مثل عمر وليس كل ولاة الأقاليم وجباتها مثل نصر. ولدينا هنا مؤشرات يندرجان تحت مفهوم تدهور موارد الدولة في هذا الوقت الأول، إن البون شاسع بين موارد الدولة الأموية في عهدها المتأخر وبين موارد الدولة العباسية في صدر عهدها، إذ بلغت في الأول أكثر من ٢٥٠ مليون درهم وبلغت في الثاني ٥٠٠ مليون درهم^(٨٢)، والفرق بين الرقمين يصل إلى الضعف وهو فرق كبير بدون شك.

أما المؤشر الثاني فهو أن فترة أواخر الدولة الأموية تشابه فترة الصراع بين الأمين والمأمون في تاريخ الدولة العباسية، إذ لأول مرة يقتل الخليفة في تاريخ الدولتين

(٨٠) المصدر السابق، ج٧ ص ٩٢.

(٨١) الحشيارى: الوزراء والكتاب، ص ٥٦، فإن فلوتن: السيادة العربية، ص ٦٥ - ٦٦.

(٨٢) محمد ضياء الرئيس: الخراج والنظم المالية، ص ٢٥٨، ٤٩٣.

فضلا عما جرى خلال الفترتين من اضطراب الأمور وسوء الأوضاع المختلفة وقد انحدرت موارد الدولة العباسية خلال تلك المرحلة بمقدار مائة مليون درهم لتبلغ إجمالا خلال هذا الوقت ٤٠٠ مليون درهم، في حين بلغت في عصر الرشيد ٥٠٠ مليون درهم^(٨٣). ولاشك أن موارد الدولة الأموية في السنوات الأخيرة من عهدها انحدرت وإن لم تقدم لنا المصادر حسابا لمجمل إيراداتها بعد عصر هشام، وهو أيضا مظهر من مظاهر اضطراب الأمور وقتذاك .

مركز الدولة المالي :

ومن أهم العوامل التي كان لها أثر في الحياة الاقتصادية في الدولة الأموية ضعف مركزها المالي، فمنذ تعريب العملة في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان أصبح للدولة الإسلامية مركز مالي متميز وثقل مستقل عن العملة البيزنطية التي كان مرتبطا بها من قبل، وأصبح الدينار والدرهم الإسلاميان هم العملة السائدة في أراضي دولتهما، ومعروف أن الأول سك من الذهب والثاني من الفضة، وساد استخدام الدينار في المناطق الوسطى والغربية كبلاد الشام ومصر والمغرب والأندلس، في حين ساد استخدام الدرهم في المقاطعات الشرقية كالعراق وفارس وبلاد ماوراء النهر، ويرتبط هذا بماضي استخدام كل من الذهب والفضة في هذه المناطق قبل الفتح الإسلامي، كما دعمه بعد علاقات تلك الأقاليم بما يليها من أسواق العالم آنذاك وقبولها للذهب أو الفضة^(٨٤).

ولهذا مثلا أدى إنفتاح الدولة نحو الشرق ووصول حدودها إلى بلاد الصين وتوثق علاقاتها التجارية مع أسواقه مثل بلاد الهند وسيلان والصين أن تعتمد في جهاتها الشرقية على الفضة وهي أقل قيمة وتداول من الذهب، ولاسيما في الأسواق البيزنطية المجاورة التي قد لا يقبلها تجارها ثمنا لسلعهم، بل جذبت الدينار

(٨٣) قدامة بن جعفر : الخراج، ص ١٦٣ - ١٦٨، الجهشباري : الوزراء والكتاب، ص ٢٨١، ٢٨٨، محمد ضياء الرئيس : الخراج والنظم المالية، ص ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٨ .

(٨٤) محمد ضياء الرئيس : الخراج والنظم المالية، ص ٢٢٤، عبدالله محمد السيف : الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي، ص ١٤٠ .

الإسلامي وهو الذي كان سائدا في وسط الدولة وغربها وأنتشر هناك على نطاق واسع بعد أن عرفت الدرهم فقط من قبل^(٨٥)

كذلك أدى توقف تلك الصلات التجارية وتدفق سلع المشرق نحو الأسواق الإسلامية إلى أن ذهب كثير من النقد الإسلامي في هذا العصر عن طريق صلاته بالشرق^(٨٦) وهو تسرب أثر مع الوقت في مركز الدولة المالي لأن تعويضه العائد لها كان قليلا بسبب عدم استيراد تلك البلدان السلع الإسلامية في المقابل فقد كانت أسواق خام وليست أسواق استهلاك، تكتفي بالتصدير عن الاستيراد فهي منطقة جذب للنقد الإسلامي واعتمد التعويض عنه فقط على مدى تصريف تلك السلع ومردودها في الأسواق الإسلامية وما وراءها من أسواق في الغرب ولكن هذا لم يتم كما ينبغي في الدولة الأموية أو على الأقل بالصورة التي كانت عليها في العصر العباسي بعد ذلك ووضوح الوساطة التجارية فيه بين الشرق والغرب برا وبحرا .

وأمر آخر في هذا المجال هو أن كثيرا من سلع الشرق والشمال كالأطياب والكافور والفراء كانت غالية الثمن، وأقبل عليه القوم على إقتنائها حيث أقدم بعض الخلفاء وأبناؤهم ورجالهم وأغنياء المجتمع على شراء نفائس الأشياء والمقتنيات وتأنقهم في ذلك وصل إلى درجة المبالغة أحيانا .

وأدى كل ذلك إلى تسرب الذهب والفضة إلى أسواق تلك السلع وفقدت السوق الداخلية بذلك كثيرا من النقد المتداول دون أن يكون لذلك عائد مالي أو عيني يدعم بيت مال الدولة أو يوفر سلعة هامة يستفيد منها عامة الناس في أسواقهم ومعايشهم .

ومما أثر في مركز الدول الأموية المالي في عهدها الأخير أن العملة البيزنطية قوي مركزها في هذا الوقت بسبب حركة تحطيم الأيقونات في بيزنطة في الفترة

(٨٥) موريس لمبار : الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر . بحوث في التاريخ الاقتصادي ، ص ٦٧ .

(٨٦) صالح العلي : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ، ص ٢٤٤ .

١٠٨ - ٢٢٨ هـ / ٧٢٦ - ٨٤٢ م ، حيث أعادت هذه الإجراءات جزءا كبيرا من ممتلكات الكنائس والأديرة الذهبية إلى التداول بعد سكها من جديد^(٨٧) ، وبالتالي انتعش الاقتصاد البيزنطي وأصبحت العملة البيزنطية (النوميزما) لقوتها ووفرتها ثمنا مناسباً للسلع المجلوبة للأسواق هناك ، ومن الممكن أن تدفع مباشرة إلى مصادر تلك السلع دون الحاجة إلى وسطاء مسلمين أو غيرهم ، وهذا بدوره أثر في العائد المالي بالنسبة للمسلمين آنذاك من جراء قيامهم بدور الوسيط التجاري من قبل .

كما أن تجارة الغرب الأوربي الخارجية كثرت في هذا الوقت نتيجة لغزوات البرابرة وطبيعة حياتهم ومتطلباتهم البسيطة ، وكذلك لاضطراب أوضاع البحر المتوسط وعدم استقراره بسبب الصراع بين المسلمين والبيزنطيين في عرضه حول السيطرة على موانئه وجزره وهو المعبر الهام لتجارة الشرق نحو الغرب حتى أصبح الأقتصاد الأوربي ريفي الطابع كما يقول إدوارد بروي^(٨٨) .

وأثرت تلك الأوضاع الجديدة في أوروبا في إقتصاد الدولة الأموية عندما فقدت الأرباح التي كانت تعود عليها من جراء جلب سلعتها أو السلع الأخرى التي تمر عبر أراضيها إلى أوروبا . وأخيرا فإن مركز الدولة الأموية المالي تأثر بثلاثة أمور هي أن تعريب النقد يحتاج إلى وقت طويل حتى يستقر وتجنّب فوائده ويعترف به في أسواق التجارة في الخارج وقد قصر عمر الدولة قبل أن يتحقق ذلك تماما .

الأمر الثاني أن السلع القادمة إلى أسواق الدولة استنفدت كثيرا من نقدها لاسيما تلك الغالية الأثمان من نفائس الشرق والشمال كالأطياب والفراء .

أما الثالث فهو أوضاع أسواق بيزنطة وما اعترأها من أكتفاء واعتماد في تجارتها على غير المسلمين وطرق التجارة عبر بلادهم ، وكذلك بالنسبة لأوروبا التي غلب على اقتصادها الطابع المحلي آنذاك مما أثر في إقتصاد الدولة الأموية نتيجة إلى إنقطاع صادراتها إلى هناك على نحو ماسبق إذ من المعروف أن إقتصاد أي دولة يتأثر بأوضاع الأسواق التجارية في الدول المجاورة لها .

(٨٧) موريس لمبار : المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(٨٨) تاريخ الحضارات العام ، العصور الوسطى ، ج ٣ ص ٩٧ .

وخلص القول أن عناصر مختلفة في الحياة الاقتصادية في أواخر الدولة الأموية تبلورت لغيرت صالحها وأثرت بوضوح في تحديد نهايتها وأدى سوء إدارتها وأثارها في الداخل والخارج إلى تعدد مشكلات الدولة، وتنوع جوانبها حتى تشابكت وتعقدت الأوضاع وظهر التذمر في كل مكان وفشلت الدولة في المواجهة وأفلت شمسها ويمكننا القول أن لذلك الأفرق أسبابا سياسية تتعلق بنظام الحكم والادارة وأخرى اقتصادية تتعلق بالخراج والجزية وإدارتهما وبالسلع والطرق التجارية وأسواق العملة ومركزها والقطائع وأثرها، والأولى أظهر وأوضح والثانية مؤثرة وفاعلة وقد لا يستويان في الأهمية ولكن يشتركان في النهاية .

المصادر والمراجع

- ابن الأثير : عز الدين علي بن محمد
الكامل في التاريخ . دار صادر ودار بيروت . بيروت ١٩٦٥ م .
- البلاذري : أبو العباس أحمد بن يحيى :
فتوح البلدان ، تحقيق عبدالله الطباع وأخيه . دار النشر للجامعيين . بيروت
١٩٥٧ م .
- بروي : ادوارد
تاريخ الحضارات العام . العصور الوسطى . ترجمة يوسف وفريد داغر .
منشورات عويدات . بيروت ١٩٦٥ م .
- ابن تغري بردى : جمال الدين أبوالمحسن
النجوم الزاهرة تقي ملوك مصر والقاهرة . القاهرة ١٩٦٣ م .
- الجهشياري : أبو عبدالله محمد بن عيدوس :
كتاب الوزراء والكتاب . تحقيق مصطفى السقا وزملائه . مطبعة البابي
الحلبي . القاهرة ١٣٥٧ هـ .
- حسين عطوان :
الوليد بن يزيد . دار الجيل . بيروت ١٩٨١ م .
- ابن خرداذبة : عبيد الله بن عبدالله :
المسالك والممالك . نشر دي غويه . ليدن ١٩٨٩ م .
- خليفة بن خياط :
تاريخ خليفة بن خياط . تحقيق سهيل زكار . منشورات وزارة الثقافة السورية
دمشق ١٩٦٨ م .

داينال داينيت :

الجزية والإسلام . ترجمة د . فوزي جاد الله . نشر دار مكتبة الحياة ببيروت
١٩٥٩ م .

ساويرس بن المقفع :

سير الآباء البطارقة . باريس ١٩٠٧ م .

السيوطي : جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر :

تاريخ الخلفاء . تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد . المكتبة التجارية
الكبرى . القاهرة ١٣٧١ هـ .

صالح العلي :

التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري ط ٢
دار الطليعة . بيروت ١٩٦٩ م .

الطبري : أبو جعفر محمد بن جرير :

تاريخ الرسل والملوك . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . ط ٤ . دار
المعارف . القاهرة ١٩٧٩ م .

ابن عبدربه : أحمد بن محمد :

كتاب العقد الفريد . تحقيق أحمد أمين وزميليه . لجنة التأليف والترجمة
والنشر . القاهرة ١٩٤٤ م .

عبدالعزیز الدوري :

نظام الضرائب في خراسان في صدر الإسلام . مجلة المجمع العلمي
العراقي . المجلد الحادي عشر . بغداد ١٩٦٤ م .

عبدالله بن محمد السيف :

الحياة الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي .
الرياض ١٤٠٣ هـ .

ابن عساكر : الحافظ على بن الحسن :
تاريخ مدينة دمشق . تحقيق صلاح المنجد . دمشق ١٩٥١ م .

عواد مجيد الأعظمي :

- الأمير مسلمة بن عبد الملك ، اتحاد المؤرخين العرب . بغداد ١٩٨٠ م .
- الزراعة والاصلاح الزراعي في عصر صدر الإسلام . بغداد ١٩٧٨ م .

فالح حسين :

حول الخراج والجزية بمصر في القرن الأول الهجري . مجلة العلوم
الانسانية . عدد ٣٠ ، الكويت ١٩٨٨ م .

فان فلوتن :

السيادة العربية . ترجمة حسن إبراهيم ومحمد زكي إبراهيم . ط ٢ نشر مكتبة
النهضة المصرية . القاهرة ١٩٦٥ م .

فرج الهوني :

النظم الادارية والمالية . الشركة العربية للنشر والتوزيع . بنغازي ١٩٧٦ م .

فلهوزن : يوليوس

تاريخ الدولة العربية . ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريذة .
لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٦٨ م .

فواز طوفان :

الحائر . بحث في القصور الأموية في البادية . وزارة الثقافة والشباب الأردنية .
عمان ١٩٧٩ م .

قدامة بن جعفر :

الخراج وصناعة الكتابة . تحقيق محمد الزبيدي . وزارة الثقافة والاعلام العراقية .
بغداد ١٩٧٩ م .

الكبيسي : عبدالمجيد محمد

عصر هشام بن عبد الملك . بغداد ١٩٧٥ م .

لمبار : موريس :

الذهب الإسلامي منذ القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر الميلادي .
بحوث في التاريخ الاقتصادي . ترجمة توفيق اسكندر . نشر الجمعية التاريخية
المصرية . القاهرة ١٩٦١ م .

الماوردي : أبوالحسن علي بن محمد :

الأحكام السلطانية ط ٣ . مكتبة البابي الحلبي . القاهرة ١٩٧٩ م .

ماهر محمد حمادة :

الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي . مؤسسة الرسالة بيروت
١٩٧٤ م .

المبرد : أبو العباس محمد بن يزيد :

الكامل في اللغة والأدب . دار الكتب العلمية . القاهرة ١٩٨٧ م .

محمد ضياء الدين الريس :

الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية . ط ٤ . دار الأنصار القاهرة ١٩٧٧ م .

المقريري : تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي :

الخطط المقريرية . دار صادر . بيروت (بدون تاريخ) .

هايد : ف :

تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى . ترجمة أحمد محمد رضا
الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٨٥ م .

ياقوت الحموي :

معجم البلدان . دار صادر ودار بيروت . بيروت ١٩٧٩ م .

يحيى بن آدم :

كتاب الخراج . دار المعرفة . بيروت ١٩٧٩ م .

اليقوبي : أحمد بن أبي يعقوب :
تاريخ اليقوبي . دار صادر ودار بيروت . بيروت ١٩٦٠ م .
أبيوسف : يعقوب بن إبراهيم :
كتاب الخراج . ط ٢ . المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٨٢ هـ .

Gibb, H :

The Arab Conquest in Central Asia, London 1952.

التعليم والتنمية في العالم الثالث أزمة المنطلقات النظرية

للدكتور

محمد بن معجب الحامد

الأستاذ المساعد في قسم التربية
بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تعتبر المراجع التي تهتم بدراسة علاقة التعليم بالتنمية في العالم الثالث حديثة إذا ما أدركنا أن أكثرها يرجع إلى ما يقارب الأربعين سنة الماضية عندما ناضلت دول كثيرة من أجل الحصول على استقلالها السياسي ودخلت في ما يسمى بالسباق العالمي للتطور . وعلى أية حال فإن تلك الفترة حملت محاولات كثيرة لوضع نظريات ومناهج ونماذج تبحث في طبيعة التغيير الاجتماعي وعملية التنمية ودور التعليم في تغيير الوضع الاجتماعي والاقتصادي في تلك الدول من العالم الثالث .

وقد أتخذ البحث في علاقة التعليم بالتنمية أشكالاً ومناهج متعددة فعلى سبيل المثال وصف العالم ويلر (WEILER) (١٩٧٨م) تلك العلاقة بانها تعرضت لتأويلات مختلفة ففي البداية أو ما يسميه ويلر بـ (AGE OF INNO- البراءة) (CENCE) كان يعتقد بأن للتعليم دوراً جباراً في تحقيق التقدم الاقتصادي والمساواة الاجتماعية إلا أن هذه النظرة لم تستمر حيث دخلت تلك العلاقة في مرحلة الشك أو (AGE OF SKEPTICISM) والتي يعتبر التعليم من منظورها تابعاً بالكلية للعوامل السياسية والاقتصادية .

ولاشك أن الافتراضات المتعلقة بدور التعليم في التغيير الاجتماعي تتحدد بصورة رئيسة في مفهوم التنمية (DEVELOPMENT) لدى الباحثين . لذلك فإنه من الأهمية بمكان أن ننظر إلى اختلافات المفاهيم حول معنى التنمية ونحاول تفسير دور التربية في التنمية حسب كل مفهوم .

يرى هنتنغتون (HUNTINGTON ، ١٩٧٦) أن روح شعوب العالم الثالث

مفعمة بحب التطور في كل شيء ، فهم يرون في العالم المتطور صورة لمستقبلهم الذي يودون الوصول إليه بسرعة وبحماس عن طريق التغيير من المجتمع التقليدي بكل صورته إلى المجتمع المتمدن .

ومفهوم التنمية سواء في الفكر الماركسي الذي يعتبرها عملية لا يمكن اجتنابها في الطريق إلى مجتمع غير طبقي ، أو في الفكر الرأسمالي الذي يعتبرها عملية نمو متدرجة للتكيف مع أدوار ومراكز اجتماعية متجددة مفهوم يتضمن دعوة لدول العالم الثالث لكي تسعى إلى تحقيقه . فبنفس الطريقة التي تحدثت بها ماركس عن الدولة المتطورة صناعيا والتي تهدف إلى إعطاء الدول الأقل منها تطورا صورة لمستقبلهم تحدث أيضا روستو ROSTOW الذي دعا الدول النامية لتبني نظام عقلاني قانوني يشبه تماما نظم الدول المتطورة (ROSTOW ، ١٩٦٠) .

أما هيئة الأمم المتحدة فقد تبنت في دراستها وانشطتها عدة تعاريف للتنمية لعل أبرزها وأشملها التعريف الذي صدر عام ١٩٥٦م وهو أن مصطلح التنمية الاجتماعية يشير إلى «العمليات التي تتوحد بها جهود المواطنين والحكومة لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات المحلية وتحقيق تكامل هذه المجتمعات في إطار حياة الأمة ومساعدتها على المساهمة الكاملة في التقدم القومي» (السماطوي ، ١٩٨١م ، ص ١١٢) .

وفي السبعينيات ظهر مفهوم جديد للتنمية إلا أنه لا يتحدد بمعيار موضوعي . فمثلا عرف دور DORE (١٩٧٨م) التنمية على أنها حركة واتجاه نحو مجتمع خير ، وكل إنسان له الحق في تحديد أي نوع يراه لنفسه مجتمعا خيرا . وفي دراسة للتعليم والتنمية في أقطار الجزيرة العربية النفطية أكد الجلال (١٩٨٥م) أن المفهوم الشمولي للتنمية هو من أنسب المفاهيم حيث تكون التنمية هي إشباع الحاجات الأساسية لافراد المجتمع بشرط أن يمتد مفهوم الحاجات الأساسية ليشمل ، بجانب الغذاء والصحة والسكن والتعليم والعمل ، الجوانب المعنوية التي تلتخص بالحاجة لتحقيق الذات بالانتاج والمشاركة في تقرير المصير وحرية التعبير والاعتزاز بروح المواطنة وغيرها . . .

ويشير زكريا ZACHARIAH (١٩٨٥م) إلى أن أوائل الخمسينيات تعتبر سنوات التفاؤل بدور التعليم فى التنمية فبعد سنوات الحرب المريرة أخذت أوروبا الغربية على عاتقها مهمة إعادة البناء الحضارى لمجتمعاتها فكان أن أقرت خطة مارشال التى حققت ما يشبه المعجزة . وفى تلك الفترة كانت كثير من الدول النامية فى آسيا وأفريقيا قد حققت استقلالها ، أو كانت فى الطريق إلى ذلك . وقد بدا واضحا أن السلطات المخططة فى الدول المتقدمة والنامية كانت تسعى لرفع المستوى العام للفرد فى جميع المجالات . ولقد كان فى إعلان حقوق الإنسان الذى تبنته الجمعية العمومية للأمم المتحدة عام ١٩٤٨م تجسيد للأمنيات والتفاؤل بتحقيق المساواة والأرتقاء بالإنسان وتحقيق السلام .

والباحث فى الكتابات المبكرة عن التنمية يلاحظ أنها تتميز بسيطرة النماذج الاقتصادية على مفهومها، وفى تلك النماذج ينظر للتنمية بصفة رئيسة على أنها موضوع تقدم اقتصادى ، وفى هذا المجال أوضح المنظرون الاقتصاديون أن النمو الاقتصادى الذى يؤدي إلى توسع القطاع الصناعى الحديث سيؤدى بالتالى إلى امتصاص الزيادة فى الأيدى العاملة عن طريق إيجاد الوظائف لهم . وعندما تشجع الدولة بالموظفين سيزداد متوسط دخل الأيدى العاملة، وستمتد منافع التنمية للمناطق السكانية البعيدة، ونتيجة لذلك سيقضى على الفقر والبطالة وأغلب مشكلات المجتمع .

لقد كان من المتصور أن عملية التنمية لن تقتصر فقط على تصعيد النمو الاقتصادى فى العالم الثالث، بل إنها ستمكن أيضا من تضيق الفجوة بين العالم المتطور والعالم النامى .

لقد قام المنظرون التقليديون للتنمية بقياسها عن طريق تحديد الناتج القومى الاجمالى (GROSS NATIONAL PRODUCT (GNP)) الذى هو عبارة عن القيمة الاقتصادية للمواد والخدمات المنتجة فى البلد لعام واحد . وهدف التنمية هنا هو زيادة ذلك الناتج القومى الاجمالى . ويرى الاقتصاديون من أنصار هذا الاتجاه أن زيادة الناتج القومى الاجمالى تتم عن طريق أربع وسائل هى :- رأس

المال المتجمع، المصادر الجديدة، التقدم التكنولوجي، ونمو السكان. HEN- (RIOT، ١٩٧٩م).

وبناء على افتراضات أولئك الاقتصاديين قامت هيئة الأمم المتحدة في عقد الستينيات بوضع هدف كمي هو محاولة زيادة الانتاج القومي بنسبة ٥٪ سنويا في دول العالم النامي . ولقد كان المفتاح الرئيس للنمو هو عن طريق زيادة رأس المال الذي يؤدي إلى زيادة الإنتاج عن طريق إتاحة الفرص للاستثمار بأشكاله المتعددة . ولذا أصبح الاهتمام المسيطر هو وضع استراتيجية فعالة ومكثفة لتنمية رؤوس الأموال بالاستفادة من التقنية الحديثة في إنشاء المصانع ، ومعامل الأغذية، ومحطات توليد الكهرباء من السدود ونحوها . وكمحصلة لما يسمى بالنموذج الاقتصادي (ECONOMIC MODEL) ظهرت استراتيجية جديدة في التنمية . هذه الاستراتيجية تركز بالإضافة إلى المحافظة على أهداف التنمية السابق ذكرها، وأهمها زيادة الناتج القومي الإجمالي على أهمية تكثيف رأس المال لكي ، لا يقتصر على الموارد الطبيعية فقط ، بل ويشمل أيضا رأس المال البشري .

إن العلاقة بين تنمية المصادر البشرية ورفاهية المواطن الاقتصادية علاقة إيجابية أكد عليها الاقتصاديون . فعلى سبيل المثال نرى مؤسس علم الاقتصاد آدم سميث (Wealth of Nation) تضمن المصدر البشري ضمن العوامل المؤدية إلى ثروة الأمة (Wealth of Nation) التي ألف فيها كتابا بهذا العنوان . ونرى ماركس كذلك يشير إلى أهمية العنصر البشري في العملية الانتاجية، حيث ذكر أهمية تنمية الشخصية الانسانية من ناحية التعليم والصحة، وأثر ذلك على زيادة الانتاج (نوفل ، ١٩٧٩م) . ولاشك أن القاعدة النظرية لرأس المال البشري تستمد أصولها من اتجاهات الاقتصاد العمالي الكلاسيكي الحديث (Neo-Classical Labor Economics) والذي نادى أحد أنصاره المبكرين ثيودور شولتز (SCHULTZ) ، في كلمة ألقاها أمام الاجتماع الرئيسي للجمعية الاقتصادية (THE ECONOMIC SOCIETY) في عام ١٩٦٠م بأهمية استثمار الإنسان من أجل النمو الاقتصادي، فبعد أن نظر شولتز لعدة دول وبالاخص الولايات المتحدة الامريكية قدم أسبابا لتفسير التقدم الاقتصادي عن

طريق التوسع فى تأسيس رأس المال ليشمل تنمية العنصر البشرى . ولقد ضرب مثالا بالولايات المتحدة الأمريكية كدولة يعتمد نموها الاقتصادى ليس فقط على توظيف رأس المال الطبيعى ، بل بالمثل على التعليم الذى ساهم فى بناء رأس المال البشرى . وقد أكد شولتر أن الزيادة فى الانتاج الزراعى فى الدولة النامية هى نتيجة لمهارة الايدى العاملة الزراعية . وأن سبب إنخفاض نسبة رأس المال فى الدول المتخلفة يعود إلى العجز فى القدرات البشرية حيث لا يكون هناك اهتمام بمتابعة استثمارها رأس المال البشرى جنباً إلى جنب مع توظيف رأس المال الطبيعى (SCHULTZ ، ١٩٦١م) .

وفى المؤتمر الذى عقد فى واشنطن عام ١٩٦١م حول النمو الاقتصادى والاستثمار فى التعليم تأكيد على أن التعليم ليس فقط مهما للبنية الاساسية للدولة ، ولكنه أيضا مفتاح ضرورى للنمو الاقتصادى (ZACHARIAH ، ١٩٨٥م) . ومن هنا ظهر فى مجالات بحث التنمية مايسمى بنظرية رأس المال البشرى وهى مبنية على الافتراض بأن الاستثمار فى تعليم الانسان والذى يزيد بدون شك فى فعالية إنتاج الايدى العاملة لابد أن ينظر إليه على أنه من المصادر المساهمة فى النمو الاقتصادى للدولة مثله مثل المصادر الطبيعية كالمناجم والمصانع والموارد المعدنية . وعلى ذلك فإن القرارات التى تتصل باستثمار التعليم يجب أن تعتبر قرارات اقتصادية بناء على مفهوم معدل العائد أو (RATE OF RETURN) الذى يعمل به لقياس الاستثمار الاقتصادى .

أما عن الأدلة التى اعتمد عليها اتباع نظرية رأس المال البشرى فإنها مبنية على نوعين من الدراسات :-

الاولى : تلك الدراسات التى تشير إلى المساهمة العامة للتعليم فى النمو الاقتصادى .

الثانية : تلك الدراسات التى أنطلقت من منظور التعرف على الارتباط السببى المباشر للاستثمار فى التعليم وتكلفته الفعلية بالازدهار الاقتصادى .

ويمثل النوع الأول من الدراسات دراسة دينسون (DENISON ، ١٩٦٢)

للتعليم فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث وجد أنه من عام ١٩٢٩م إلى عام ١٩٥٧م كان للتقدم فى مجال التعليم المساهمة فى ما يقارب ٢٣٪ من نمو الناتج القومى الاجمالى (GNP) ، وبالمثل فقد ربط دريكر (DRUCKER ١٩٦١ م) ، التقدم الامريكى والروسى فى مجال التقنية بالتقدم فى مجال التعليم . فقد أكد دريكر أن الأنجاز الروسى لا يعتمد على المخيمات الشيوعية التى أقامتها روسيا ولا على ما يسمى بدكتاتورية البلوروتاريا ولا على الزراعة الجماعية والتخطيط القومى بل إن إنجازها يعتمد على التركيز المكثف على نوعية مصادرها البشرية أى على الوقت والجهود المبذولة لإعداد مجتمع متعلم . ففى دراسة أجريت فى الاتحاد السوفيتى اتضح أن مساهمة العامل الذى أمضى عشر سنوات من التعليم أو الذى أنهى المرحلة الثانوية تبلغ (٣٠ - ٨٠) مرة بقدر مساهمة العامل الذى أنهى (٤) سنوات تعليمية (الحبيب ، ١٩٨١م) .

ولقد قام انكلز (INKELES) بإجراء دراسة على ست دول فى أواخر الستينيات ووجد أن التعليم أقوى العوامل التى تجعل الإنسان متمدنا فى كل تلك الدول ، حتى عند مقارنته بالمؤسسات الهامة فى التحديث (MODERNIZATION) كوسائل الاعلام الجماهيرية والمصانع (INKELES ، ١٩٧٤م) . وكذلك قام هاريسون ومايرز (HARBISON AND MYERS) عام ١٩٦٤م بدراسة لـ ٧٥ دولة من الدول المتخلفة والنامية والمتقدمة نسيا والمتقدمة ، وقد خرجا بنتيجة مؤداها أن استثمار المصادر البشرية هو المفتاح الرئيس للتحديث والنمو الاقتصادى .

أما دراسات النوع الثانى التى ركزت على حساب تكلفة التعليم وعلاقة ذلك بالعائد الاقتصادى للدولة ، وأن ازدهار الدولة الاقتصادى منوط بالقدر الذى تصرفه على التعليم كعملية استثمارية فيمثلها دراسة أجريت فى الولايات المتحدة الأمريكية ، حيث تم اختيار أقل عشر ولايات بالنسبة لدخل الفرد فيها (PER CAPITA INCOME) وقورنت بعشر ولايات أخرى تمتاز بأعلى نسبة لدخل الفرد فيها . ولقد وجد أن دخل الفرد الواحد يعكس الاستثمار المبذول فى تعليمه أى أن أقل نسبة للاستثمار فى التعليم كانت فى تلك الولايات التى دخل الفرد فيها

منخفضاً، فلقد بلغت تكلفة التعليم للعام الواحد في الولايات العشر الفقيرة للفرد الواحد ما يقارب ١٧٦ دولاراً، بينما بلغت التكلفة للفرد الواحد في الولايات العشر الغنية ٢١٩ دولاراً. وفي دراسة عالمية مقارنة لعلاقة تكلفة التعليم بالتقدم الاقتصادي وجد أن اليابان تنفق نسبة عالية من الناتج القومي الاجمالي - (GNP) - تقدر بـ ١٢,٥٪ في مجال التعليم (وهي أعلى نسبة في العالم). ولذلك فهي تتمتع بتقدم تكنولوجي واقتصادي لا نظير له. وبالمقارنة فإن الهند التي تعاني من الفقر والتخلف تبذل أقل من ٢,٤٪ على التعليم (ADELMAN AND MORRIS) ، (١٩٧٣م).

إن الدراسات التي أيدت نظرية رأس المال البشري تمخضت عن الاعتقاد بأن عملية تغيير اقتصاديات الدول النامية من الممكن أن تتحقق ببساطة عن طريق الجهود المقصودة نحو توسيع الخدمات التعليمية، التي بالتالي تزيد من نوعية أداء الأيدي العاملة. لذلك قال المدير العام لليونسكو عام ١٩٦٢م في مؤتمر هيئة الأمم المتحدة المنعقد في كمبردج في إنجلترا إن تصعيد النمو الاقتصادي إلى أقصى درجة، هو وظيفة يمكن أن تتحقق عن طريق تطوير المصادر البشرية الكافية، ولذا فإن بذل الأموال في التعليم الرسمي وفي وسائل الاعلام وفي البحث والتنمية يؤدي إلى زيادة العائد لكل من الأفراد والمجتمعات.

ويشبه ذلك الرسالة التي وجهها هاريسون (HARBISON ١٩٦٠) إلى مخططي ومتخذي القرار في العالم الثالث حيث ذكر أن كل دولة لابد لها من تعبئة مصادرها البشرية الخاصة عن طريق التعليم. وقد قدم هاريسون استراتيجية مفصلة للعالم الثالث لتخدم أهدافهم التنموية. وأكد على أنه إذا كانت التسهيلات التعليمية محدودة لدى الدولة النامية، فإن عليها أن تعطي الأفضلية لأعداد العلماء والمهندسين والاداريين، ولذا فإن التخطيط لاعداد القوى العاملة يعتبر من اساسيات استراتيجية النمو في العالم الثالث.

ولاشك أن تلك الآراء السابقة كان لها (بالتأكيد) الأثر الكبير في برامج الاستثمار

في الدول النامية، وعلى سبيل المثال فإن التقارير والأوراق التي قدمت لمؤتمر الدول الأفريقية المنعقد في اديس أبابا في شهر مايو عام ١٩٦١م، عن تطوير التعليم كانت مليئة بالتفاؤل، بأن التعليم سيكون شفاء للمشكلات التنموية التي تعاني منها الدول الأفريقية. ولم تكن هذه النظرة خاصة بالدول الأفريقية بل بأكثر دول العالم الثالث، كما وصف ذلك نوفل (١٩٧٩م) بقوله: (لقد علقت البلاد المتطلعة للنمو الكثير من آمالها على التعليم كوسيلة لتحقيق التقدم، حتى لقد شاعت النظرة اليه على أنه (عصا موسى) يكفي أن نضرب بها بحر التخلف لينشق مفسحا طريق التقدم أمام البلاد المتطلعة إليه، ويكفي أن نلقيه على حياة الفقر والجهل والبطالة والمرض ليلتئمها واحدة بعد أخرى). ص (٥).

ولم تمض مدة طويلة حتى تعرض نموذج الاستثمار في الإنسان لكثير من الانتقادات التي تركزت في فرضياته النظرية. فبعض النقاد أنكروا ذلك الافتراض الذي يقول بأن التعليم بذاته كاف للحصول على النمو الاقتصادي. فلقد أشار فيزي وديبيوفيز (VAIZEY AND DEBEAUVAIS)، (١٩٦١) إلى أن الأدلة لا تؤيد تأييدا قويا لفرضية أن المستوى العالي للتعليم محرك أساسي للنمو الاقتصادي. ولقد أستعرضا أن بريطانيا كأول دولة صناعية في العالم كان لديها مستوى تعليميا أقل من كثير من الدول الأوروبية، وأن ثورتها الصناعية سبقت التوسع التعليمي ببرامجه المتعددة. كما أن السجلات المعاصرة تؤكد على أن بورما وجاميكا حصلا على نسبة ضئيلة في النمو السنوي وتقدر بـ ١٪، ٢٪ فقط لكل شخص لفترة طويلة هي من عام ١٩٦٠م إلى ١٩٧٨م بالرغم من ارتفاع مستوى التعليم خلال تلك الفترة بدرجة كبيرة مقارنة بزيادة النمو المذكورة، كما تدل عليه إحصاءات البنك الدولي، وبالمقابل فإن هناك بعض الدول التي حققت نموا اقتصاديا لا بأس به بالرغم من النسبة الضئيلة للنمو في التعليم كالباكستان التي حققت نموا اقتصاديا لم يصاحبه نمو مماثل بنفس النسبة في التوسع التعليمي.

ويؤكد هانسون وزميله برمبك (١٩٦٦م) على أن التعليم وحده ليس كافيا لضمان نمو المجتمع وتقدمه، فاليابان مثلا تعتبر من أعلى عشر دول في المستوى

التعليمي ، ولكن نصيب الفرد فيها من الدخل القومي هو ٣٠٠ دولار فقط ، وهذا أقل من نظيره في البلاد المتقدمة بمقدار ١١٠٠ دولار . وكذلك فمصر وتايلند والهند تمثل مستوى عاليا في التعليم ومستوى منخفضا في نصيب الفرد من الدخل القومي في حين أنه في بلاد كالسعودية وليبيريا وفنزويلا تنعكس الآية . وكل هذا يؤكد على أن هناك عوامل عدة غير التعليم تدخل في معادلة التقدم الاقتصادي للبلد ، ولذلك لا نستطيع أن نحكم بأن استثمار (س) من الدولارات في التعليم سيؤدي إلى (ى) من التقدم الاقتصادي ، وكل ما يمكن أن نتوقعه هو أن المواطنين الذين تلقوا تعليما جيدا سيكون لديهم الاستعدادات والحوافز لتأدية أعمالهم على خير وجه و لرفع مستوى كفاءتهم ونتاجيتهم .

إن السؤال عما إذا كان للأنفاق على التعليم أهمية وأحقية في الاستثمار الاجتماعي على وجه العموم سؤال قابل للنقاش ، فلقد ذكر اندرسون -ANDERSON (SON ، ١٩٦١م) دليلا يناقض الافتراض القائل بأن الاقتصاد الانتاجي يحتاج بالضرورة إلى مستوى عال من التعليم . ولقد أكد بأن إعداد المصادر البشرية الماهرة لخدمة النمو الاقتصادي ليس على أى حال أمراً بسيطاً يمكن للتعليم الرسمي أن يحققه . وقد نحا بلوق (BLAUG ، ١٩٨٠م) منحى مشابها لذلك حيث ذكر أنه باستثناء بعض الدول التي تعاني من نقص في القوى العاملة ، فإن التوسع في النظام التعليمي لم يكن له فعالية في القضاء على الفقر . وذهب أبعد من ذلك فقال إن سياسة عدم التوسع في التعليم وافتراض أن رأس المال الحر سيكون موجها لخلق وظائف قد يكون في بعض الأوقات أبلغ وأكثر فعالية للتقليل من الفقر .

إن مفهوم نظرية رأس المال البشرى يتمثل في أن الاستثمار في التعليم يزيد من انتاج القوى العاملة عن طريق زيادة معارف تلك القوى ومهارتها ، وذلك أن دخل تلك القوى العاملة كما تقول النظرية محدد وخاضع للقدرة الانتاجية لتلك القوى ، وأن سياسة الدولة تتضمن التأكيد على أن المساواة في تعليم القوى العاملة يضمن المساواة في الأجر ، لذلك فإن زيادة تعليم تلك القوى سيؤدي إلى زيادة دخلها ،

وبالتالى يقل التباين فى الدخل بين الأفراد عن طريق الاستمرارية فى التزود بالتعليم . وقد قوبل هذا الافتراض بكثير من التحديات ، فبعضها رفض أن تكون العلاقة بين التعليم والدخل دليلا على صحة القول بأن التعليم يزيد من انتاجية القوى العاملة، لأن التعليم ليس أكثر من أداة اختيار وتصفية للأفراد، لذا فإن مستوى قدرة ومهارة متوسط الأفراد يزداد بازدياد المرحلة التعليمية . وفى هذه الحالة فإن الجهات المسئولة عن توظيف الأفراد تعامل خريجي المستوى التعليمى الواحد معاملة متساوية من ناحية المرتب باعتبار أنهم تلقوا قدرات ومهارات متساوية، ولكى تتمكن الجهة الموظفة من اختيار أعلى الأفراد قدرات فإنها تقيسهم حسب درجاتهم الدراسية، وعلى ضوء ذلك تعطيتهم راتبا عاليا حتى لو لم يكن لديهم قدرة فى الانتاج . ويمكن الرجوع بالتفصيل إلى مناقشة هذه القضية إلى (ARROW ، ١٩٧٤م) .

وهناك تحدى آخر لنظرية رأس المال البشرى تزعمه أنصار نظرية تجزئة سوق العمل (LABOR MARKET SEGMENTATION) الذين رفضوا افتراض نظرية رأس المال البشرى بأن الجهة الموظفة تقوم عمالها بناء على الخصائص الشخصية للفرد وأن كل العمالة (الأساسية والثانوية) فى القطاعين العام والخاص يملكون خيارات متعددة للعمل أو التعليم، وذلك لأن العلاقة بين التعليم والدخل علاقة مطاطية خاضعة لعوامل عدة وليست علاقة سببية، ولذلك تتلاشى تلك العلاقة بين الأفراد فى المستوى المنخفض من سوق العمالة الثانوية . ويضيف أنصار هذا الاتجاه القول بأن أختلافات الكسب ليست نتيجة لاختلافات مستوى الانتاج الذى يؤثر التعليم فى تباينه، ولكن نتيجة لسياسات الدخل المبنية على سياسات الضبط العمالى ، وعلى الاتجاه السياسى المرغوب لتوزيع الدخل بين رأس المال والعمالة ونتيجة أيضا للجماعات المتنافسة داخل القوى العاملة .

ولتأييد هذا الموقف استعرض كارنوى (A. CARNOY ، ١٩٧٤م) دليلا على أن التعليم يلعب دورا مهما فى تحديد الدخل فى أمريكا اللاتينية مع العلم أن توزيع التعليم داخل القوى العاملة ليس له دور أساسى فى تفسير توزيع الدخل . فلقد

أشار كارنوي إلى أن سياسات الحكومة المتعلقة بالدخل ترتبط بعدة عوامل ، منها المستويات التعليمية لموظفيها، وطبيعة قطاعات العمل ، وعلى الأنواع المختلفة للوظائف وعلى المناطق الجغرافية في الدولة، وكل ذلك عوامل مهمة لفهم وتفسير اختلاف توزيع الدخل بين القوى العاملة .

وكما رأينا عدم كفاية نظرية رأس المال البشرى في تفسير دور التعليم في التنمية فإن هناك هجوماً آخر على فكرة الاقتصاديين حول مفهوم التنمية . إن أتباع نظرية التطور (DEVELOPMENTALISTS) أدركوا أن مشكلة التنمية ليست متوقفة بدرجة كبيرة على رؤوس الأموال التي تعكس إقتصاد البلد بل على مقدار مايسهم به الناتج القومي الاجمالي GNP في الرفع من مستوى الطبقات الفقيرة في المجتمع . لقد دلت الدراسات المختلفة على أن العالم النامي قد مر بتجارب متباينة في مجال النمو الاقتصادي ، كان لها أهميتها وفعاليتها . فالزيادة التي تقارب ٥٪ سنويا في الناتج القومي الاجمالي GNP للعالم الثالث خلال عقد الستينيات ، والتي كانت الهدف الكمي للعقد الأول التنموي لهيئة الأمم المتحدة تفوق ضعف نسبة النمو الذي حققته أوروبا وشمال أمريكا خلال القرن التاسع عشر ، ولكن بالرغم من تلك الزيادة ، فإن القطاع الفقير من سكان العالم الثالث وفقا لروبرت ماكنمارا (رئيس البنك الدولي سابقا) قد حقق تقدما نسبيا ضئيلا . لقد أكد ماكنمارا أن السياسات التي هدفت بصفة رئيسية إلى زيادة النمو الاقتصادي في أكثر دول العالم الثالث قد أفادت بشكل خاص الطبقة العليا من السكان الذين يمثلون مايقارب ٤٠٪ وأن توزيع الخدمات العامة وصناديق الاستثمار قد بدأ يحصل على اهتمام أكثر من السابق (Henriot ، ١٩٧٩م) .

ويشير الجلال إلى أن التنمية يجب أن لا تقتصر على مفهوم النمو الاقتصادي الذي يعبر عنه بزيادة متوسط دخل الفرد ، حيث أن تجارب دول العالم الثالث ومنها البلدان العربية أثبتت أن «الاجلبية الساحقة من المواطنين في تلك البلدان التي حققت متوسطا عاليا في دخل الفرد لاتزال بعيدة عن مواقع الانتاج والانتفاع به ، وبعيدة عن المشاركة في صنع القرار وتوجيه الحياة . ويتجلى خطأ معادلة التنمية

بالنمو الاقتصادي في حالة اقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط بشكل خاص ، حيث حققت هذه الاقطار معدلات مرتفعة في متوسط الدخل إلا أنها بشكل عام لاتزال محسوبة ضمن البلدان النامية» . (الجلال ، ١٩٨٥ م ، ص ١٢) .

إن الطريقة غير العادلة في توزيع منافع النمو الاقتصادي في العالم الثالث جعلت كثيرا من علماء التنمية يشككون في فرضيات نظرية رأس المال البشري وماتفرع عنها من جزئيات فاديلمان (ADELMAN ، ١٩٧٩ م) تناقش فتقول إن الأمر لم يتوقف عند ضالة إستفادة العالم الثالث من التنمية بل تعداه إلى أن تلك التنمية ساهمت في رفع مستويات الطبقات الوسطى والغنية على حساب الطبقة الفقيرة .

عند بداية السبعينيات كان هناك تغير في التركيز لصالح مايسمى بمفهوم (النمو المصاحب للمساواة) أو (GROWTH WITH EQUITY) ولقد توسع تعريف التنمية ليشمل أهمية الخدمة الاجتماعية للفقراء ، ولذلك قررت الجمعية العمومية لهيئة الأمم المتحدة أن الهدف الأسمى للتنمية هو توفير فرص أكثر من أجل حياة أفضل لكل الناس . وقد أوصت الجمعية بمقاييس تشمل توسيع وتطوير الخدمات في مجال التعليم والصحة والتغذية والمساكن والشئون الاجتماعية (ADELMAN ، ١٩٧٩ م) ، وقد استعرضت آديلمان ADELMAN أحد التطبيقات لاستراتيجية التنمية مع المساواة ، حيث ذكرت أنه ليس باستطاعة التصنيع ولا التطور في القطاع الزراعي والتكنولوجي أن يؤثر تأثيرا فعالا في تطوير توزيع الدخل . ولكي تؤكد ADELMAN على أهمية وجود استراتيجية للنمو مع المساواة استعرضت تجارب خمس دول هي اليابان وكوريا الجنوبية وسنغافوره وتايوان واسرائيل وذكرت بأن تلك الدول حصلت على نمو عادل ، لانها طبقت استراتيجية تنمية رأس المال البشري المكثفة ، والتي ركزت على تطوير قاعدة التعليم للسكان مع انقاص اختلافات الدخل لاسيما في تملك الاراضى .

والذي يمكن أن يستنتج من رأى آديلمان ADELMAN أنه بالرغم من أهمية تكثيف إنتشار التعليم ، وأثر ذلك على التقليل من التباين في الدخل إلا أنه ليس

بكاف لتحقيق هدف المساواة . ومن هذه النقطة نبدأ النظر في العوامل الحاسمة الأخرى بالإضافة للنمو العادل (EQUITABLE GROWTH) ويبقى فقط سؤال يحتاج إلى إجابة وهو : هل يتحقق نشر التعليم مع إعادة توزيع المواد الهامة الأخرى كالأراضي ، لتقليل فوارق الدخل كما اقترحت ذلك ADELMAN في ظل طبيعة أنظمة الحكم والأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العالم الثالث وفي ظل ما يسمى بالمصالح الخاصة لتلك الدول ؟ .

وبعد تلك التحديات التي واجهت النموذج الاقتصادي للتنمية تطورت محاولات لإعطاء تصور مختلف لنظرية التنمية وقد ركزت تلك المحاولات على معرفة الأسباب التي أدت إلى التخلف مع وضع استراتيجيات للتغيير . لقد هوجم علماء الاقتصاد في مقدمهم للنظرة المتفحصة العميقة للمشكلات التي يواجهها العالم الثالث ، وذلك أن الإنسان في ذلك العالم كما يقول زيلسترا (ZEYLSTRA 1975م) يعمل استجابة للبيئات المتركة في عوامل اجتماعية وثقافية وسياسية ومادية ، وتلك الاستجابة تختلف في الغالب عما يتوقعه علماء الاقتصاد من الانضباط والعقلانية في التجانس الاقتصادي .

لذلك فإن النظريات التي تركز على العوامل غير الاقتصادية في التنمية بدت تظهر على صعيد البحث ، ومن تلك النظريات نظرية استقيت من أبحاث ماكلاند (MC CLELLAND ، 1961م) ، حيث استمدت التنمية قاعدتها من منظور تغيير الصفات النفسية لأولئك الأفراد المساهمين في عملية التنمية ، وتؤكد النظرية أن استمرارية التفاوت بين الدول الفقيرة والدول الصناعية تكمن في أن الدول الفقيرة ببساطة لا تملك العدد الكافي من الأفراد الذين تتوفر لديهم المهارات والقيم الملائمة التي تمكنهم من المساهمة في الانتاج في القطاع المتمدن من المجتمع . وقد حاول منظرو هذا الاتجاه تحديد تلك السمات والصفات التي تمتاز بها الدول المتخلفة والتي كانت سبباً وراء تخلف شعوبها وقد لخص زيلسترا (ZEYLSTRA) بعض تلك الصفات فقال أن نظام استغلال الأراضي -LAND TE- NURE SYSTEM يشوبه بعض المعوقات التي منها التخلف في مجال التقنية

الزراعية - قلة المشاريع الاستثمارية ، البطالة ، ضعف التسويق ، عدم وجود ضمانات للمزارعين . وكذلك فى مجال الاتصال بين الحاكم والمحكومين نرى فجوات بين جميع قطاعات المجتمع وعدم وجود شخصية قومية موحدة لأغلبية المجتمع . ونرى كذلك ضعفا فى مجال الإدارة العامة يحد من الفاعلية والانتاجية ، ولذا فلا غرو أن تظهر تراكمات طبقية وأن تضعف المشاركة العامة فى الحياة القومية ، وكل هذا متداخل ومتشابك مع أشكال السلوك والمواقف التى تقف خلف أى نظام اقتصادى . ففى بعض ثقافات العالم الثالث نلاحظ عدم التقدم فى السمات الشخصية والثقافية حتى لو وجد بعض التقدم الاقتصادى . ويمثل زيلسترا (١٩٧٥م) على ذلك بفكرة تحديد النسل التى تعارضها بعض شعوب العالم الثالث لعوامل ثقافية ، بالرغم من ارتباطها بالعوامل الاقتصادية القومية .

إن أنصار نظرية العجز الثقافى (CULTURAL DEFICIT THEORY) يشتركون فى النظرة المتفائلة بأن الأنماط السلوكية المصاحبة للتنمية يمكن تأسيسها بعناية عن طريق تغيير بعض التركيبات المنتقاة للنظام القيمى للأشخاص (PEOPLES' VALUE SYSTEM) . إن القيم التى يجب أن تطعم بها شعوب العالم الثالث تشمل سمات جديدة تتعلق بالتقليل من استخدام المجالات ، وزيادة النشاطات التعاونية ، والمغامرة الإبداعية والطموح نحو التحصيل أو مواقف مايسمى بالتحديث أو المدنية .

إن أصحاب هذه النظرية يؤمنون بأن التعليم يلعب دورا هاما كعامل وسيط للتغلب على مشكلات القيم والمواقف الثقافية فى العالم الثالث ومحاولة تغييرها . لذا فقد ركز اتباع النظرية على مركزية التعليم لان ذلك سيجعل النظام التعليمى يتخلل جميع أوجه الحياة ولذا فإن محو الأمية فى العالم الثالث يعتبر عملية حاسمة ، لان مستوى المدخلات العمالية وفعاليتها تتأثر عكسيا بارتفاع نسبة الأمية التى تنتشر فى المناطق الريفية والمناطق النائية ، لأن العمال الاميين لا يستطيعون فهم العملية الصناعية المعقدة أو حتى على الأقل لا يتمكنون من متابعة الشرح والتدريب . كذلك فإن الزراعة لا يمكنها أن تستفيد من إناس لا يستطيعون قراءة

بعض الكتب المبسطة عن أساسيات الحرف وطرق التسويق والتجارة والحساب .
ولذلك فإنه من الممكن أن يعزى تطبيق الزراعة التقليدية وغياب استغلال القروض
وما إلى ذلك إلى زيادة نسبة الأمية (ZEYLSTRA ، ١٩٧٥م) .

إن الاتجاه الفكرى الذى يؤمن به أصحاب تلك النظرية يؤكد على أن بإمكان
التعليم أن يكون الشفاء الناجع لأمراض الدول النامية . وعلى أية حال فإن أنصار
هذا الاتجاه يرون أن التطبيق العملى لذلك إنما يكمن فى النشر الواسع المكثف
للتعليم ، ومحاولة تعميم التعليم الاساسى العالمى ، ولذلك نرى مؤيدى هذا
الاتجاه من حكومات العالم الثالث وبعض الهيئات والجمعيات والمؤسسات
العالمية كاليونسكو مثلاً يركزون باستمرار على أهمية التعليم غير الرسمى ، ليسير
جنباً إلى جنب مع التعليم الرسمى ، ولذلك فقد لقيت الدعوة إلى نشر التعليم غير
الرسمى - كخيار جديد فى التعليم - استحساناً وترحيباً كبيرين ، لا سيما إذا أدركنا
أن تلك الدعوة اعتمدت إلى حد بعيد على الاعتقاد أنه طالما أن التعليم الرسمى
قادر على دفع عجلة التنمية فإن التعليم غير الرسمى وهو الذى يتعامل مع قطاع
أوسع وأكبر من السكان جدير بأن يحقق أهدافاً علياً فى التنمية وبتكلفة أقل
(BOCK ، ١٩٨٢م) .

لقد تعرضت نظرية العجز الثقافى لانتقادات حادة ، تركزت فى نظرتها القاصرة
لمفهوم التغير الاجتماعى ، وعلى وجه التحديد فإن ضعف هذه النظرية يرجع إلى
عجزها عن وضع تصور يربط تاريخ شعوب العالم الثالث ببناءاتها الاجتماعية
المعاصرة ، والتي تتحكم فيها . لقد دلت الأدلة على نقض الافتراض الذى قامت
عليه النظرية حول قدرة التعليم على تغيير القيم التى هى عند أصحاب هذه النظرية
سبب تخلف الدول النامية فيقول لابليل (LA BELLE ١٩٧٦م) فى هذا المجال أن
التعليم غير الرسمى لم تظهر له ثمار فعالة وقوية فى دول أمريكا اللاتينية لاسيما
الريفية والفقيرة منها . ويضيف قائلاً : بأن تأثير التعليم فى ظل وجود عقبات
اجتماعية وتنظيمية وتقنية معاصرة سيكون غير كاف وغير فعال فى تغيير الافراد أو
النظام العام . ولكى يكون التعليم غير الرسمى مؤثراً وفعالاً فلا بد أن يصاحبه

تغييرات أخرى في المؤسسات والتنظيمات المحددة لعملية الطبقة المهنية . ويؤكد LABELLE أنه بدون مدخلات هامة كالوظائف ومنظمات القروض والدعم الاجتماعي فإن السلوكيات الجديدة (التي يتحدث عنها أنصار نظرية العجز الثقافي) في التعليم غير الرسمي سيكون تأثيرها ضعيفا في أوساط المشاركين .

ولاشك أن ربط التنمية بالنظام القيمي للأفراد أصبح أمرا غير مقبول بين أوساط المثقفين ، فبينما كان الناس وفي العالم الثالث - بصفة خاصة - ينظرون للغرب من خلال نظارة وردية ترى جانبا من جوانب التنمية ، ولا ترى الجوانب الأخرى ، فإن الكثير قد بدأ اليوم يشعر بفقدان الغرب لمفاهيم أساسية كالتماسك الاجتماعي للجماعات وبدأ يدرك كذلك أن النسب العالية من الطلاق والحمل قبل الزواج وانتشار المسكرات والمخدرات وجرائم الأحداث والانتحار والأمراض العصرية كالسرطان وأمراض القلب لم تكن وليدة الصدفة ، وإنما كانت إفرازات متنوعة لما يسمى بالتنمية (ZACHARIAH ، ١٩٨٥ م) .

وقد ظهرت عدة مشكلات تعليمية صاحبت انتشار التعليم في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية زادت من التشكيك في فعالية التعليم ، منها : عدم الانتظام في الحضور للدراسة ، الهدر في التعليم ، التسرب ، الاعادة ، العودة إلى الأمية ، عدم التوازن الاقليمي في أوجه التقدم العام حيث تحظى المناطق الحضرية بالنصيب الأوفر من التعليم خلاف المناطق الريفية ، قلة المنتظمين والمستثمرين في الدراسة من الاناث ، قلة الاساتذة المؤهلين ، وقلة أجورهم ، رداءة التجهيزات المدرسية وانتشار البطالة حتى بين خريجي الجامعات . ولقد كانت استجابة مخططي التعليم لتلك الأزمة المتفاقمة في العالم الثالث أن يقترحوا حلا نظاميا يطور وينسق ، بل ويخلق ترابطا بين التعليم (بشقيه الرسمي وغير الرسمي) والاقتصاد ، ولقد رسم هذا الاتجاه الكتاب الذي صدر عام ١٩٦٨م بعنوان أزمة التعليم العالمي : تحليل أنظمة لكومبز (COOMBS) .

ويشير زكريا ZACHARIAH (١٩٨٥م) إلى أنه في أوساط الستينيات قام مجموعة من العلماء الشبان في الولايات المتحدة الأمريكية بطرح تساؤلات جادة

حول المذهب السائد*) الذى كانوا يتلقونه من أساتذتهم . ولقد تأثر بعض أولئك بالدور الذى قامت به أمريكا فى العالم الثالث والمتمثل فى حرب فيتنام ، ثم بعد ذلك ظهر التأثير بالمذهب الماركسى وتحليلاته المختلفة، وقد كان ذلك واضحا فى نظرتهم للنمو الاقتصادى، حيث انتقدوا الدعوة إلى النمو الاقتصادى لمجرد النمو ، لأن ذلك هو الذى يبرر تفاقم عدم المساواة فى الاقتصاد والسياسة والثقافة بين المجتمعات . وقد كان لاختلاف المناطق الريفية عن الحضرية فى التنمية مايعزز تلك الآراء التى خلصت إلى نتيجة لا يمكن تجاهلها وهى أن مفهوم النمو الاقتصادى لايمكنه أن يكون بديلا أو مساويا لمفهوم التنمية .

وفى أواخر السبعينيات نرى أن النظرة المسيطرة على دور التعليم فى التنمية أصبحت مليئة بالشكوك والتساؤلات . لقد مال كثير من الكتاب إلى الاعتقاد بأن المقصود بالتنمية ليس فقط زيادة التعليم ، وإنما الجوهر الاساسى للتنمية هو مدى ارتباطها بالتغيرات البنائية التى يكون لها التحكم فى طبيعة الوضع الاقتصادى والاجتماعى للمجتمع . وعلى أية حال فإنه بالرغم من هذه النظرة العمومية لقضية التعليم والتنمية فإن الاختلافات الايدولوجية تظهر بين الكتاب والمحللين حسب نظرتهم للطبيعة الاستراتيجية التى ينبغى أن تسلكها التنمية كل حسب مايدافع عنه من منطلق فكرى أو نظرى، فبينما نرى الكتاب المتطرفين يميلون للتركيز على عمليات التغيير الثورى ودور التعليم فى ذلك، نرى فى الجانب الآخر الكتاب الذرائعيين (INSTRUMENTALISTS) يركزون على استراتيجية الاصلاح .

ولاشك أن التحليل المتطرف لنظرية التنمية ظل منذ زمن طويل فى أيدى الكتاب الماركسيين* الذين يرون أنه لكى نفهم الواقع المعاصر لدول العالم الثالث فإنه يجب علينا أولا أن ندرك تأريخها إدراكا ينطلق من تبني التحليل الاستعمارى

(*) المراد بالمذهب السائد هو مجموعة الاعتقادات المنبثقة من النظرية الوظيفية والتى سبقت الإشارة إليها .

(*) يلاحظ أن كتابات ماركس ركزت على عمليات الصراع الداخلية إلا أن الماركسيين المحدثين قد عملوا على إعادة صياغة طبيعة الصراع حيث أن التناقض فى يومنا هذا عندهم إنما هو تناقض بين الدول الرأسمالية المتقدمة وشعوب العالم الثالث .

والامبريالي ، فالمنظرون الماركسيون ينظرون إلى الاستعمار كرديف للرأسمالية على اعتبار أن العلاقة الانتاجية في الاستعمار تكون ذات طابع استغلالي انتهازي جعل العالم الثالث في تخلف ولذا فإن تطوير النظام التعليمي في دول العالم الثالث يعتبر عند أصحاب النظرية الماركسية جزءاً من العملية الاستعمارية فالمدارس التي ظهرت في الدول المستعمرة (بفتح الميم) تعكس نفوذ ومطامع المستعمر التعليمية (ALATABACK ET AL 1978م) ومن هذا المفهوم فإن الحل الواقعي لمشكلة التخلف في العالم الثالث ترتكز في الانهيار الذي لا بد منه للنظام الرأسمالي . أن المتفحص للنظرية الماركسية في التنمية يدرك أن قوتها تكمن في نظرتها الشمولية لمفهوم التنمية وعلى أية حال فإن نظرتها للحتمية التاريخية أو حتمية التغير الاجتماعي تعرضها لكثير من النقد ، وعلى رأى مازروي MAZRUI 1975م ، فإن لينين لم يورث للشعوب المستعمرة (بالفتح) إلا نظرية عن الامبريالية وليس استراتيجية للتحرر .

لقد ظهرت في الآونة الأخيرة محاولة لتفسير مشكلة التخلف قدمها أنصار نظرية التبعية الماركسية الحديثة (NEO MARXIST DEPENDENCY) ويركز هؤلاء على أن مشكلة التخلف لا تقع على عاتق الدول النامية بشكل رئيس ، وإنما على طبيعة العلاقة التي ترتبط من خلالها تلك الدول بالدول الصناعية المتقدمة . ويضيف أنصار هذه النظرية إلى أن التنمية في الوحدة القومية أو الاقليمية لا يمكن إدراكها إلا بربطها بواقع دخولها التاريخي إلى النظام السياسي والاقتصادي للعالم الكبير والذي ظهر مع الاستعمار الأوروبي للعالم . لقد أجبرت الدول الغربية الاستعمارية السكان المستعمرين (بفتح الميم) أثناء الاستعمار على قبول علاقة مقايضة الزامية أو على البقاء كشركاء ، وفي هذا المسار لم تجد الدولة المتخلفة أمامها إلا أن تكون ضحية لهذه العلاقة التي جعلت منها متخلفة من خلال إنضمامها إلى النظام العالمي ، الذي يتميز بالتقسيم الطبقي وبالطبع فستبقى في نهاية سلم ذلك النظام (HERMASSI ، 1972م) .

ويؤكد منظرو النظرية التبعية على أن النظام العالمي المعاصر بنائه الاستغلالي

المتوارث لايسمح بظهور تنمية متوازية من خلال التقدم المقارن . فالدول المتقدمة هي المستفيدة فى البناء العالمى وبالتالي فهى القادرة على الاستجابة الديناميكية المتطورة لحاجاتها الداخلية . وأما الدول النامية - من الجانب الآخر - فهى لا تجد إلا صورة محدودة تعكس التقدم الذى تبناه الدول المتقدمة لتحقيق توسعها الاستعمارى . ولو نظرنا فى الحقيقة إلى معنى التبعية لرأينا أن المقصود بها الواقع الذى يجعل اقتصاد بعض الدول مرتبطا ومتوقفا على تقدم وتطور وتوسع دولة أو دول أخرى ، مما يجعل الدول التابعة فى مواقع متخلفة تخضع لاستغلال الدول المسيطرة . وينظر أصحاب هذه النظرية إلى المساعدات التى تقدمها الدول الغنية للدول الفقيرة على أنها لاتهدف إلى دفع عجلة التقدم فى تلك الدول ، ففى كثير من الحالات تهدف برامج المعونات إلى تعميق تبعية الدول الفقيرة للدول الغنية للحصول على الغذاء والخدمات . وكذلك ظهرت تساؤلات حول الهدف من تلك المساعدات ففى كتاب ظهر بعنوان (AID AS IMPERIALISM) أو المعونة كعملية امبريالية لمؤلفه هيتير HEYTER (١٩٧١م) ، وصف للمساعدات المقدمة إلى الدول النامية على أنها جزء من عملية عالمية طويلة تهدف إلى تعميق جذور الامبريالية والسيطرة عن طريق تحقيق التباين فى الدخل القومى للدول النامية . (ZACHARIAH ، ١٩٨٥م) .

وينكر أصحاب النظرية التبعية بشدة الفكرة التى تنادى بأن التخلف ماهو إلا نتاج مشترك للعجز فى القيم والمهارات ، ولذلك فهم يؤكدون على أن نظرية العجز الثقافى تتخذ موقفا غير مناسب عندما ربطت غياب السلوك العقلانى السليم عند سكان الدول النامية بالفشل فى تنظيم مؤسسات تدفع عجلة التنمية ، فى الوقت التى تنظر فيه النظرية إلى أفراد المجتمع المتقدم ، على أنهم قادرون على التزام سلوك عقلانى ، وعلى جمع وتنظيم المعلومات التى تساعد على تحقيق أهدافهم النفعية وتبعاً لذلك فإن أنصار هذه النظرية يؤكدون على أن الاختلاف فى مستوى الانتاجية بين سكان الدول النامية وأمثالهم من الدول المتقدمة ليس مرده إلى اختلاف مستوى العقلانية ، وإنما إلى أساسيات البناء فى النظام الحافز ، والذى

بالتالى يتولد عنه أنماط مختلفة من السلوك (VALENZUELA ، ١٩٧٨م) ويضيف هؤلاء المنظرون إلى أن السلوك الانسانى ثابت ومستقر فالافراد يختلفون فى السلوك فى مواقف مختلفة، ليس لانهم اساسا مختلفو السلوك ولكن لأن المواقف التى مرت بهم مختلفة . ولا يخفى علينا أن مايقصده أولئك بالمواقف المختلفة إنما هو فى الواقع أساسيات إتاحة الفرص التى تتحكم فى السلوك الانسانى وبالتالي تخلق أنماطا متباينة من المواقف الاقتصادية .

ويتنقد كارنوى (CARNOY ، B ١٩٧٤م) أنصار النظرية الوظيفية الذين يرون أن التعليم عملية تحررية ينتقل الفرد من خلالها من إنسان تقليدى إلى إنسان متمدن ومتحضر . ويتفق كارنوى مع أنصار النظرية التبعية الذين لا يعدون التعليم تحررا طالما أن الشخص ينتقل من دور إلى دور آخر فى نظام تبعى ، حتى وإن كان الدور الجديد أحسن وضعاً من الناحية الاقتصادية ، ولكنه يظل مسيطراً على الفرد عن طريق جعله يعيش خاضعاً تحت ظل ظروف ثقافية وتقنية للدول المتقدمة التى تسيطر على موازين القوى والموارد العالمية . إن ذلك الوضع هو الذى لايسمح للقوى العاملة أن تدخل القطاعات الديناميكية التى تسيطر عليها سلسلة من التقنيات الرأسمالية المعقدة . أن النظام الاقتصادى لأى دولة نامية - كما يقول كارنوى - لا يمكنه أن يستوعب أبناء المجتمع المتعلمين أو المؤهلين طالما أن الدولة تعيش فى حالة تبعية للدول المتقدمة ولذلك فإن الجهود المبذولة فى استثمار رأس المال البشرى فى المجتمعات الفقيرة لم يكن لها دور فعال ومحسوس بسبب أنها افتقرت إلى محاولة اساسية وهامة يجب أن تسبق تلك الجهود، وهى تغيير البناء الاقتصادى لتلك المجتمعات .

وكما يختلف أنصار النظرية التبعية الماركسية الحديثة عن أنصار النظرية التحررية فى إدراك الطبيعة الانسانية فإنهم أيضا يختلفون فى نظرتهم لمهمة التعليم . فأصحاب النظرية التحررية التقدمية (THE LIBERAL DEVELOPMENTAL MENTALISTS) يؤكدون على الفكرة الوظيفية أو البنائية من أن التعليم يسهم فى تحرير الأفراد عن طريق تأمين ما يحتاجونه من تأهيل واستعداد للتغيير اللازم

للمشاركة فى انتاجية المجتمع . أما أنصار النظرية التبعية فإنهم فى الجانب الآخر يرون أن التحول الذى يحصل فى المدرسة لا يمكن أن نسميه تحررا طالما أن الفرد ببساطة ينتقل من مركز إلى مركز آخر فى النظام التبعى ، وحتى مع افتراض رفع المركز الجديد لمستوى الفرد اقتصاديا ، فإن ذلك لا يغير من الحقيقة ، وهى أنه لا يزال تحت مظلة التبعية للدول المتقدمة والمسيطرة (CARNOY AND LEVIN ، ١٩٧٦م) .

وخلافا للماركسية التقليدية نرى أنصار النظرية التبعية (الماركسية الحديثة) يحاولون إدراك دور التعليم فى عملية التغير ، ولكن على أية حال فإن التعليم الذى يصوره أولئك يختلف نوعا ما عن النوع التقليدى فمثلا نرى جوليت GOULET (١٩٧١م) يبين هذا الاختلاف بتأكيد على أن الهدف العام من البرامج التعليمية التى تستجيب لمواقف التبعية هو فى الواقع عملية تحررية كأجراء وكهدف ، إلا أن التحرر كما يصوره GOULET ينادى بتمكين الفرد من التغلب على السيطرة . وفى هذه الحالة ليس من الضرورى قياس النتائج أو المخرجات بمعرفة المدخلات أو المقاييس المادية . والهدف الذى يرمى إليه أنصار النظرية التبعية من التحرر هو التخلص من الاضطهاد الداخلى والخارجى . ولكى يتحقق ذلك فإن الطريقة التى يجب اتباعها تكمن فى رفع مستوى وعى الشعوب . ويرى فريرى FRIERE (١٩٧٠م) أن زيادة الوعى عن طريق الحوار ستؤدى حتما إلى المشاركة السياسية والتنظيم المحلى الذى يجب توفره فى سبيل قيام التغير الفورى الذى يحقق تنمية مستقلة .

وبعيدا عن الواقع الذى يؤكد أن الماركسية الجديدة لم يكن لها تأثير محسوس فى سياسة وبرامج الدول النامية التعليمية فإن قدرتها الكامنة فى حل مشكلات التنمية تبدو قابلة للتنفيذ والمناقشة أو بصيغة أخرى - مشكوك فيها - فإنه من الأدلة المتوفرة لدينا حتى الآن نرى أن دعوى رفع الوعى لم ينتج عنها أى تغيير جذرى كما أدعته النظرية ، بل أن أحد المهتمين بدراسة واقع هذه النظرية وجهود أنصارها فى الدول اللاتينية وهو البروفسور لابليل LA BELLE (١٩٧٦م) يؤكد أن الأمر لم

يتوقف عند الفشل فى إحداث تغيير جذرى بل تعداه إلى خلق جو من اليأس والأحباط لاسيما عند الريفين الفقراء فى امريكا اللاتينية .

ولقد شهدت أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات تحديا جديدا للنظرية التبعية يشكك فى بعض فرضياتها حول فعالية التعليم حتى فى الدول الاشتراكية وينطلق هذا من عدم النجاح الفعلى لكثير من تجارب الدول الاشتراكية فى نشر التعليم، فمثلا كان التصور القائم أثناء قيام الثورة الثقافية فى الصين أن التعليم سيسهم إسهاما فعلا فى رفع المستوى المعيشى للأفراد وسيؤدى كذلك إلى تقليل الفوارق وزيادة انتاجية الفرد ورفع الوعى الشعبى . . . الخ ، إلا أن الملاحظ هو أن الصين لم تنجح فعلا فى تحقيق تلك الاهداف بعد انتهاء مرحلة الثورة الثقافية مما أدى إلى ظهور بعض الانجاهات الصينية للتقرب من النظم الغربية وكذلك الأمر بالنسبة لكوبا ودول أوروبا الاشتراكية (ZACHARIAH ، ١٩٨٥م) .

كما أنه يؤخذ على النظرية التبعية عجزها عن تفسير اسباب نجاح بعض الدول التابعة فى أن تصبح دولا غنية مع فشل دول أخرى وبقاتها فقيرة بالرغم من تبعيتها للدول المتقدمة فكندا مثلا وهى دولة تابعة للولايات المتحدة وتعتبر من الدول الغنية هى أحسن حالا من كثير من دول أمريكا اللاتينية والتي مع تبعيتها للدول المتقدمة لاتزال تعاني من الفقر . وكذلك فإن النظرية التبعية لم توضح دور الدول الشيوعية (والتي هى جزء هام من المجتمع الدولى) فى تخليص الدول الفقيرة من حالة التبعية والتخلف (زاهر ، ١٩٨٥م) .

وبعد هذه المناقشة المستفيضة لعلاقة التعليم بالتنمية فإننا نخلص إلى التعرف على نموذجين مميزين لتحليل تلك العلاقة أما الأول فهو ذلك النموذج المتوازن (EQUILBRIUM PARADIGM) والذى يجمع عدة نظريات كالتحديث (MOD-ERNIZATION) ورأس المال البشرى (HUMAN CAPITAL) ونظرية العجز الثقافى (CULTURAL DEFICIT) . . الخ . ويلاحظ أن تلك النظريات يجمع بينها خيط واحد وهو أنها تشترك فى فكرة التحررية (LIBERATION) وذلك يقتضى النظر إلى أن سبب تخلف العالم الثالث هو فقدانه للمؤسسات التنظيمية وانماط

السلوك التي تعتبر اساسا لتحقيق التنمية . لذا فإن استراتيجية تلك النظريات تؤكد على البرامج التي تمكن الافراد في العالم النامي من تشرب واحتواء القيم والمعتقدات المتقدمة ، حتى يصبحوا أكثر انتاجية وأحسن سلوكا يفيدون أنفسهم وأوطانهم . ويتفق أصحاب تلك النظريات على الافتراض القوي بأن التعليم عامل أساس يمكن توظيفه لتغيير الأوضاع التنموية وللوصول إلى نظام اجتماعي متوازن .

ولقد انتقد ذلك النموذج التحرري وما يضمنه من نظريات بأنه قد فشل في إعطاء سبب كاف ومقنع للتخلف حيث تجاهل الاضرار والكوارث التي خلفها الاستعمار في العالم الثالث . أضف إلى ذلك أن الافتراض الذي قام عليه في نظريته للتعليم هو افتراض يحتاج إلى نظر حيث أن هذا النموذج التحرري لم ينجح في إبراز التعليم كعامل تابع يتوقف عمله ومهمته على عظمة البناء الاقتصادي والاجتماعي الذي يعمل فيه .

أما النموذج الثاني الذي هو النموذج الصراعى (CONFLICT PARADIGM) فيقوم على مقدمة مفادها أن التخلف ليس نتيجة لتدنى مستوى الانتاجية المنسوب إلى تدنى كفاءة رأس المال البشرى ولكنه نتيجة لأمر هام وهو التوزيع غير العادل للمال والنفوذ والمصالح بين الجماعات المتنافسة في المجتمع . ويعتقد منظرو هذا النموذج أن التوازن ماهو إلا نتاج داخلي وخارجي للاكراه والقسر . فالقسر الخارجى يتمثل فى دمج العالم الثالث فى نظام رأسمالى عالمى يصوغ دول ذلك العالم فى قالب يماثل مواصفات دول العالم الصناعى المتقدم . أما القسر الداخلى فيتمثل فى وجود ازدواجية بنائية فى كثير من دول العالم الثالث يظهر فيها سيطرة واستغلال القطاعين المتمدن والحضرى على القطاعين التقليدى والريفى . ويشير أصحاب هذا النموذج الصراعى إلى أنه لايمكن تحقيق تنمية فعالة فى العالم الثالث إلا بإعادة بناء جوهرية للعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين قطاعات المجتمع وأن دور التعليم سيكون ضعيفا فى مقاومة القسر البنائى على التنمية ، ولذلك فإن قدرة التعليم على أداء مهمته فى دفع عجلة التنمية والعدالة إنما هى منوطة بطبيعة البناء الاجتماعى والاقتصادى الذى يعمل فيه . أن أولئك

العلماء الذين استخدموا النموذج الصراعى كانوا سابقين للتعريف بالمعوقات البنائية للتنمية ، ولذلك فإن أية دراسة تعالج قضايا التخلف لابد لها من أن تأخذ بالاعتبار المنظور الصراعى للقوى فى المجتمع أو بين الدول ولكن منظرى هذا النموذج يخطئون عندما يربطون كل مشكلات ومعاناة دول العالم الثالث بفكرة (التبعية) لا سيما إذا أدركنا أن دول العالم الثالث يختلف بعضها عن بعض فى طبيعة ومقدار تعرضها للقسر الخارجى .

وعلى أية حال فإن كلا النموذجين التحررى والصراعى يتفقان فى نظرتهما للتنمية على أنها عملية مرحلية ، وأن المجتمعات يمكن ترتيبها ومقارنتها بحسب توسعها واستمرارها فى التنمية .

ويرى الباحث أن التصور الجزئى لمفهوم التنمية لا يمنح دول العالم الثالث الأمل والتفاؤل بتحقيق التقدم إذ الحقيقة أن كثيرا من الدول النامية استمرت فى تطورها وأن بعضا منها أصبح أكثر تبعية ولذلك فإن الهوة أو الفجوة بين دول العالم الثالث والعالم الصناعى تتسع باستمرار ، وليس من المحتمل أن يتغير هذا الوضع إذا أخذنا بعين الاعتبار البناء السياسى والاقتصادى العالمى الموجود حاليا . ولذلك فإنه فى ظل تلك الظروف لابد لكل دولة أن تسعى جاهده فى سبيل بناء تصور لمستقبلها الذاتى والمبنى على حاجتها وما تستطيع إنجازه . وأما التخطيط للاهداف فلا بد أيضا أن يكون متفقا ومتلائما مع حاجات المجموع العام للسكان خاضعا للتوجيه الداخلى بدلا من ميزان التغير الاقتصادى الكبير للنظام العالمى عند ذلك سيكون مقياس تطور الدولة محددا بمدى ماحققته من خلال أهدافها التنموية الذاتية .

إن الاهداف الوطنية لابد لها من أن تغذى طموحات أفراد المجتمع وأن تزرع الثقة فى أنفسهم حتى يفخروا بما يقدمونه للوطن ولذلك فإن التعليم - كجزء من التنمية - لابد له أن يرتبط بحاجات السكان من خلال البرامج التى يقدمها وفى هذه الحالة يصبح التعليم عملية يتحرر من خلالها الافراد من ظل التبعية الاستعمارية

ومن الشعور بالدونية ومن ذلك النمط الذى يصور الفرد كسلعة استهلاكية يتحدد سعرها بالشهادات والدرجات العلمية .

وخلاصة القول هى أن النظريات التى عالجت علاقة التعليم بالتنمية تمر بأزمة ، وأنه من الصعوبة بمكان قبول أى من النظريات المعروضة بمفردها لتفسير تخلف بلدان العالم الثالث، ولذا فإن هناك حاجة ماسة لتطوير نموذج تحليلي بديل يقدم لنا تفسيراً للعلاقة المعقدة بين التعليم والتنمية فى العالم الثالث ، مع مراعاة الاعتبارات الهامة التالية :

- (١) أن لا يقتصر مفهوم التنمية على التنمية الاقتصادية أو الاجتماعية بل يؤخذ بالمفهوم الشمولى للتنمية الذى يهدف إلى تنمية الانسان تنمية روحية اجتماعية اقتصادية - سياسية - عسكرية - إدارية - اخلاقية - علمية . . . الخ .
- (٢) إن أتخاذ الدول الغربية المتقدمة نموذجاً تقتدى به الدول النامية وتسير للوصول إليه منطلق خطير ، فبالرغم مما وصلت له تلك الدول المتقدمة من تفوق اقتصادى وتقنى إلا أنها لاتزال تعاني من مشكلات اجتماعية واخلاقية وجنسية تحط من قيمة الانسان .
- (٣) يجب أن لا ننظر للدول النامية بنظرة تعميمية ، فما يمكن أن تسلكه دولة ما فى التنمية قد لا يصلح للدولة الأخرى ولذا لا بد من النظر بخصوصية البناء الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والتعليمى لكل دولة نامية على حدة وأن يكون النموذج المقترح للتنمية متلائماً مع طبيعة تلك الخصوصية .
- (٤) يلاحظ أن كثيراً من المنظرين الغربيين عندما يدرسون علاقة التعليم بالتنمية فى العالم الثالث ينظرون إليها بمقاييس غربية قد لا تتلائم مع طبيعة أوضاع المجتمعات النامية من الناحية الدينية أو الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية ويتصل بهذا محاولة من يقوم بدراسة العالم الثالث لبس نظارات ايديولوجية وفكرية لا يرى من خلالها إلا ما يريد مسبقاً أن يراه بمعنى أن يفسر العلاقات الموجودة فى العالم الثالث بطريقة تحكمية تسائر منطلقه النظرى سواء كان إلى اليمين أم إلى اليسار .

المراجع العربية

- الجلال ، عبدالعزيز . تربية اليسر وتخلف التنمية : مدخل إلى دراسة النظام التربوي في أقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط (عالم المعرفة - الكويت) ١٩٨٥ م .
- الحبيب ، مصدق جميل ، التعليم والتنمية الاقتصادية (دار الرشيد العراقية) ١٩٨١ م .
- زاهر ، ضياء (التعليم ونظريات التنمية : دراسة تحليلية نقدية) مجلة دراسات تربوية الجزء الأول - نوفمبر ١٩٨٥ م ص ٢٠٤ - ٢٤٨ .
- السمالوطى ، نبيل . علم اجتماع التنمية : دراسة فى اجتماعات العالم الثالث (دار النهضة العربية - بيروت) ١٩٨١ م .
- نوفل ، محمد نبيل ، التعليم والتنمية الاقتصادية (مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة) ١٩٧٩ م .
- هانسون ، جون وبرمبك ، كول . التربية والتقدم الاجتماعى والاقتصادى للدول النامية . ترجمة محمد لبيب النجى (دار النهضة المصرية - ١٩٧٦ م) نشر الكتاب بلغته الاصلية عام ١٩٦٦ م .

المراجع الاجنبية

- Adelman, A. H. "Evaluation perspectives in consciousness-raising education," Comparative Education Review. February 1981.
- Adelman, I. "Growth, Income Distribution and Equity-oriented Development Strategy." in Political Economy of Development and underdevelopment edited by Charles Wilber, (Random House: New York) 1979.
- Adelman, I. and Morris, C. Economic Growth and Social Equity in Developing countries. (Stanford University Press: Stanford) 1973.
- Altaback, P., Arnove, R. and Kelly, G. Comparative Education (Oxford Press: Oxford) 1982.
- Anderson, C. A. "A skeptical note on education and Mobility" in Education, Economy and Society edited by Halsey, Floud, and Anderson (Free Press: New York) 1961.
- Arrow, K. J. "Higher Education as Filler," Efficiency in Universities, edited by Klumsden (Elsevier, 1974).
- Blaug, M. "Common Assumptions about Education and Employment," The Educational Dilemma edited by Simmons, J. (Pergamon Press: New York) 1980.
- Bock, J. C. "Education and Development: A conflict of Meaning," in Comparative Education edited by Altaback et al. (Oxford Press: Oxford) 1982.
- Carnoy, M. "Can educational policy equalize income in Latin America?" A Working paper of Education and Employment Research project. Illinoy (1974 A.).
- Carnoy, M. "Review of the World Education Crisis: A system Analysis, by Philip Coombs," Harvard Educational Review 44 (1974 B) PP. 185-86.
- Carnoy, M. and Levin, H. the Limits of Educational Reform (Longmans: New York) 1976.
- Coombs, Philip. The World Education Crisis: A system Analysis (Oxford University Press: New York) 1968.
- Denison, Edward F. "Education, Economic Growth and gaps in information," Journal of Political Economy, VOL. L X X (October, 1962).
- Dore, R. The Role of the Universities in National Development (London:

- Association of Commonwealth Universities Occasional Paper, July 1978).
- Drucker, P. "The Educational Revolution" in *Education, Economy and Society*. Halsey, Floud and Anderson, eds. (Free Press: New York). 1961.
 - Freire, P. *Pedagogy of the Oppressed*. (The Seabury Press: New York). 1970.
 - Goulet, Denis. "Development... or Liberation," *International Development Review*, VOL. 13 No3 (September, 1971).
 - Harbison, F. *The Strategy of human resources development in modelizing economics; policy Conference on Economic Growth and Investment in Education* (Organization for economic Co-operation and development, Paris 1960).
 - Harbison, F. and Myers, C. *Education, Manpower and Economic Growth: Strategies of human Resources Development* (Mc Graw-Hill, New York) 1964.
 - Henriot, Peter. "Development Alternatives: Problems, Strategies, Values," in *the political Economy of Development and Underdevelopment* edited by C. Wilber (Random House: New York) 1979.
 - Hermassi, Elbaki. *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study*. University of California Press, 1972.
 - Heyter, T. *Aid as Imperialism* (Penguin London), 1971.
 - Huntington, S. "The change : Modernization, Development and politics," in CYRIL E. BLACK (ed.) *comparative Modernization*. (The Free Prss: New York) 1976.
 - Inkeles, Alex and Holsinger, Donald. *Education and Individual Modernity in Developing Countries* (E. J. Brill: Leiden) 1974.
 - La Belle, Thomas. "Goals and Strategies of Nonformal Education in Latin America" in *Comparative Education Review* (October, 1976) PP. 328-45.
 - Mazrui, Ali. "Ethnic Stratification and the Military Agrarian Complex" in *Ethnicity: Theory and Experiences*. edited by Nathan Glazer and Daniel Moynihan. (Harvard University Press: Cambridge) 1975.
 - Mc Clelland, David. *The Achieving Society*. (N. J. VON Nostrand: Princeton) 1961.
 - Rostow, W. *The Stages of Economic Growth: A non-communist Manifesto*. (Cambridge University Press: London) 1960.
 - Schultz, Theodore, "Investment in human Capital," *Amrican Economic Review*, 51 (March, 1961) PP. 1-17.
 - Vaizey, J. and Debeauvais, M. "Economic Aspects of Educational De-

velopment" in Education, Economy and Society edited by Halsey et al (1961).

- Valenzuela, J. and Valenzuela, D. "Modernization and Dependency," Comparative Politics (July, 1975).
- Weiler, Hans, "Education and Development: from the age of innocence to the age of Skepticism" in Comparative Education Vol. 14 No. 3 (October, 1978).
- Zachariah, Mathew. "Lumps of clay and Growing Plants: Dominant Metaphors of the Role of Education in the Third World, 1950 - 1980" in Comparative Education Review, Vol. 29 No. 1 (February, 1985) P.P. 1-21.
- Zeylstra, Willem Gustaaf. Aid or Development: The Relevance of Development Aid to Problems of Developing Countries (A. W. Sijthoff: Leyden) 1975.

النظرية الاجتماعية الحديثة والمسألة الحضرية

للدكتور

بكر أحمد باقادر

الأستاذ المشارك في قسم الاجتماع
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة الملك عبدالعزيز

النظرية الاجتماعية الحديثة والمسألة الحضرية

تتميز معظم مجالات علم الاجتماع بأنها ذات طبيعة نظرية ومنهجية تميل إلى التعددية وعلم الاجتماع الحضري ليس بدعا في ذلك فهناك علماء اجتماع حضري ينتمون للمدارس النظرية والمنهجية الاجتماعية المختلفة على أن ما يميز به علماء الاجتماع الحضري هو أنهم يقتصرون في معالجتهم، في ضوء انتباههم إلى المنظرين الرواد على بعض مفاهيمهم النظرية أو المنهجية، لكنهم يتجاهلون وبصورة ملحوظة مقاله هؤلاء الرواد فيما يتعلق بالمدينة. وربما أعطى هذا التجاهل الانطباع أن الرواد، المنظرين (من أمثال ماركس وفير دور كايم) لم يكن لهم اسهام يتعلق بالحياة والمسألة الحضرية^(١).

على أن هذا لم يكن كذلك فلقد قدم هؤلاء المنظرون آراء هامة حول المسألة الحضرية، على أنهم طوروا هذه الآراء في سياق المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وعلى أساس ما يترتب عن نموها السريع على الرأسمالية، إذا أن هذا النمو السريع كان له أثر واضح على التغيرات الاجتماعية المصاحبة ومن أبرز هذه التغيرات انتقال غالبية السكان إلى المدن مع بداية القرن التاسع عشر، وارتباط ذلك بانتشار الأحياء الفقيرة والأمراض والخروج على القانون والنظام وزيادة معدلات وفاة الأطفال وغير ذلك من مشاكل. ولقد اثارت هذه التبدلات الاجتماعية الهامة اهتمام الرواد، على أنه من الواضح، من خلال أعمالهم وكتاباتهم أنهم لم يروا أن من المفيد أو الضروري أن يطوروا نظرية حضرية لشرح هذه التبدلات والتغيرات الاجتماعية، أي أنهم كانوا يرون المسألة الحضرية، في المجتمعات الرأسمالية، ينبغي أن تدرج في ظل تحليل أوسع

(١) يلاحظ أن فروع علم الاجتماع الأخرى مثلاً علم الاجتماع الصناعي أو علم اجتماع التنظيم تقوم مباشرة على أسهامات العلماء الرواد. لتفصيل مناقشة هذه المسألة.

لعوامل تعمل في المجتمع ككل . ففي حين تقدم المدن مثالا حيا على عمليات اساسية مؤثرة في المجتمع مثل تدهور التماسك الاخلاقي (دور كايم) ونمو العقلانية (فيبر) ونمو عوامل الهدم الناتجة عن تطور أسلوب الانتاج الرأسمالي (ماركس) إلا إنها لايمكن أن تفسر فقط على أساس الحياة في المدن . لذلك فإن هؤلاء الرواد كانوا يرون أن المطلوب ليس قيام نظرة عن المدن إنما قيام نظرية تشرح أو تفسر التغيرات الاجتماعية الأساسية الطارئة على العلاقات الأساسية التي صاحبت تطور الرأسمالية ، وذلك ماعملوا على تطويره ودراسته^(٢) .

وهم عند دراستهم للمدينة يدرسونها على أساس سياقين أولهما انها شيء تاريخي مهم للتحليل ولكن في سياق التحول من الاقطاع إلى الرأسمالية في أوروبا الغربية ، ونلاحظ ذلك بوضوح مثلا في معالجة فيبر في كيف أن المدن في القرون الوسطى لعبت دورا هاما في تحطيم العلاقات السياسية والاقتصادية التي كانت سائدة ابان فترة الاقطاع وأسست روحا جديدة من العقلانية ثبت بعد ذلك أنها هامة في تطور الرأسمالية الاستثمارية وتطور حقوق المواطنة الديمقراطية^(٣) ، وكذلك نرى أن دور كايم أظهر كيف أن مدن القرون الوسطى ساعدت في تحطيم العلاقات بالقيم التقليدية وعززت وقت من نمو تقسيم العمل في المجتمع^(٤) ، بينما رأى كل من ماركس وانجلز أن الفرق بين المدنية والريف في القرون الوسطى أنه كان على نقيض الفرق بين أسلوب الانتاج الرأسمالي الحديث وأسلوب الانتاج الاقطاعي^(٥) . على أن من الواضح أن هؤلاء الرواد المنظرين يتفقون ، على الرغم من التباين في التفاصيل ، على أن المدينة كانت مهمة فقط في مرحلة تاريخية معينة ، وإنه لايمكن أن تحلل لا المدينة القديمة ولا المدينة الرأسمالية الحديثة في ضوء ذلك . فالمدينة الرأسمالية المعاصرة لم تعد أساسية

Ibid. pp. 12-14.

(٢)

Max Weber, The City, N.Y.: The Free press, 1985,
pp. 71-79.

(٣) انظر :

E. Durkheim, The Division of Labor in Society,

(٤) انظر :

N.Y: The Free press, 1933, pp. 256-268.

Karl Merx, Capital, London: penquin, 1976, p. 915.

(٥) انظر ما قاله :

من أجل الارتباط الانساني (كما كان يرى فيبر) ولا مركز لتقسيم العمل (كما كان يرى دور كايم) أو انها تعبير من أسلوب انتاج (كما كان يرى ماركس) لذلك فإنه لم يعد من المناسب ولا المفيد دراستها لذاتها^(٦).

أما السياق الثاني في دراستهم للمدينة فإنه يقوم على النظر اليها باعتبارها ذات تأثير ثانوى على تطور عمليات اجتماعية اساسية نشأت داخل المجتمعات الرأسمالية، أى أن المدينة يمكن أن تحلل أو تدرس ليس على اعتبارها سببا ولكن على اعتبارها شرطا هاما لبعض التطورات. ومن أوضح الأمثلة على هذا التصور ما قال به ماركس وانجلز من أن المدينة وإن لم تخلق بنفسها الطبقة الكادحة (البلورتاريا) إلا أنها شرط هام لتحقيق وجود هذه الطبقة الكادحة على اعتبارها طبقة سياسية واقتصادية منظمة مقابلة للبرجوازية. ويعود ذلك إلى أن المدينة تكرس وجود الطبقة العاملة وتجعلها ظاهرة واضحة وتبرز في الوقت نفسه الفروق الصارخة بين هذه الطبقة والرأسمالية. أما دور كايم فإنه يهتم بالمدينة من زاوية تقسيم العمل ومدى تأثير تقسيم العمل المتقدم على التماسك الاخلاقي في المجتمع وواضح في المثالين أن قيام نظرية تطويرية ليس مرتبطا بنمو المدن أو بقيام تصورات نظرية حولها.

ان استعراضنا المختصر ربما يوضح لماذا لم يلتزم علماء الاجتماع الحضري بمقولات الرواد عن المدينة مع استعانتهم بالعديد من مفاهيمهم النظرية والمنهجية، بل والاصرار على الانتماء إلى مدارسهم النظرية. فبالنسبة لماركس وفيبر ودور كايم لاتشكل المدينة في الرأسمالية المعاصرة في ذاتها موضوعا نظريا للدراسة هاما في ذاته. لذلك يرجح بعض الدارسين، ومن اهمهم لوينارد رايسمان، أن البداية الحقيقية لتطوير نظرية حضرية، من طرف علماء الاجتماع، إنما هي النظرية الايكولوجية التي قال بها روبرت بارك (Park) في فترة ما بين الحربين وطورها تلاميذه في جامعة شيكاغو، وانها تشكل «أقرب ما يمكن ان يكون في هيئة نظرية منتظمة للمدينة»^(٧).

(٦) ويمكن الاطلاع على تفاصيل آراء فيبر ودركايم وماركس عن المدينة في كتاب Peter Saunders السالف الذكر في الصفحات ١٤-٤٧.

(٧) انظر: L. Reissman, The Urban process, London: Collier Macmillan, 1964, p. 93.

لقد كانت النظرية الايكولوجية البشرية تشكل أول نظرية حضرية شاملة، بل يمكنها الادعاء بأنها أول نظرية اجتماعية شاملة في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ تزامن ظهورها مع بداية قبول علم الاجتماع في الجامعات الأمريكية كحقل علمي له تقديره لذلك فلقد عانت النظرية الايكولوجية البشرية ومنذ البدء توترا يتعلق بمدى وجود تطبيقها، فهي من ناحية قدمت على اعتبارها نظرية للمدينة وبذلك تعتبر محاولة لتطوير نماذج شارحة ومفسرة لنمو المدينة والثقافة الحضرية، لكن في الوقت نفسه يمكن أن ينظر إليها على اعتبارها فرع علمي ضمن علم الاجتماع له موضوعه الخاص للدراسة، بل قال بعض علماء البيئة بأن علم البيئة البشرية يشكل علماء لا يمكن العلوم الأخرى. بما فيها علم الاجتماع أن تحويه^(٨). ولقد أدى هذا النوع من النظر إلى اعتبار الايكولوجيا البشرية وحدة العلوم الاجتماعية الأساسية التي يمكن في سياقها دراسة الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاخلاقية. مما جعل بعض تلاميذ بارك يرى أن «الايكوجيا البشرية، كما رأها بارك ليست مجرد فرع في علم الاجتماع وإنما منظور أو منهج ومجموعة من المعلومات تعتبر أساسية للدراسة العلمية للحياة الاجتماعية، لذلك فإنه حقل أساسي لكافة العلوم الاجتماعية»^(٩).

لقد استمر هذا التوتر بين الايكولوجيا البشرية كمنهج ضمن علم الاجتماع الحضري والايكولوجية البشرية على اعتبارها فرعا علميا مستقلا في سياق العلوم الاجتماعية في أعمال مدرسة شيكاغو هو اساسا توتر بين تعريف المنظور على أساس المجتمع المحلي، موضوع عياني محدد للدراسة وتعريفه على أساس أنه يشكل مشكلة نظرية محددة تدري مدى تكيف الناس بيئاتهم. ويظهر أن بارك حينها يضطر لمواجهة مثل هذه المسائل المنهجية فإنه يتبنى المنظور الأخير، على أنه في حل كتاباته يؤكد على الاهتمام الايكولوجي بالمجتمع المحلي على اعتباره وحدة واقعية مرئية. أن هذا الخلط

(٨) عرض بارك وزملاؤه أفكارهم الأساسية في :

R. Park, The City, N. Y.: The Free press,

R. Park, Human Commimotoes, N. Y.: The Free press, 1952.

L. Wirth, "Human Ecology" American Journal of Sociology, Vol. 50, 1945, pp. 484. (٩)

والذى يكمن في لب المشاكل ذات الصلة بالايكلولوجيا البشرية ينعكس في غموض تحديد بارك لمفهوم «مجتمع كلى» حيث نجد أنه يستخدم هذا المصطلح لمجتمع محلى فيزيقى محدد وللعملية الايكلولوجية. وهى بالنسبة للأولى تشير إلى موضوع تجريبي للتحليل أما بالنسبة للثاني فإنه يشكل وحدة نظرية مجردة^(١٠).

ومن السهل تتبع آراء المفكرين الذى أثروا على تفكير بارك، على أن أهمهم كان كلاً من دوركايم وتشارلز داروين. أما دوركايم فلقد كان تأثيره فيما يتعلق بالطبيعة الانسانية وبعلاقة الفرد بالمجمع. وبارك يرى أن طبيعة المجتمع الانساني تشمل جانبين فهى من ناحية تعبير للطبيعة البشرية ويظهر في التنافس من اجل البقاء فى العلاقة بالآخرين وهى علاقة نفعية كلياً وهذا مايسميه بارك بالمجتمع المحلى (Com-munity) أما المستوى الآخر فإن حرية الفرد هى الأهم فى مستوى وعلى مستوى آخر ينبغي للفرد أن يدعن «العقل الجمعي» هو مايسميه بالمجتمع (Society). كذلك نرى أن بارك يفرق فيما يتعلق بالمجتمع المحلى على اعتبار مستوى بيولوجى للحياة الاجتماعية وبين المجتمع على اعتباره مستوى ثقافى. وفي نظر بارك إننا تهتم الايكلولوجيا بدراسة المجتمعات المحلية وليس بدراسة المجتمعات وإن لم يكن من السهل التفريق بينهما^(١١).

وبناء على تأثير داروين فإن بارك يرى أنه يوجد دائماً بكل مجتمع محلى حى جنس أو أكثر مسيطر على الاجناس الأخرى وعلى البيئة الطبيعية التى يوجد فيها وفي المجتمع المحلى البشرى، تكون الصناعة والتجارة مسيطرة مما يجعلها تلفظ منافسيها، بعيداً عن مركز المدينة مما يجعل قيمة الأراضى عالية جداً وهذا بالتالى يقرر انماط قيم الأراضى فى كل منطقة من المدينة مما يؤدي إلى خلق أنماط استخدام الاراضى المتفاوت وظيفياً بحسب الجماعات الاجتماعية، وهذا يؤدي إلى اختلافات فى قيم الأراضى ومن

R. park, Human Communities, op. cit. p. 49.

(١٠) انظر :

Ibid., p. 181

(١١)

ثم خلق ميكانزمات توزع الجماعات الاجتماعية المختلفة مكانيا بصورة منتظمة وفعالة لكنها في الوقت نفسه غير مخطط لها^(١٢) .

ويعني هذا أن الوضع الطبيعي للمجتمع المحلي الايكولوجي هو التوازن، ويعتبر التغير حالة طارئة تنتج بسبب توسع داخلي أو خلل سببه تأثير خارجي مشكلا بذلك عملية دائرية وتطورية تشمل أولاً زعزعة التوازن القائم ثم يلي ذلك انفجار تنافسي وأخيراً تطوير مرحلة تكيف جديدة تقوم على توازن جديد . ويقوم هذا المفهوم على افتراضين، أولهما هو الوصول إلى مرحلة ذروة (مثلاً أن يصل حجم السكان الذروة بحيث يبقى « المجتمع المحلي متكيفاً» من الشروط البيئية وسيبقى المجتمع المحلي في حالة توازن مالم يظهر عنصر جديد يخلخل الوضع القائم، والافتراض الثاني هو أن عملية تغير المجتمع المحلي تشمل عملية تطور من البسيط إلى المركب عن طريق عملية تبني مفاضلة في الوظائف . ولقد عبر مايكنزي، أحد زملاء بارك عن نظرية عملية تغير المجتمع المحلي أحسن تعبير. إذ يرى أن المجتمع البشري محدود بما يمكنه ان ينتجه وبفعالية أسلوبية في التوزيع . لذلك فإن مجتمع الخدمات الأساسية المحلي (الذي يعتمد على الزراعة مثلاً) لا يمكنه أن ينمو إلى أكثر من ٥٠٠٠ نسمة، بينما يمكن لمدينة صناعية أن تنمو عدة مرات أكبر من حجمها طالما كان صناعتها قادرة على تقديم نسق تسويقي فعال . ولقد كان مايكنزي يرى أن المجتمع المحلي كان يميل إلى الزيادة في الحجم حتى يصل إلى نقطة الذروة التي يكون فيها حجم السكان الانسب لقدرة القاعدة الاقتصادية التي يقوم عليها . عندئذ فإنه على المجتمع المحلي أن يبقى في حالة توازن حتى يدخل عليه عنصر جديد (مثلاً طريقة جديدة للإنتاج أو الاتصال أو المواصلات . . الخ) يخلخل التوازن، مما يؤذن بالدخول في دورة جديدة من التكيف والذي قد يشمل حركة السكان وتباين الوظائف أو كلا من هاتين العمليتين معاً . أي أن التنافس مرة أخرى سيفربل السكان وظيفياً ومكانياً حتى يصلوا إلى ذروة جديدة^(١٣) .

Ibid., pp. 151-2

(١٢)

See Park, The City op. cit., pp.

(١٣)

وبالاعتماد على نظريات داروين نجد أن الايكولوجيين يشيرون إلى عملية تغير بنائي في المجتمع المحلي مثل التابع - ويقصد بذلك حدوث تغيرات متتالية خلال انتقال المجتمع المحلي من مرحلة إلى أخرى اثناء تطوره من حالة غير مستقرة نسبياً إلى حالة مستقرة نسبياً. وكما هو الحال في الطبيعة حيث يتعاقب جنس في السيطرة على الاجناس الأخرى في منطقة ما ، كذلك الحال في المجتمع البشري، يغزو المتنافسون بعضهم البعض مولدين بذلك أنماطاً جديدة من استخدام الأرض تكون أكثر تكيفاً مع الشروط البيئية الجديدة. أن هذا التعاقب والغزو ينعكس في المجتمع المحلي البشري في شكل تغيرات في قيمة استخدام الأرض، بما يؤدي إلى أن يكون التنافس على أفضل الاراضي وجبر الاضعف اقتصادياً على تركها للأقوى، . وبعد العديد من عمليات الغزو يتأسس نوع جديدة من التازن وتنتهي فترة التعاقب .

ولقد صاغ بيرجس (Burgess) عمليات التنافس والسيطرة والتعاقب والغزو هذه في نموذج معروف لنمو المجتمع المحلي. إذا اقترح نموذجاً نظرياً يتكون من خمسة مناطق مرتبة في شكل دوائر متداخلة. ويتم توسع المدينة كنتيجة لغزو كل منطقة الانتقالية المحيطة التي تليها، فتميل المنطقة التجارية المركزية إلى التوسع إلى المنطقة الانتقالية المحيطة بمنطقة وسط المدينة والتي بدورها تتوسع على حساب منطقة مساكن الطبقة العاملة المحيطة بها وهكذا. إن عملية التعاقب الفيزيقي هذه ينتج عنها عزل الجماعات الاجتماعية المختلفة في اجزاء مختلفة من المدينة بحسب مواءمة تلك الاجزاء لها. أو كما يقول بيرجس «يتم اثناء توسع المدينة عملية توزيع تنظم وتوجه الأفراد والجماعات بحسب اماكن السكن والمهنة . . . وتقدم العزلة للجماعات وبالتالي الأفراد مكاناً ودوراً في التنظيم العام لحياة المدينة»^(١٤)

أن عمليات التغير والتكيف والغزو والتعاقب التفكك وإعادة التنظيم المستمرة تحدث أكثر ما تحدث في المنطقة الانتقالية بوسط المدينة. فالضغط الذي تدفع به منطقة التجارة المركزية يسرع من تدهور المنطقة المحيطة بها وذلك عن طريق زيادة قيمة

الاراضى المحيطة، مما يحدد المناطق السكنية القائمة، ويدفع السكان إلى الانتقال إلى المناطق التي تليهم ليحل محلهم المهاجرون الجدد الذي يجدون في هذه المساكن المتدهورة مكاناً مناسباً مؤقتاً. ولكن مع مرور الزمن ينتقل هؤلاء المهاجرون إلى المناطق التي تليهم ليحل محلهم مهاجرون جدد وهكذا تستمر عملية التوسع الفيزيقي . لذلك يعطى برجس أهمية كبرى في نموذجة للحركة في منطقة وسط المدينة تلك المنطقة التي غالباً ماتكون في حالة حركة مستمرة ويرى أن هذه الحركة المستمرة هي التي تفسر التفكك الاجتماعي المميز لهذه المناطق (من جريمة ورذيلة وفقر . . الخ) أى أنه يرى أن الحركة هي مصدر التغير ومصدر التفكك الفردي والاجتماعي، وحيثما زادت الحركة زاد التفكك الاجتماعي وقل التماسك الاجتماعي والاخلاقي .

ويلاحظ ماكينزي (Mckenzie) أن المجتمع المحلي البشري يتميز عن غيره من المجتمعات المحلية سواء في عالم النبات أو الحيوان في أنه يتميز بخاصتين هما : الحركة والهدف، ويقصد بالهدف القدرة على اختيار المسكن والسيطرة على أو تعديل ظروف المسكن . ويتميز البشر بأنهم مشتركون في ثقافة ما . وبحسب مايرى ايكولوجيو مدرسة شيكاغو فإن الجانب الثقافي من التنظيم البشرى، والمرتبط بمفهوم المجتمع وليس المجتمع المحلي، قد تطور إلى الحد الذى أصبح فيه الصراع من أجل الوجود يؤسس نوعاً من التوازن الطبيعي . ولقد أدى بطبيعة الحال التنافس بصيغة من صيغ التنظيم البشرى عن طريق فرض التفاضل الوظيفي والمكاني ومن ثم خلق روابط نفعية ذات طبيعة تبادلية . وفي اللحظة التي يجد فيها الناس أنفسهم موزعين وظيفياً ومكانياً فإنهم يصبحون قادرين على تطوير روابط تماسك جديدة ومختلفة نوعياً تعتمد على ضرورة تقسيم العمل ولكن على أساس اهداف وعواطف وقيم مشتركة . وهكذا وعن طريق التنافس بصورة واعية، . يطور التنظيم البشرى أساساً جديدة للإجماع والتعاون الواعى، مما يجعل التنافس يؤدي إلى التخصص والفردية . ويؤدي الاجتماع إلى الاتصال وضبط غرائز الأفراد وخلق وعيهم الجمعي^(١٥)

وهكذا فإن بارك ومدرسته كانوا يرون نوعين من الارتباط البشري، نوع تأيضي^(١٦) يقوم على التنافس وآخر اجتماعي يقوم على الإجماع. على أن هذا لا يعني أنه على مستوى المجتمع لا يوجد تنافس أو صراع، إذ الاجتماع في رأى بارك كان يشير إلى وجود اتجاهات مشتركة وليس بالضرورة أهدافاً مشتركة، نحو إطار مرجعي مشترك لفعل وليس اتفاقاً عاماً حول ما ينبغي أن يكون عليه الفعل. لذلك فإن بارك يرى أن التنافس، على المستوى الاجتماعي، يأخذ شكل صراع بحيث يصبح التنافس تنافساً بصورة واعية ومنظمة تنظيمياً جماعياً وبذلك يكون متميزاً بحسب المعايير الثقافية السائدة.

إن هذا التفريق بين المجتمع البيولوجي والثقافي أوزن بين المجتمع المحلي والمجتمع يعتبر تفريقاً أساسياً في المنظور الأيكلولوجي البشري، إذ على أساسه يحدد بارك اهتماماته العلمية. على أن الفروق المنهجية بين النوعين لم تتأسس بصورة جلية واضحة. إذا نجد بارك يشير أحياناً إلى المجتمعات المحلية والمجتمعات على اعتبارهما أنواعاً امبريقية، أى على باعتبارها وحدات حقيقية يمكن تمييزها والتعرف عليها امبريقياً. وهو يسمي أو يشير إلى المجتمعات المحلية والمجتمعات على غرار دور كايم، بالأشياء التي يمكن أن تدرس مباشرة وعلى أنها موجودة بصورة مستقلة عن افكارنا أو مفاهيمنا النظرية منها. وتعرف المجتمعات المحلية، بحسب هذه النظرة، على اعتبارها انساق وظيفية ذات أساس مكاني لا يمكن ردها أو تقليصها إلى الوحدات المكونة لها. وبذلك تصبح المجتمعات المحلية أشياء مرئية، بحيث يمكن الإشارة إليها وتحديد مكانها ورسم عناصرها المكنة منها وتحديد سكانها ومؤسساتها. وبذلك فإن البحث الامبريقي يمكن أن يبدأ بها، ذلك لأن المجتمع المحلي يشكل الأطار الذي يتطور داخله المجتمع، وبذلك فإنه أطوع للتحليل الاحصائي ويمكن انطلاقاً من مثل هذه البداية اكتشاف القواعد الامبريقية المتكررة بين المجتمعات المحلية

(١٦) يقابل كلمة التأيض Metabolism ويقصد منها مجموعة العمليات المتصلة ببناء البروتوبلازما أو تدهورها، وبخاصة التغيرات الكيميائية في الخلايا الحية التي توفر الطاقة الضرورية للعمليات والنشاطات الحيوية والتي عن طريقها تمثل المواد الجديدة كتعويض عن المندثر منها.

المختلفة ومن ثم تطوير الافتراضات العملية والتوصل إلى نتائج عامة^(١٧).

على إننا نجد بارك في اماكن أخرى يعامل ثنائية مجتمع محلي - مجتمع على اعتبارهما مفاهيم نظرية تحليلية، بحيث تتحول من أشياء ملموسة إلى مفاهيم نظرية مجردة. مما يجعلنا نفترض أن الايكولوجيا البشرية ليست ذات اهتمامات امبريقية بالمجتمعات المحلية وإنما تهتم بطريقة تنظير مفهوم « مجتمع محلي » وانطلاقاً من هذا فإن المقصود بمجتمع محلي يشير إلى جانب محدد من جوانب التنظيم البشري يعرف نظرياً كعملية غير منظمة وغير واعية بحيث يتكيف البشر مع بيئتهم عن طريق تنافس غير محدود. والمجتمع المحلي بهذا المعنى ليس شيئاً وإنما عملية، أى ليس منطقة معزولة ومرئية محدده للوجود البشري وإنما عبارة عن منظور متميز للوجود البشري. وإذا ما أخذناه بهذه المعنى، عندئذ يغدو مصطلح مجتمع محلي مجرد اختصار للقوة البيولوجية العاملة على المجتمع الانساني، وبذلك لم يعد من الممكن تمييزه عن المجتمع في البحث الامبريقي^(١٨).

ويظهر أن المعنى الثاني أى اعتبار ثنائية مجتمع محلي - مجتمع مجرد مفاهيم نظرية تحليلية هو الأكثر بروزاً في كتابات بارك. إذ أن اهتمامات بارك، كما كان الحال عند دور كايم، إنما تنصب على تحليل المجتمعات المركبة ولكن عن طريق تتبعها ودراستها في اشكالها الابطسط وفي دراسة الوحدات التنظيمية البسيطة، وهو لهذا استخدم مصطلح مجتمع محلي. ولم يمكن بالامكان في ضوء ذلك التعرف على أهمية العوامل الثقافية إلا بعد التحليل التفصيلي لتأثير القوى البيولوجية.

ولقد وجد بارك وزملاؤه أنفسهم أمام معضلة اعتبار مصطلح مجتمع محلي مفهوماً تحليلياً وفي الوقت نفسه مفهوماً تحليلياً، أى اعتباره شيئاً يمكن ملاحظته مباشرة وكذلك كقوة في التنظيم البشري يمكن على أساسها تنظير مثل هذه الملاحظة. ولواجهة هذا الخط ركزت مدرسة شيكاغو التي يتزعمها على مفهوم المنطقة الطبيعية

Park, Human Communities, cit., p. 182.

(١٧) أنظر كتاب

Ibid., p. 179.

(١٨)

بحيث تمكنت عن طريق هذا المفهوم من مواجهة المشكلة الامبريقية المرتبطة بالتقسيم البيولوجي - الثقافي وذلك عن طريق تحديد مناطق يمكن ملاحظتها - مثلاً الجيتو والضواحي منطقة مساكن العمال . الخ حيث يتداخل هذان الجانبان من جوانب التنظيم البشري ، فالمنطقة الطبيعية أيضاً منطقة ثقافية فهي من ناحية منطقة تتميز بتقسيم العمل والتعاون والتنافس بينما من ناحية أخرى تعتبر منطقة اخلاقية تتميز بالاجماع والاتصال . وهي بذلك شئ يمكن أن يدرس ايكولوجياً واجتماعياً في آن واحد ، على اعتبارها وحدة طبيعية ووحدة اجتماعية معا^(١٩) .

كذلك فإن المنطقة الطبيعية لا تقدم فقط موضوعاً محدداً للدراسة إنما تقدم أيضاً إطاراً للمفاهيم يمكن من خلاله تطوير مثل هذه الدراسات . ولأن المناطق الطبيعية ترى على اعتبارها تجليات لقوى طبيعية تتدخل في عمل المستوطنات البشرية ، فإنه بناء على ذلك ينبغي أن تقارن مناطق المدينة المختلفة مباشرة ببعضها . بحث تعامل المناطق الطبيعية المختلفة على اعتبار صيغة ثقافية متميزة تتشابه مع بعضها البعض ، فعند دراسة مجتمع جيتو معين يجب أن يحرص على كونه مشابهاً لكافة أنواع الجيتو الأخرى .

لقد أدى مفهوم المنطقة الطبيعية منهجياً لبارك ومدرسته إطاراً مكثراً لبعض الوقت من حل معضلة الوظيفة المزدوجة للشئ الممكن الملاحظة وكونه في الوقت نفسه تجلياً لقوى غير مرئية ، أى التردد بين الوضعية والواقعية منهجياً . لقد كان استخدام بارك للايكولوجيا البشرية والتي تعتبر من ناحية منهجاً اجتماعياً لدراسة المدينة ومن ناحية أخرى فرعاً مستقلاً في إطار العلوم الاجتماعية ، جعل تنظيره يقوم على إطارين غير متجانسين من البداية مما جعله عرضة لضربات النقد المتتالية .

وما أن حلت الخمسينات حتى أعلن النقد أن المنهج الايكولوجي الذي طوره بارك ومدرسة شيكاغو قد مات . فلقد تراكمت الانتقادات والاعتراضات بحيث أجهزت على هذا المنهج . وفي الواقع تظهر لنا دراسة هذه الانتقادات أنها كانت من نوعين ، انتقادات خاطئة أو قامت على سوء فهم وأخرى انتقادات جوهرية .

Ibid., p. 198.

(١٩)

أما بالنسبة للانتقادات الخاطئة فإنه يمكننا استعراض ثلاثة أنواع منها ولنبدء بنقد دايفي الذى قبل افتراضات علم البيئة البشرية الاساسية - وهى أن نمو المدينة إنما كان نتاج «قوى اتوماتيكية» تشمل التنافس والاختيار- لكنه اتخذ موقفا من تطبيق برجس لهذه الأفكار في نظريته للدوائر المتداخلة . فلقد أظهر دايفي في دراسته لولاية نيوهايفن أن نماذج المواقع السكنية كانت وظيفيا ولحد كبير نتيجة لنماذج المواقع الصناعية وأن المواقع الصناعية إنما تقام بالقرب من خطوط الاتصال وهى لاتظهر نموذجاً منتظماً . وعلى الرغم من أن دايفي يعلم أن نموذج عام حتى ولو كان نموذجاً مثالياً «ولقد اثارت دراسة دايفي عدداً من الدراسات المشابهة لكن هذه الدراسات، التى اهتمت فقط بمسألة وصف الشكل الحضري وصلت إلى طريق مسدود . إذ إنها انشغلت بعملية الوصف تاركة المشاكل النظرية للتحليل الايكولوجي دون دراسة نقدية»^(٢٠) . وفي الواقع يظهر أن نموذج برجس لقي اهتماما غير متواز عبر السنوات، مما نتج عنه اهتمام واسع الانتشار بمسألة التوزيع المكاني وفي المقابل تجاهل لمسألة الاخلاف الوظيفي الأكثر أهمية .

أما الانتقاد الثاني فأننا نجده عند روبنسون (Robinson) والذي يركز على أسلوب التحليل الاحصائي في البحث الايكولوجي . إذ يميز روبنسون بين ارتباطات علم البيئة على اساسا إنها دليل على الحالات الفردية، إذ أن وجود ارتباط قوى بين معدلات أمية عالية ونسبة عالية من السود في منطقة سكنية ما لايعني بالضرورة أن السود في تلك المنطقة هم الأميون . وفي الواقع يظهر روبنسون أن اللارتباطات الايكولوجية تبالغ وبصورة دائمة في الارتباطات الفردية»^(٢١) .

وعلى الرغم من الأهمية المنهجية لانتقادات روبنسون إلا أنه لم يكن غرض مدرسة شيكاغو في بحثها أن تظهر ارتباطات ايكولوجية ما، مما يجعل نقد روبنسون على أهميته

M. Davie, "The pattern of Urban Growth", in G.Murdock (ed) Studies in the Science of (٢٠) Society, New Haven, Conn.: Yale University press, 1937, p. 161.

W. Robinson, "Ecological Correlation and the Behaviour of Imdividuals" American (٢١) Sociological Review, Vol. 15. 1950, pp. 351-7.

لا يلمس بصورة جوهرية افتراضات المدرسة الايكولوجية النظرية، بل يتركها دون نقد جوهرى .

أم الانتقاد الثالث فنجده عند اليهان (Alihan) حيث يشير إلى وجود نوع من عدم الترابط بين الإطار النظري والنتائج الامبريقي لمدرسة شيكاغو فبعد أن يقوم بمراجعة بعض الدراسات التي قام بها أفراد من مدرسة شيكاغو (مثلا دراسة عن الهوبو وآخري عن الجيتو)^(٢٢) . يوضح اليهان أن هذه الدراسات فشلت في التفريق بين القوى البيولوجية والثقافية ، وإنما لاتتعدى كونها دراسات اجتماعية تأخذ في اعتبارها التوزيع المكاني على المستوى الوصفى . لكن وعلى الرغم من صحة نقد اليهان فإنه غير ذى بال أو أهمية ، إذ وعلى الرغم من أن دراسات مدرسة شيكاغو المختلفة لامتيز هذا ، إلا إنها لم تقصد قط القيام بهذا التميز أساسا . إذ قامت هذه الدراسات على افتراض أن المناطق المدروسة قد أوجدتها القوى البيولوجية وان أهدافها إنما هي دراسة الاشكال الثقافية التي تطورت كنتيجة لذلك مع أمل تطوير نتائج نظرية . وبذلك يكون التقسيم البيولوجى - الثقافي يشكل إطاراً أولياً لمثل هذا الدراسات بدلاً من أن يكون موضعاً لتحليلها . لذلك فإننا لايمكن أن نعتبر نقد اليهان نقداً لبارك ومدرسته إذا كان ذلك هو هدف بارك ومدرسته^(٢٣) .

على أن هذا النقد تتبعه وبشباط نقاد مدرسة شيكاغو وعلى وجه الخصوص فيرى (Firey) الذى اوضح أن الايكولوجيا البشرية فسرت النشاط المكاني كلياً في ضوء مفاهيم اقتصادية بحثه ، بينما للمكان قيمة رمزية كما له قيمة اقتصادية ، ومن ثم يمكن أن يعكس النشاط المكاني عواطف بنفس القدر الذى يعكس فيه عقلانية اقتصادية . ولقد اتبع ذلك بدراسة ميدانية عن استخدام الأرض في بوسطن ، حيث أظهر كيف أن سكاناً من الطبقات الاجتماعية العالية بقيت في منطقة بيكون هيل

(٢٢) الدراسات المراجعة هي دراسة اندرسون عن الهوبو ودراسة زوربا عن الاحياء الفقيرة ، ولقد نشرت هذه الدراسات .

M. Alihan, Social Ecology: A Critical Analysis New York: Columbia University Press, (٢٣) 1938, pp. 69-82.

Beacon Hill لأكثر من ١٥٠ سنة بسبب ارتباطات عاطفية بالمنطقة على الرغم من المكاسب الاقتصادية التي يمكن أن يجنونها من بيع اراضيهم والانتقال إلى مناطق أخرى، وكيف أن «المواقع المقدسة» مثل المقابر تم الاحتفاظ بها وابعادها عن عملية التطوير على الرغم من احتلالها مواقع ثمينة في المدينة. مما يجعلها أحياناً سبباً في اختناقات مرورية ضارة اقتصادية وأظهر كيف أن سكان الحى الايطالي الفقير لم يغادروا مناطقهم بسبب ولاءهم وعواطفهم العائلة^(٢٤).

ويظهر من هذا إن القيم الثقافية والمعاني الوجدانية متغيرات حاسمة ومهمة لتفسير نماذج استخدام الاراضى وأن الاهتمام الايكولوجي بالقوى البيولوجية ينبغى أن يعدل. على أن بارك لم ينكر الأهمية الامبريقية للعوامل الثقافية. إذ كما رأينا، قد شمل العوامل الثقافية التقنية وغير التقنية على اعتبار أنها عنصران من العناصر الأربعة المشكلة «للمركب الاجتماعي» أما فيما يتعلق بالبحث الامبريقى، فإن بارك وزملاءه لم يقصدوا قط أن يحلوا المجتمع المحلى بمعزل عن المجتمع (وهو ما يشير إليه نقد اليهان) ولا أن تفسر نماذج التوزيع السكاني كلياً على اساس القوى الايكولوجية (كما يقترح فيرى). الفرق بين بارك وفيرى انها يهتمان بمسائل مختلفة، فبالنسبة لفيرى السؤال المهم هو لماذا وكيف قاومت منطقة بيكون هيل غزو المنطقة التجارية وعلى مدى قرن ونصف، بينما السؤال المهم بالنسبة لبارك لماذا وكيف ارتبطت منطقة بيكون هيل بالطبقة العليا.

وبذلك فإن انتقادات اليهان وفيرى تشكل تحدياً مهماً للايكولوجياً ولكن ليس في هجومهم على الثنائية البيولوجية - الثقافية وإنما على نتائج انتقاداتهم بالنسبة للتقسيم المنهجي الاساس بين مصطلح المجتمع المحلى على اعتبار أنه شىء مرثى وبين مصطلح المجتمع المحلى على اعتبار مفهوم نظرى تحليلى إذ لو أن بارك استخدم مصطلح مجتمع محلى على اعتباره مفهوماً تجريبياً أو على اعتباره وسيلة تفسيرية للتحليل، فإن منهجه عندئذ سيكون منهجاً صحيحاً حتى وأن كنا نرى أنه ربما لن

W. Firey, "Sentiment and Symbolism as Ecological Variables" American Sociological Review, Vol. 10, 1945, pp. 140-8.

يكون من المفيد دراسة المجتمع البشرى من خلال مثل هذا المنظور الطبيعي، وأن مثل هذا المنظور سيؤدي بالضرورة إلى نوع من الحتمية البيولوجية، لكن لن تكون هنالك أرضية منهجية لرفض التفريق البيولوجى - الثقافي على أن بارك لم يعقل ذلك بل ولم يكن باستطاعته تحديد مفهوم المجتمع المحلى بسبب التزامه بالمقولات الوضعية والتي تؤكد على أن لكل تجريد إشارة امبريقية مباشرة^(٢٥).

وفي ضوء هذه الانتقادات واجهت الايكولوجيا البشرية اختيران، أما أن تحتفظ بأسسها في المنهجية الوضعية رافضة محاولة التنظير للقوى التحتية المقررة لنوعية التنظيم الاجتماعى أو لعلها أن تحاول تطوير وتبرير مفهوم المجتمع المحلى الايكولوجي على اعتباره تجريداً مع رفض البحث عن نقطة فيزيقية مرجعية يمكن ملاحظتها. إذ لم يعد بإمكان الايكولوجيا البشرية أن تحتفظ بالمسألتين معا .

ولقد واجه الدارسون لهذه المعضلة اختيران فأما الذين اختاروا الاستمرار في اعتبار المجتمعات المحلية البشرية شىء قابل للملاحظة، لكن دون أى إطار نظرى، فإن دراستهم انتهت إلى نوعين: أولهما دراسات اهتمت بالتحليلات الاحصائية للسكان الحضري مثل تتبع انماط الهجرة أو دراسات سكانية للمدن . . الخ، أما الثانية فهى الدراسات التى تهتم بوصف الصيغ الثقافية الحضرية في شكل دراسات عن المجتمعات المحلية. وكلا النوعان لم يقدم معلومات وبيانات متجانسة أو تراكمية، وكل ما قدم كان مجرد كم هائل من الأشكال والاتجاهات وعدد كبير من الحالات التى يمكن مقارنتها ببعضها، ولم يعد بالإمكان اطلاق مسمى منهج ايكولوجي على أى منها فالأول يمكن تسميته بالديمجرافيا الوصفية أما الثاني فيظهر إنه لا يتعد كثيراً عن الانثربولوجيا الثقافية، وفي كليهما تحتفى خصوصية التنظير الحضرية^(٢٦).

(٢٥) على ان هذا يتعارض مع فكرة ماكس فيبر عن النموذج المثالي كما قدمه في كتابه، Max Yeber, The Methodology of the Social Sciences New York: The Free Press, 1949, pp. 98-103.

مما يشكل خلط منهجي بين .

(٢٦) معظم الكتابات والدراسات المعنونة بعلم اجتماع المجتمع المحلى تعكس النوع الأول، وتقدم دراسات مجتمعات بعينها مثل دراسات الينكى تاون وغيرها النوع الثاني .

أما العلماء الذين اختاروا الاختيار الثاني فلقد كان حظهم من النجاح أفضل .
ويعد أبرزهم هالى (Hawley) الذى أكد أن منهج الايكولوجيا البشرية منظوراً حيويًا ،
لكنه قد أسىء استخدامه فى مدرسة شيكاغو وذلك بالتأكيد على التوزيع المكانى
للظواهر الاجتماعية . ولقد حاول هالى أن يعيد الايكولوجيا البشرية إلى المسار
الصحيح فى التفكير الايكولوجيا العام ، وللقيام بذلك فإنه رأى أن المكان واعطائه
المكانة السامقة لم يكن يمثل اهتماماً ايكولوجياً بقدر ما يمثل اهتماماً جغرافياً .
فبالنسبة لهالى المكان عامل من جملة عوامل ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار فى الايكولوجيا البشرية .
لذلك فإن اهتمامات الايكولوجيا البشرية لم تكن اهتمامات بالمجتمع المحلى البشرى
الفيريقى وإنما باهتمامها بعملية خاصة ، ويقصد بها عملية تكيف المجتمع الانسانى
عن طريق التفاضل الوظيفى^(٢٧) .

وينطلق هالى فى تنظيره استناداً على أربعة قوانين ايكولوجية هى : الاعتماد المتبادل
والوظيفية المركزية والتفاضل والسيطرة . ولقد اشتقت هذه القوانين من «افتراضات
أساسية» تتعلق بالظروف غير المتغيرة التى يعيشها الانسان ، فمثلا كل مجتمع بشرى
يجب أن يحصل على وسائل ما يستطيع أفرادها أن يتوصلوا إلى البيئة التى يعيشون
فيها حتى يستطيعوا الحياة فيها وأن كل مجتمع بشرى يطور بعض اشكال الاعتماد
المتبادل بين أفرادها وهكذا ، على أن هالى يطور من هذه الافتراضات الاساسية اطاراً
نظرياً مركباً .

ففى القانون الايكولوجى الأول «الاعتماد المتبادل» يوضح كيف أنه يختلف
اختلافاً اساسياً مع الايكولوجيين السابقين فى منهجه حيث أنهم كانوا يركزون على
التنافس ، وهو يركز على الاعتماد المتبادل ، ففي أى مجتمع بشرى تشمل عملية
التكيف مع البيئة تطوير عملية الاعتماد المتبادل بين أفراد ذلك المجتمع وبأخذ هذا
الاعتماد المتبادل أما شكل علاقات تأيضية وإما شكل علاقات مجتمعية وفى كلا
الحالتين ، نجد أن مجموع الوحدات الفردية تزيد من القدرة الجماعية للفعل بصورة

A. Hawley. Human Ecology: A Theory of Community Structure, New York: Ronald Press, (٢٧)
1950, pp. 10-32.

أكبر مما لو بقيت معزولة . وهكذا فإن الاتحاد التأيضي يدعم القوى الخلاقة للجماعات البشرية (إذ يمكنها من التخصص) بينما يدعم الاتحاد المجتمعي قواها الدفاعية (إذ يكثرها عددياً) . وبذلك فإن الاتحادات التأيضية انتاجية بينما الاتحادات المجتمعية وقائية، ويسمى هالى الأولى بالجماعات التضامنية والثانية بالجماعات النوعية، وتمثل الأولى في المجتمع الحديث الارتباطات الأسرية والارتباطية والمكانية بينما تمثل الثانية النقابات العمالية وماشكلها .

وهكذا فإن نموذج التنظيم الايكولوجي لسكان ما ضمن سياق مكاني ما يتقرر على أساس محورين محور تأيضي وآخر مجتمعي . وإن لم يكن النموذج بهذه البساطة إذ يمتثل إن تتداخل هذه الجماعات في وظائفها ببعضها البعض . وبعد أن يحدد هالى المجتمع المحلى الايكولوجي في ضوء نسق من العلاقات الوظيفية المتبادلة الاعتماد فإنه عندئذ ينتقل إلى تطوير القوانين الثلاثة الأخرى . فيقصد «بالوظيفة المركزية» إن بعض الوحدات ضمن النسق ستكون أكثر أهمية وظيفياً من وحدات أخرى وذلك في محاولة السكان التكيف مع بيئتهم وحيث أن المشكلة الرئيسية التي تواجه المجتمع البشري إنما هي مدى تكيفه مع البيئة الخارجية فإن تلك الوحدات التي تلعب دوراً مركزياً في هذه العملية تصبح الوحدات الوظيفية المركزية في النسق، وإن لم يحدد هالى ما يترتب على هذه المقولة، فإنه من الواضح من خلال ابحاثه عن الوظيفة المركزية أنه يقوم بها في المجتمع الرأسمالي القطاع الخاص الذى يتوسط بين السكان بيئتهم الطبيعية (عن طريق الانتاج المادى) وبين السكان وبيئته الاجتماعية المحيطة (عن طريق التجارة) .

إن عمل الوظيفة المركزية اساسى للقانونين الباقيين، التباين Diffentiation الوظيفي يعتمد على اناجية الوظيفة المركزية، حيث إن الانتاجية المنخفضة في أسلوب انتاج الصيد والجمع يعيق تطور أى تفاضل وظيفي أى تخصص بينما الانتاجية العالية في المجتمع الصناعى تعنى عدم وجود أى حدود لمدى التفاضل الذى قد تولده . وهذا هام، حيث أن التفاضل التنظيمي يعتبر عاملاً أساسياً يتم خلاله تكيف المجتمع البشري مع بيئته، بمعنى آخر إذا ما وجدت انتاجية مناسبة من الوظيفة المركزية فإن

التباين يبقى على التوازن بين السكان والبيئة، أما التنافس أو تحسن طرق الاتصال والمواصلات فإنها تخلق خللا في هذا التكيف .

أما القانون الأخير، السيطرة، فإنه كذلك يعتمد على الوظيفة المركزية، ذلك أن المواقع المسيطرة ضمن النسق الايكولوجي إنما يفترض أن تكون من تلك الوحدات التي تسهم أكثر ماتسهم في الوظيفة المركزية. فالسيطرة الوظيفية للتجارة في النسق الايكولوجي يعبر عنها سياساً عن طريق التأثير الذي تفرضه التجارة على عملية اتخاذ القرار في المجتمع المحلي، على أن تأثيرها لا يعبر عنه فقط سياسياً وإنما كذلك يعبر عنه مكانياً وزمانياً، فمكانياً عن طريق سيطرة منطقة رجال الأعمال المركزية على بقية المناطق في المدينة. وعلى الرغم من ملاحظة هالي بأن التوزيع المكاني يتأثر بعوامل الطبوغرافيا والمواصلات، إلا أنه بعد دراساته الميدانية يؤكد ماتوصل إليه برجس في نموذجه للدوائر المتداخلة، على أن هالي يفسر هذا النوع من التوزيع على اعتباره نتيجة للسيطرة الوظيفية وليس لمجرد سيطرة المركز. فحينما تلعب منطقة رجال الأعمال المركزية الوظيفة المركزية في النسق، نجدها في مركز الاستيطان البشري، لكن حينما توجد وحدات أخرى (مثلا المناطق السكنية في مجتمعات ما قبل الصناعة) تلعب الوظيفة المركزية في النسق، فأنها ستمثل المواقع المركزية .

أما البعد الزماني للسيطرة فإنه يظهر في شكل ايقاع التموين في المجتمع المحلي الذي يصبح مسيطراً على بقية النشاطات. فكما تعبر عن سيطرة منطقة رجال الأعمال مكانياً بالنسبة لاستخدام الاراضي، فأنها يعبر عنها زمانياً في شكل بقاع لنشاطات المجتمع المحلي، وأكثرها وضوحا الاختناقات المرورية في ساعات الذروة اليومية^(٢٨) .

أن التأكيد على التغير التطوري يكمن في قلب النظرية الايكولوجية المعاصرة، ولقد

Ibid., po. 180229

(٢٨)

A. Hawley, "Coommunity power and Urban Renewal Success" American Jour-
nal of Socioloay, Vol. 68. 1963, pp. 422-31.

A. Hewley. "Human Ecology": International Encyclopedia of Social Science, Vol.), كذلك
Mac millan £ Free press, 1968.

وجد هذا الاتجاه التطوري صداه على يد واحد من زملاء هالى، أوتيس داوولي دنكن (Duncan) الذى يرى أن أكثر بديهيات الايكولوجية البشرية الاساسية يمكن أن يفسر في ظل مفهوم تطورى. وهو كهالى يرى المجتمع المحلى الايكولوجى يفهم وظيفياً على أنه «مركب ايكولوجى» يشمل السكان والبيئة والتقنية البشرية والتنظيم البشرى. ويرى أن هذه المتغيرات الأربعة تتفاعل مع بعضها البعض، ولكن على اعتبار مستقلة، أى كما أن هالى يحاول أن يتتبع مصادر التغير الاجتماعى في شروط بيئية خارجية أو بسبب توسع داخلى للنتاج، كذلك فإن دنكن يؤكد على أهمية المتغيرات البيئية والتقنية في تطور المركب الايكولوجى ككل. فالتغير في هذين العاملين يرتبط بتغيرات في حجم السكان والقدرة التنظيمية، مما يؤدي بالتالى إلى توسع في النسق ككل^(٢٩).

إن تميز النظرية الايكولوجية البشرية المعاصرة بالتأكيد على التوازن والطبيعة التطورية لتغير النسق جعلها ترتبط بصورة ما بالنظرية الوظيفية ومن ثم تتعرض لما تتعرض له من انتقادات. وربما كانت أهم الانتقادات: الغائية والايديولوجيا. أما مايتعلق بموضوع الغائية فيبدو أنه نقد يوجه إلى علم الاجتماع برمته أكثر مما يوجه للنظرية، أما النقد بأن الايكولوجيا تقدم صورة ايديولوجيا محافظة فهو نقد يبدو إنه يصدق أكثر على ايكولوجيا بارك منها على ايكولوجيا هالى. على أن احتواء النظرية الايكولوجية داخل النظرية الوظيفية يجعلها جزءاً من الإطار النظرى لمدرسة اجتماعية، وفي الواقع يرى بعض العلماء أن المركب اليكولوجى الذى يقول به دنكن يشكل عنصراً من عناصر نظرية بارسونز الأربعة المعروفة بـ AGIL مما يجعل هذا المنظور أقل صلاحية في تشكيل نظرية مستقلة ذات طبيعة يمكن اطلاق نظرية حضرية عليها^(٣٠).

O. Duncan and L. Schnore, "Gultural, Behavioral and Ecological Perspectives in the study (٢٩) of social organization" American Journal of Sociolgy, Vol. 65, 1959, pp. 132-46.

T. parsons, The social System, New york: The Free Press, 1951.

(٣٠)

هنالك منظور آخر حاول أن يقدم نظرية لتفسير الظاهرة الحضرية ينطلق من النظر إلى المدينة على اعتبارها صيغة ثقافية . وفي الواقع يرتكز هذا المنظور على بعض القيم الثقافية التي تميزت بها النظرة الانكلوسكسونية في التفريق بين الريف والمدينة ، وهي نظرة تعتمد على المقابلة بين الحياة الريفية والحياة الحضرية ، إذ ترى الحياة الريفية مثال للحياة الأسرية والاخلاق التقليدية وحياة المجتمع المحلي القائمة على الترابط ، وعلى عكسها الحياة الحضرية التي تعتمد على الانانية والفردية والمادية واللاشخصانية ، على إن هذا المنظور وأن اعتمد على هذه النظرة الرومانكية الحاملة ، لم يتجاهل بعض العناصر الايجابية للمدينة وإن ربطها ببعض الخصائص السلبية ، فالمدينة مركز التقدم والحرية على أنها أيضا مركز التلوث والوحدة والمدينة مفككة أما الريف فمستقر ولعل دراسة تونيز (Tonnies) عن ثنائية Gesellschaft و Gemeinschaft تمثل هذا المنظور في أكثر صوره عمقا وتأثيراً في التراث العلمي ، حيث نجد أن تونيز يشير إلى العلاقات الاجتماعية في هذين النوعين من البناء الاجتماعي . الأول يتميز بأنه عاطفي ، شخص يميل إلى المجتمع المحلي أما الثاني فهو عقلاني ، تعاقدى ، يميل إلى الفردية^(٣١) .

ويرى بعض الاجتماعيين أن ما قدمه تونيز في الواقع ليس مقابلة بين الريف والمدينة وإنما نظرية للتغير الاجتماعي ، إذ في رأيه كانت المجتمعات الأوروبية تمر بعملية تحولات تنتقل بموجبها من التنظيم الاجتماعي العائلي إلى الارتباطات التي تقوم على نظام الاصناف ثم النقابات العمالية والتي تقوم على أساس المؤسسات الرأسالية ، أى أن محاولة تونيز إنما كانت موجهة لتفسير التحولات الاجتماعية الكبرى . على أن ما قدمه تونيز كان سبباً في تطور خط فكري اجتماعي حاول أن يربط بين أنواع العلاقات الاجتماعية ونماذج الإقامة المختلفة ولعل ابحاث جورج زيمل (Simmel) أبرزها في هذا المجال .

لقد اتسم علم اجتماع زيمل بأنه ذو صفة شخصية عالية وإنه انتقائي وغير متجانس داخلياً ، على أن هذه الانتقادات لا تؤثر كثيراً في مدى غنى وفعالية علم

F. Tonnies, Community and Society, New York: Harber and Row, 1963.

(٣١)

اجتماع زيميل ، إذ أن ما قدمه من تراث علمي ، وهو تراث غني كميًا ومتنوع في تناوله لموضوعات عديدة، يقدم لنا إلى حد ما ، فكراً متجانساً . ويمكننا أن نقول أن في علم اجتماع زيميل تبرز بعض الخصائص العامة . فمن أهم اهتماماته دراسته لاشكال التفاعل الاجتماعي بالاعداد وبتأثير النقود وما يرتبط بها من اقتصاد على الحياة الاجتماعية . ولقد اعتمدت منهجيته على الالتزام بالتحليل الشكلي ومبادئ الجدلية الديالكتيك . ولقد حاول زيميل أن يقدم نظرية لتفسير الظاهرة الحضارية في مقاله «المدينة والحياة العقلية» معتمداً على ثلاثة متغيرات اساسية : الحجم وتقسيم العمل والمال / العقلانية . ومفاد نظرية زيميل يمكن تلخيصه في إنه كلما زاد عدد سكان مجتمع محلي أدى ذلك إلى زيادة تعقد العلاقات الاجتماعية بينهم ، مما يؤدي إلى التباين بين السكان في شكل تقسيم العمل ، إضافة إلى أن الاقتصاد النقدي يعطي قيمة كمية للقيم والعلاقات والاشخاص يميل إلى تسطيحها وتكميمها^(٣٢) .

فحجم المتربوليس مهم جدا لأنه يعطيها الصبغة العالمية، ويوسع من دوائر العلاقات الاجتماعية ومدى الحرية الشخصية بينما في الوقت نفسه يقلص من قيمة وعمق العلاقات الشخصية . وهذا يؤدي في رأي زيميل ، إلى زيادة الحاجة إلى التباين والاختلاف بين السكان مما يؤدي إلى ظهور مستويات عالية من تقسيم العمل الاقتصادي وتأخذ عملية تقسيم العمل الاقتصادي هذه شكل الفردية والاعترا ب هنا . وتؤدي الفردية إلى حاجة الفرد إلى المبالغة في إبراز تفرده وتميزه عن الآخرين ، ولهذا فإنه يميل إلى تقمص أكثر أنواع مظاهر الخصوصية ، لذلك نرى أن المدينة (المتربوليس) تميزت بأنواع من السلوك المبالغ فيه والذي يميل إلى الاستعراضية ، حرصا على استقطاب اهتمام الآخرين والتأكيد على تفرده وتميز الذات . ويزيد من حدة هذا الميل التغير والتبدل المستمر الذي يميز حياة المدينة بحيث يزيد من مدى الوعي

G. Simmel "The Metropolis and Mental Life" in Donald Levine, George Simmel: On Indi viduality and Social Forms, Chicaqo University of Chicaqo press, 1971, pp. 324-339.G.

كذلك أنظر الترجمة العربية لنفس المقالة في :

بارك ترجمة أبو بكر أحمد باقادر وسيد عبد العاطي) المدينة، جدة : تبر للنشر، ١٩٨٨ ص ص ٢٥٧-٢٧٣ .

بالذات، مما يجعل انسان المدينة يعيش حياة متوترة، تجعله يطور بالضرورة نوعا من اللامبالاه في مواجهة الآخرين تمكنه من تقليل تأثير ملاحظة الآخرين المستمرة. أى يصبح أكثر نضجا ويقلل من قيمة العالم الموضوعى حوله، على أن هذه اللامباله تعطيه الشعور باللاقيمة مما يجعله أكثر غربة عن العالم الذى يعيش فيه، بحيث يصبح الفرد صغيراً جداً من آلة ضخمة للتنظيم والقوة تسحق كل ماحققه من تقدم أوروحيانية أو قيم لتحوله من شكله الوجداني إلى صبغة أو شكل موضوعي بحت. بحيث يصبح الانسان الحضري شخص يميل الى الحسية العقلانية البحتة.

ويقوى من الشعور اللاشخصانية في المتربوليس الاقتصاد النقدي. فالمال هو مصدر عقلانية وفكر الحضري، إذ المال والفكر يشتركان في موقفهم الموضوعى تجاه الآخرين والاشياء بحيث انهما يصبحان غير مكترئين بالفردية الاصيله، فالانسان الميتروبوليسى تقوده عقليته لاعاطفته، حسايته للكسب والخسارة وليس عواطفه أو أهواءه. وكما قال زيميل «لم تكن لندن قط في كل تاريخها قلب انجلترا، لكنها كانت دائما فكرها وحقبة نقودها!» وتسهم النقود في جعل الحضري يقلل من قيمة الاشياء والناس من حوله، ذلك أن النقود واحد من أخطر الموازين، إذ تحيل عملية التنمية إلى الاجابة على السؤال بكم؟ بحيث تصبح النقود التى لالون ولاطعم لها القاسم المشترك لكل قيمة^(٣٣).

لقد اثارت نظرية زيميل العديد من ردود الفعل والانتقادات، فلقد انتقدت نظريته بسبب شكلانيتها واهتمامها بالتفاصيل الجزئية للحياة الاجتماعية وكذلك انتقد لأمبريقيته ولافتراضه حتمية نماذج العلاقات الاجتماعية التى قال بها. ولقد تحدى بعضهم ما قال به عند العلاقة بين الحجم ونوعية العلاقات الاجتماعية، فمن بين من انتقدوه ماكس ثيبر، الذى قال بأن عوامل ثقافية مختلفة هي التى تحدد الحجم الذى تبدأ عنده سمات العلاقات اللاشخصية في الظهور^(٣٤). على إننا ينبغي أن نوضح إننا ينبغي أن نسأل انفسنا إلى أى مدى تشكل نظرية زيميل نظرية محددة عن المدينة مقارنة

Ibid., pp. 325-7

(٣٣)

Max Weber, The City, op. cit., p. 65.

(٣٤)

بنظرية العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية الصناعية الحديثة . فإذا ما تركنا جانباً مسألة مدى صدق امبريقية هذه النظرية ومدى اتساقها وصلاحتها منهجيتها ، فإن علينا ان ندرس إلى أى مدى يقدم تحليل زميل اطاراً نظرياً اجتماعياً لدراسة المتربوليس .

في الواقع من الواضح إن منهجه يختلف عن ذلك الذى طوره تونيز وكذلك يختلف عما قدمه الرواد . إذ وعلى الرغم من عدم وضوح الفرق بين السبب والتأثير الواقع في تحليله إلا أنه يظهر أن زميل يرى المتربوليس نفسها مصدراً لبعض سمات الحياة الحديثة . فهو لا يشير إلى المدينة على إنها مثال على العقلانية أو اللاشخصانية أو على ذلك النوع من العلاقات الاجتماعية الحديثة إنما يراها كعامل سببى في حد ذاته لتغير مثل هذه الاشكال الاجتماعية . وما تميز به زميل هو تأكيده على يمكن تسميته سوسولوجيا العدد . فالمتربوليس قبل كل شىء مكان تجمع بشرى كبير ، وبحسب اهمية الحجم اجتماعياً عنده ، تجعلنا هذه الحقيقة وحدها نتوقع أنماطاً من الارتباط الانساني مختلفة عن تلك التى تقوم على المواطن الصغيرة كالقرى مثلاً . وبذلك فإن تأكيد زميل على الحجم يشكل محاولة للتنظير عن المدينة .

لكن زميل يعتمد اضافة إلى الحجم على عوامل تقسيم العمل والاقتصاد النقدي ليقسم من خلالها الصفة اللاشخصانية والنفعية التى تميز العلاقات الاجتماعية في المدينة ، على أن هذين العاملين وأن كانا مرتبطين تاريخياً بالمدينة لكنها ليسا خاصيتين بها ولا يفسران بها ، أى انها من خصائص أسلوب تنظيم المجتمع ككل . ولأن نظرية زميل تشمل عوامل «اجتماعية» وليس فقط ميتربولتانية فإنه اضطر إلى أن يعرف المدينة على أساس جغرافي أو عددي فقط وتأثير المدينة عنده يتضمن حدودها ليعم ربما المجتمع برتمه ، لكننا إذا ما اعتمدنا على هذا التعريف سنجد انفسنا قد ساوينا بين مفهوم المتربوليس والمجتمع ، وبذلك فإن ما ذكرناه عن الحجم يصبح لامعنى له ، حيث أن المجتمع يحتوى وحدات صغيرة وكبيرة ويغدو استخدام مصطلح

«متربوليس» تكرر لا فائدة فيه . أما فيما يتعلق بتقسيم العمل والاقتصاد النقدي فأنهما لا يمكن أن يشكلا أسساً نظرية عن المدينة لوجدهما^(٣٥) .

لذلك أكد بيكر (Becker) على أن ماقصده زيمل أنها هو الحديث عن نوع معين من المجتمعات وليس نموذجا معيناً من المواقع لكن تأكيده هذا يتجاهل أهمية العدد في دراسة زيمل . وفي رأينا من أن ما تعانية نظرية زيمل ، إنما هو نوع من الازداجية بين تحليل المدينة من ناحية وتحليل المجتمع الغربي الحديث من ناحية أخرى . ولما كان ينبغي أن يعالج الموضوعان بصورة منفصلة فإن نظرة زيمل يمكن في احسن الأحوال أن تقبل كوصف ، اما النظر اليها كتحليل يجعلها مضطربة . فأى نظرية عن المدينة يجب أن تشمل خصائص أساسية مشتركة بين المدن بغض النظر عن المدينة يجب أن تشمل خصائص أساسية مشتركة بين المدن بغض النظر عن أسلوب الانتاج السائد فيها . وهذا ماحاول القيام به لويس ويرث (Louis Wirth) ^(٣٦) .

لقد حاول لويس ويرث في مقالته «الحضرية كأسلوب حياة» أن يستفيد من انجازات زيمل وكذلك انجازات بارك في محاولتهما لتأسيس نظرية للمدينة . بطبيعة الحال جعله هذا الاعتماد عرضة لكافة الانتقادات التي وجهت لهما ، لكن قبل أن نتعرف على الانتقادات ربما كان من المفيد أن نتعرف على أسس نظريته فكما ذكرنا يمكننا أن ننظر إلى مقالة ويرث على أنها عبارة عن امتداد وتحسين وتطوير لنظرية زيمل عن المتربوليس . إذ أخذ عن زيمل الاهتمام بأشكال الارتباطات الإنسانية في المدينة ، وكذلك أخذ عنه ازداجية أو ثنائية مدينة ريف اضافة إلى التجربة الوجدانية في الحياة الحضرية . وعلى غرار زيمل يحدد ويرث الحجم على اعتباره متغير مفسر اساسى ، كذلك انه يستبدل مسألة تقسيم العمل بمسألة تحليل اللاتجانس بينما يلغى مسألة تأثير الاقتصاد النقدي كلياً من تحليله . على انه يلتقط من بارك والمدرسة الايكولوجية

H. Becker, "On Simmel's philosophy of Money", in K. Wolff (ed). Geroge Simmel (٣٥) (1858-1918), Columbus: Ohio State University press, 1959, pp. 230-1.

L. Wirth, "Urbanism as a Way of Life" American Journal of Sociology, Vol. 44 (1938) pp. (٣٦) 1-24.

مسألة تأثير الكثافة على التنظيم البشرى والسيطرة التى للمدينة على ظهرها الريفى . فهو يرى ان الايكولوجيا البشرية اضافة إلى مسألة التنظيم والأمور النفسية الاجتماعية هى من أهم العوامل المؤثرة فى اشكال العلاقات الاجتماعية والخصائص الشخصية . ويرى ان هذه العوامل الثلاثة متكاملة^(٣٧) .

وهكذا فإن ويرث قدم نظرية عن المدينة تقوم على الحجم والكثافة واللاتجانس حيث يرى أن هذه المتغيرات الثلاثة تشكل مايراه حضريا . فالمدينة بالنسبة له عبارة عن مكان كبير نسبيا ذو طبيعة دائمة وتتميز بكثافة عالية وذو أفراد غير متجانسين اجتماعيا وبذلك فإن الثنائية حضر/ ريف ، بالنسبة لويرث ، إنما تشير إلى نوعين من النماذج المثالية للمجتمع المحلى البشرى أو نموذجين من نماذج الارتباط الإنسانى التى تميز العصر الحديث . ذلك فإن المستقرات البشرية المختلفة أما أن تكون أكثر ميلاً للحضرية أو إلى الريفية ، ولا ينبغي لنا أن نتوقع اختلافاً مفاجئاً بين أنواع الشخصية الحضرية والريفية . إذ يمكن اعتبار المدينة والريف طرفى متصلة تنتظم بينهما معظم المستقرات البشرية . ودور نماذج لويس ويرث المثالية إنما هو تقديم إطار مرجعى لمثل هذا التحليل ضمن اهتمامات التحليل الاجتماعى مما يمكننا من القيام بالدراسات والافتراضات الامبريقية .

وينبغى أن نؤكد أن ويرث لم يدع أن العلاقات اولية تختفى فى المدينة إذ فى دراسة مبكرة له عن الغيتو اليهودى فى شيكاغو انتهى إلى أن الجالية تشكل «مجتمعا ثقافيا» له حياته الجماعية الخاصة . كذلك ينبغى أن تؤكد أنه لم يقصد أن الحضرى يعرف عدداً أقل ممن يعرفهم سكان الريف ، إذا العكس ربما كان هو الصحيح . وكل ما قال به هو أن الشخص فى المستقرات الكبيرة سيتعرف على نسبة أصغر ممن يتفاعل معهم على المستوى اليومى ، وأن هذه الحقيقة يمكن أن تفسر تطور المسافة الاجتماعية التى تتميز بها الحياة الحضرية^(٣٨) .

Ibid., p. 8.

(٣٧)

L. Wirth, "The Ghetto" American Journal of Sociology, Vopl. (33) \$1927, pp. 57-71.

(٣٨)

كذلك نجد أن ويرث، مثله مثل زيمل، يرى أن الحجم يخلق توتراً بين الفرد والحرية الفردية إذ في مقابل أن يكسب الفرد درجة من الحرية التحرر من الضوابط الشخصية والعاطفية التي تفرضها الجماعة الحميمة، فإنه في المقابل ينحسر إطار التعبير عن الذات والاخلاق والشعور بالمشاركة الذي جرى من الحياة في مجتمع موحد. لذلك تنحو الحياة ضمن مجموعة كبيرة إلى أن تصبح لامعيارية (مرضية/أنومية) ويستعاض عن عدم وجود قواعد اخلاقية مجتمعية بوسائل ضبط اجتماعي رسمية وبالمشاركة الرسمية مثل وسائل الاعلام الجماهيرية .

أما تأثير الكثافة على العلاقات الاجتماعية فإنها وظيفة من وظائف نمو التباين. فويرث من تلاميذ مدرسة دور كايم ومدرسة شيكاغو الايكولوجية في أنه يرى أن الاختلاف هو الطريقة التي يجيب بها السكان على مسألة الزيادة العددية في رقعة جغرافية ما. لذلك فإن تأثيرات ارتفاع الكثافة مرتبطة جدا بأعداد الاشخاص المختلفين المتباينين وعلى اساس نشاطاتهم وزيادة التعقيد في البناء الاجتماعي. ويقودنا هذا إلى مسألة التجانس التي يعتمد ويرث في تحليلها على زيمل، وتحليلاته للهيكل الاجتماعي، ويمكن أن تفسر الاختلالات والاضطرابات النفسية التي يعاني منها السكان الحضري، إذ من السهولة أن تصبح الشخصية الحضرية مضطربة وترتفع بذلك معدلات الامراض العقلية والانتحار. الخ اضافة إلى أن اللاتجانس يؤدي إلى عملية تسوية اجتماعية يصبح بمقتضاها الفرد خاضعاً للجماهير، إذ حينما يريد الفرد أن يشارك في الحياة الاجتماعية والسياسة والاقتصادية في المدينة فإنه سيضطر أن يضخ فرديته لمتطلبات المجتمع المحلي الكبرى وبذلك ينغمس في الحركات الجماهيرية بالفعل لكي يكون مؤثراً ينبغي أن يكون جمعياً، ولاتتم المشاركة السياسية، على المستوى الاجتماعي إلا عن طريق التمثيل السياسي. وهكذا تقلص قدرة الفرد إلى شكل صوري وتهمين الاجهزة على الخدمات والمرافق التي يعتمد عليها الفرد بصورة كلية .

يظهر أن وصف ويرث للحضرية كأسلوب حياة، وعلى وجه الخصوص تشخيصه للشخصية الحضرية كتيب جدا، بحيث يمكن نعتة هو زيمل سواء بأنهما يميلان إلى

الرومانتيكية الريفية فعلى الرغم من أن ويرث كان على علم بالجوانب الايجابية في حياة المدينة وبالجوانب السلبية في حياة الريف، إلا أن مقالته لم تقدم للنظرية الاجتماعية سوى تأكيداً من جديد على النزعة الريفية ونزعة لاحضرية تميزت بها الحضارة الغربية، إذ أن وصفه للحياة الحضرية والتأكيد على المجهولية والسطحية واللاشخصية والغائية وغيرها يتوافق مع صورة المدينة والريف في الشعر والرواية الإنجليزية لاجيال. والفرق هو أن ويرث استنتج هذه الصفات من خلال تحليل الأهمية الاجتماعية لثلاثة متغيرات، مؤسساً بذلك الصورة التقليدية عن المدينة في شكل افتراضى^(٣٩).

بطبيعة الحال تعرضت مقالة ويرث لنفس المسألة التي واجهتها مقالة زيمل، فلقد أكد روبرت ريدفيلد (Redfield) بعد ثلاث سنوات، مقالة ويرث من خلال دراسة قام بها لأربعة مجتمعات محلية في شبة جزيرة، اليوكتان في المكسيك، كانت تتراوح هذه المجتمعات المحلية بين صغيرة متجانسة ومعزولة في توسيك إلى أكبر مدينة في المنطقة، ميرندا. وعلى أساس دراسته هذه، كان ريدفيلد يرى أنه كلما قلت عزلة مجتمع ما زاد وأصبح بذلك متسماً بالتفكك الثقافي والعلمنة ونمو الفردية. وفي ضوء هذه الدراسة ودراسات أخرى طور نموذجاً مثالياً عن «مجتمع الفولك (المحلى)» وهو نموذج مثالي يكمل تحليل ويرث عن طريق تحديده للخصائص الثقافية للمجتمعات المحلية على اعتبارها تمثل طرفي متصلة ريف - حضر^(٤٠).

ويقدم ريدفيلد مجتمع الفولك على اعتباره مجتمعاً يتميز ببعض السمات المشتركة يجعله يمثل نموذجاً، يمكن مقارنته بمجتمع المدينة الحديثة. المدينة عبارة عن عالم معقد سريع التغير بينما مجتمع الفولك مجتمع صغير الحجم ومعزول وامى ومتجانس ومتناسك، تغلب على اصحابه العصبية، وهو مجتمع ليس به تقسيم عمل معقد ويعتمد فيه العمل على تفريق واضح يقوم على ادوار النوع أما وسائل الانتاج فإنها مشتركة والنشاط الاقتصادي مقتصر على المجتمع. أما ثقافة هذه المجتمع فإنها تتميز

(٣٩) انظر R. Willams, The Country and the City, London: Chatto and Windus, 1973, p.1.

(٤٠) R. Redfield, The Folk Culture of Yucatan, Chicago: University of Chicago press, 1941.

بأنها تقليدية غير نقدية . وهو مجتمع تقوم فيه الصلات والاجتماعية على أسس القرابة والدين ويتأسس التماسك الاجتماعي فيه على العادات والتقاليد وليس على القانون الرسمي . أما انماط التفاعل بين أفراد المجتمع فأنها تعتمد على أساس المكانة الموروثة والعلاقات الاجتماعية شخصية ومنتشرة بين جميع أفراد المجتمع . ويرى ريدفيلد أن مثل هذا المجتمع تنعدم فيه دوافع الكسب التجاري^(٤١) .

وإذا ما نظرنا الى أعمال ويرث وريدفلد مجتمعه فأننا نلاحظ أنها تعرض موضوعين أساسيين . أما الأولى فهو أن العلاقات الانسانية يمكن أن تصاغ في ضوء نماذج مثالية في شكل ثنائيات منطقية بحيث يمكن وضع أى المعيار النظرى الصرف عن الحضرية / الريفية . وينبغى هنا ان نلاحظ ان تخصيص النماذج المثالية ذاتها متغير، إذ قد يختار مباحث التأكيد على جانب بينما قد يختار آخر جوانب أخرى . بحيث لا يكون نقدا صادقا الاعتراض على ويرث عن طريق اقتراح أن المدينة تعرض خصائص أخرى غير التي أكد عليها في مقالته، إذ أن ما وصفه ويرث عن الحضرية إنما هو عبارة عن بناء منطقي وليس وصفا امبريقيا . وهو بناء منطقي يسهل البحث الامبريقي الفعلي عن طريق تقديم معايير مفاهيمية واضحة عن الحضرية ، وهو ككل نموذج مثالي لا يقوم إلا على اساس فائدته وليس على اساس مصداقته الامبريقية .

بطبيعة الحال لم تقتصر ورقة ويرث على مجرد التقديم المفاهيمي وإنما كانت تطمح إلى تطوير تفسير امبريقي للفرقات في طريقة الحياة بين المجتمعات البشرية المختلفة ، وهذا يقودنا إلى الموضوع الثاني والذي يبرز في عمل ريدفيلد، ونقصد بذلك الاختلاف في انماط العلاقات الانسانية في المجتمعات المحلية المختلفة وامكانية تفسيرها على اساس الحجم والكثافة ودرجة تجانسها الداخلي ومدى عزلتها عن المراكز السكانية الأخرى (أى أن الموضوع الأول يتعلق بمسألة الصياغة المنهجية أما الآخر فإنه يتعلق بمحاولة الشرح والتفسير وبذلك فإن تقويم هذا الاتجاه من النظر العلمى يتطلب الدراسة على المستويين) .

R. Redfield, "The Folk society" American Journal of sociology, vol. 52, (1941), pp. (٤١)

وكما انتهى نقاد مدرسة شيكاغو في الثلاثينات إلى طريق امبريقى مسدود في محاولاتهم دحض نظرية بيرجس حول الدوائر المتداخلة للنمو الحضري متجاهلين عدم صلاحية الأسس النظرية الايكولوجية التي تقوم عليها، كذلك نجد أن الكثير من الجدل الذى ثار ضد مقالة ويرث منذ الحرب كانت عبارة عن تقويمه نظريا صحيح، كما يوضح بهل (Pahl) أن هنالك العديد من الشواهد التي توضح أن منطقة وسط المدينة تختلف عما يقترحه ويرث وغيره من المنظرين، لكن لا تكفى مثل هذه الشواهد لدحض نظرية ويرث أو تقويمها إذا أنها هامشية. حيث كما ذكرنا لا يمكن دحض نموذج مثالى عن طريق معطيات أمبريقية^(٤٢).

ويمكن تقسيم هذه الشواهد في قسيمين، أولها يتعلق بالدراسات التي وثقت وجود طريقة حياة «ريفية» داخل مركز المدن الكبرى، مثل وجود علاقات قرابية أو صداقة بين الجيران وهنالك الآن وفرة من الشواهد على وجود اسهام جانز (Gans) الحضريين» في العديد من المدن وان وصف ويرث لطبيعة الحياة الحضرية على أسس المجهولة اللاشخصانية لاينطبق عليهم^(٤٣).

أما القسم الثاني من الدراسات فيتعلق بالدراسات التي حاولت توثيق الحياة «الحضرية» الحضريين. حيث تعرضت دراسة مان (Mann) لمستعمرة سكنية صغيرة موضحاً كيف أنها تعرض خصائص «حضرية». تتمثل في مستوى معيشة سكانها واتجاه تجاهل ط blase لآخرين بصورة أكبر مما هو عليه الحال في مناطق حضرية مجاورة^(٤٤). كذلك دراسة أوسكار (Lewis) لويس التي درس فيها نفس المناطق التي درسها ريديفيلد بعد مضى عشرين سنة والتي توصل فيها إلى نتائج معاكسة تماماً لما

Readings in Urban Sociology, London: Pergamon, 1968, p. 267. R. Rehl, "The (٤٢) Rural-Urban continuum" in R. Pahl (ed).

H. Gans, The Urban Villagers, New York: The Free Press, 1962. (٤٣)

P. Mann. An Approach to Urban Sociology, Chicago: University of Chicago Press, 1962. (٤٤)

توصل إليه ريدفيلد، حيث وجد عدم الثقة والخوف والحسد والعلاقات الفردية بدلا من التجانس والهدوء والاجماع^(٤٥).

على إننا يجب أن نشير هنا إلى نقطتين حول أمثال هذه الدراسات. أولها إنه وعلى الرغم مما يقال عن أساسها فإنها ليست بالضرورة متعارضة مع الخصائص التي قال بها ويرث عن النماذج الحضرية والريفية. إذا بإمكان ويرث أن يرد على مثل هذه الشواهد بأن وجود هؤلاء الحضر الريفيين أو عملية تريفه الحضر (المدن)، الذي يتقول به جانيت أبو اللغد^(٤٦)، إنها هي نتيجة زيادة الكثافة مما ولد «عوامل اجتماعية فسيفسائية» تتجمع فيها الجماعات التي تشترك في صفات العنصر والطبقة المكانية. الخ. كذلك فإن الدراسات التي أجريت على المناطق الريفية ووجد بعض عناصر الثقافة الحضرية يمكن أن تفسر على إنها نتيجة لسيطرة المدينة على ظهيرها الريفي. لذلك فأنتى استغرب امكانية استخدام مثل هذه الشواهد في محاولة دحض أو معارضة وصف حياة المدينة كما يقدمها ويرث.

كذلك فإن مثل هذه البيانات والشواهد وإن كانت متعارضة مع صورة الحياة الحضرية كما يقدمها ويرث فإنها لا تشكل دحضا لنظريته، وإنما هي مجرد نقد حول مدى فائدة مفاهيمها فكما أوضح جوبيرغ (Sjoberg) يجب علينا أن لانخلط بين التفريق التحليلي والواقع الامبريقي^(٤٧). فويرث، كما ذكرنا مرارا، لم يدع أن طريقة الحياة في المدن بالضرورة تتميز بالمجهولية والسطحية والانقسامية والتحول، وإنما قال فقط إنه يرغب في صياغة نظريته عن الحضرية في ضوء مثل هذه الخصائص. وبذلك

Oscar Lewis, Life in a Mexican Village Tepoztlán Restudied, urban: University of Illinois Press, 1951. (٤٥)

Adjustment to City Life: The Egyptian Case" American Journal of Sociology, Vol. 67, 1961, (٤٦) pp. 22-32. J. Abu-Lqhad, "Migrant

G. Sjoberg, "The Rural-Urban Dimensions in pre-Industrial, Transitional and Industrial societies", in R. Faris (ed) Handbook of Modern Sociology, Chicago: Rand McNally, 1964, P.131. (٤٧)

فإن أى منطقة حضرية لاتنطبق عليها هذه الصفات تعتبر في نظر مثل هذا المنظور وبكل بساطة ليست حضرية .

على إننا وإن كنا لانستطيع أن نبرهن على دحض مصداقية نموذج مثالي فإن يمكن أن نتسأل عن مدى فائدته بالنسبة للبحوث الامبريقية، وسيكون لنا كل المبررات لرفضه أن استطعنا أن نشكك في فائدته أو اهتيمته لها، وعلى هذا الاساس سنواجه نظرية ويرث بمايلي :

أولا : نجد أن صياغته المفاهيمية لما هو حضري ولفكره متصل بين نموذجين متتاليين للحضرية والريفية غير دقيقة ومشوشة . ولقد اعترف بذلك مؤيدو الاتجاه الذى يعتمد فروقات حضرية - ريفية أو من عارضوه، إذ المشكلة أن العديد من المتغيرات المختلفة المتبينة تجمع مع بعضها البعض في نهاية كل طرف من طرفي المتصل . لكن لايمكن الافتراض بأنها جميعا تعتمد على بعضها وأنها ستتغير بصورة منتظمة مع بعضها البعض . . فيوضح لويس مثلا، أنه منطقيا وامبريقيا من الممكن أن يوجد في مجتمع ما درجة عالية من التجانس والفردية في نفس الوقت لذلك فإنه يستنتج إن مفهوم «الحضرية» مفهوم مطاطي بحيث لايمكن أن يكون مفيداً للتحليل الثقافي . ولقد أكد أو دعم ذلك دنكن موضحا أنه ليس فقط ان خصائص «الحضرية» و «الريفية» لاتتغير مع بعضها بصورة منتظمة دائما وإنما كذلك لاتظهر تدرجا مستمرا^(٤٨) .

أما المشكلة الثانية التى تواجهنا عند دراسة هذه الصياغة المفهومية هى ملاحظة لويس أيضا، أنه يظهر إنها ضيقة جدا بحيث تغدو غير مفيدة . لذلك عزى لويس الفروق التى ظهرت في بحثه عن نتائج ريدفيلد إلى أن وصف ريدفيلد للمستقرات الحضرية المدروسة (تبوزلاتن) في ضوء المحدودية المفروضة بسبب التزامه بمتصل الفولك - حضري . وهو يرى أن عملية التغير في المجتمع المكسيكي أكثر تعقيدا من أن تقلص في قانون واحد وعلى الرغم من أن فير ابتكر طريقة النموذج المثالي كطريقة

(٤٨) أنظر O. Duncan, "Community Size and Rural-Urban Continuum", in p. Hatt and A. Reiss (eds.) Cities and Society, New York: The Free Press, 1957.

للتحليل الاجتماعي لايانه بأن من المستحيل قيام وجهة نظر يمكن من خلالها الاحاطة بالعالم الاجتماعي ، ووظيفة النموذج المثالي إنها هي تعيين وعزل تلك الجوانب من الواقع التي يرى الباحث إنها الأكثر أهمية وبناء عليه فإن لويس يرى أن استخدام نموذج الصحيرية أو الفوك المثالية فشلت في تعيين أهم جوانب الدراسة^(٤٩) .

أما الانتقاد الثالث فإنه يتعلق بمدى فائدة مفهوم الحضرية والريفية بناء على خصائصهم التقويمية . ومرة أخرى نعتد نقد لويس لريدفيلد . حيث يركز على بروز الأحكام القيمية . حيث نجد القول بأن مجتمعات الفولك مجتمعات طيبة ، والمجتمعات الحضرية سيئة ، وحيث إنها تفترض أن مجتمعات متماسكة بينما المجتمعات الحضرية عبارة عن قوة الفتك العظمي . ويبدو أن هذا نقد يوجه لكل من استخدموا مثل هذه المتصلات ، وهي تنطبق في حالة ويرث أكثر منها في حالة ريدفيلد .

لكن وعلى الرغم من كل هذه الانتقادات ، فإن المشاكل الأساسية المرتبطة بمنهج ويرث ليست متعلقة بطريقة صياغته للمفاهيم ، ولكن بمدى كفاية تفسيره النظرية ، فالمسألة هنا هي أن ويرث يفشل في توضيح كيف أن الحجم والكثافة واللاتجانس محددات رئيسية لطريقة الحياة التي يصفها فيذكر موريس (Morris) وريزمان (Reissman) إن هذه الخصائص نفسها يمكن أن يتم استنتاجها عن طريق متغيرات أخرى عديدة وإنه من الشائع ربطها بالمدن^(٥٠) .

ولقد طور جانز (Gans) نقده لويرث على هذا الأساس موضحاً أولاً أن النتائج المشتقة من دراسة وسط المدينة لايمكن أن تعمم على المنطقة الحضرية برمتها . وثانياً لا يوجد بعد دليل كاف لاثبات أو رفض أن العدد والكثافة واللاتجانس لها أي نتيجة على التبعات الاجتماعية التي يفترضها ويرث . وأخيراً حتى لو كانت العلاقة السببية يمكن برهن عليها ، فإنه يمكن إظهار أن نسبة كبيرة من سكان المدينة كانوا ،

O. Lewis, op. cit., p.445.

(٤٩)

R. Morris Urban Sociology, London Allen & Unwin, 1968.

(٥٠)

ومايزالون، معزولين عن مثل هذه النتائج بسبب بناءات اجتماعية ونماذج ثقافية وفدت إلى المدينة أو تطورت بسبب الحياة فيها^(٥١).

أما بهل (Pahl) فإنه يقول، على خطى نقد جانز «لا أجد دليلاً كونياً على متصل الحضرية - الريفية، ذلك المتصل الذي يظهر إنه غير كبير فائدة حتى لو استخدم كأداة تصنيفية. وأرى أن فكرة التفريق بين ماهو محلي وقومي أكثر أهمية منه^(٥٢). إذ يرى أن حياة الناس ستتأثر دائماً بخليط من المؤثرات والعمليات المحلية والقومية، وأن حقلاً ثانوياً يجمع بين الاثنين سيستمر، مما يعنى ظهور نوع من التداخل بين علم الاجتماع الحضري والريفي. أي أن بهل يرى استحالة قيام علم اجتماع حضري يقوم بصورة كلية على فكرة ثقافة حضرية متميزة، لكن مع ذلك احتمال وجود مفهوم فراغي (مكاني) لحقل ثانوي يركز على دمج العمليات المحلية والقومية وتأثيرها على فرص حياة الفرد^(٥٣).

تقودنا هذه المراجعة المستفيضة إلى أن خطأ نظريات علماء من أمثال زيمل وهوبرت وريدفيلد ومن شابههم هو أنهم اختاروا تركيز اهتمامهم على مسألة هامة، العدد مثلاً، وتأثيرها على نمط العلاقات الاجتماعية، مع فشلهم في معرفة مدى محدودية مثل هذا الاتجاه ومن ثم محاولة الاجابة على ظواهر ثقافية متغيرة كبرى عن طريق اختزال أو تقليص فيزيقي. مما يجعلنا نتطلع إلى طريقة تنظير اجتماعي أكثر ثراء وقدرة على شرح وتفسير الظاهرة الحضرية.

لذلك رحب علماء الاجتماع الحضري كثيرا بصدور كتاب جون ركس وروبرت مور (Rex and Moore) عن «العرق والمجتمع المحلي والصراع» الصادر ١٩٦٧ والذي درسا فيه مشكلة الاسكان والعلاقات العرقية في منطقة وسط مدينة برمنجهام، وطورا

H. Gans, "Urbanism and Suburbanism as Ways of Life", in R. Pahl (ed) Readings in Urban Sociology, London: Pergamon 1968, pp. 98-103.

R. Pahl, "The Rural- Urban Continuum", op. cit., p. 285. (٥٢)

Ibid., p. 273. (٥٣)

إطاراً نظرياً يمثل صهراً بين عمل بيرجس عن شيكاغو حول منطقة الانتقال وتأكيدات فيبر الاجتماعية على أفعال الأفراد ذات المعنى، ويكونا بهذه الطريقة قد أسسا علم اجتماع حضري يمكنه أن يحتفظ باهتمام متميز له بعد فراغي في دراسة العلاقات الاجتماعية وفي نفس الوقت يقوم على إطار نظري ينبثق من التيار العام لعلم الاجتماع لتحليل مثل هذه العلاقات^(٥٤).

ففي رأى ركس ومور تكمن أهمية مدرسة شيكاغو بصورة عامة، وأبحاث برجس بصفة خاصة، في تعريفها أن المدينة، خلال مسيرة تطورها التاريخي. أصبحت متباينة إلى مجتمعات محلية ثانوية متميزة، مفصولة فراغياً إلى مناطق أو قطاعات مختلفة، وإنها مرتبطة بنوعية خاصة من السكان يظهرون بصورة جماعية أنواعاً خاصة من الثقافة. لكن ركس ومور إنما يأخذان هذا كمنقطة إنطلاق لنظريتهم عن المدينة. فهنا يريان أن في بداية الاستقرار في المدينة تنفصل ثلاثة مجموعات مختلفة مكانياً فيما يتعلق بالملكية عن بعضهم ويقيمون أسلوب حياتهم الاجتماعية على ذلك الأساس. وهذه المجموعات الثلاثة هي الطبقة الوسطى العالية، ممن يمتلكون منازل كبيرة نسبياً وهي تقع بالقرب من المركز الثقافي والمالي لكنها في الوقت نفسه بعيدة عن المصانع ومسارح أو سلبيات الحياة الحضرية. والطبقة العاملة، التي تستأجر منازل صغيرة ممن ولدت وأوجدت تجربتهم المشتركة مرارة الأوضاع الاقتصادية شعور قوى بالهوية الجماعية وولدت فيهم التكافل. أما الطبقة الثالثة فهي الطبقة الوسطى الدنيا وهي ممن يستأجرون منازلهم لكنهم يتطلعون إلى طريقة حياة الطبقة البرجوازية مالكة المنازل^(٥٥).

ويقترح ركس ومور، مثل بارك وبرجيس، أن عملية نمو المدينة تتضمن انتقال سكان من منطقة وسط المدينة إلى اطرافها، ويعود هذا جزئياً إلى توسع منطقة وسط المدينة التجاري، لكن يعزى هذا أيضاً لمحاولة واسعة الانتشار اجتماعياً في السعي في

J. Rex and R. Moore, Race, Community and Conflict, London oxford University press, (٥٤) 1967.

Ibid., p. 8.

(٥٥)

تقليد حياة الطبقة الوسطى التي ارتبطت بنمو الضواحي الجديدة. فبينما ينتقل الحرفيون والقادة الصناعيون إلى منازل مستقلة في الضواحي الداخية، تنتقل الطبقة الوسطى الدنيا (ومن يحق لهم الحصول على قروض لشراء منازل) إلى الضواحي شبه المنفصلة ويعاد توزيع الطبقة العاملة على مساكن عامة، وتهجر الأنواع المختلفة من المساكن التي أقيمت في القرن التاسع عشر حول مركز المدينة لسكان جدد. وتلتهم منازل البرجوازية المنطقة الصناعية المركزية، بينما يعاد بيع المنازل التي كان تسكنها الطبقة الوسطى الدنيا وتؤجر كبنسيونات للمهاجرين الجدد إلى المدينة. وبهذه الطريقة تتحول منطقة وسط المدينة تدريجياً إلى منطقة رذيلة، تتميز بتدهور مبانيها ومركز المهاجرين الجدد فيها. ومركزي في نظرية ركس ومور التأكيد على أن المدينة تخلق لدرجة ما نظماً قيماً للمكانة موحداً بين أفراد المجتمع، فالتطلع إلى الانتقال إلى الضواحي عام بين كافة المجموعات السكانية، مما جعل سكنى منطقة الضواحي من الأمور المرغوب فيها، على إنها ليست متوفرة للجميع بنفس الدرجة فهي من المصادر النادرة مما يعني أن المساكن المرغوب فيها قليلة العرض، وأن الوسائل التي يمكن بواسطتها توزيع فرص الحياة في المدينة. كذلك يتضح من ذلك أن انماط توزيع المساكن يشكل الأساس الذي يقوم عليه الصراع الكمي بين المجموعات الاجتماعية المختلفة التي لها نفس التطلع أو الرغبة في الحصول على نفس المصدر. وبالإشارة إلى هذين المشكلين، مشكل التوصل إلى المرغوب والصراع على الحصول عليه قدم روكس ومور لعلم الاجتماع الحضري توجهها سياسياً يتمشى مع اهتمامات علم الاجتماع الأساسية^(٥٦).

ويقود الاهتمام مسألة امكانية التوصل الى المرغوب النادر إلى بروز أهمية معيارين أولهما مسألة حجم الدخل وضمان استمراريته، إذ المسيطرون على توزيع المساكن إنما يقررون اعتماد القروض العقارية على ذلك الأساس مما يحدد من له الفرصة أولاً، والذي يعني أن ذلك سيكون في صالح أبناء الطبقة الوسطى التي غالباً ماتكون ذات أجور لا بأس بها ويعملون في مهن تحتاج إلى مهارة. أما المعيار الثاني فهو يتعلق بمسألة

« الحاجة إلى السكنى » وطول فترة الإقامة، ومثل هذا المعيار من المعايير الرئيسية المستخدمة لتحديد من يمكن أن يعطى فرصة السكنى في الاسكان العام الجيد البناء. وهذا المعنى يؤدي بصورته القائمة إلى حرمان المهاجرين الجدد مما يجعلهم غير مؤهلين سوى للسكنى في مساكن دون المستوى. وهذا ما وجدته كلا من روكس ومور في دراستها الميدانية .

وهكذا يتضح من تحليل ركسى ومور أن الوصول إلى المساكن المرغوبة يعنى بروز ثلاثة فئات، . فئة الطبقة الوسطى البيضاء التى بأماكنها، بحسب قدرتها الداخلية أن تمتلك مساكنها الخاصة في منطقة الضواحي، وتستطيع فئة الطبقة العاملة البيضاء بسبب تحقيقها للمعايير التى تفرضها السلطات المحلية للسكنى في مباني الإسكان العام بمنطقة الضواحي على أساس من التوزيع البيروقراطي مما يترك الفئة الثالثة من المهاجرين الجدد والزنج والآسيويين للمناطق السكنية المتدهورة وغير اللائقة وهذه الفئة الثالثة لايمكنها أن تحقق التطلع العام لحياة الضواحي وبذلك فإنها تجبر على محاولة البحث عن مسكن في منطقة وسط المدينة الانتقالية^(٥٧) .

وهذا المنظور مكن ركسى ومور من دراسة ديناميكية النمو السكاني في المدينة خاصة مسألة الانتقال إلى الضواحي، إذ كلما انتقل إلى منطقة وسط المدينة مهاجرون جدد ساعد ذلك على انتقال أسر أخرى إلى الضواحي مما يزيد من عملية تجانس السكان ثقافيا وطبقيا. مما يجعلنا نربط عملية التحول الحضري الاجتماعية إلى عملية توزيع المساكن الشحيحة أو القليلة العدد والمرغوبة جدا، سواء عن طريق السوق العقارى أو التوزيع البيروقراطي، مما يؤدي إلى صراع حول الاسكان من قبل مجموعات اجتماعية مختلفة في الهرم الاسكاني العام .

وتكمن أهمية هذه النظرة الديناميكية في إنها اعطت عملية الاسكان أهمية كبرى، وجعلتها وحدة تحليلية يمكن من خلالها تحديد فرص حياة الفرد الحضري، وهذا البعد يجعل الاهتمامات النظرية لعلم الاجتماع الحضري مرتبطة باهتمام علم الاجتماع العام

حيث التأكيد على مسألة اللامساواة والصراع الطبقي . كذلك تبرز أهمية منظور ركسي ومور في إنها أظهرها كيف أن البناء المكاني الفراغي للمدينة مربوط ببنائه الاجتماعي عبر نسق توزيع الاسكان . فالسوق العقاري يمثل نقطة تلاقي بين التنظيم الاجتماعي والبناء المكاني في المدينة . وبذلك تكون النظرية قد اقامت أسساً جديدة لعلم الاجتماع الحضري ، تنتظر بهل (Pahl) ليرسم لها إطاراً لمفاهيم النسق الحضري ، وهو ما بقى ضمنياً في دراستها^(٥٨) .

ويرى بهل أن المدينة مصدر لامساواة جديدة غير تلك التي يخلقها عالم العمل ، وأن كان يرى أن اللامساواة في الأجور عامل مهم في تحديد اللامساواة الحضرية ، إذ يرى أن فرص الفرد الحضرية تتأثر بمدى حصوله المباشر لا غير المباشر على دخل عال ، فمن يسافرون مسافات طويلة للعمل (مثلا عمال الخدمات في منطقة وسط المدينة الذين لا يمكنهم أن يعيشوا في المنطقة نفسها غالباً ماتكون حظوظهم أقل بكثير من زملائهم الذين بإمكانهم اختيار مكان سكنهم قريباً من مكان عملهم ، كذلك فإن من يسكنون بجوار المرافق والخدمات العامة تكون فرصتهم أفضل ممن يسكنون بعيداً عنها . وبينما يمكن الدخل العالى الفرد من الشراء أو الاستئجار بالقرب من المرافق الحضرية الجيدة ، فإننا نجد في العديد من الدول الصناعية كبريطانيا يتم توزيع المرافق والخدمات العامة من قبل الدولة ، مما يجعل علمية التوزيع ونهاطها مهماً في اللامساواة الحضرية ، وهي كما هو واضح تتأثر بعامل السوق والعمليات البيروقراطية الحكومية .

وفي منظور بهل ، وقبله ركسي ومور ، يمكن النظر إلى المدينة على اعتبارها نسق اجتماعى محلى محدد . وهذا لا يعني أن المدينة يمكن ان تدرس مستقلة عن المجتمع العام الذى هو جزء منه ، بل نجد بهل ينتقد علم الاجتماع الحضري التقليدي انطلاقاً من هذا الافتراض ، إذ نجده يتهم علماء الاجتماع الحضري التقليديين بأنهم يتجاهلون علاقة المدينة بالمجتمع ودراستها كوحدة في ذاتها ، إذ كان ينبغي أن ينظر

R. Pahl, Whose City? Harmondsworth: Penguin, 1975, p.10.

إليها كمجال يمكن من فهم المجتمع العام . فالنسق الحضري لا يمكن أن يفصل عن المجتمع، مع التسليم بأن هناك عمليات هامة يمكن تعيينها وتحليلها مستقلة بذاتها^(٥٩) .

ومن أهم هذه العمليات مسألة توزيع الموارد الحضرية النادرة، والتي يكون فيها المكان قطب الرحى . وهذا التوجه يؤدي إلى ثلاث نتائج هامة .

أولها أن المكان غير متوفر للجميع بصورة متساوية ففي نظر بهل تعتبر عملية وجود طريقة توزيع السكن في المدينة من أهم الموضوعات التي يدرسها علم الاجتماع الحضري . ونظرا لأن اللامساواة في توزيع الموارد الحضرية شيء لا يمكن تفاديه، فإن هذا يعني أن هناك جبرا مكانياً على فرص الحياة سيعمل دائما على أفراد المجتمع وبصورة مستقلة عن أسلوب التنظيم الاقتصادي والاجتماعي السائد في المجتمع . على أنه لا يرى قيام حتمية مكانية أو إيكولوجية بالضرورة، إذ على الرغم من أن الموارد الحضرية ستكون دائما غير متساوية التوزيع، إلا أن السؤال عن كيف يتم توزيعها يعكس في الغالب وظيفة أفعال أولئك الأفراد الذين يتحكمون أو يحتلون مناصب استراتيجية تحول القيام بعملية التوزيع في النسق الاجتماعي . وبذلك فإننا نلاحظ أن نمطا للتوزيع الاجتماعي يسود على المنطق المكاني السائد . ففي النظام الحضري يوجد العديد من متخذي القرار الذين يحددون درجة امكانية حصول القطاعات الاجتماعية المختلفة على الأنواع المختلفة من المرافق الحضرية الهامة . وتصبح مهمة علم الاجتماع الحضري هي دراسة اهداف وقيم هؤلاء الأشخاص حتى يمكن في ضوء ذلك تفسير وشرح نماذج وإنماط التوزيع الناتجة عن ذلك . وأخيرا فإن الصراع حول عملية توزيع المرافق الحضرية لا يمكن تفاديهما في أى مجتمع . وذلك لأن عملية التوزيع هذه هامة في تحديد فرص الحياة الحضرية للناس وهي نادرة محدودة وموزعة بصورة غير متساوية . مما يولد وعيا سياسيا منظما لدى المجموعات المختلفة وبين

Ibid., p. 10.

(٥٩)

الاداريين الحضريين لهذه المرافق والخدمات من خلاله تتشكل الحياة الحضرية الحديثة^(٦٠).

وتشكل هذه العناصر الثلاثة: الضرورة المكانية وعملية التوزيع والصراع الدائر حولها ومايرتبط بها من فرص للحياة الحضرية الإطار المرجعي للتحليل الاجتماعي الحضري لدى بهل. إذ بالنسبة لبهل يدرس المجتمع الحضري على اعتباره نسقا اجتماعيا - مكانيا يولد اللامساواة في توزيع فرص الحياة الحضرية إضافة إلى اللامساواة في الانتاج. وإذا مانظرنا إلى منظور ركسي ومور وبهل فأننا نجد أنهم يقدمون بؤرة تركيز جديدة لعلم الاجتماع الحضري تجمع بين الأهمية الاجتماعية للتوزيع المكاني للسكان والمرافق والخدمات وبين الاهتمام التعبيري بأهداف وقيم الفاعلين الاجتماعيين وتوزيع فرص الحياة الحضرية في المجتمع، أى أن منظورهم يقود إلى سؤالين هامين: أهمية دراسة رجال الادارة في الحضر باعتبارهم المسؤولين عن توزيع الخدمات والمرافق الحضرية ودراسة أهمية نماذج توزيع المرافق والخدمات الضرورية في تطوير صيغ جديدة من الصراع الطبقي في المجتمع. وهذان السؤالان يجعلان علم الاجتماع الحضري في مركز الدراسات الاجتماعية المعاصرة.

ويتضح من تتبعنا لصرح بهل أنه يجعل رجال الادارة في الحضر متغيرا مستقلا في التحليل، بمعنى أن تفسير أى نموذج لتوزيع المرافق والخدمات الحضرية يمكن أن يفسر عن طريق تحليل أهداف وقيم هؤلاء الاداريين واستراتيجياتهم في إدارة وضبط موارد وخدمات حضرية نادرة ومرغوبة. مما يجعل أى علم اجتماع حضري حقيقي يهتم بدراسة العوائق الاجتماعية والمكانية المانعة من الوصول إلى الموارد والخدمات الحضرية النادرة التى تعتبر متغيرات تابعة في النسق الحضري ويأخذ مسألة الاداريين الحضر كمتغير مستقل وهذا موقف موافق لما قام به كل من ركس ومور اللذان حددا أفعال المسؤولين عن الأمور العقارية والمخططين ومدراء بنوك القرض العقارى ومن شابههم كمصدر أساسي في اللامساواة في الفرص في النسق العقارى.

(٦٠) هذا ويلاحظ أن فكرة الاداريين الحضر Urban Mangers رجال الادارة في الحضر أصبحت لاهميتها الاسم العام الذى يطلق عليه هذا النوع من النظريات الحضرية المفسرة.

أما فيما يتعلق بتحديد من هم الإداريون الحضري، والذين كما أوضحنا يشكلون واحداً من أهم المتغيرات، فأنا نجد بهل يحدد هم بقطاع كبير من الأفراد من القطاعين العام والخاص ممن يسيطرون على الموارد الحضرية الرئيسية. على أن هذا التعيين وأن أدى لقيام العديد من البحوث الميدانية، إلا أنه أدى أيضا إلى بروز بعض المشاكل المنهجية. إذ أن عملية التعيين لم تحدد ماهيتهم، هل هم من يحتلون المناصب الرئيسية في أعلى الهرم الإداري أم هم صغار الموظفين ممن يتعاملون مع الجمهور بصورة مباشرة. إضافة إلى ذلك هل ينبغي التركيز على العاملين في القطاع العام أم الخاص. لقد فشل بهل في تقديم معايير نظرية صارمة يمكن عن طريقها تحديد ماهيتهم إضافة إلى مشكلة استقلالية هؤلاء الإداريين. مما أوقع العديد من الدراسات الميدانية في انتقائية، فمثلاً نجد أن بهل نفسه يفرق بين الإداريين في القطاع الخاص واولئك العاملين في القطاع العام المحلي ويحصر تحديده على المجموعة الأخيرة كذلك نجد أنه يعترف بالبيروقراطيين الحكوميين المحليين ممن يعملون تحت ضغوط القطاع الخاص والحكومة المركزية، أي أن هذا التعيين عنده أدى به إلى الانتقال في تحليله إلى تحول الحضري من متغير مستقل إلى انهم متغير متوسط وذلك باعترافة بتأثير ضغوط القطاع الخاص والحكومة المركزية.

إن هذه النقطة في منظور بهل هامة جدا، إذا مع استمراره في اعتقاده بأهمية دراسة وتحليل أهداف وقيم وأفعال موظفي الدولة المحلية كمجال مهم ومفيد للبحث والدراسة، لكنه إنما يدرسها الآن انطلاقاً من منظور نظري واسع تكون فيه الدول والنظام الاقتصادي الرأسمالي متغيرات أساسية، مما يجعله ينتقد صياغته النظرية السابقة ليتبنى هذا المنظور النظري الأوسع لكن انتقاله إلى هذا الإطار وإن حاول به تجنب المشاكل والانتقادات التي واجهت الصياغة السابقة، إلا أن اطاره المعدل يدخل الدراسة الحضرية فيما تواجهه دراسة دور الدولة في مجتمع المؤسسات الصناعية الحديثة، وفي الواقع يمثل هذا النوع من المعالجات النظرية الجزء الاساسي من علم الاجتماع السياسي عند ماكس فيبر، مما سيجعلنا نقوم منظور أن يتجنب الانتقادات

التي تواجه المنظور الفيبري في النقاش الاجتماعي الجاري^(٦١) .

فبالنسبة لماكس فيبر قد تم السيطرة على الآخرين عن طريق القوة الاقتصادية أو القوة السياسية وري فيبر أن مجالي السيطرة هذا يمكن أن يدرس بصورة منفصلة عن بعضهما على عكس ما يراه ماركس من تداخلهما بالضرورة. أى أن فيبر يرى أن السيطرة السياسية مستقلة عن سيطرة طبقة سياسية ما ، وهو مبدأ أخذ به بهل، كما سنرى. كذلك نجد أن فيبر ينظر إلى الدولة باعتبارها شيئاً يقع تحت سيطرة السياسية، وهو مبدأ أخذ به بهل أيضاً في تركيزه على فكرة الإدارة الحفر. أما الجانب الثالث فيتعلق بوجهة نظر فيبر حول دور موظفي الدولة، إذ يرى أن دورهم هو المقياس الحقيقي لما يجري في الدولة فهو من كبار المتشككين مما يعرف الديمقراطية التمثيلية ويرى أن الناس إنما يموتون لقادة وليس لسياسات وانهم إنما يموتون على اساس عاطفي وليس عقلائي، وبهل على ما يبدو يرى رأى فيبر^(٦٢) .

لكن تبنى بهل لهذه المبادئ يجعلنا نعرض منظوره على ما يدور بين علماء الاجتماع في دراساتهم لمجتمع المؤسسة الصناعية (Corporatism) والتي يرون فيها أن هنالك أربعة عوامل اسهمت في زيادة دور الدولة في الاقتصاد (البريطاني مثلاً) . أولها : زيادة تمركز رأس المال في يد عدد صغير من الاحتكارات الكبيرة بحيث أصبح مصير الاقتصاد في يد عدد صغير من الشركات. مما يجعل على الدولة أن تضمن أن هذه

R. Pahl, "Mangers, Technical Experts and the State", in M. Hardoe (ed.), Captive Cities, (٦١) New York: John wiley, 1977, p. 55.

وكذلك :

R. Pahl, "Collective Consumption and the State in Capitalist and Socialist Societies", in

R. Scase (ed.) Industrial Society: Class, Cleavage and Control, London: Tavistock, 1977, p.

61.

Max Weber, "Oikutucs as a Bocation", in From Max Weber: Essays in Sociology, London: (٦٢)

Routedge and Kegan paul, 1948, p. 77.

أما بالنسبة لبهل فأنظر مقاله السابقة الذكر وكذلك :

R. Pahl, "Stratification, the Relation Between States and Urban and Regional Development", International Journal of Urban qdn Regional Research, Vol. 1, 1977, pp. 6-17.

الشركات تتمكن من انتاج معدلات مناسبة من الأرباح تعود للاستثمار لاستمرار النمو الاقتصادي والثاني تدهور معدلات الأرباح في الاقتصاد ككل أدى إلى محاولة حصول الشركات الخاصة على دعم الدولة المالي كمصدر بديل للاستثمار، مما يجعل الدولة تمارس تأثيراً على أنواع الاستثمار السائدة في القطاع الخاص والثالث أدت التطورات التكنولوجية الحديثة إلى ظهور مشاكل جديدة (كالتلوث، السلامة . . . الخ) جعلت الدولة تسن بالضرورة القوانين والتشريعات بل وتشارك مع القطاع الخاص في محاولات إيجاد حلول للمشاكل الناتجة . وأخيراً أدت المنافسة الدولية المتزايدة إلى بحث القطاع الخاص لدعم وحماية الدولة في بحثه الأسواق جديدة وحمايته في الحفاظ على الأسواق الحالية، لقد أدت هذه العامل الأربعة إلى زيادة تدخل الدولة كميًا في النشاط الاقتصادي لكنها أدت أيضاً إلى تحول نوعي في علاقتها بالقطاع الخاص . لقد أدى تغير دور الدولة من مساعدة القطاع الخاص إلى توجيهه فيما اقتضى وظائف جديدة للدولة تتعارض مع المبادئ الأساسية للرأسمالية . لقد أصبحت الدولة المؤسسة هي البديل عن السوق الحر مما يعطيها كامل الحق في تشكيل النشاط الاقتصادي لتغير بذلك مبادئ النشاط الاقتصادي الرأسمالي الحر المعتمد على المنافسة والاستثمار الحر إلى تدخل الدولة المركزية عن طريق أربعة مبادئ هي الوحدة (وتقصد بذلك التعاون والتنسيق بين وظائف مصالح أصحاب رأس المال ومصالح العمال) والنظام (وتقصد بذلك حماية المصالح القومية محلياً ودولياً) والنجاح (وتقصد بذلك السيطرة على الغايات والأهداف عن طريق استخدام وسائل عملية) وبذلك فإن الدولة المؤسسة أصبحت دولة مركزية وهرمية واحتوائية^(٦٣) .

واعتماداً على ذلك فن تأكيد بهل على دور الدولة على مستواها الوطني والمحلي يعني أن مجال التحليل يتعدى إطار النسق الحضري، بحيث يصبح مجال نظرية بهل النظام الاقتصادي السياسي للمجتمع مما جعل وليمز (Williams) يرى أن نظرية الإدارة الحضرية (Urban Managerialism) ليست نظرية بل ولاحتي منظوراً متفقاً عليه . فهو

R. pahl, "Socio-political Factors in Resource Allocation" in D. Herbert and D. Smith (eds.) (٦٣) Social problems and the City, London: oxford University press, 1979, p. 43.

مجرد إطار للدراسة ومن ثم يصبح السؤال هو مدى فائدته كإطار للدراسات
الامبريقية^(٦٤) .

على إننا لن نجيب عن مدى فائدة نظرية بهل من خلال انتقاد جزئها الأول، وإنما
سنعرض لجانبها الآخر والمتعلق بمسألة التوزيع العقاري والصراع الطبقي، حيث
نجد بهل يتبنى مفهوم فيبر للطبقة والقائم على أساس علاقات مجالات التوزيع وليس
علاقات الانتاج، وإنما تعتمد على السوق وليس على أسلوب الانتاج. لذلك فإن
صياغة ركس ومور للمنافسة على الاسكان باعتبارها صراعا طبقياً إنما يعتمد على
تفريق فيبر بين الطبقة التجارية والطبقة العقارية. لكن هذا الاعتماد على مفهوم فيبر،
لم يعين ركسي ومور في تحديد الطبقات العقارية المختلفة، إذ يحددها في بداية كتابها
بخمسة طبقات عقارية، ثم يضيفان لها سادساً ثم في بحوث لاحقة لركسي يوسع
هذه الطبقات إلى إحدى عشرة طبقة. ومشكلة التحديد تنبع أساساً من التعددية
الموروثة في أى تحليل طبقي فيبري. وعلى الرغم من أن نموذج ركسي ومور يؤكد على
اللامساواة في الوصول إلى مصادر عقارية نادرة، فإن تضيفاتهم المختلفة إنما تشير إلى
اختلافات قائمة في الملكية العقارية، إذا أن النموذج يساوي بين نوعية المسكن
و«الطبقة العقارية»^(٦٥) .

هنالك ثلاثة أسباب أساسية تجعلنا نرى أن علم الاجتماع الحضري لا يمكن أن
يقوم على أساس مفهوم الطبقة العقارية .

أولاً : التركيز على حصول العقار يعني أن الطبقات العقارية يمكن أن تتساوى مع

P. Williams , " Urban Managerialism : A Concept of Relevance? ", Area . Vol . 10 , 1978 . (٦٤)
PP . 236 - 40 .

(٦٥) يتضح ذلك في التغيرات التي صاغ بها هذا الموضوع ركسي في كتاباته المختلفة، فمثلا Rex and Moore, op. cit., p. 36 and p. 274. نجد أنه أن يعين في ص ٣٦ خمسة طبقات عقارية وينتهي في ص ٢٧٤ بستة طبقات :

أما في بحثه : R. Rex, The sociology of a zone Transition, in R. pahl, Readings in Urban
Sociology, op. cit., p. 215.

نجد أنه يجعلها سبعة طبقات لتصل إلى إحدى عشر طبقة في أبحاثه التالية. مما جعل بهل يعلن عن فشل الإطار
في تحديد من هم هؤلاء الذين يشير إليهم مفهوم الطبقة العقارية .

الملكية العقارية وأن ذلك التحليل يجب ألا يركز على نظرية للمدينة وإنما على نظرية للترتيب الاجتماعي والتي تشرح لماذا تتمتع جماعات مختلفة بدرجات مختلفة من الملكية العقارية .

ثانيا : يتضح من أبحاث روكسى وزملائه عدم وجود نسق قيمي مشترك فيما يتعلق بالانماط العقارية المرغوبة مما يقلل من امكانية قيام تحليل الصراع الطبقي العقار مالم يقصد من مفهوم صراع طبقي عقارى يحدد بمجموعة محددة (السود مثلا) ممن تجعلهم ظروف معيشتهم في مجالات أخرى جاهزين للصراع . أى أن تحليل الصراع الطبقي العقارى قد يصبح جزءاً من النظرية الاجتماعية العامة لدراسة العلاقات العرفية وليس على أساس علم اجتماع حضري صرف .

ثالثا : حقيقة أنه حتى من المنظور الفيبر فإن الطبقات العقارية التي يحددها ركسى ومور ليست طبقات وإنما مجموعات مكانة مما يوضح أن تحليل التقسيمات العقارية يمكن أن يتم فقط عن طريق محاولة التنظير حول أهمية نماذج الاستهلاك التي تتميز بها العلاقات الطبقيه وهي بذلك يمكن أن تسمى نظرية للبنية الطبقيه ، أو نظرية للايديولوجيا ولكن ليس نظرية حضرية^(٦٦) .

ستحول الآن من النظريات التي تعتمد على فيبر إلى النظريات التي تعتمد على النظرية الماركسية وتنتقل هذه النظريات من المنطلقين أولهما نقد للنظريات والممارسات الحضرية القائمة على اعتبارها نظريات وممارسات ايديولوجية ، وقصد بذلك أنها استخدمت كوسيلة لاعطاء الشرعية لسيطرة طبقة ومن ثم فهذه النظريات والممارسات ماهى إلا وسيلة لتبرير الوضع الرأسمالي القائم واصباغه بالشرعية ، إذ أنها تعكس مصالح واهتمامات الطبقة البرجوازية . كذلك يقصد بها البعض أنها «نظريات ايديولوجية» وليست علمية حتى وأن ادعت العلمية .

R. Haddon, "A Minority in a Welfare State Society," New Atlantis, Eol. —, (1970), أنظر (٦٦) pp. 80-133.

J. Lambert et al. Housing policy and the State, london: MacMillan, 1978, p. 171. وكذلك

وانطلاقاً من عملية نقد النظريات والممارسات الحضرية برزت أهمية تطوير نظرية تأخذ في اعتبارها ألا تكون خاضعة لمصالح ورغبات الطبقة المسيطرة ولا تجسد الايديولوجيات السائدة. وهنا تنقسم الاتجاهات الماركسية إلى مدارس مختلفة أهمها المدرسة التي تنزع نحو النظرة الإنسانية الأخرى نحو النظرة الحتمية في التفسير الماركسي. تؤكد النظرة الأولى على أن المسألة الحضرية يجب أن تدرس منطلقاً من الحرية البشرية وتحقيق الذات الفردية، وتؤكد الأخرى على الاشتراكية وترفض فكرة فردية الإنسان باعتبارها موضوعاً ميتافيزيقياً ففي حين ينظر المنظور الأول إلى «الأزمة الحضرية» على اعتبارها أزمة مركزية في الرأسمالية المتقدمة يرى المنظور الأخير إنها ثانوية مقارنة بالصراع الطبقي في الصناعة. لذلك فإن المنظور الأول يركز على عملية انتاج المكان (أى أن التنظيم الرأسمالي أصبح يصنع كل جوانب الحياة اليومية بطابعه) وعليه ينبغي أن تتطور صيغ جديدة لمواجهة السيطرة الرأسمالية على المكان، أما المنظور الآخر فإنه ينظر للمسألة الحضرية على اعتبارها مسألة هامة جداً فقط بالقدر الذى تمكن من توسيع دائرة الصراع التقليدى ضد الهيمنة والسيطرة الرأسمالية على عملية الانتاج الصناعى^(٦٧).

يغلب على هذا التنظير أنه أوروبي الطابع، وعلى وجه الخصوص فرنسي وإيطالي، وذلك لأسباب تتعلق بالتنظيم السياسى والاستراتيجية الحزبية في هذين القطرين، ويمثل هنرى لوفبير (Henri Levebure) الاتجاه الأولى ومانيول كاستيل (Haniel Cas- tele) الاتجاه الثانى^(٦٨).

يقوم نقد لوفبير للنظريات الحضرية القائمة على أساس أن أى نسق نظرى يقوم الفعل الانسانى، بحيث يخدم الحفاظ على النسق القائم للعلاقات الاجتماعية، يعتبر نسقاً «ايدىولوجياً» وهو يرى أن دور الايديولوجيات يجب أن يكون لنصرة وحماية

(٦٧) وتعتمد هذه النظريات في نقدها على المستوى الاستمولوجى على ماحققه اليسار الجديد في تحليله للايديولوجيا، وربما كانت أبحاث وطروحات كلا من التوسير وبولنستر هي الأساس، كما سيوضح في حينه.

(٦٨) سننتمد على هاذين المنظرين باعتبارهما الركيزة الأساسية للاتجاهات العامة في هذا المنظور، وسنحدد في مكانه المصادر العلمية الخاصة التى عرض كلا منهما لأراه.

الفئات المستضعفة والمستقلة، دونما يعطى بالضرورة لهذه الايديولوجيات صبغة علمية تجعلها تمثل ما هو حق وصدق، إذ في نظره ليست هنالك فروق قاطعة بين ما هو علم وايديولوجيا. وإنما الفرق إنما ينبغى أن يكون حول ماهى النظريات التى لها تأثيرات علمية ثورية وبين تلك التى تسعى نحو الاجماع والمحافظة والاحتواء السياسى .

انطلاقاً من هذا فإن لوفبير يرى أن مشروعه هو تطوير مجموعة من الأفكار عن الحضرية يمكنها أن تكون محفزا للفعل الراديكالي ضد ما أسماه بأسلوب السيطرة والهيمنة الرأسمالية الشاملة على الحياة اليومية. وفي هذا الأطار طور نقده للتخطيط الحضري والنظرية التى ينطلق منها. ففي رأيه أن هذه النظرية تقدم المكان على اعتباره شيئاً علمياً صرفاً، مما يعطى للتخطيط كتدخل علمى يمكن أن يحدث تأثيرات محدده على أساس فهم علمى لمنطق المكان. وبذلك فإن النظرية الحضرية والتخطيط الحضري تقومات على رفض الخاصية السياسية للمكان - إذ تعتبر السياسة عنصراً لاعقلانيا يتطفل على النسق المكاني. وهى بذلك نظرية ايديولوجية، إذ تحاول الابقاء على الوضع القائم عن طريق تجميد السؤال السياسى للمكان واستخدامه وهى كأيديولوجية تتغلغل في المجتمع محدثة تأثيراً في الصراعات السياسية حول استخدام الفراغ الحضري .

ولو فير يرى أن العكس هو الصحيح، أى أن المكان مُسيس، وهو سياسى لأنه نتاج مباشر للرأسمالية وهو لذلك مشيع بالمنطق الرأسمالى (ويقصد بذلك بمنطق الانتاج للكسب واستغلال العمال) لذلك كانت الايديولوجية المكانية الحضرية كشيء غير سياسى هام جداً والمطلوب في نظر لوفبير قيام نظرية حول كيفية انتاج المكان في المجتمعات الرأسمالية ودراسة التناقضات التى تنتج عن عملية الانتاج هذه. ولو فير يرى أن التناقضات التى حددها ماركس بين قوى وعلاقات الانتاج الرأسمالى قد تخطتها المجتمعات الرأسمالية المتقدمة عن طريق النمو الحضري. ذلك لأن تطور الرأسمالية لم يصل إلى حدوده القصوى بسبب قدرة رأس المال في تحويل المكان نفسه إلى سلعة، بحيث لم يعد المكان وسطاً جغرافيا سلبيا وإنما أصبح وسيلة بحيث يتم

انتاجه كمصدر نادر واغترابي . وبذلك يصبح المكان سلعة متجانسة يمكن اعطائه قيمة كمية محددة^(٦٩) .

لقد أدى الانتاج الرأسمالي للمكان إلى التوسع بحيث أصبح يسيطر على صناعة الترويح والسكن اللذان وصل مداهما إلى كل مكان على الأرض ، بحيث أن هذه الثورة خلقت مجتمعا حضريا أصبح فيه التفريق بين الريف والمدينة ليس له معنى . ولقد أصبحت هذه العملية مرتبطة بثلاث مفاهيم هي : المكان الحياة اليومية واعادة انتاج العلاقات الرأسمالية يتم انتاجها عن طريق الاستخدام اليومي للمكان ذلك لأن المكان نفسه أسر رأس المال وخضع لمنطقه . فالمكان أصبح يحمل بصمات الرأسمالية ، ويرفض صيغة العلاقات الرأسمالية (الفردية ، السلعية Commodification . . . الخ) على الحياة اليومية كلها . بل أن الأسلوب المعماري لمدينة العالم الرأسمالي ترمز العلاقات الرأسمالية ، وكذلك المرافق الترويحية والرياضية تعكس العلاقات الرأسمالية ، وانتشار المنازل في ضواحي بعيدة عن أماكن العمل ، الخ . ويتضح مما سبق أن منطق الاستخدام الاجتماعي للمكان وهو منطق الحياة اليومية . وبذلك فإن الطبقة التي تسيطر على الانتاج تسيطر على انتاج المكان ومن ثم تسيطر على عملية اعادة انتاج العلاقات الاجتماعية^(٧٠) .

ولكن لوفبير يرى أن الثورة الحضرية ما أن تتخطى مجموعة من المشاكل حتى تقع في أخرى ، ذلك لأن عملية استعمار المكان عن طريق رأس المال لا يمكن أن تستمر سوى من خلال تقسيم ولا مركزية السكان . فهي تجذب تلك العناصر المالكة للرأسمالية والمعلومات وتقصى تلك العناصر المسيطرة عليها بحيث تغدو هذه العناصر ، محرومة ومن ثم تهددها . مما يخلق مشكلة سياسية طالما كانت المدينة المركز الثقافي للمجتمع - المصدر والموقع الرئيسي لاعادة انتاج العلاقات الاجتماعية ، لكن إذا ما قامت وجزأت المدينة تاركة مراكز الادارة الاقتصادية والسياسية للمدينة فقط ،

(٦٩) قدم لوفبير آرائه في عدة من الكتب كان أولها والذي انطلق فيه هو :

H. Lefebvre, La revolution urbaine paris: Gallimaid, 1970, pp. 261-265.

H. Lefebvre, The Survival of Capitalism, London: Allison and Busby, 1976, p. 83. (٧٠)

عندئذ فإن القوة السياسية تصبح مركزية وذلك يؤدي إلى ضعف الهيمنة الثقافية بالضرورة. ونتيجة هذا التوسع المستمر لعملية الانتاج الرأسمالي للفراغ هي تركيز علمية اتخاذ القرارات في المركز خالقاً وضعاً تابعاً في الأطراف وليس بالضرورة أن تكون الاطراف بين العاصمة وبقية المدن فقط، إنما كذلك بين الاحياء الراقية والاحياء الشعبية. والنتيجة قيام أزمة، على الأقل ضمناً في عملية اعادة انتاج العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، وربما شاركت الدولة المركزية في محاولة فرض هيمنة وسيطرة على عملية اتخاذ القرار لتفادي مثل هذه الأزمة لكن ذلك في رأى لوفير هو مايولد تناقضات المجتمع الحضري الجديد بحيث لا يظهر في شكل صراع بين المركز والاطراف فقط وإنما يعبر عن نفسه كذلك في اهتمام أوسع ذات صلة بنوعية الحياة^(٧١).

أن تغلغل التنظيم الرأسمالي في الحياة اليومية أظهر بجلاء التناقض بين الكسب الخاص والحاجة الاجتماعية وبين الهيمنة الرأسمالية والحياة الاجتماعية، لذلك فإن لوفير يرى أن الأزمة الحضرية أزمة مركزية وأساسية في الرأسمالية المتقدمة، إذ أن الصراع حول استخدام المكان والسيطرة على الحياة اليومية هي لب الصراع بين متطلبات رأس المال والحاجة الاجتماعية.

ويرى لوفير أن النتائج السياسية العملية لتحليله واضحة، إذ يجب على الحركة العملية أن تنظم نفسها حتى تجبر قوى الانتاج لخدمة الاحتياجات الاجتماعية وهذا سيشمل في نظره وجود استراتيجية تربط بين الطرف والحركة العمالية وتنظيم كل من الانتاج والحياة اليومية على ضوء الادارة الذاتية. فهو يميل إلى أن تتدخل الجماعات الحضرية المحلية في شؤونها اليومية لتنهي هذه السيطرة الرأسمالية. وهو بهذا يعارض الأحزاب الشيوعية، التي في نظره إنها تسعى للهيمنة على عملية الانتاج، وهي تعتبر الأزمة الحضرية تابعة لها^(٧٢).

Ibid., p. 28.

(٧١)

H. Lefvbre, La penseè marxiste et la ville, paris Castermann, 1972.

(٧٢)

ولنتقل الآن إلى مانويل كاستيل الذى انطلق أيضا من نقد النظريات الحضرية السائدة باعتبارها ايدولوجيات ، على أنه على عكس لوفير لا يؤسس نقده على أساس تعيين وظائف مثل هذه النظريات في الابقاء على العلاقات الطبقة الرأسمالية وإنما يؤسسها على أساس تفسير هذا الجانب الوظيفي من «الايديولوجيات النظرية» باعتباره نفسه واجهة لفشل أو عجز هذه النظريات في تخطى العلاقات الايدولوجية التى يعيش من خلالها الأفراد علاقاتهم مع العالم الواقعي . أى أن النظريات السائدة أنها هي ايدولوجية لأنها إنما توضح ولاتنقطع من الصيغ الايدولوجية في المجتمع الرأسمالي ومن ثم فإنها تفشل في تأسيس قاعدة صلبة للتحليل العلمي لواقع هذا المجتمع . ويعتمد كساتيل في مقولاته هذه على أساس الاطار الاستمولوجى الذى اقامه لويس اليتوسير (Althusser) ، والذى يرى أن العلم أنها يتطور من خلال ما أسماه بالقطيعة الاستمولوجية مع الخطاب لايدولوجي السائد ، أى أن العالم يشمل تحويل نظرى للمفاهيم الايدولوجية الى مفاهيم عملية^(٧٣) .

وبناء على ذلك فإن كاستيل - معتمدا على أفكار التوسير- يرى أنه على الرغم من أن جوانب عديدة من النظريات الحضرية المحافظة يستحق الاشارة باعتبارها نظريات تعالج المسألة الحضرية أكثر من بعض النظريات الحضرية الراديكالية (مثل نظرية لوفير ونظرية القوة في المجتمعات المحلية) التى يرى إنها لاتعالج المسألة الحضرية مباشرة . فهو يرى أن أصحاب المنهج الايكولوجى كإنما يحاولون أن يشرحوا النشاطات المكانية على أساس أن النسق الايكولوجى - وهذا في رأيه - يشكل محاولة جرئية تعطى لعلم الاجتماع الحضرى مجالاً نظرياً محدداً داخل المنهج الوظيفي . وهو يرى أن نظرية ويرث محاولة نظرية محددة بعلم الاجتماع الحضرى . وتكمن أهمية أعمال بارك وويرث في إنهما لم يتجنبنا فقط الشروح المعتمدة على الفاعل البشرى (حيث يؤكد بارك على القوى البيولوجية وويرث على الحجم والكثافة واللاتجانس وكلها لاتشير إلى افعال ذات هدف فردى في الوصول إلى تأثيرات معينة) ، وإنما تكمن أهمية اعمالهم أيضا في محاولتهم أن يشرحوا الواقع الحضرى عن طريق تطوير نظرية ذات عمليات حتمية .

L. Althusser, For Marx, London: Allen Lane, 1969, pp. 167-8.

(٧٣)

أى أن ممارستهم النظرية حاولت تحديد مشكلة نظرية محددة على اعتبارها شرطاً قبلياً لتطوير تفسير علمي للواقع العياني، فالمدينة بالنسبة لهم، وهي كذلك بالنسبة لكاستيل، لا يمكن أن تعرف أو تفسر بصورة مباشرة وإنما يجب تحليلها عن طريق تفسير علمي للواقع العياني. وفي نظر كاستيل كان هذا التفسير العلمي للواقع العياني عند بارك يكمن في مفهوم التوحيد وعند ويرث في سياق ثقافي معين. على أن مشكلة هذه النظريات هي أنه وعلى الرغم من مصداقية تفسيرتها العلمية في ذاتها، إلا أنها لا تقدم قاعدة لنظرية حضرية متميزة يمكن تطبيقها في الدراسة الامبريقية للمدينة. فمشكلة التوحيد مثلاً تشمل بالضرورة تحليل عوامل ليس لها بالضرورة أى علاقة بالحضرية مما ولد توتراً في التشخيص النظري بين الايكولوجيا البشرية كنظرية للمدينة والايكولوجيا البشرية كنظرية في التكيف. ويمكننا أن نذكر الشيء نفسه من نظرية ويرث فالثقافة الحضرية إذا ما فحصت عن قرب وبعناية سنجد إنها نظرية للأشكال الثقافية الرأسالية حيث لا يوجد دليل على وجود هذه الأشكال في مدن ما قبل الصناعة أو المدن غير الصناعية. وهكذا فإن كلاً من هاتين النظريتين لم ينجح في إنتاج موضوع نظري يمكن عن طريقه تحليل الحضرية أو المكان. بل العكس سيؤدي ذلك إلى خلط بين مفهوم الحضرية والتنظير عن الرأسالية، بحيث تصبح الحضرية ممثلة عن طريق مجموعة من عمليات الرأسالية (التنافس والفردية الخ. .) على اعتبارها جزءاً من طبيعة المدينة، مما يؤسس علم اجتماع حضري يرى الحضرية من منطلق ايدولوجية حدائة متمركزة على الذات تتماشى مع صيغ الحياة الاجتماعية للرأسالية الليبرالية. وبناء على ذلك فإن كاستيل يرفض علم الاجتماع الحضري برمته على اعتباره ايدولوجياً.

وهو يرى أن مشكلة النظريات السابقة جميعها تكمن في مسألتين. أولها هو أن نظريات الإدارة الحضرية بل وحتى نظرية لوفيرر إنما تقوم على المفصلة الايدولوجية للانسان وهي بذلك غير قادرة على تقديم تحليل علمي، إذ أن مثل هذا التحليل يجب أن يكون مشتقاً من نظرية نسقية ومن عناصرها المرتبطة بها. ثانياً، فإن نظريات الايكولوجيا البشرية التي تتجاهل مثل هذه المفصلات فشلت في تطوير وسائل تربط

موضوع دراستها (الحضرية) على حساب نظريات التكييف مما أدى أن تأثيرات ايديولوجية ولهذا فإن المطلوب هو اعادة صياغة راديكالية يمكنها أن تحدد ما ينبغي دراسته وأن تستطيع تقديم إطار نظري يمكن من خلاله دراسة هذا الموضوع في سياق علاقته بالنسق ككل^(٧٤) .

وللقيام بإعادة الصياغة فإن كاستيل يقترح التأكيد على دراسة عنصرين هما المكان وما يمكن أن يسمى بعملية الاستهلاك الجماعي . وهو بناء على هذين العنصرين يحدد مجال الدراسة في علم الاجتماع الحضري في دراسة وحدة الاستهلاك الجماعي للمكان . ولقد استعان كاستيل في بداية طرحه النظري كلياً بإطار التوسير لكنه مع تطوير إطاره النظري ودراسته المدانية تحلى عن بعض آراء التوسير الابستمولوجية مما جعل تطبيقه لإطار التوسير غير متناسق إضافة إلى أن التفريق الذي اعتمده من التوسير بين الايديولوجيا والعلم يمكن رفضه أو على الأقل هو موضوع أخذ ورد كذلك فإن التغيرات المستمرة التي قام ويقوم بها كاستيل في تطويره لنموذجه النظري تعتبر مفتاحاً لنقده، وإن كان نقداً ذاتياً للإطار ذاته .

واختصاراً يمكننا أن نقول أن كاستيل يؤسس نظرية عن الاستهلاك الجماعي للمكان على أساس أن النسق الحضري يظهر بحسب أسلوب الانتاج السائد، ولما كان يدرس المسألة الحضرية في ظل أسلوب الانتاج الرأسمالي فإنه ينطلق في تنظيره من العناصر الاساسية التالية :

- (أ) ضرورة التفريق بين أسلوب الانتاج والتشكل الاجتماعي .
- (ب) صياغة مفهوم أسلوب الانتاج على اساس ثلاثة مستويات مستقلة (هي مستوى اقتصادي وسياسي وايديولوجي) .

(٧٤) ولقد حاول كاستيل أن يعرض رؤيته في كتابه :

M. Castelles, The Urban Question, London: Edward Arnold, 1977.

هذا ولقد عالج موضوع ايديولوجية النظريات الحضرية كذلك في مقاله

M. Castelles, "Theory and Ideology in Urban Sociology," in C. pickvance (ed.) Urban Sociology: Critical, Essays, London: Tavistock, 1976.

(ج) الاعتراف بسيطرة المستوى الاقتصادي في التحليل النهائي .
(د) تفسير التغير النسقي على اساس تعيين التناقضات البنائية التي يتم التعبير عنها في وعن طريق الممارسات الطبقية . وانطلاقا من هذه البنية النظرية يواجه كاستيل مسألة علاقة النسق الحضري بهذه البنية^(٧٥) .

وهو يبدأ هذه المواجهه على اساس أن النسق الحضري ليس شيئا منفصلا عن النسق الكلي وإنما جانب من جوانبه، مما يعنى أن أى تغيير في النسق الكلي سيؤدي إلى تغيرات مثيلة في النسق الحضري . فالنسق الحضري ليس شيئا خارجيا عن البناء الاجتماعي وإنما جزء منه وهكذا فإن النسق الحضري، مثل النسق الكلي، يتكون من ثلاثة مستويات - المستوى الاقتصادي والسياسي والايديولوجي . فالمستوى السياسي يوازي الادارة الحضرية (على مستوى الحكومة المحلية ومؤسسات الحكومة الأخرى) والتي تقوم بوظيفة الهيمنة داخل النسق الحضري عن طريق تنظيم العلاقات بين المستويات المختلفة للمحافظة على تماسك وتجانس النسق . أما المستوى الايديولوجي فيوازي ما أسماه «بالرمز الحضري» ويقصد بذلك المعاني التي تبثها الأشكال الفراغية اجتماعيا . أما المستوى الاقتصادي فإنه ينقسم إلى ثلاثة عناصر هي الانتاج والاستهلاك والتبادل ويوازي كل عنصر منها عناصر مختلفة في النسق الحضري، مثل على التوالي المصانع والمكاتب، . والمسكن والمرافق الترويحية، ووسائل المواصلات .

ويحتوي النسق الحضري بذلك كل المستويات والعناصر الموجودة في النسق الاجتماعي الذي هو جزء منها، وكل هذه المستويات والعناصر مبنية بنفس الطريقة التي يقوم عليها النسق الكبير . على أن كاستيل يرى أن النسق الحضري على الرغم من أنه جزء من كل إلا أنه جدير بالدراسة لأهميته النظرية، فهو ليس مجرد نسق مصغر للنسق الكلي وإنما هو نسق يقوم بوظيفة محددة معينة ضمن النسق الكلي وفي علاقة معه .

والنسق الحضري لايمكن أن يحدد باعتباره وحدة ثقافية، إذ كما أوضح نقد

Ibid., p. 70.

(٧٥)

كاستيل لنظرية ويرث لاتوجد ثقافة حضرية بالمعنى الذى قال به ويرث . كذلك لايمكن تعيينه بوحدة سياسية، على الرغم من أن المدينة الوسيطة كانت في الواقع وحدة تنظيم سياسى ، إلا أن المدينة الرأسمالية لايمكن تعريفها بهذه الصورة حيث أن الحدود السياسية أصبحت اعتبارية ولاتوازى حدود وحدات اجتماعية محددة . وهكذا فإن كساتيل، وعن طريق الألغاء يرى أن النسق الحضري له وظيفة معينة يجب أن تكون وظيفة اقتصادية داخل النسق الكلى .

ولما كان المستوى الاقتصادى يتكون من عنصرين هما الانتاج والاستهلاك يتوسطهما عنصر التبادل، فإن كاستيل يرى أن النسق الحضري لايمكن أن يكون إنتاجياً داخل أسلوب الانتاج الرأسمالي إذ أن الانتاج فيه منظم على أساس اقليمي وبذلك فإنه لايمكن أن يكون نسقاً تبادلياً مما سيجعله عن طريق عملية الالغاء استهلاكى بالضرورة. والاستهلاك بطبيعة الحال يقوم بعدد من الوظائف داخل النسق الرأسمالى الكلى، فهو النقطة النهائية والضرورية في علمية انتاج السلع. «فبدون الانتاج لن يكون هنالك استهلاك، لكن بدون الاستهلاك لن تكن هنالك حاجة للانتاج» كما يقولون^(٧٦) .

وهكذا فإن وظيفة النسق الحضري تكمن في عملية إعادة انتاج القوة العاملة وهذا يتم على أساس يومي وعلى أساس جيلى، وهو يتطلب إعادة إنتاج بسيطة (ايجاد عمالة جديدة) وعملية اعادة انتاج مطولة عن طريق تطوير قدرات جديدة في القوة العاملة . وهذا لا يتم سوى عن طريق الاستهلاك - استهلاك المساكن والمستشفيات والخدمات الاجتماعية والمدارس ومرافق الترويح والمراكز الثقافية الخ . وهذه الوسائل الاستهلاكية على عكس وسائل الانتاج وحدات مكانية حضرية بالضرورة . وهكذا فإن كاستيل عن طريق تحديده للعمليات الاستهلاكية وتأكيد عليه يؤكد على المسألة الحضرية .

ويقوم تحديد كاستيل لعلمية الاستهلاك والتي يتم عبرها التركيز على اعادة انتاج

Ibid., p. 74-5.

(٧٦)

القوة العمالية، على اعتبارها «حضرية» أمران : أولهما هو أن زيادة تركيز نمورأس المال في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة يوازي نمو تركيز القوة العمالية، مما أدى إلى أن العمليات اليومية التي يعيد عن طريقها إنتاج القوة العاملة (مثل النوم والأكل والترريح . . الخ) أصبحت غير محدودة مكانيا. ثانيا . ازدياد أخذ هذه الوحدات المكانية المخصصة للحياة اليومية في أخذ أشكال منتظمة بسبب متطلبات عملية إعادة بناء القوة العمالية داخل النسق الرأسمالي ككل .

ويمكن اختصار آراء كاستيل على الوجه التالي :

(أ) يعتبر النسق تعبيراً عن النسق الكلي الذي يشكل جزءاً منه، ولذلك فإنه يتكون من نفس المستويات والعناصر بل ويترابط بنفس الطريقة التي يقوم عليها النسق الكلي .

(ب) على أنه يقوم بوظيفة هامة ومحددة داخل النسق الكلي، وهذه الوظيفة تنحصر في عملية إعادة إنتاج القوة العاملة عن طريق عملية الاستهلاك .

(ج) أن عملية إعادة إنتاج القوة العاملة داخل سياق النسق الكلي ككل تتم وبصورة مطردة ضمن وحدات مكانية محددة .

(د) ويعود سبب ذلك إلى أن عملية الاستهلاك أصبحت أكثر تركيزاً، إذ أصبح السكان أنفسهم أكثر تركيزاً في أماكن معينة، إضافة إلى أن الدولة أصبحت تضطلع بمسؤوليات كثيرة تتعلق بمسائل تأمين الخدمات والمرافق الاستهلاكية الرئيسية .

(هـ) وبذلك فإن الفراغ الحضري وعملية إعادة إنتاج القوة العمالية تعتمدان على بعضهما البعض ويتأثران بمستوى وشكل ماتقدمه الدولة من وسائل استهلاك ضرورية، بحيث أنه حينها يصبح الاستهلاك ذا صبغة جماعية، فإنه يعنى أن المسألة الحضرية تصبح مسألة سياسية^(٣) .

على أننا وبعد أن قدمنا ملخصاً لمقولة كاستيل، ينبغي أن نوضح أنه لا يرى أن

M. Cadtelles, The Urban Question, op. cit., p. 445.

(٧٧)

النسق الحضري مجرد جزء من بناء النسق الكلى، وإنما يراه أيضا نسقاً يقوم بوظيفة محددة داخل النسق الكلى، فهو النسق الذى تتم داخله عملية إعادة بناء القوة العمالية مما يعنى إنه بالإضافة إلى عكس التناقضات القائمة داخل النسق ككل، فإنه أيضا البؤرة التى تبرز ضمنها مجموعة من التناقضات التى تتطور بين عملية الاستهلاك والعلميات الرئيسية الأخرى داخل النسق الكلى والتى من أهمها التناقض بين علمية الاستهلاك والانتاج، وبين الحاجة إلى إعادة إنتاج قوة عملية والحاجة إلى إنتاج السلع بأكبر ربح، فبرى كاستيل أن رأس المال الفرنسى، على سبيل المثال، لا يجدان الاستثمار فى إقامة مساكن منخفضة التكاليف للطبقة العاملة عملية مربحة، على الرغم من الحاجة الملحة لمثل هذا النوع من الاسكان سواء من وجهة نظر العمال أو رأس المال الصناعى ككل، مما سيولد نوعاً من الصراع بسبب هذا التعارض فى المصالح. إذ لا توجد أسباب قاهرة تجعل إنتاج ما هو مربح تنطبق بالضرورة مع ماله حاجة استهلاكية اجتماعية ضرورية، إذ أن الاستثمار الرأسمالى محكوم بمعدلات الربح وليس بحسب الحاجة .

وهكذا فإن التعارضات بين الربح والحاجة وبين قيمة التبادل وقيمة الاستعمال وبين الانتاج والاستهلاك يصبح أكثر بروزاً فى العالم الغربى الرأسمالى مما نتج عنه ظهور فجوات كبيرة فى مجالات الاستهلاك الاساسية للأفراد وللنشاط الاقتصادى، فرأس المال الخاص حينما ترك لنفسه أظهر عجزاً واضحاً فى انتاج خدمات ومرافق ضرورية اجتماعية، مما يقودنا إلى الحديث عن تدخل الدولة المركزية والتأثيرات المركزية. وفى هذا المجال يعتمد كاستيل على آراء بولنتسن (Poulantzas) والذى يرى أن من أهم وظائف الدولة قدرتها على التدخل من خلال ما يعرف بالوظيفة التنظيمية للنسق. وهى الوظيفة التى تتم عبر مسارين، وهما أن الدولة تنظم وتوحد المصالح المتباينة المتعارضة لدى الطبقة الرأسمالية فى ظل هيمنتها على السلطة، وذلك عن طريق سن قوانين تعكس مصالح المجموعات الرأسمالية المختلفة، وأن تحافظ على وحدة الجبهة الرأسمالية، وهى تعمل بذلك، على المدى الطويل، لصالح الاحتكارات الرأسمالية التى تسيطر وتبيمن على هذه الجبهة. أما المسار الثانى فيه حتى وحينما توحد الطبقة

الرأسمالية المنقسمة بالضرورة، فإنها تسعى إلى تجزئة الطبقات المسيطرة، وهي تقوم بذلك عن طريقين : النسق القانوني والنسق الانتخابي وغيرها من انساق تقوم بانتاج والحفاظ على الايديولوجية الفردية التي يرى أفراد المجتمع أنفسهم كذوات مفردة بل ويعيشون حياتهم على ذلك الأساس . أما الطريق الثاني وهو الأهم بالنسبة لموضوعنا، هو أن الدولة تجزئ الطبقات الدنيا بنفس الطريقة الاجابة لممارساتهم السياسية الطبقية، ذلك لأن الدولة مستقبلة نسبيا عن أى طبقة، ومن الممكن لها أن لاتقدم تنازلات للطبقات المهيمنة على المستوى الاقتصادي على شرط أن لا يهدد ذلك على سيطرة رأس المال على المستوى السياسى ، وهذا ما يفسر في رأى بولنتسن نمو دولة الرفاه الرأسمالية الحديثة . وهذه المقولة أساسية في تحليل كاستيل، إذ تفسر كيف يمكن للدولة أن تستجيب لضغوط الطبقة العاملة وتزيد مصروفاتها على المسائل الاجتماعية التي تحتاجها هذه الطبقة ، وهي تعمل في المدى البعيد مع ذلك لصالح الاحتكارات الرأسمالية وذلك عن طريق الحفاظ على التماسك الاجتماعي .

وفيما يتعلق بمسألة الاستهلاك الجماعي يلعب تدخل الدولة وظيفة التماسك الاجتماعي من خلال أربعة طرق مختلفة . فعملية الاستهلاك الجماعي ، أولا ، أساسية لعملية اعادة انتاج القوة العمالية الضرورية لفئات رأسمالية مختلفة . ثانيا تنظيم الصراع الطبقي عن طريق تقديم بعض التنازلات الاقتصادية لمجموعات الطبقات الدنيا بينما ترك في الوقت نفسه الهيمنة السياسية كما هي دون أى تغيير، ثالثا تثير عنصر الطلب في الاقتصاد بصورة مباشرة وغير مباشرة، مما يجعلها وسيلة هامة في مواجهة أزمات تقلص زيادة الاستهلاك . وأخيراً عن طريق الاستثمار في مجالات غير مربحة، فإن الدولة تصد معدلات الربح المتدهورة في القطاع الخاص . ويتضح من كل هذا أن نمو الاستهلاك الجماعي ، الناتج عن تطور صراع الطبقة العاملة، يعمل على المدى البعيد لصالح الاحتكارات الرأسمالية وذلك عن طريق اعادة انتاج القوة العاملة وتنظيم الصراع الطبقي وخلق طلب جديد ممكن التحقيق ومواجهة تدهور معدلات الربح في القطاع الخاص^(٧٨) .

(٧٨) تراجع أفكار بولنتسز N. Poulatzad, Political power and Social Classes, ondon: New Left Books, 1973, pp. 284-5.

وينبغي لنا أن نضيف نقطتين، أولاهما هي أن كاستيل أصبح يميل إلى التراجع في تحليله بين آرائه المبكرة والمتأخرة. ويظهر هذا التراجع جلياً في طريقة تطبيقه لنظريته عن تدخل الدولة في مسألة التخطيط الحضري تحديداً (أو المستوى السياسي داخل النسق الحضري). فالتخطيط الحضري في كتابته المبكرة قد فسر تقريباً كلياً إنطلاقاً من ضرورته الوظيفية داخل البناء التنظيمي لتناقضات النسق، أما في الأعمال المتأخرة فإنه يفسرها في ضوء اعطاء تأكيدات أكبر على التخطيط باعتباره تعبيراً وتوسطاً للعلاقات الطبقية. أما النقطة الثانية فهي أن كاستيل يرى ان نمو تدخل الدولة في مجال الاستهلاك الجماعي قد أدى إلى عدد من التأثيرات الوظيفية الإيجابية على أنه في الوقت نفسه خلق مجموعة جديدة من المتناقضات داخل النسق، من أهمها التشويش الواقع بين سيطرة القطاع الخاص على القوى العاملة ووسائل الانتاج والصفة الجماعية لعملية إعادة الإنتاج لهذين العنصرين وبما كانت الأزمات المالية التي واجتها بعض المدن (في الولايات المتحدة نيويورك وكليفلاند على سبيل المثال) واحدة من مظاهر هذه التناقضات. وعلى الرغم من أن الضرائب قد ترتفع لمواجهة هذه الأزمات المالية لكن مثل هذه السياسات لن تحل المشكلة على أي حال^(٧٩).

ولقد واجهت آراء كاستيل انتقادات عديدة، يبرز منها انتقادات أولها يتعلق بالمشاكل النظرية التي يعاني منها مفهوم الاستقلال النسبي أو العلاقة بين البناء والممارسة الاجتماعية (والتي فيما يخص أعمال كاستيل تتعلق بمسألة الحركات الاجتماعية الحضرية) من ناحية وبين العلاقة بين الاقتصاد والتدخل السياسي من ناحية أخرى. أما الانتقاد الثاني فإنه يتعلق بمشكلة الاستهلاك الجماعي وعلى وجه الخصوص محاولة كاستيل تحديد العلميات الحضرية في ضوء هذا المفهوم. وتعتبر كتابات كاستيل في تطورها المستمر محاولة لمواجهة هذه الانتقادات.

ولكن قبل أن نختم هذه المقالة نرى أنه من الضروري الإشارة إلى أهم التيارات

أما بالنسبة لكاستيل فأنظر يراجع

M. Castelles, The Urban Question, op. cit., p. 208.

M. Castelles, City, Class and power, London: MacMillan, 1978. أنظر

(٧٩)

النظرية البارزة في خضم هذا الجدل العلمي . فكما لاحظنا مما سبق، أن المكان، بالنسبة لكاستيل لايشكل في ذاته مسألة نظرية مهمة، إذ أن اهتمامه إنما هو في تحدي الظواهر الاجتماعية المحددة مكانيا، وهذا ما يتفق مع تقليد علم الاجتماع الحضري، الذي ينتقده إلا أنه يركز على العلميات الاجتماعية التي تستمر داخل السياق المكاني بدلا من الاهتمام بذلك السياق نفسه . فهو يهتم بالاستهلاك الجماعي لأنه مشمول بطريقة ما ضمن الحدود المكانية، على أن اهتمامه النظري بمسألة المكان ربما يتعدى ذلك السياق .

لكن هذا يقودنا إلى مناقشة التراث العلمي الذي ينظر إلى المسألة بالعكس، ذلك التوجه النظري الذي لا يحاول وضع الظواهر الاجتماعية داخل السياق المكاني وإنما أن يضع مسألة السكان نفسها داخل السياق الاقتصادي السياسي للرأسمالية المتقدمة . أى أن المكان يصبح مهما ليس بسبب الإشارة إلى عملية إعادة إنتاج القوة العمالية وإنما بسبب الدور الذي يلعبه في استمرار وتوسع عملية تراكم رأس المال . وهذا التراث العلمي، وإن كان يشترك مع كاستيل في نقاط عديدة إلا أنه أقرب إلى ما ذهب إليه لوفيفر . فالدراسات التي قام بها دايفد هارفي (Harvey) (زعيم هذا الاتجاه) وإن عاجلت موضوع «الثورة الحضرية» التي قال بها لوفيفر، وأن كانت بشيء من الحذر، تحاول أن تطور نظرية من إنتاج المكان في ضوء الاتجاه أن اتخذ مثل هذا التوجه يجعله يدخل ضمن اهتمامات علم الاجتماع عامة وعلم الاجتماع الحضري خاصة^(٨٠) .

ويعرض دايفد هارفي في كتابه «العدالة الاجتماعية والمدينة» للمنهج العلمي على اعتباره منهجا معياريا . ويرفض التفريق الاستمولوجي بين العلم والأيديولوجيا، ويدعو قارئه منذ البداية أن يقرر الفائدة النسبية للصياغات الليبرالية والصياغات الاشتراكية في معالجة المسائل الاجتماعية^(٨١) . ونقاط التشابه بين هارفي ولوفيفر لا تقتصر فقط على القضايا الاستمولوجية، إذ أن اهتماماتهم النظرية متقاربة إلى حد كبير، فهما يريان المكان عنصراً هاماً في المحافظة على رأسمالية متوسعة، وإن كان

D. Harvey, Social Justice and the City, London: Edward Arnold, 1973.

(٨٠)

Ibid., p. 18.

(٨١)

تحليلها مختلفاً . إذ بينما يرى لوفيفر المكان قد أصبح السلعة الاساسية التي استطاع الانتاج الرأسمالي من خلالها أن يتوسع إلى مناطق جديدة . بحيث أصبحت عملية انتاج المكان تعكس وتحافظ في الوقت نفسه على عملية خلق قيمة فائضة . ويعبر مفهوم «الثورة الحضرية» عن عملية الاستعمار الرأسمالي للمكان بحيث أصبح المجال الاساسى المسيطر في عملية التراكم الرأسمالي . إلا أن هارفي يرفض هذا التأكيد ويبرر رفضه على أساس أن عملية خلق (أو إيجاد) المكان تعتمد أساساً على قرارات الاستثمار لرأس المال الصناعى وإن الوظيفة الاساسية لعملية التحضر هى استئارة انواع جديدة من الطلب على منتجات رأس المال الصناعى . وان الاستثمار في البيئة المبنية (Built Enviornment) على الرغم من أهميته في السنوات الأخيرة ، هو أهم دالة على المشاكل التي يواجهها رأس المال الصناعى فيما يتعلق بمسألة تحقيق قيمة فائضة^(٨٢) .

ويحدد هارفي ، خاصة في دراساته المتأخرة ، نوعاً من التناقضات داخل الرأسمالية أونها التنافس بين الرأسمالية كأفراد مما يؤدي إلى تراكم تأثيرات ضارة لهم ولصالحهم الطبقية . وثانياً إن عملية استقلال القوة العاملة يخلق طبقة تواجه وبصورة متزايدة رأس المال . وأول هذه التناقضات مهم في تحليل هارفي إذ أن زيادة التنافس بين الرأسماليين سيزيد من فرص تراكم رأس مال أكبر للاستثمار في القطاع العقارى^(٨٣) وفي الواقع هنالك تيار نظري آخر يسير في نفس الإطار العام الذي يسير فيه هارفي في معالجة المسألة الحضرية يعرف باسم مدرسة الاقتصاد السياسي للاسكان^(٨٤) .

ويتضح من الاستعراض السابق للتراث العلمى الدارس للمسألة الحضرية أن

(٨٢) D. Harbvey, "Labour, Cpital and Class Stryggle Around the Built Enviornment in Ad-نظر: Advanced Capitalist Societies," in K. Cox (ed.) Urbanization and Conflict in Market Societies, London: Methuen, 1978, pp. 104-6.

(٨٣) D. Ball, "The Urban process under Cpitalism: A framework for Analysis", in International Journal of Urban and Raqional Research, Vol. 2, 1978, pp. 101-31.

(٨٤) من أشهر من كتب في هذا المجال Ball

D. Ball, "British Housing policy and the House Builing Industry" Capital and Class, Vol. 4., 1978, pp. 78-79.

هنالك أربعة اتجاهات نظرية هي : الايكولوجية والمنظور الثقافي ونظريات الفيبرين المحدثين والماركسيين المحدثين^(٨٥) . واستعراضنا السابق يوضح أن هذه المدارس العلمية المختلفة انطلقت في معالجتها لما هو حضري من منطلقات مختلفة، مما ولد تواترات تحليلية حاولت كل مدرسة حلها بطريقة مختلفة^(٨٦) .

فالمدرسة الايكولوجية تعرف «الحضري» من خلال المجتمع المحلي الايكولوجي لذلك كان موضوع تحديد المقصود بالمجتمع المحلي، والذي غالباً ما يعرف أما على اعتباره عملية يمكن ملاحظتها في مقابل النظر إليه من آخريين كقوى بيلوجية لا يمكن ملاحظتها، مولد بذلك في الحالة الأولى نظرية عن المدن انتهت بدراسات عن المجتمعات المحلية باعتبار أن المدينة واحدة من أشكال المجتمعات المحلية أو في الحالة الثانية بنظرية في التكيف مما انتهى بها تبني علم الاجتماع الوظيفي .

أما المدرسة الثانية فأنها ترى الحضرية شكلاً ثقافياً ولذلك فإننا نرى تأثير زيمل من ناحية، حيث التركيز على علم اجتماع العدد في مقابل علم اجتماع الحدائة منتهية بتصورات نظرية عما يعرف بالكثافة الأخلاقية للحياة الحضرية . أو تأثير ويرث الذي يقابل بين السببية الديمجرافية وتحليل أسلوب الحياة الطبقيه مما انتهى به إلى تبني نظريات ثقافية عن الرأسالية .

أما المدرسة الثالثة فإنها تعرف «الحضري» من خلال كونه يشكل نسقا اجتماعيا - مكانيا، حيث يقابل بهل بين التحليل السياسي والتحليل المنطقي للمكان مما جعله ينتهي بنظرية عن دولة المؤسسات الحديثة، أو مقابلة ركسي وزملائه بين التحليل الطبقي ونظرية العمليات التي تجرى داخل المدينة مما جعله ينتهي إلى نظرية عن التمييز العرقي في إطار المسألة الحضرية .

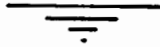
أما المدرسة الرابعة فأنها تعرف «الحضري» من خلال النظر اليه باعتباره وحدة مكانية

(٨٥) بطبيعة الحال ربما يقول بعض الدراسين الاجتماعيين بتصنيفات مختلفة لكن ما يظهر أن الاجماع المعاصر يعيل إليه هو التصنيف الذي ذكرناه .

(٨٦) وأن كان هذا التوتر بهما العنصر الأكثر بروزا في اثراء الدراسات سالنظرية لهذا الفرع الذي كان يعتقد أنه انتهى كفرع علمي من فروع علم الاجتماع في بداية السبعينات !

للاستهلاك الجماعى . ويقابل أصحاب هذه المدرسة بين الاستهلاك الجماعى وطريقة مواجهة معضلة المكان في أسلوب الانتاج الرأسمالى ولقد انتهى أصحاب هذه المدرسة بنظريات عن عملية اعادة الانتاج الاجتماعى ، خاصة مايتعلق منها بالقضايا الحضريية^(٨٧) .

إن التراث العلمى الذى عرضنا له في هذا البحث يؤكد أن علم الاجتماع الحضرى ، على الرغم من كل مايمكن أن يوجه إليه من انتقادات ، واحد من فروع علم الاجتماع العام التى يتمتع بالحيوية والفعالية ، ولو أن المقام يسمح لفصلنا مايراه المراقبون والدارسون لعلم الاجتماع الحضرى من اتجاهات وتطورات سيأخذها هذا الفرع العلمى في المستقبل ، لكن ربما كان هذا موضوع بحث آخر .



P. Saunders Social Theory and the Urban Question, London: Hutchinson, 1984, pp. (٨٧) 250-258.

رؤية منهجية في علم الاجتماع الإسلامي

للدكتور

نبيل السالموني

الأستاذ بقسم الاجتماع

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة

هناك اهتمام كبير بقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بشكل عام ولعلم الاجتماع بشكل خاص، وهي عملية يطلق عليها أحيانا أسلمه المعرفة Islamizaion of Knowledge أو أسلمه العلم أو الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية أو إبراز المنظور الإسلامي في دراسة الإنسان والمجتمع أو علم الاجتماع بنظرة إسلامية ويوجد هذا الاهتمام على سبيل المثال في بعض المراكز والتنظيمات الإسلامية في أمريكا مثل منظمة Association of Muslim Scientists - A.M.S.S.

وقد أصدرت عدة دراسات، ولها مؤتمر عالمي يعقد سنويا وقد عقد مؤتمرها في عام ١٤٠٨ في ولاية انديانا بالولايات المتحدة، ويعد مؤتمرها سنة ١٤٠٩ هو المؤتمر السابع عشر.

وهناك علماء اجتماع في باكستان يهتمون بقضية التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع مثل الياس بايونس الذي يعيش ويعمل الآن في أمريكا وشارك في تأليف كتاب صغير بعنوان «مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي» وألف كتاب «الشخصية الإسلامية»، و«المسلمون في أمريكا الشمالية: مشكلاتهم وطموحاتهم»، وله دراسة حول المجتمعات العرقية في بوتقة الانصهار وهناك «بشارة أحمد» الذي تعلم في ألمانيا وتعلم على يد «كارل مانهايم» وقدم دراسات وترجمات لابن خلدون والفارابي والغزالي وابن رشد واستخدم علم الاجتماع المعرفة وسيلة لرفض الطابع العلماني لعلم الاجتماع الغربي والشرقي، وهما العلمان اللذان يتأرجح بينهما علم الاجتماع في دول العالم بما فيها الدول النامية.

وفي الهند بعض الباحثين مثل فريد أحمد الذي ولد بالهند وحصل على درجاته العليا في علم الاجتماع الطبي من أمريكا وله اهتماماته بأسلمه المعرفة منها كتاب

مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي الذى شارك فيه، ودراسته عن دور العالم الاجتماعي المسلم . وفي مصر هناك محاولات كثيرة بعضها لاساتذه في علم الاجتماع وعلم الإنسان مثل على عبد الواحد وافى وحسن سعفان واحمد أبوزيد ومحمد على أبوريان وزكي اسماعيل وكاتب هذه السطور، وبعضها لاساتذه في العلوم الإسلامية مثل الشيخ محمد أبوزهره الذى كتب في مجالات التنظيم الاجتماعي في الإسلام، كما كتب عن الجريمة والعقوبة في الاسلام . . وعن قضايا اجتماعية كثيرة. وهناك محاولات في المملكة العربية السعودية وفي السودان وفي تركيا والعديد من الدول الأخرى .

والملاحظ على هذه المحاولات افتقارها إلى التنسيق والتنظيم، فهناك مجالات ركز عليها العديد من الباحثين، وهناك مجالات أهمل بحثها ومناقشتها، كما أنها لم تصدر بناء على خطه محدد من حيث المنهج والمفاهيم والأساليب والاجراءات والموضوعات، وهناك المحاولة المنظمة التى تبنتها جامعة الامام محمد بن سعود، الإسلامية وعقدت الندوة الخاصة بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية سنة ١٤٠٧ وشكلت لجنة دائمة للتأصيل في أعقاب هذه الندوة وضعت خطة شاملة متكاملة بدأت في تنفيذها طبقا لنسق معينة من الاولويات .

وما سوف اقدمه في هذه البحث ليس سوى مجموعة من الملاحظات والتساؤلات حول منهج التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، وهى مجرد تصورات ووجهات نظر تحتاج للمناقشة وقد تحتاج إلى تعديل، وفي مرحلة إرساء الأسس العلمية لمدرسة فكرية مثل المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع - أو اتجاه فكرى جديد أو علم جديد مثل علم الاجتماع الإسلامي، يكون طرح التساؤلات والاستفسارات عملية ابتكارية لها قيمتها وأهميتها الكبرى وقد تكون أكثر اهمية من الاجابة عليها، لانها عملية تثير قضايا وتحت الباحثين على إبداء وجهات نظرهم واراتهم، وهذه لها اهميتها الكبيرة .

ولعل الحوار بين هذه الآراء والمنظورات يؤدي في النهاية إلى الوصول إلى صيغة

متفق عليها تكون بمثابة الأساس الذي تقوم عليه المدرسة الإسلامية في على الاجتماع منهجيا ومعرفيا .

والواقع أننا لانستطيع أن نفهم طبيعة علم الاجتماع الإسلامي فهما صحيحا إلا من خلال الاجابة عن مجموعة من التساؤلات الأساسية وأهمها مايلي :

أولا - ما موقف علم الاجتماع الإسلامي من المعرفة سواء من حيث إمكانية قيامها أو أنواعها ومصادرها .

ثانيا : ما العلاقة بين علم الاجتماع الإسلامي وبين الشريعة الإسلامية ؟

ثالثا : ما العلاقة بين علم الاجتماع الإسلامي وبين الثقافة الإسلامية ؟

رابعا : ما العلاقة بين علم الاجتماع الإسلامي وبين علم الاجتماع كما هو في الشرق أو الغرب؟ وسوف نتعرض بشكل خاص للعلاقة بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي .

خامسا : هل يمكن أن يكون هناك اختلاف في الآراء أو نظريات متعددة في إطار علم الاجتماع الاسلامي ؟

سادسا : هل يمكن قامة علم اجتماع ملتزم بتوجيهات عقائدية وقيمية وفكرية مسبقة ؟ وهل يتعارض هذا الأمر مع الموضوعية المفترضة في الدراسات العلمية ؟

سابعا : هل يمكن صياغة تعريف مبدئي لعلم الاجتماع الإسلامي يحدد موضوعه ومنهجه وميادينه ؟

موقف علم الاجتماع الإسلامي من قضية المعرفة بشكل عام والمعرفة الاجتماعية بشكل خاص

١ - إمكان المعرفة :

يتصارع في الفكر البشري اتجاهان أساسيان الأول^(١) الاتجاه الذي يشكك في امكانية قيام المعرفة Scepticism ويقصد به التوقف عن اصدار حكم ما في أي شيء ، لأن كل قضية تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة ، ولأن أدوات المعرفة من عقل وحواس وغير ذلك لا تكفل اليقين المطلوب وقد اتخذ الشك صوراً شتى كالشك المعرفي والشك المطلق ، والشك المنهجي ، وكان طبيعياً أن يتصدى لتفنيد مذاهب الشك فلاسفة آخرون رأوا امكانية قيام المعرفة الصحيحة ، وهم أصحاب مذهب التيقن أو الاعتقاد Dogmatism ويقصد به اقرار عقيدة أو مبدأ على أنه صادق دون دليل يكفي للبرهنه عليه واريد به في الفلسفة امكان اكتساب معرفة صادقة دون حد تقف عنده قدرة الانسان على تحصيلها^(٢) .

وللإسلام موقفه الواضح من المعرفة ، فهناك المعارف الايمانية التي يطالب المؤمن بالايان بها ايماناً تاماً ويصدق بها تصديقاً قلبياً دون أن يحاول معرفة ما وراء النصوص القرآنية وما صح عن رسول الله عليه وهذا الأمر يتعلق بالغيب والايان به كأساس أول للايمان بالله .

﴿ الْمَرْءُ ﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارِيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُنْتَفِعِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ

(البقرة - ١-٣)

بِالْغَيْبِ . . . الآية ﴿

وهناك أركان ستة للايمان وهي ، الايمان الله والملائكة والكتب السماوية والرسول

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة . الطبعة الرابعة . دار النهضة العربية ١٩٦٤ ص ٢١٤ .

(٢) المصدر السابق .

واليوم الآخر والقدر خيره وشره . والايان شرعا هو التصديق بالقلب بالأمر المعلومة من الدين بالضرورة وقيل «تصديق بالحنان وإقرار باللسان»^(٣) والمصدر في القضايا الايمانية هو الكتاب والسنة، وللعقل فيها حدوده التي يجب إلا يتجاوزها وهناك حقائق لا يستطيع الانسان معرفتها إلا بالقدر الذي ورد في الكتاب الكريم مثل الروح لأنها من أمر الله .

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾

(الاسراء ١٧)

وهناك جوانب تتصل بمعرفة العالم الاجتماعي والمادي يمكن للإنسان أن يعرفها بحسه وعقله وهو مطالب بالتفكير فيها لأنها خلق من خلق الله . والمعرفة الجزئية التي يحصلها الإنسان عن الإنسان والكون والحياة والمجتمع والتاريخ لا يمكن فهمها شمولياً تكاملياً إلا بالرجوع إلى كلام الخالق وهو كتاب الله الذي يقدم التصور الشمولي لحقائق هذه الأشياء وللعلاقات بينها وسبل الاستفادة منها^(٤) .

وبشكل عام فإن الإسلام يرفض مذاهب الشك ويؤكد امكانية المعرفة ويدعو اليها وكانت أول آية نزلت تدعو إلى القراءة والعلم والمعرفة .

﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمَائِكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾

والمعرفة هنا تمتد لتشمل المعارف العقائدية والمعارف الكونية والحوية والمعارف الاجتماعية والعلاقة بينهم وثيقة إن هذه الأشياء جميعها مخلوقات الله .

٢ - أنواع المعرفة وطبيعتها :

اختلف الباحثون حول علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها وانقسموا إلى قسمين اساسيين : أنصار المثالية التصورية Idealism وأنصار الواقعية Realism

(٣) شوكت محمد عليان : الثقافة الإسلامية وتحديات العصر . دار الرشيد للنشر والتوزيع الرياض ١٩٨١ ص

١٤٦ .

(٤) محمد سعيد رمضان البوطي : منهج الحضارة الإسلامية في القرآن : دار الفكر - دمشق ١٩٨٢ ص ١٥٠ .

بمذاهبها المختلفة يذهب أنصار الاتجاه الأول إلى أن الأشياء مرهونه بالقوى التي تدركها بمعنى أن الموجودات الحسية مجرد أفكار في عقولنا ويذهب أنصار الاتجاه الثاني أن للأشياء وجوداً عينياً مستقلة عن الذات العارفة واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء في العالم الخارجي^(٥) .

وللإسلام موقف محدد من هذه القضية فكل ما في الوجود من كون مادي وعالم اجتماعي وحياء حقائق واقعية وهو خلق من خلق الله لهم وجودهم الواقعي كما خلقهم الخالق، وتنقسم المعرفة في الفكر الإسلامي إلى نوعين أساسيين :

(أ) المعارف اليقينية هي التي تتصل بالايان والدين وما وردت فيها نصوص يقينية .

(ب) معارف ظنية اجتهادية وهي المعارف التي يتوصل اليها البشر من خلال المناهج الوضعية كالعلوم الاجتماعية والتجريبية (الطبيعية) لأنها معلومات متغيرة أو كما يقول «كارل بوبر» قابله للتكذيب Falsi Fiable^(٦) .

٣ - مصادر المعرفة وأدواتها :

ينقسم المفكرون بصدد هذه القضية، فهناك أنصار المذهب العقلي Rationalism الذين يؤكدون أن العقل هو المصدر الأساسي لكل أنواع المعرفة التي تتسم بالضرورة والتعميم، وهناك أنصار المذهب التجريبي Empiricism الذين يرفضون المعرفة الأولية السابقة على الخبرة الحسية، وهم ينكرون الفطرة كمصدر للعلم وغالبي بعض أنصار هذا المذهب فأنكروا وجود عقل يفكر وأسرفوا في الحس الخالص مصدراً لكل أنواع المعارف^(٧) وهناك أشكال متطرفة من التجريبية مثل مذهب التطرف السوسولوجي أو مايمكن أن نطلق عليها التجريبية الاجتماعية مثال هذا «دور كيم» الذي أنكر العقل كمصدر للمعرفة^(*)، كما أنكر ماوراء الطبيعة وأنكر المصدر الغيبي للمعرفة . فالمعرفة

(٥) توفيق الطويل : مصدر سابق ص ٣٢٩ .

(٦) محمد محمد قاسم : كارل بوبر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ ص ١٦٣ -

١٧٥ . (٧) توفيق الطويل : مصدر سابق ص ٣٥٣- ٣٥٤ .

(*) وردت الأفكار في دراسة لاميل دوركيم بعنوان «الأشكال الأولية الحياة الدينية سنة ١٩١٢ . راجع دائرة معارف

ماكميلان في علم الاجتماع الصادرة سنة ١٩٨٣ ص ١٠٢ .

عنده ترتبط بالعقل الجمعي وتصورات المجتمع ومتقتضيات الحياة الاجتماعية وهكذا
اعتبرت المبادئ العقلية ظواهر اجتماعية أو نتاج المجتمع في العقل الجمعي ذلك
العقل الذي يتلقى منه العقل الفردي أفكاره ومبادئه ويخضع لها راضيا أو كارها وهو
يشبه في هذا «هربرت سبنسر» عالم الاجتماع البريطاني الذي ادعى أن المبادئ العقلية
وليده المجتمع البشري . وهذه الفكرة وثنية في جذورها ومضامينها وأهدافها .

وهناك موقف التجريبية المادية من المعرفة، وهي تشبه الاتجاه الاجتماعي المتطرف
وأن كانت الظروف الاقتصادية في نظر أصحابها هي أساس المقولات العقلية والمنطقية
فالإنسان كما يقول «ماركس» صانع تاريخه، والإنسان يزاول نشاطه في بيئة مادية
لايستطيع تجاوز حدودها. والعوامل الاقتصادية وحدها هي التي تصنع المجتمع
وأفراده^(٨) في نظر أنصار هذا الاتجاه المادي المضلل . وهذا يعني أن العوامل الاقتصادية
هي التي تصوغ المقولات الفكرية أى تصوغ المعرفة وهدف المعرفة عندهم تغيير
الأوضاع الاقتصادية في المجتمع تحقيقا لشعارات زائفة باطلة يتشددون بها ويعجزون
عن تحقيقها ولا تؤدي إلا إلى الدمار والصراع والتفكك . وهو ما كشفت عنه الأحداث
الأخيرة في الاتحاد السوفيتي وشرق أوروبا .

وإلى جانب أنصار الاتجاهين العقلي والتجريبي في تحديد مصادر المعرفة هناك
الاتجاه النقدي الذي يحقق التكامل بين الحس والعقل (كانت) وهناك اتجاه الحدس
الذي يرى أنصاره أن مصدر المعرفة هو اليقين القلبي أو الإلهام أو الحدس، فهم
يروون أن المعرفة الحسية أدنى أنواع المعرفة ومعرضة للخطأ وأن للعقل حدوده التي
لايستطيع أن يتعداها، وأن المعرفة الحقة هي المعرفة القلبية .

وفي نظري إن علم الاجتماع الإسلامي له موقفه من هذه الآراء فهو ابتداء يرفض
الأفكار المتطرفة للاجتماعيين والماديين فمع التسليم بما للحياة الاجتماعية والاقتصادية
من تأثير في فكر الإنسان وسلوكه وعواطفه إلا إنها ليست المصدر الوحيد لكل أنواع

(٨) المصدر السابق ص ٣٦٧ - ٣٦٨ .

(٩) المصدر السابق ٣٦٩ .

المعرفة كما انها ليست المصدر اليقيني للمعرفة وفي الحديث الشريف «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودونه أو ينصرانه أو يمجسانه» يؤكد أثر البيئة الاجتماعية لكن هناك إلى جانب هذا مصادر أخرى للمعرفة اليقينية وقد أقام الله الحجة على الإنسان من خلال امداده بالمعرفة والمنهج الالهي عن طريق الرسل والكتب وزود الإنسان وكرمه بالعقل، . وأودع فيه فطرة صافية نقية تتجه به لعبادة الله وأفراده بالتوحيد والعبادة قال تعالى :

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَيِّ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا أَوَلَمْ نَكُنْ نَعْنِ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

(الأعراف ١٧٢)

وقال تعالى في حديث قدس «خلقت عبادي حنفاء فأجتالتهم الشياطين» وعلم الاجتماع الإسلامي لا ينكر العقل والحس والقلب كمصدر للمعرفة ولكن لكل مصدر حدوده التي لا يتعداها وهذا يعني أن مصادر المعرفة في علم الاجتماع الإسلامي تتمثل فيما يلي :

أولا : الأدلة الشرعية :

وتتمثل في القرآن الكريم والسنة، ثم الاجتماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي^(١) .

ثانيا : العقل :

ويقصد به القوة المتهيئة لقبول العلم ويقال للذي يستنبطه الانسان بتلك القوة عقل . وقد كرم الله الانسان بالعقل وأوجب عليه استخدامه في الطريق الصحيح الذي يهدي إلى الهدى أو يرد الانسان عن الردى - قال تعالى :

﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَنْهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾

(العنكبوت ٤٣)

(١٠) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه - الطبعة العاشرة بدون تاريخ دار القلم ص ٢٠ - ٩٤ .

وذم الله الكفار ووصفهم بعدم التعقل .

(البقرة ١٧١) .

﴿ صُمُّ بُكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾

وقال أبو المعالي في الارشاد : العقل علوم ضرورية بها يتميز العاقل عن غيره وهي العلم بوجوب الوجبات واستحالة المسحيلات وجواز الجائزات ، وهو تفسير العقل الذي هو شرط في التكليف^(١) ، وللعقل حدوده التي لا يتجاوزها ويجب أن يدور في مدار الكتاب والسنة كما يشير إلى هذا ابن تيمية الذي لم يجعله حاكما على نص قرآني أو حديث صحيح^(٢) . والعقل له مجاله الواسع في الدراسة والفهم والاستنتاج في مجال دراسة الكون المادي والعالم الاجتماعي والتاريخ الانساني في إطار الضوابط الشرعية الاساسية .

ثالثا : يقر علم الاجتماع الاسلامي استخدام الحواس كأساس للعديد من الوان المعارف التجريبية عن طريق السمع والبصر والذوق والشم على أن توجه في إطار الضوابط القيمية والأخلاقية الإسلامية والإنسان مسئول عنها وهي من النعم التي انعم الله بها عليه والتي يجب شكر الله عليها .

﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل ٧٨)

وقال تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ (المؤمنون ٧٨)

والحواس وسيلة للحصول على العديد من المعارف والموضوعات في مجالات العلوم الطبيعية والاجتماعية والحوية .

رابعا : يعترف الإسلام وعلم الاجتماع الإسلامي بالتالي بالمعارف القلبية فالإيمان هو ما وفر في القلب وصدقه العمل ويقول تعالى :

(١١) شوكت عليان : مصدر سابق ٣٤٣ .

(*) مذكور في دراسة شوكت محمد عليان : الثقافة الإسلامية وتحديات العصر دار الرشيد للنشر - الرياض ١٠١هـ

﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج ٤٦)

ويقول سبحانه عن المشركين الكفار .

﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ﴾ (البقرة ١٠)

﴿ وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا ﴾

(الاحزاب ١٢)

ويجب أن نشير إلى أن المعرفة القلبية في الإسلام تتصل بالاطمئنان القلبي وليس بالحدس الصوفي الذي تحدث عنه الصوفية وأهل الاستشراق . قال عليه السلام . عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «نحن أحق بالشك من ابراهيم صلى الله عليه وسلم إذا قال «رب ارنى كيف تحيي الموتى قال : أولم تؤمن ؟ بلى ولكن ليطمئن قلبي» (صحيح مسلم) - ج ١ ص ١٣٣ حديث رقم ١٥١/٢٣٨ (وأصح تفسير لهذا الشك ماقدمه الامام أبوإبراهيم المزني صاحب الشافعي^(*)، ومعناه أن الشك مستحيل في حق ابراهيم ولو كان الشك في احياء الموتى متطرقا للأنبياء لكنك أنا أحق به من ابراهيم وقد علمتم أني لم اشك كذلك براهيم عليه السلام لم يشك والاطمئنان القلبي في الإسلام مصدره الايمان بالله قال تعالى :

﴿ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ ﴾ (التغابن ١١)

كل هذا يشير إلى ان الله أنعم على الانسان بمصادر كثيرة للمعرفة والعلم يقول

تعالى : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ

لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْعِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل ٧٨)

(*) هذا التفسير دار في هامش صحيح مسلم ج ١ ص ١٣٣ - ومعنى سؤال إبراهيم عليه السلام رغبته في تحقيق الاطمئنان القلبي الكامل استناداً إلى قوله ﴿ بلى ولكن ليطمئن قلبي ﴾ والشك هنا مستحيل في حق الأنبياء وكذلك حق المؤمنين في مجالات العقيدة .

وهذا يعني أن الإسلام يعترف بكل مصادر المعرفة، كل في موقعه والمناسب ولكل وظيفته وحدوده التي لا يتعداها .

السؤال الثاني :

ما العلاقة بين الشريعة الإسلامية كمنهج الهي ينظم حياة الانسان والجماعات والمجتمعات طبقا لنظم ارتضاها الله لعباده وبين علم الاجتماع الذي يتصل بالدراسة الموضوعية للواقع الاجتماعي بهدف تحقيق الفهم التفسيري لهذا الواقع .

وهذا يطرح سؤالا حول علاقة معيارية الشريعة الإسلامية وارتباطها بالبناء العقدي من جهة وبين الموضوعية المستهدفة في دراسات على الاجتماع الواقعي من جهة أخرى .

١ - يعد الإسلام عقيدة وشريعة مصدرا اساسيا من مصادر علم الاجتماع الاسلامي وهو المنطلق الاساسي لهذا العلم والشريعة والعقيدة هما اللذان يحددان عن التساؤلات الاساسية التي ينطلق منها هذا العلم والتي تدور حول ماهية الانسان وأسباب خلقه وعلّة الاختلاف بين الشعوب والقبائل ووظيفته في الحياة ومعايير الاستواء والانحراف وما يصلح في الدنيا والآخرة، ومنشأ الدين العقيدة الدينية، وأصل القيم . . . الخ .

وهي تساؤلات لا يمكن للدراسات الواقعية الاجابة عنها :

٢ - الشريعة أساس لتنظيم المجتمع البشري وهي تماثل القوانين التي أوجدها الخالق لتنظيم عالم الطبيعة والحياة (العالم البيولوجي) وإذا كانت القوانين الطبيعية التي خلقها الله بالغة الدقة والإعجاز وهي سبب الانتظام الدقيق والانسجام الكامل الذي يستحيل تحققه لولا هذه القوانين الإلهية المعجزة كذلك فإن الشريعة الإسلامية التي أنزلها الله هي المسئولة عن تحقيق التكامل والتوازن والانسجام داخل المجتمع الإنساني وهي التي تحقق صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة . وإذا كانت القوانين الإلهية تعمل بشكل جبري في عالم الطبيعة وعالم الحياة فإنها تعمل بشكل اختياري طوعي في عالم الإنسان لحرية الإدارة التي وهبها الله للإنسان فهناك من المجتمعات

من تطبيق الشريعة وهناك من يطبقها .

﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩)

وعندما ينطلق علم الاجتماع الإسلامي من الشريعة الإسلامية لا ينطلق من ايديولوجية لأن الايديولوجية ترتبط بالفلسفات السياسية والاجتماعية والمصالح الفئوية والحركات الاجتماعية، والإسلام هذا فهو منهج ، إلهي شامل لجميع جوانب الحياة - العبادات والمعاملات وتتضمن جميع الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والأسرية ولا يقتصر على الجانب السياسي فقط . هذا إلى جانب أنه موجه للناس كافة يحقق مصالحهم في الدنيا والآخرة وليست موجة لفئة أو طبقة أو عنصر أو جماعة محددة

ويذكر بعض المهتمين بقضايا علم الاجتماع الإسلامي مثل «الياس بايونس» و«فريد أحمد» ان ابتعاد أي مجتمع عن الشريعة الإسلامية كمنهج إلهي سوف يؤدي حتماً إلى الدمار والضياع والتفكك، وإذا قامت مجتمعات غير إسلامية بتطبيق قواعد ومعايير الشريعة الإسلامية أو أجزاء منها، فإنها سوف تنجح بالقدر الذي تطبقه وهذا يعني أن المنهج الإلهي هنا (في المجتمع) مثل المنهج الإلهي في عالم الطبيعة فقانون الجاذبية يطبق على المسلم والكافر فإذا ألقى شخص ما بنفسه من فوق عمارة عالية إلى الأرض فقد يموت حتى ولو كان هذا الشخص مسلماً^(١٢) .

هناك جانب هام للإلتقاء بين الشريعة وعلم الاجتماع ويتمثل في الأهداف فعلم الاجتماع يستهدف الفهم العلمي للمجتمع من أجل امكانية التنبؤ تمهيداً للتحكم في الظواهر تحقيقاً لمصالح الإنسان والوصول إلى المجتمع المتكامل المتقدم الخالي من المشكلات أو الذي تقل فيه المشكلات إلى أدنى حد ممكن^(*)، وهذا هو هدف الشريعة الإسلامية التي تستهد الحفاظ على المصالح الخمسة وتكوين مجتمع صالح فاضل بشكل لا ترقى إليه أية محالة وضعية بشرية .

٤ - وهناك نقطة التقاء أخرى هامة بين الشريعة وعلم الاجتماع تتمثل في أن

(*) قاموس ماكميلان لعلم الاجتماع ١٩٨٣ ص ٢٩٨ .

(١٢) الياس بايونس ، فريد أحمد : علم الاجتماع الإسلامي - شركة مكتبات عكاظ وجامعة الملك عبد العزيز .

بعض فروع علم الاجتماع - خاصة الفروع التطبيقية ترتبط بالضرورة بجوانب معيارية أو باحكام قيمية . مثل علم اجتماع التنمية وعلم اجتماع التخطيط ، وعلم اجتماع المستقبل ، وعلم اجتماع الجريمة والسلوك الانحرافي ، خاصة عند محاولة رسم السياسات الجنائية والاجتماعية والتنموية هذه العلوم وغيرها محتاجه إلى نماذج معيارية تسعى إلى تحقيقها وإلى بناءات قيمية موجهه للبرامج والمجتمع أو الجماعات أو الأفراد وإلى ضوابط حاكمة وهنا تتسائل : من أين تأتي هذه النماذج والبناءات والضوابط في العالم الغربي يستمدونها من الفلسفة الليبرالية أو التحررية استناداً إلى آراء كتاب العقد الاجتماعي - خاصة - جون لوك وروسو (نظرية الحقوق الطبيعية للإنسان) وفي روسيا والصين وشرق أوروبا يستمدونها من الفكر الماركسي ، ويكون من الطبيعي والأسلم والأكثر موضوعية إلا نستمدها من آراء فردية أو وضعية وإنما نستمدها في علم الاجتماع الإسلامي من الشريعة الإسلامية .

٥ - وهكذا يمكن صياغة نماذج إسلامية في التنمية ونماذج إسلامية في التخطيط ونموذج إسلامي في مواجهة المشكلات ونموذج إسلامي في الإدارة ونماذج إسلامية في التربية . . . الخ . هذه النماذج تكون بمثابة البناءات المعيارية والقيمية التي تحاول المجتمعات الإسلامية تحقيقها والاقتراب منها . وهذه الأمور تحل مشكلات المجتمعات الحديثة التي تحدث عنها العديد من علماء الاجتماع الذين أعلنوا مراراً عن الحاجة إلى بناءات معيارية وقيمية ومثل عليا للتخلص من المشكلات الضاربة في عمق المجتمعات الغربية والشرقية والتي تفاقمت في كل الحضارات المادية الحديثة .

ويكفي أن ننظر - كما يشير إلى هذا «بايونس» ، وفريد أحمد إلى فشل العديد من حركات التنمية في العالم الإسلامي التي انطلقت من نماذج وضعية^(١٣) . فالدول الأخذ بالنموذج الغربي غرقت في الديون وازدادت تخلفاً والدول لأخذ بالنموذج الاشتراكي سقطت في مستنقع الفساد الإداري والتعقد البيروقراطي والتسلط السياسي والاغتراب الاجتماعي والتبعية المدمره وفي كلتا الحالتين استبدلت هذه الدول

(١٣) المصدر السابق ص ٦٧ - ترجمة أمين حسين الرياض ١٩٨٣ ص ٥٧ .

الاستعمار السياسي بالتبعية الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وهما يؤكدان بحق أن ايه تنمية لانستند إلى المنهج الإلهي المتوازن مادياً وروحياً لن تؤدي إلا إلى الخراب والدمار والقلق والصراع . وهذا هو دور الضوابط والمعايير والأحكام الشرعية في علوم الاجتماع التطبيقية المختلفة .

٦ - يحتاج علم الاجتماع إلى بناءات معيارية وأحكام قيمية ومبادئ يستعان بها لتقويم الواقع الاجتماعي وإبراز جوانبه الايجابية والسلبية فمن أين يحصل علماء الاجتماع على هذه البناءات والأحكام والمبادئ؟ يحصلون عليها من نظريات طرحها أفراد أو نتائج أبحاث قامت بها مجموعات وفي كلتا الحالتين يعتمدون على تصورات بشرية تخطيء وتصيب وتتأثر بعوامل كثيرة ولا يمكن أن تصل إلى صفة الكمال والاطلاق والصلاحية لكل زمان ومكان . وهنا يجب الاستعانة أو الارتكاز إلى أساس ثابت صادق ومطلق . ولن يكون هذا الأساس إلا الشريعة التي أنزلها الله منهجاً لعبادة، وإذا كان علم الاجتماع في دراساته الواقعية يستهدف إلى جانب الفهم والتفسير والتقييم، التشخيص والعلاج والإسهام في رسم الخطط المستقبلية فإنه لن يتيسر له أداء هذه المهام بكفاءة بعيداً عن المنهج الإلهي وليس أمامه بعيداً عن هذا المنهج إلا المناهج الوضعية الهزيلة والمختلف عليها والعاجزه عن تحقيق صلاح الإنسان والمجتمع .

٧ - يدرك المتأمل للبناء النظري والمنهجي في علم الاجتماع المعاصر انه يتضمن مجموعة من المتناقضات أولها وجود علوم اجتماع ببناءات نظرية ومنهجية متصارعة ولا يوجد اتفاق واضح حول التوجيهات النظرية، ولا حول التوجيهات المنهجية، ولا حتى حول المصطلحات الأساسية لهذا العلم . والسبب في هذا أن كل مدرسة في هذا العلم تنطلق من بناءات عقائدية موجهة، وفروض ضمنية وخلفية . وهذا ما أفاض فيه نقاد النظرية في علم الاجتماع وأهمهم «إرفنج زاتلين» في دراسته القيمة «الايديولوجيا وتطور النظرية في علم الاجتماع» و«الفين جولدبير» في دراسته «الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي»، و«روبرت نسييت» في كتابه التراث السوسيولوجي

وغيرهم^(١٤) وهذا ما أوضحته العديد من الدراسات العربية منها دراسة «السهالوطي الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر سنة ١٩٧٥ ودراسة أحمد زايد بعنوان «علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية» سنة ١٩٨٤^(١٥) ودراسة الحسيني بعنوان نحو نظرية اجتماعية نقدية سنة ١٩٨٥ م .

ومن بين هذه المتناقضات المناداة بالموضوعية والحيدة العلمية والجرى في نفس الوقت وراء نظريات مطروحة في هذا العلم تفتقر إلى التحقيق التجريبي والدراسات المقارنة فضلا عن انطلاقتها من منطلقات ايديولوجية كالوظيفية والبنائية والمادية التاريخية والمادية الجدلية والتفاعلية والتطورية . الخ .

بل والاغرب من هذا أنه من بين أكبر المنادين بالموضوعية والمنهجية في هذا العلم علماء أسسوا نظريات لاتستند إلى موضوعية ولا إلى منهجية مثل (كونت دوركيم ، فيبر . . . الخ) بل وادعي بعضهم النبوة وتأسيس ديانة جديدة اطلقوا عليها الديانة الوضعية أو ديانة الإنسانية (كونت)^(*) .

وقد أوضح بعض الدارسين التناقص الكبير في علم الاجتماع المعاصر، ومثال هذا «الين داو» A. Dawe الذي عنون مقاله «علما الاجتماع» "The two Sociologies" ويوضح فيه الاستقطاب الحادث في هذا العام بين نظريتين أو علمين للاجتماع على حد تعبيره احدهما خاص بالانساق والآخر خاص بالفعل الاجتماعي ويعالج كل منهما مشكلات مختلفة على أنها مشكلات النظام، والآخر يركز على مشكلات الضبط ولكل

(١٤) ارجع إلى

Irving Zietlin: Ideology and the development of Sociological theory. Prentice Hall 1968- Alvin

Gouldner: The coming crisis of Western Sociology: Heinmann- Lonodon- New Delhi 1971-

Robert Nisbet: Sociological tradition: Heinmann- London 1971.

(١٥) نبيل السهلوطي : الايديولوجيا وازمة علم الاجتماع المعاصر الهيئة العامة للكتاب مصر ١٩٧٤ والطبعة الثانية

دار الكتاب الجامعي ١٩٨٦ أحمد زايد علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية دار المعارف الطبعة

الثانية ١٩٨٤ .

(*) مذكورة في دائرة معارف ماكميلان للطلاب - علم الاجتماع صادره عن «ماكميلان» لندن - اصدرها Michael

Mann ١٩٨٣ ص ٢٩٨ - تحت مصطلح Posilivism

منها تصوراً مختلفاً عن الطبيعة البشرية والمجتمع والعلاقة بين الفرد والجماعة . أحدهما يركز على فكرة القهر الخارجي والثاني يركز على الانسان المستقل القادر على صنع مجتمعة بنفسه . . ويرى «داو» أن علم الاجتماع تطور خلال الصراع بين هاتين النظريتين^(١٦) .

وهناك التناقض بين تقاليد علم الاجتماع ذاته . ففي الوقت الذي يجعل من الموضوعية والحيادة العلمية تقليداً يجعل في نفس الوقت الانطلاق من نظريات بعينها في صياغة الفروض وتحديد المنهج وتفسير نتائج الدراسة الميدانية تقليداً آخر وهذا يتضمن تناقضاً واضحاً خاصة إذا علمنا أن هذه النظريات تنطلق من بناءات ايديولوجية ليبرالية أو مادية تاريخية أو راديكالية أو نقدية ، وتستند إلى منطلقات فكرية مسبقة .

ويجب إلا ننسى أن تصورنا عن الموضوعية والحيادة العلمية في العلوم الاجتماعية استقيناها من مصادر وضعية صاغت فكرنا شكلاً ومضموناً وصرنا نفكر فيها بشكل آلي دون تعقل . فالموضوعية المزعومة في الدراسات الاجتماعية الشرقية والغربية ، لاتتناقض مع الانطلاق من نظريات أو بناءات تصورية مسبقة مع العلم بأن هذه النظريات والبناءات تفتقر إلى الحد الأدنى من الصورة المنطقية للنظرية العلمية كما يتحدث عنها علماء المناهج (بوبر، برسي كوهين، جود - هات . .) كما تفتقر إلى التحقيق التجريبي أو الامبيريقى المقارن وبالتالي تفتقر إلى الصدق الداخلي والخارجي .

وإذا كان هذا هو حال الدراسات الاجتماعية في الشرق والغرب فما هو موقفنا في العالم الإسلامي ، اليس من أرقى درجات الموضوعية أن نستند إلى المعايير والأحكام الإلهية بدلا من الانطلاق من معايير وأحكام مفكرين أفراد أو آراء فلسفية تتسم بالنسبة والانحياز الذاتية والتأثر بالعديد من الجهات السياسية والاقتصادية والتربوية . . هناك من يرى في الاستناد إلى أحكام الله إبتعاد عن الموضوعية، بينما

Alen Dawe: The twon Sociologies: in Kenneth Thompson and Jeremy Junstall (eds) (١٦) Sociological perspectives: Penguin Books 1971. pp. 543-549.

الاستناد إلى آراء «بارسونز أوفير أو ماركس . . .» منتهى العلمية والموضوعية وهذا الرأي هو أبلغ تعبير عن الغزو الفكري والاستعمار الثقافي الذي لا يزال يسكن داخل بعض المشتغلين بعلوم المجتمع في العالم الإسلامي .

٨ - على أن الانطلاق من معايير وأحكام الشريعة الإسلامية لا يعني مصادرة أو إلغاء الدراسات الميدانية أو مصادره الاجتهاد أو حتى مصادره حرية الفكر أو حتى حرية الاختلاف في المنظورات ووجهات النظر، أو إلغاء ومصادرة الاستفادة من بعض النظريات المعروضة في تراث علم الاجتماع الغربي أو الشرقي، فالمجتمع الحديث يتضمن العديد من المجالات المحايدة عقائدياً والمحتاجة إلى دراسة وفهم وهناك العديد من المشكلات المحتاجة إلى التشخيص والعلاج وهناك المستحدثات والمتغيرات التي طرحها التطور والتنمية الاجتماعية، والتغيير وهناك المصالح المرسله أى المطلقة وهى في اصطلاح الأصوليين المصلحة التى لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها^(*)، وسميت مرسله أو مطلقة لأنها لم تقيد بدليل باعتبار أو دليل إلغاء. ومثالها المصلحة التى شرع لأجلها الصحابة اتخاذ السجن أو ضرب النقود أو إبقاء الأرض الزراعية التى فتحوها في يد أهلها ووضع الخراج عليها أو غير ذلك من المصالح التى اقتضتها الضرورات أو التحسينات ولم تشرع أحكام لها ولم يشهد شاهد شرعي باعتبارها أو إلغائها .

وتشريع الأحكام قصد به تحقيق مصالح الناس بجلب النفع لهم أو دفع الضرر أو رفع الحرج عنهم . ومصالح الناس لا تنحصر جزئياتها ولا تنهاى أفرادها فهى تتجدد بتجدد أحوال الناس وتتغير باختلاف الهيئات والثقافات والتاريخ والظروف الاجتماعية . والأحكام الاجتماعية التى تجلب نفعاً في زمن معين أو بيئة معينة قد تجلب ضرراً في بيئة مختلفة أو زمن مختلف . فالمصالح التى شرع الشارع أحكاماً لتحقيقها مؤيدة من الكتاب والسنة أو الاجماع أو القياس تسمى في اصطلاح الأصوليين

(*) راجع عبد الوهاب خلاف - علم أصول الفقه - دار القلم الطبعة الثامنة - دون تاريخ ص ٨٤ ومابعدا وارجع ايضاً: صالح بن عبد العزيز آل منصور : أصول الفقه وابن تيمية - دار النصر للطباعة الإسلامية - شبرا مصر سنة ١٩٨٠ الجزء الأول ص ١٩٩ ومابعدا .

المصالح المعتره، أما المصالح التي اقتضتها البيئات والطوارئ والمتغيرات بعد انقطاع الوحي ولم يشرع الشارع أحكاماً لتحقيقها ولم يقم دليل منه على اعتبارها أو الغائها تسمى مصالح مرسله^(*)، وهنا يكون المجال واسعاً امام الأبحاث والدراسات الميدانية من أجل دراسة التغيرات التي حدثت نتيجة للتطورات الاجتماعية في مجالات الإدارة والتصنيع والتنظيم الاجتماعي والسكان من حيث الهجرة والتعليم والتدريب والتوجيه المهني وغيره ومجالات التنمية الريفية والحضرية ومجالات الاتصال والاعلام ومجالات الاقتصاد مثل تسجيل عقود البيع وتوثيق عقود الزواج . . الخ .

هذه المجالات وغيرها من المستحدثات تتطلب الدراسات الميدانية من أجل الوصول إلى كيفية تحقيق المصالح بشأنها ويضاف إلى هذا مجال المشكلات الاجتماعية المستحدثه، مثل مشكلات الإدمان وجرائم التزوير ومشكلات الاشراف ومشكلات التعليم ومشكلات التصنيع الإدارة والساسية . . الخ تقتضى اجراء دراسات ميدانية لتشخيصها وعلاجها .

وقد وضع العلماء مجموعة من الضوابط للأحكام الخاصة بالمصالح المرسله حتى لا تكون باباً للتشريع بالهوى والانحياز، ولهذا اشترطوا أن تكون المصلحة حقيقية تجلب نفعاً أو تدفع ضرراً وأن تكون عامة وليست خاصة وألا تعارض مبدأ ثبت بالنص أو الاجماع^(١٨) وهناك من يؤيدها فيقول ابن القيم «من المسلمين من فرطوا في رعاية المصلحة المرسله فجعلوا الشريعة قاصرة لأتقوم بمصالح الناس محتاجة إلى غيرها وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق الحق والعدل ومنهم من افراطوا فسوغوا ماينافي شرع الله وأحدثوا شراً طويلاً وفساداً عريضاً»^(١٩) .

(*) راجع عبد الوهاب خلاف - علم أصول الفقه - دار القلم الطبعة الثامنة - دون تاريخ ص ٨٤ وما بعدها وراجع أيضاً صالح بن عبدالعزيز آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية - دار النصر للطباعة الإسلامية - شبرا مصر سنة ١٩٨٠ . الجزء الأول ص ١٩٩ وما بعدها .

(١٧) عبد الوهاب خلاف : مصدر سابق ص ٨٤ - ٨٥ .

(١٨) المصدر السابق ص ٨٧ - ٨٨ .

(١٩) المصدر السابق ص ٨٨ .

ومجال المصالح المرسله مجال واسع رحب يستوعب كل التغيرات والمستحدثات أو نتائج التطور من تحضر وتصنيع وتعلم وإدارة وتعدد الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهو مجال واسع أمام المشتغلين بعلم الاجتماع سواء من حيث الدراسات النظرية أو الميدانية وهنا لامنح في تصوري من الاستعانة بالنظريات الغربية أو الشرقية سواء لاختبارها أو في صياغة الفروض أو في التفسير. وتراث علم الاجتماع ملئ بالنظريات المحايدة عقائدياً أو التي لا تخالف الإسلام عقيدة وشريعة والتي تتفق مع المبادئ الإسلامية ولا حرج من الانتفاع بها. وبهذا لا ينغزل علم الاجتماع الإسلامي عن تراث علم الاجتماع شرقه وغربه. ويضاف إلى هذا أن علم الاجتماع الإسلامي يناقش النظريات المطروحة في التراث والتي تعارض أصولاً شرعية من أجل إثبات خطئها وتفنيدها. من خلال الرجوع للنصوص أو إجراء دراسات واقعية مقارنة.

٩- إذا كان علم الاجتماع يدرس ضمن ما يدرسه الأعراف والعادات الاجتماعية فالعرف يعد من الأدلة الشرعية وهو ما تعارف الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك ومن أمثله: تعارف شعب على اطلاق لفظ الولد على الذكر دون الانثي، وتعارف بعض الناس على عدم اطلاق لفظ اللحم على السمك. والعرف نوعان: العرف الصحيح وهو ما لا يتعارض مع دليل شرعي، وعرف فاسد وهو ما يخالف الشرع والنوع الأول يجب مراعاته في سياسة المجتمع وفي القضاء. والعرف في الشرع له اعتبار، فالامام مالك يبنى كثيراً من أحكامه على عمل أهل المدينة^(٢) وأبو حنيفة وأصحابه اختلفوا في أحكام بناء على اختلاف اعرافهم، والشافعي عندما هبط إلى مصر غير بعض الأحكام التي كان ذهب إليها وهو في بغداد لتغير العرف ولهذا فإن له مذهبين قديم وجديد، وفي فقه الحنيفة أحكام كثيرة مبنية على العرف مثال هذا إذا لم يتفق الزوجان على المقدم والمؤخر من المهر، فالحكم هو العرف. والشرط في العقد يكون صحيحاً إذا ورد به الشرع أو اقتضاه العقد أو جرى به العرف. أما الأعراف الفاسدة (كالربا وبيع الغرر) فإنها باطلة شرعاً.

(٢٠) المصدر السابق ٩٠.

والأحكام المبنية على العرف تتغير بتغير الزمان والمكان ويقول الفقهاء أنه اختلاف عصر وزمان وليس اختلاف حجة وبرهان . وهذا مجال كبير لدراسة علم الاجتماع .

١٠ - وبشكل عام فإن الصلة بين علم الاجتماع والشريعة الإسلامية وثيقة وتظهر أهمية هذه الصلة من إدراك العديد من علماء اجتماع الغرب أنهم يسرون في طريق مسدود، وإن الاعتماد على العلم الموضوعي بشكل سلبي بعيد عن القيم الدينية والاخلاقية يوقع الإنسان والمجتمعات في أزمات طاحنة تفقد الإنسان هويته الانسانية .

يقول «رايموندريس» عالم الاجتماع الأمريكي المعاصر أن العلوم الاجتماعية الموضوعية لم تعد تكفي للإنسان المعاصر لأنه يسعى دائما إلى حلول لمشكلاته المادية والنفسية والاجتماعية ويسعى دائما وراء توجيهات تخلصه من محتته الدنيوية وهو في حاجة إلى استجلاء معنى الحياة والوجود والإنسان وهذا ماكرره «سي رايت ملز» في الخيال السيوسولوجي حيث ذهب إلى أن الإنسان في أمس الحاجة إلى القيم القادرة على إثراء حياته، فالتناس في حاجة إلى فهم عالمهم وفهم معنى وجودهم وفهم سبل الخلاص من مشكلاتهم^(٢١) وهناك العديد من العلماء الذين يشكون في قدرة العلم على تقديم حلول لمشكلات للإنسان . وقد طرح «جورج لنديج» عالم الاجتماع السلوكي الأمريكي سؤالاً هو عنوان أحد كتبه «هل يستطيع العلم أنفاذا؟ وهو يجيب بالشك مع تحفظات كثيرة، وهو نفس مايفعله «ريموند ريس» ولكن الواقع إن العلم وحده عاجز عن تقديم معنى لوجود الإنسان ولحياته ولوظيفته ولمصيره وللتعدد في الواقع الاجتماعي وللتفاوت الاجتماعي، وللعديد من المشكلات التي يعاني منها الإنسان وهنا نقول إنه لاغني للإنسان ولالعلم الاجتماع عن الشريعة الإسلامية وعن العقيدة الإسلامية إذا أراد أن يقدم اسهاما حقيقية لفهم المجتمع واصلاحه ومواجهة المشكلات التي يعاني منها الإنسان والمجتمعات وإذا أراد أن يحقق هدفه النهائي وهو بناء مجتمع صالح متكامل يحقق أفضل الظروف للحياة الانسانية الكريمة، مع أخذ التغيرات والمستحدثات والاختلافات الزمانية والمكانية والثقافية في الاعتبار .

(٢١) نبيل السهالوطي الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر دار الكتب الجامعي ١٩٨٦ ص ٤٣ .

وسبق أن تساءل روبرت ميرتون عن أزمة توافر معايير الصدق في النظرية السوسيولوجية ووصل إلى نتيجة مؤداها أن هناك حداً أدنى من الاتفاق المعرفي بين العلماء ولكن تكمن المشكلة في الاختلاف القيمي Cognitive agreement and value disagreement والواقع أنه يمكن حل هذه المشكلة - مشكلة الاختلاف المعيارى والقيمي إذا ابتعدنا عن الآراء الوضعية البشرية النسبية والمصلحية والمؤقتة ولجأنا إلى أحكام خالق البشر متمثلة في الشريعة الإسلامية .

السؤال الثالث :

ما العلاقة بين علم الاجتماع الإسلامي والثقافة الإسلامية ؟

(أ) هناك جوانب التقاء تتمثل في الاعتماد المشترك على العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه وذلك كمنطلقات للدراسة وللإجابة عن التساؤلات الأساسية المطروحة في القضايا المدروسة وللإجابة عن التساؤلات الأساسية المطروحة في القضايا المدروسة .

(ب) بينما تركز الثقافة الإسلامية على قضايا عامة تمس علوم الاقتصاد والنفس والاجتماع والحضارة والتاريخ والانسان، فإن علم الاجتماع الإسلامي يركز بتعمق على إبراز حكم الإسلام في القضايا التي تمثل محور الاهتمام لدى علم الاجتماع بمدارسه المختلفة سواء التقليدية أم الحديثة كالنظم والجماعات والمجتمعات والتغير والتحويلات التاريخية والثقافة . .

(ج) يهتم علم الاجتماع الإسلامي بالدراسة المتعمقة لكل ماهو مطروح في تراث علم الاجتماع من مدارس ونظريات واتجاهات نظرية ومنهجية والتعرف على أصولها وخلفياتها الايديولوجية والتاريخية والاجتماعية بهدف فحصها ونقدها بيان مايتفق منها مع الإسلام، وتفنيده مايتعارض منها معه والاستفادة من الدراسات المحايدة عقائدياً أو التي لا تتعارض مع الأدلة الشرعية . وهذا يقتضي تخصصاً على مستوى عال في دراسة علم الاجتماع، والمأموع بجوانب الشريعة الإسلامية .

(د) ينفرد علم الاجتماع الإسلامي بإجراء دراسات واقعية تتصل بالمصالح المرسله للناس ودراسة الواقع الاجتماعي من أجل فهمه وتفسيره ودراسته في حالات الاستقرار والتطور ودراسة وتشخيص وعلاج المشكلات التي تتعرض لها المجتمعات . والاسهام في ارساء خطط التنمية الشاملة على اساس من الفهم العلمى للواقع الاجتماعي .

(هـ) يستعين علم الاجتماع الإسلامي بالتوجيهات النظرية والمنهجية المطروحة في التراث السوسولوجي في الدراسات الواقعية سواء من حيث اختبارها أو صياغة فروض موجهه، أو تفسير الواقع على ضوءها، أو تعديلها أو نقدها ويشترط في هذه النظريات ألا تتعارض مع مبدأ من المبادئ الشرعية مثل بعض القضايا التي تطرحها الوظيفية أو نظريات تفسير السلوك الاجرامي كالاختلاط التفاضلي لسودرلاند أو الانجراف للجريمة، أو نظريات التنظيم مثل «نظريات أرجريس، واتزيوني وبف» وبلاو وفير . . . الخ ونظريات الإدارة، والاشراف، والتخطيط الحضري والعلاقات الصناعية . . . الخ والتراث السوسولوجي زاخر بالنظريات المحايدة عقائديا .

(و) يسهم علم الاجتماع الإسلامي من خلال دراساته النظرية والمنهجية في تمهيد السبيل لانتشار الثقافة الاسلامية بين أبناء المجتمع استنادا إلى الفهم العلمى لطبيعة المجتمع ومايسوده من نظم وعلاقات وتفاعلات ونظم . . وبالتالي يمهّد السبيل لتطبيق المنهج الالهى وتحقيق أنتشار الثقافة الاسلامية فكراً وسلوكاً بين اعضائه .

(ز) إذا كان علم الاجتماع الإسلامي يعتمد على المنهج الاستنباطي بالرجوع إلى الأصول والأحكام الإسلامية في القضايا العقائدية والقيمية الوارد بشأنها نصوص شرعية فإنه يستخدم المنهج الاستقرائي في قضايا المصالح المرسله والقضايا المطروحة المحايدة عقائديا وهو في هذا الجانب علم وضعي تقريبي مقارنة يحاول الوصول تعميمات أو نظريات أو مايشبه القوانين العلمية طالما أن الوصول إلى قوانين في مجال الدراسات الاجتماعية أمر صعب، على الاقل في هذه المرحلة من

تطور علم الاجتماع .

السؤال الرابع :

ماهي العلاقة بين علم الاجتماع الاسلامي وعلم الاجتماع العام كما هو معروف في الغرب والشرق ؟

هل يعد علم الاجتماع الإسلامي فرعاً من علم الاجتماع العام ؟ أم هل يعد استمراراً لعلم الاجتماع الذي أسسه ابن خلدون في العالم الإسلامي ؟
نبادر القول أن علم الاجتماع الإسلامي لا يعد فرعاً من فروع علم الاجتماع بنشأته الأوربية وذلك لعدة اعتبارات نوجزها فيما يلي :

أولاً - إن نشأة علم الاجتماع الأوربي لم ترتبط بمنطلقات معرفية أو علمية ولكن كانت استجابة لتحويلات ترتبط بظروف المجتمع الأوربي خلال القرن التاسع عشر والتي تتمثل في اتمام التحول من الاقطاعية إلى الرأسمالية ونشأة التحررية الأوربية^(٢٢) .

كما ارتبطت بحالة التفكك والتمزق التي عانت منها مجتمعات الغرب تحت تأثير الثورة الصناعية في انجلترا والثورة البرجوازية في فرنسا ولاشك أن منطلقات نشأة العلم أثرت في مساره وتطوره وتوجهاته، حتى اليوم .

ثانياً : تأثر الفكر الاجتماعي في أوروبا بشكل مباشر أو غير مباشر بالفكر النصراني والممارسات الكنسية، وسواء إتخذ هذا التأثير طابع الدفاع عن الفكر والممارسات الدينية، أو طابع الهجوم عليه، أو طابع تحليل العلاقة بين الدين والمجتمع . فهناك الكتاب الذي إشتراك في تأليفه «سان سيمون» و«اجست كونت» خلال فترة تعاونها مما يحمل اسم «المسيحية الجديدة» سنة ١٨٢٥^(*)،

(٢٢) هارولد لاسكي نشأة : التحريرية الأوبية . وأنظر المصادر الآتية .

- I. Zietlin: Ideology and the development of Sociological Theory Op. Cit. pp. VII-VIII

- A. Gouldner: Op. Cit. P. 54.

- Alen Dawe: Op. Cit. pp. 543-548.

(*) أرجع إلى قاموس ماكملان للطالب في علم الاجتماع الصادر عن دار نشر ماكملان ١٩٨٣ ص ٥٩-٦٠، وص

٤١٨-٤٢٠، ص ٣٣٨-٣٣٩.

وهناك المقال الطويل الذي أعده «ماكس فيبر» سنة ١٩٠٥ بعنوان الأخلاق البرونستنتية وروح النظام الرأسمالي» ودراساته عن أديان الهند والصين وفلسطين القديمة . وهناك دراسة «ترولتش» Troeltsch وهو عالم اجتماع الماني سنة ١٩١٣ بعنوان «التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية» التي يبرز فيها أهمية الأنجيل الأصلي Original Gosopel وهناك دراسة «لنسكى» Lenski بعنوان العامل الديني سنة ١٩٦١ . . . الخ . ويشير «بيومي» في مقدمة كتابه عن علم الاجتماع الديني إلى أن دراسات علم الاجتماع الدين في الغرب تتسم بصبغة مسيحية . ظاهره^(*)

ثالثاً : ارتبطت نشأة علم اجتماع الغرب ببعض النزعات العقائدية التي تعد إلحادية ووثنية من المنظور الإسلامي فأجست كونت الذي بدأ منطلقاً من الفكر الديني وانتهى بخبل عقلي حيث أدعي النبوة وتأسيس ديانه جديدة أطلق عليها ديانه الوضعية أو الإنسانية وأرسى لها حسب قوله شعارات ومبادئ كتبت على قبره بعد موته ، وهناك النزعة المتطرفة في التفسير السوسولوجي ، أو Sociologism عند مؤسس المدرسة الفرنسية «اميل دوكيم» في دراسته المشهور في علم الاجتماع «الصور الأولية للحياة الدينية»^(*) . . . Elementary Forms of religious life التي ينكر خلالها الأصول الغيبية للأديان ويرجع فكرة الألوهية والقداسة والعبادة إلى المجتمع ، ويرجع إلى المجتمع كافة المقولات العقلية والمعرفية ويحاول أن يفسر الدين في ضوء وظيفته الاجتماعية استناداً إلى معلومات هزيلة جمعها رحاله ومغامرون في قارة استراليا واستناداً إلى التاريخ الظني واستناداً إلى تفسيراته المريضة التي لاتستند إلى منهجية ولا إلى أصول علمية . ولاننسى أن استاذة كونت قد ربط التخلف بالانتماء

*) محمد بيومي : علم الاجتماع الديني - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ ص راء ويمكن الرجوع إلى Tr orltsch,E The social eachings of Christian church Trance by Owgon, 1931. إلى دارسة «فيبر عن اخلاقيات

البرونستانت وروح النظام الرأسمالي» وترجمه إلى العربي الدكتور بكر باقادر .

*) ارجع إلى قاموس ماكميلان في علم الاجتماع ١٩٨٣ ص ١٠٢ ، ص ٢٩٨

الديني وذهب في قانونه الذي أطلق عليه قانون الحالات الثلاث إلى أن الفكر الديني يرتبط بالبداية والتخلف وأن التقدم مرهون بتجاوزه في اتجاهات الفكر الوضعي الحسي العلمي .

رابعاً : ارتبطت نشأة علم الاجتماع الغربي بظروف موقفية وبمحاولات للدفاع عن واقع البناء الاجتماعي للمجتمعات الغربية بنظامها الرأسمالي الحر والسياسي القائم على حرية الفكر والتعددية الحزبية والديمقراطية واقتصادياً على حرية السوق . وذلك في مواجهة الفكر المادي والماركسي المعادي وهذا ما يذكره «إيرفنج زاتلين» الذي يؤكد أن النظرية السوسيولوجية الغربية تمت وتطورت كنظام دفاعي ضد ما أطلق عليه الشيخ الماركسي The Ghost of Marx .

خامساً : إرتبط كل من علم الاجتماع الغربي الرأسمالي والشرقي الذي يرتبط بالتوجهات الماركسية لينينية، بنزعة علمانية Secular واضحة جداً، منذ ظهور هذا العلم عند رواده الأول . وقد رأينا كيف ربط «كونت» بين التخلف الاجتماعي وطفولة الفكر البشري وبين سيادة النزعات والتفسيرات الدينية، كما ربط التقدم الاجتماعي والنمو والنضج الفكري بسيادة التوجهات الوضعية، لدرجة أنه حاول في مرحلة من حياته تحويل هذه النزعة الأخيرة إلى توجه ديني أطلق عليه «ديانة الانسانية»^(*) . كذلك فقد رأينا التوجه العلماني واضحاً في فكر «دور وكيم» في نزعته المتطرفة في التفسير السويولوجي Sociologism لكل الموجودات الاجتماعية، بما في ذلك الدين الذي اعتبره ظاهرة اجتماعية وأرجعه إلى العقل الجمعي والحياة الاجتماعية، وحاول تفسيره من خلال ما يؤديه من وظائف داخل الحياة الجمعية، وذلك في دراسته الشهيرة عن «الصور الأولية للحياة الدينية» . ونجد كذلك التوجه العلماني مؤثراً في فكر «ماكس فيبر» الذي يعرف في تاريخ الفكر الاجتماعي بأنه مؤسس الاتجاه الديني أو

(*) ارجع إلى قاموس ماركيلان في علم الاجتماع ١٩٨٣ ص ٢٩٨ .

القيمي في التفسير الاجتماعي . فقد ذهب - كما يؤكد «روبرت لوير» R.Louer^(٢٣) . استناداً إلى دراسات «فيبر» نفسه إلى القول بأننا نعيش اليوم في عصر يتسم بالرشد أو العقلانية Rationalization ، حيث تحرر الانسان من الغيبات المتمثلة في السحر والشعوذة والأوهام المختلفة-Disenchant- ment . وهذا يعنى في نظر «فيبر» أن العالم لم يعد ظاهرة مقدسة Sacred Phenomenon يتضمن أسراراً خافية علينا، ولم تعد الحياة سراً مستغلماً على الفهم تحتاج منا إلى الرجوع إلى عالم الاعتقاد القلبي اليقيني . وهو يرى أن الدين الذى كان يسهم في الماضى في إعاقة النمو الإنسانى، وإعاقة التنمية في جوانبها المختلفة - الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية . . لم يعد الإنسان في حاجة إليه، لأنه في رأى «فيبر» قد ملك مصيره، ولم يعد هذا المصير بيد كائن أثيرى مجاوز للطبيعة غير مفهوم وغير متصور عقلياً^(٢٤) * .

ويؤكد «ماكس فيبر» أن المذهب البروتستانتي وإن كان قد يسر ظهور النظام الرأسمالى الذى أثبت تفوقه على كل النظم الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، فإن الإنسان لم يعد بحاجة إلى الدين بعد ظهور النظام الرأسمالى الذى يستند إلى مجموعة من الأسس الآلية الذاتية المؤدية إلى النمو والتقدم بدون دعم من نظم روحية . وهكذا

R. Louer: Perspectives on Social change: Allin and Bacon. I.N.C. Boston - Lon- (٢٣) don -1977 pp. 333-334

See also: Max Weber : Protestent ethics and spirit of capitalism - Trans by. T. Parsons - N.Y.: Charles Scripner's Sons 1958 pp. 181-182-

See also H.H. Gerth and C.R. Mills: From Max Weber Essays in Sociology : N.Y. Oxford University press 1940. p. 155.

Ibid. p. 333.

(٢٤)

See Robert lauer: perspectives on Social choage: Allin and Bacon Inc Boston london 1977. P.(*) 333-334- see also max Weber: Protestent ethics and spirit of capitatisation: Thrans. by T. parsons. N.Y. Charles Scripneràsons 1958 PP. 181-182- see also H.H. Gerth and c.r.mills: From Max Weber: Essays in Sociology: N.Y. Oxford University press 1940 p. 155.

يرى «فيبر» أن قيمة الدين تتراجع مع تقدم المجتمعات لتحتل مكانة هامشية في حياة الإنسان والجماعة وقد تأثر «ماكس فيبر» M. Weber في رؤيته للدين وموقعه داخل المجتمع الحديث، بالفكر الفلسفي الألماني أو بالتراث الفكري الذي خلفه المفكرون والفلاسفة الألمان السابقين عليه. ويشير «ميدجلي»^(٢٥) E.B.F. Midgley في دراسة له بعنوان «أيدولوجية ماكس فيبر»^(٢٥) إلى أن هناك تشابها ملحوظا بين الرؤية الاجتماعية والفكرية إزاء الدين والقيم الدينية عند «هيجل» Hegel و«نتشة» Nietzsche و«كارل ماركس» K. Marx و«ماكس فيبر» M. Weber. فقد ذهب «هيجل» إلى القول بموت الآلهة. وهذا هو نفس ما زعمه «نتشة» أحد رواد فلسفة القوة في ألمانيا. وهذا أيضا ما زعمه «كارل ماركس» مؤسس الفلسفة المادية الجدلية والتاريخية. ويعترف هذا الأخير بأنه (مثل «بروميثيوس» Prometheus وهو أحد أبطال الميثولوجيا الإغريقية) يكره كل الآلهة بما في ذلك الإله الحقيقي. ويؤكد «ماركس» أن الآلهة سوف تغنى تماما على يد طبقة البروليتاريا الثورية^(٢٦).

وقد تأثر «ماكس فيبر» بدوره بهذا الفكر المريض الحاقدا على الدين، حيث ذهب إلى «موت الآلهة». . . وإن كان - كما يشير إلى هذا «ميدجلي» غير قاطع في تحديد العوامل المسؤولة عن هذه الحادثة المأساوية في تاريخ الإنسان في العصر الحديث. . . ويؤكد «ميدجلي» أن قارئ «فيبر» يشعر أحيانا أنه رضىخ للفلسفات التي حاولت أن تفلسف ما أطق عليه «إنتحار الإله» Suiced of God بتبجح كبير، ويشعر القارئ له في أحيان أخرى أنه يرجع ما أطلق عليه «موت الآلهة» إلى طبيعة المنهج الذي استخدمه الجليل العقلاني Rationalistic الذي كان يشكل ثقافة العصر الذي عايشه «فيبر» نفسه^(٢٧).

E.B.F. midgley: The ideology of max Weber: Athomist Critique: Gower publishing (٢٥)
House: Croft Rood- Hampshire.
Guil 3 Hr England 1983 p. 122 .

E.B.F Midgley: The ideology of Max Weber: A Thomist Crilique: Gower publishing Co. (*)
Limited- Gower House croft Rood Aldershot- Hampshire Guil 3 H.R England 1983 pp.
122-123.

Ibid .

(٢٧)

Ibid p. 122

(٢٦)

وهناك عوامل فكرية وتأثيرات عديدة تحدث عنها النقاد، أدت «بفيبر» أن يتخذ قراره الايديولوجي المريض في مواجهة ما أطلق عليه الوجود الإلهي Against The existence of God ، وقد كان «فيبر» غامضا في تحديد عوامل تراجع التأثير الإلهي أو للنتائج المترتبة على هذا الأمر (غير المتصور بالطبع). وهو يرى أن هذا الأمر يمكن أن يكون أحد الآثار الجانبية لنمو ما أطلق عليه العقلانية العلمية Rise of scientific Rationality . ولعل هذا القول يؤكد تأثير «فيبر» بفلسفة «أجست كومت» A.Comte وموقفه من الدين والفكر الديني وموقع الدين في سلسلة التطور الاجتماعي والإنساني، كما يبرز تأثيره بالاتجاه الوضعي أو الفلسفة الإلحادية الوضعية Positive Atheism ، ذلك الاتجاه الذي يرى أن الإنسان يجب أن يحل محل الإله حيث يملك مصيره ويتحكم بنفسه في حياته ومستقبله^(٢٨) IF God is dead man must take His Place غير أن «فيبر» كان يشك في إمكان قيام الإنسان بالدور الإلهي أو كبديل عنه. فقد كان على وعى خلال أفكاره عن ديناميات الايديولوجية Idedogical Dynamism ، بفشله في تقديم حل مناسب قادر على تخليص الإنسان الحديث من أزمته المعاصرة، كما شخصها هو^(٢٩)، وكما خلقها أو أوجدها فكرة المريض .

ويؤكد «ميدجلي» Midgley أن «ماكس فيبر» شأنه شأن ماركس كان مقتنعا بوجود حالة إغتراب Alienation يعيشها الإنسان الحديث ويعاني منها، كما كان مقتنعا مثل ماركس بأنه على الإنسان أن يناضل في سبيل التخلص من هذه الحالة المرضية المفروضة عليه . ولكنه يختلف عن ماركس في تحديده لطبيعة هذا الأغتراب، وتحديد خصائصه ودلالته . فعلى الرغم من التزام «فيبر» بالحلول الإلحادية الوضعية لمشكلات الاغتراب الانساني المعاصرة^(٣٠) Atheistic Solutiom of the problen of human alienation فإنه كان

Ibid .

(٢٨)

Ibid p. 123

(٢٩)

Ibid p. 123

(٣٠)

على عكس «ماكس» حيث يعترف في بعض كتابته بأن أحد العوامل الأساسية المؤدية والمفسرة للنموذج الحديث للاعتراب البشري هو رفض الألوهية ورفض القيم الدينية . ويذهب «ميدجلي» Midgley إلى أنه على العكس من «ماركس» فإن «فيبر» لم يقدم تشخيصاً محدوداً ودقيقاً لحالة الاعتراب التي يعاني منها الإنسان الحديث في نظره، وبالتالي فشل في إن يقدم طريقاً محدداً للخلاص DiFinite way of deliverence أو لمواجهة مشكلات الإنسان المعاصر ومن بينها مشكلات الاعتراب^(٣١) .

ويتضح من هذا ارتباط علم الاجتماع الغربي بنزعات علمانية واضحة كما تتضح في الاسراف في التفسير السوسولوجي عند دروكيم وفي التوجه الوضعي عند كونت، وفي انطلاق «هربرت سبنسر» من الفكر التطوري عند «داورين» و«لا مارك» وما هو أخطر، فإن النزعة العلمانية سيطرت على فكر «ماكس فيبر» وهو المعروف بأنه حاول أن يضع نموذجاً للتفسير والتحليل والفهم الاجتماعي يقف في مواجهة النظرية المادية التاريخية عند ماركس حيث حاول وضع النظام الديني والقيمي كبناء أساسي مفسر للنظم الأخرى، في مقابل النظام الاقتصادي (علاقات وقوى الانتاج) عند ماركس^(٣٢) .

سادساً : يجب أن نميز بين علم الاجتماع الديني الذي هو فرع من فروع علم الاجتماع العام، وبين علم الاجتماع الإسلامي، فإذا كان الاثنان لا يتخصصان في دراسة النصوص الدينية كنصوص، وإنما يهتمان بانعكاس الإيمان بها على سلوك الناس وفكرهم وعلاقاتهم، وعلى النظم الاجتماعية داخل الجماعات والمجتمعات، وأثرها في الضبط الاجتماعي - القيمي والأخلاقي والمادي، أثر الدين على الممارسات الاجتماعية - السياسية والاقتصادية والأسرية والتربوية . . . والوظائف الاجتماعية التي تؤديها النصوص الدينية في حياة الناس، وكيفية وأسباب اختلاف الناس في فهم وتفسير

Ibid p.

(٣١)

Ibid.

(٣٢)

النصوص باختلاف^(٣٣) ظروفهم الاجتماعية، واختلاف بعض التطبيقات باختلاف الثقافات ، وأثر الدين في تشكيل مؤسسات دينية، ودور هذه المؤسسات داخل المجتمعات ، وعلاقتها بالسلطة السياسية والقوى الاجتماعية، وأثر الدين في صياغة آراء الناس واتجاهاتهم نحو مختلف القضايا الاجتماعية، وأثر الدين في استمرارية المجتمع وتماسكه وفي تغيره، وموقفه من قضايا التحول الثقافي والتنمية الاجتماعية والتكامل^(٣٤) . . الخ على الرغم من أن هناك أوجه اشتراك بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي في هذه الأمور، إلا أن هناك أوجه اختلاف فيما أرى، بينهما من حيث بعض قضايا الدراسة وبعض الجوانب المنهجية، وهناك اختلاف أوضح حول مداخل الدراسة وأهدافها فعلم الاجتماع الديني يدعى الانطلاق من الموضوعية وعدم الالتزام بمعايير مسبقة وينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية تتسم بالنسبية والتلقائية والخارجية والعمومية والتاريخية والقابلية لا للتغير بتغير الأماكن والأزمنة والظروف . . أما علم الاجتماع الإسلامي فإنه ينطلق مما يعده حقائقه أو ثوابت عقائدية ومعيارية وأخلاقية، ويعتبر الدين فطرة بشرية، والإسلام منهج إلهي سائع لذوى العقول السليمة يقودهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال^(٣٥) . هذا لايعنى إنكار وجود أديان وضعية تتسم بالنسبية والتغير، كما لايعنى أن

(٣٣) محمد احمد بيومي : علم الاجتماع الديني - دار لمعرفة الجامعة - الطبعة الثانية ١٩٨٥ ص ش .

(٣٤) لمعرفة مجالات الدراسة في علم الاجتماع الديني أرجع إلى

J.M. Jinger: Sociology looks at Religion - New York : The mocmillan Co 1963 pp. 141-158 .

وأرجع إلى محمد بيومي : مصدر سابق ص ٢٣٤-٢٤٦ ، ويشير إلى أن «بنجر» يحدد أربعة عشر مجالا من مجالات البحث في علم الاجتماع الديني، وهي التنوع الدين والبناء الاجتماعي ، الدين والتعليم ، الدين والموتنة في الصراع الديني ، الدين والاهتمامات الاقتصادية ، الدين والتمايز الاجتماعي ، الدين والسحر ، الدين وأبحاث الجماعات الصغيرة ، القيادة الدينية ، الدين والأبحاث السوسيونفسية» . . وللمزيد من التفاصيل أرجع إلى .

J.N Yinger : Areas For Research in the Sociology of Religion in Sociology and Social Research - Vol. 42 (July- April 1958) No.6 pp. 466-472.

وأنظر بيومي - المصدر السابق . ص ٢٣٤ .

(٣٥) نبيل السهلوطي - الدين والبناء الاجتماعي - دار الشروق ١٩٨١ - الجزء الثاني ص ٢١ - نقلا عن أبو الأعلى المودودي .

هناك العديد من مجالات المرونة في الإسلام في بعض جوانب التطبيق، واختلاف «أو تغير الفتوى بتغير الأماكن والأزمنة والأحوال والنيات والعوائد» كما يشير إلى هذا بن قيم الجوزية في اعلام الموقعين^(٣٦)، ولايعنى عدم اختلاف الفقهاء في تفسير بعض النصوص، واختلافهم في المذاهب، ولايعني إغلاق باب الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، خاصة في مجال المصالح المرسله ولايعنى مصادرة الاختلافات في الرؤى والتصورات . فعلم الاجتماع الإسلامي وإن كان ينطلق من معيارية محددة فإنه يدرس الواقع الاجتماعي دراسة موضوعية لوصفه وفهمه وتفسيره وتشخيص مشكلاته وعلاجها في ضوء هذه المعيارية . وهو إذ ينطلق من هذه المعيارية المعلنة لايمثل بدعة فقد أشار العديد من الدراسين إلى استحالة تحقيق الموضوعية المطلقة خاصة في مجال الدراسات الاجتماعية المتعلقة بأمور الدين والقيم والاخلاق^(٣٧)، وهناك خلاف بين علم الاجتماع الدين وعلم الاجتماع الإسلامي من حيث مناهج الدراسة فإذا كان الأول يحاول دراسة الدين من الخارج إستناداً إلى أدوات البحث الامبيريقية أو الواقعية المتاحة في علم الاجتماع، بزعم أن الاعتقادات الدينية التي يعتنقها الناس ويخضعون لها، يمكن دراسة مظاهرها وانعكاساتها الاجتماعية من خلال الأساليب المسحية والتاريخية والمقارنة . . وهي كلها مناهج واقعية^(٣٨)، وإذا استندت إلى نظريات

(٣٦) شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر - المعروف بابن قيم الجوزية . إعلام الموقعين عن رب العالمين - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٦٨ الجزء الثالث «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد» . . ص ٣ . ٥٨ .

٣٧ - للمزيد حول مشكلة الموضوعية في العلوم الاجتماعية ارجع إلى :

G.Myrdal: Objcivity in social research: london Gerold Duckworch and co. L.T.O. 1970 and K.Mannheim: Ideology and utopia- Trans. by louis Wirth and Edward skills: Harcourt Brace of World- N. Y. 1936.

وارجع إلى دراسات «زايتلين، وجولدنر، وترياكبان، فردريكس وغيرهم ممن عاجلو قضايا أصول النظريات السوسيولوجية أو علم اجتماع علم الاجتماع، وارجع إلى دراسة صلاح قصوة بعنوان : الموضوعية في العلوم الإنسانية - درا الثقافة للطباعة والنشر - مصر ١٩٨٠

(٣٨) ارجع إلى دراسة «نوتجهم السابق الإشارة إليها ص ٣١٠-٣١١ وارجع إلى محمد بيومي - مصدر سابق ص ٢٤٧-٢٦٤ .

تفسيرية، فهذه النظريات في غالبها لم تبين على أسس منهجية علمية سليمة وهي في الغالب نظريات معيارية أو فلسفية . ولهذا يرى كثير من الدارسين أن الامبيريقية الخاصة - وما يطلق عليها «رايت ملز» C. RMills «المجردة» هي السبيل إلى الموضوعية المطلقة . أما علم الاجتماع الإسلامي فإنه لا ينكر الدراسات الواقعية الموضوعية، ولكن يوظف هذه الدراسات في مكانها الصحيح، فهناك العديد من التساؤلات حول خلق الإنسان وطبيعته وفطرته وسبب خلقه ووظائفه في الدنيا، ونوعية الضوابط العقائدية والاخلاقية والقيمية التي تحقق الصلاح له ولمجتمعها، وحول قضايا كالشيطان والحسد والهداية وأصل الدين . هذه كلها لا يمكن الاجابة عنها من خلال دراسات امبيريقية أو واقعية ولهذا يزاوج علم الاجتماع الإسلامي بين المناهج الامبيريقية وبين ومناهج الرجوع للأصول الشرعية . ونستطيع القول بلغة علم الاجتماع أن الأساس العقائدي والشرعي الذي ينطلق منه الباحث في علم الاجتماع الإسلامي ويحدد له أطر الدراسة وتساؤلاتها ويتخذها منطلقا في تفسير المادة الامبيريقية، يمكن أن نعتبره بلغة علم الاجتماع بمثابة الإطار النظري الذي ينطلق منه الباحث، تماما كما يفعل الباحثون الذين ينطلقون من نظريات وضعية وغالبيتها غير محققة وتتسم بطابع فلسفي تحليلي، مع الفارق الضخم بين الحالتين بطبيعة الحال بسبب اختلاف مصدر الإطار المرجعي في الحالتين .

وبالنسبة لمداخل الدراسة فهناك اختلافات بينه بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي في مداخل الدراسة - فالمدخل الاسلامي في دراسة المجتمع ينطلق من التصورات الاجتماعية في الإسلام، وهي أمر فصله العديد من الباحثين (أبو زهرة والنمر وشلتوت . . الخ)^(٣٩) . أما علم الاجتماع الديني فيتصارع داخله عدة مداخل متناقضة لاتقوم على أساس تحقيق امبيريقى منهجي سليم، وإنما على أساس رؤى متأثرة بخلفيات ايديولوجية في غالبيتها . وأحيانا يطلق على المداخل إسم النماذج models أو أحيانا يقال النموذج الوظيفي، وأحيانا النظرية الوظيفية، وأحيانا المدخل الوظيفي، وهذا ينطبق على المداخل العضوية والمادية الجدلية والتحليلية والتطورية

(٣٩) انظر دراسات - محمود شلتوت . الإسلام عقيدة وشرعية ومحمد أبو زهرة عن الإسلام والتنظيم الاجتماعي .

والتاريخية . . الخ . ولعل الفرق بين النموذج من جهة وبين المدخل والنظريات ،
فرق في الاستغراق وفرق بين العام والخاص^(٤٠) .

وأهم المدخل المتصارعة في علم الاجتماع الديني والتي تختلف في بعض مقولاتها
عن المدخل الإسلامي في دراسة الدين وإن كانت تتفق في بعضها فالاختلاف بين في
المنطلقات والأهداف وأهمها :

أ - المدخل الوظيفي ، وهنا ينظر إلى الدين كأحد الأجزاء المتفاعلة داخل المجتمع
الذي يؤثر ويتأثر ببقية الأجزاء . وهو بهذا المنظور مجموعة العقائد والممارسات التي
تحقق تكيف الناس مع بيئاتهم المادية والاجتماعية ، ويؤدي مجموعة من الوظائف
الاجتماعية والنفسية والتكاملية والتفسيرية - فهو يقوم بتفسير للحياة والموت
والصحة والمرض والظلم والمعاناة . . ، ويشبع للانسان احتياجاته الروحية . وهذا
المدخل ينظر إلى الدين كأحد الضرورات الوظيفية للنسق الاجتماعي ، حيث
يقدم للانسان في المجتمع مجموعة من القيم المطلقة أو المثالية التي يُنشأ الناس على
احترامها ، وبالتالي يحقق درجة من الاتفاق القيمي والمعياري ، وهو أمر لازم
لوحدة الفكر والسلوك التي تتيح الفرصة لقيام الحياة الاجتماعية . وهكذا يفسر
الدين في ضوء وظائفه ، خاصة الوظيفة التكاملية ووظيفة الضبط الاجتماعي^(٤١) .

ب - المدخل المادي وأهم من يمثل هذا المدخل «كارل ماركس» والماركسيون ، وهم
يربطون الدين بالمجتمع الطبقي والصراع الطبقي وصراعات المصالح والصراع
الاقتصادي . فقد ركز «ماركس» اهتمامه على وظائف الدين في المجتمع
الطبقي ، ودوره في تزييف الوعي بالواقع الفعلي للتفاوت والاستقلال ، واخذ
الوعي الطبقي لدى أبناء الطبقة المستغلة المستعبدة . ويبدو هذا واضحا من
قول ماركس «أن الدين هو أنين الكائن المضطهد ، وقلب العالم عديم الرحمة ،

(٤٠) Alex Inkelas: What is sociology: Prentice Hall New Jersey 1964. p. 350.

(٤١) E. K. Nottingham: Religion: sociological view. N. Y. Randonme Hoase 1971 p.p. 55-59.

وانظر . محمد بيومي مصدر سابق - ص ٢٢٥ ، وص ٢٧٠-٢٧٤ .

وحس الظروف القاسية، إنه أفيون الشعوب»^(٤٢). وقد سار «أنجلز» شوطاً في تحليل العلاقة الجدلية بين الظواهر الدينية والطبقات الاجتماعية في مجتمعات محده، حيث حاول مثلاً تفسير النصرانية المبكرة فى ضوء البناء الاجتماعي داخل مدن الامبراطورية الرومانية واليونانية^(٤٣)، وتشير «إسكارف» B.R. ScharF إلى أن نظرية ماركس عن الدين تعد جزءاً من نظريته العامة في الأعتراب Alienation^(٤٤).

ج- المداخل التطورية. ومن أنصار هذا المدخل «كونت» في قانونية للأحوال الثلاث والذي قرن الفكر الديني بالتخلف الاجتماعي وطفولة العقل والفعل، وقرن التقدم بتبني الديانة الوضعية، ويعد «هربرت سبنسر» من رواد هذا الاتجاه نتيجة لآرائه في التطور من البسيط المتجانس إلى المركب غير المتجانس. كقاعدة تنطبق على كل النظم بما في ذلك النظام الدينى. وهناك مناصرون لهذا المدخل مثل «روبرت ماكيفر» و«روبرت بللا» وقد تأثر «بارسونز»، بهذا المدخل عند تحليله لمراحل تطور الحركات الدينية^(٤٥).

د- المداخل التاريخية. وقد استخدم بعض المفكرين الالمان هذا المدخل من أجل اختبار بعض الفروض المتعلقة بأثر الدين في صياغة بعض النظم في مجتمعات معينة خلال فترات تاريخية محده - مثل «فيبر» و«ترولتش» وعلى سبيل المثال فقد حاول «فيبر» في دراسته الكلاسيكية عن «أخلاق المحتجين وروح النظام الرأسمالي» تحقيق فرض مؤداه أن المذهب «الدين الكاليفيني لعب دوراً مستقلاً وخلاقاً في ظهور النظام الرأسمالي الحديث في أوروبا في القرن السابع عشر»^(٤٦).

(٤٢) انظر محمد بيومي : مصدر سابق ص ١١٢، وأرجع إلى :

K. marx and F.Engles: On Religion: Moscow Foreign language Publishing House 1957.

(٤٣) انظر دراسات «انجلز حول» تاريخ المسيحية المبكرة سنة ١٨٩٤، «حرب الفلاحين في المانيا».

(٤٤) ارجع إلى دراسة B.P. Scharf بعنوان The Socological study of Religion- New york- Harper Torch books 1970. p. 83.

(٤٥) ارجع إلى دراسة «نونتهام» السابق الإشارة إليها ص ٢٩٥-٢٩٧.

(٤٦) محمد بيومي : مصدر سابق - ص ٢٢٨.

هـ - المداخل المقارنة. وهذه المداخل تعد أساساً عند المشتغلين بعلم الاجتماع للوصول إلى تعميمات. ويعد «فيبر» ممن إستخدم المدخل المقارن، فعندما حاول إثبات دور الأخلاق البروتستنتية في تكوين الرأسمالية، حاول أثبات هذا من خلال مقارنة البروتستنتية بالديانات الهندية والصينية القديمة من حيث التوجهات الاخلاقية في كل منها، وأثرها على النشاط الاقتصادي. وقد استخدم هذا المدخل «روبرت بللا» R.Bellah من خلال أثبات وجود توجهات أخلاقية قائمة على الدين الياباني ساهمت في حدوث الانطلاقة الصناعية لليابان. وقد كان متأثراً في هذا البحث بتوجهات «فيبر» المنهجية^(٤٧).

هذه هي أهم المداخل النظرية المطروحة في دراسة الدين في علم الاجتماع، وهي مداخل أقرب إلى النظريات الميتافيزيقية الفلسفية في كثير من قضاياها، حيث لم يتم صياغتها استناداً إلى دراسات واقعية موضوعية لعينات ممثلة من مجتمعات العالم ولقطاعات ممثلة من الحقب التاريخية المختلفة، كما أنها لم تصدر عن تجرد وموضوعية وغياب للفروض الايديولوجية الخلفية. وإذا كان «بيرس كوهين» P. Cohen يصنف النظريات إلى تحليلية ومعيارية وعلمية وميتافيزيقية، فإنه يرى أن النظريات الاجتماعية أقرب إلى النظريات الميتافيزيقية، وهو يحاول بيان الأسباب التي تحول دون مساييره النظريات الاجتماعية للمعيار المثالي للعلم، في أن غالبيتها تتسم باللغو Tautology، وغير القابلة للاختبار، والغموض في التنبؤ^(٤٨)، ويضيف إلى هذا «زايتلين، و«جولدنر» التوجهات الايديولوجية والفروض الخلفية Donain assamp-tions هذه الاختلافات بين علم الاجتماع الإسلامي وبين علم الاجتماع الديني لابد من إبرازها حتى لا يعد علم الاجتماع الإسلامي فرعاً من فروع علم الاجتماع، أو فرعاً من أحد فروعه وهو علم الاجتماع الديني.

(٤٧) المصدر السابق ص ٢٣٠ وانظر كتاب .

Robert Bellah: Tokugawa. Religion. The values of pre industrial Japan- Glencoe. III. The Free press 1957.

(٤٨) برسي كوهين النظرية الاجتماعية الحديثة . دار المعرفة الجامعية - ترجمة عادل الهواري . ١٩٨٥ ص ٢٠-٣٤ .

وهناك أوجه اختلاف أذن بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي في أن الأول لا ينطلق من منطلقات وضعية أو موقفية أو دفاعية أو مصلحية كما إنه لا ينطلق من منطلقات أو وثنية أو الحادية وهو لا يدافع عن طبقات أو مجتمعات معينة أو نظم محده كما هو الحال في علم الاجتماع الغربي أو الشرقي ولكن علم الاجتماع الإسلامي ينطلق من منطلقات المنهج الإلهي متمثلاً في الإسلام عقيدة وشريعة وبالتالي فهو علم فاعل يقوم على الفعل لا على رد الفعل ويقوم على إرساء الأسس والمبادئ والقواعد استناداً إلى الشريعة الإسلامية ويستهدف بناء المجتمع الصالح طبقاً للمعيارية الإسلامية وليس المعيارية الوضعية المختلف عليها . وهناك أوجه التقاء بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع العام يتمثل في مجالات الاهتمام المشتركة بقضايا المجتمع والجماعات والتنظيم والعلاقات الاجتماعية والتفاعلات البشرية والتنظيمات الرسمية وغير الرسمية والتغير الاجتماعي والثقافي والضوابط الاجتماعية ومحاولة التوصل إلى القوانين التي تخضع لها المجتمعات والجماعات والتنظيمات والعلاقات والظواهر الاجتماعية في ثباتها، والكشف عن اتجاهات التغير الاجتماعي وضوابطه والقوانين التي تحكم الحركة التاريخية وهناك مجال اهتمام مشترك بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع العام في دراسة المشكلات الاجتماعية وكل الموضوعات المطروحة في النظريات السوسولوجية وإن كانت منطلقات الدراسة والتحليل والتفسير مختلفة .

إذا كانت دراسات علم الاجتماع في العالم الغربي أو الشرقي تنطلق من نظريات سوسولوجية لم يتحقق لها الشروط المنطقية للنظرية العلمية ويعوزها التحقيق التجريبي . . فإن علم الاجتماع الإسلامي ينطلق في دراسته لقضايا المجتمع من حقائق الدين الإسلامي وذلك في القضايا المتصلة بجوانب عقائدية أو شرعية وبممكنه الانطلاق من النظريات السوسولوجية المحايدة عقائدياً بالنسبة للقضايا الامبيريقية التي تتصل بالمصالح المرسله والأعراف الصالحة .

تزعم دراسات علم الاجتماع الغربي إنها تعتمد على الدراسات الواقعية والمنهج الاستقرائي تحقيقاً للحيدة والموضوعية العلمية . فضلاً عن أن هذا الأمر مشكوك فيه

ويكفيها أن نرجع في هذا إلى ما كتبه «زيتلين» عن منطلقات علم الاجتماع الغربي وأهدافه^(٤٩)، وما كتبه «الفين جولدين» A. Gouldner حول الفروض الضمنية^(٥٠)، وما كتبه «الين داو» عن علمي الاجتماع^(٥١)، وما كتبه «روبرت نسيث» حول العوامل التي أثرت في نشأة وتطور «التراث السوسيولوجي» Sociological tradition وما كتبه «رأيت ملز» عن الخيال السوسيولوجي فكل هذه الدراسات وغيرها تؤكد انحياز علم الاجتماع وإن ادعاءات الحيطة والموضوعية ليس سوى ستار ايديولوجي لدعم النتائج المساندة لبناءات سياسية واقتصادية واجتماعية معينة، أقول فضلاً عن هذا الأمر فإن علم الاجتماع الإسلامي لا يقتصر على المنهج الاستقرائي فحسب فهذا المنهج له ميادينه في دراسة قضايا الواقع ونظمه وظواهره ومشكلاته وتغيره ذلك لأنه يستخدم إلى جانبه المنهج الاستنباطي الذي يتطلب استنباط الأحكام والمعارف من المصادر والأدلة الشرعية كما سبق أن أوضحنا. ويمكن القول بشكل ما أن عبد الرحمن بن خلدون هو المؤسس الحقيقي للاتجاهين الكبيرين الذين يتصارعا على ساحة الفكر السوسيولوجي في الغرب والشرق. وعلى الرغم من قول البعض من أن منطلقات الدراسات الخلدونية حول المجتمع كانت إسلامية^(٥٢)، فإن هناك من الدارسين مثل «بايونس، وفريد أحمد» من يرون إنه شأنه شأن مؤسس علم الاجتماع في أوروبا كان يسعى إلى تحقيق الحياد القيمي في دراساته الاجتماعية وإنه لم يحاول اكتشاف المبادئ السلوكية والاجتماعية التي تسخر في النهاية في سبيل تطبيق نظام إسلامي عادل لم يكن هذا هدفه^(٥٣)، والواقع أن ابن خلدون دخل إلى دراسة المجتمع من منطلق البحث في التاريخ ومحاولة تحقيق روايته والكشف عما فيها من صدق وكذب. ويعد بن خلدون في نظر بعض الدارسين مؤسس نظريتي الصراع والتوازن. ويرى «جملوفتش» أن نظرية بن خلدون كانت أول نظرية علمية تطرح لتفسير الصراع والتحول

Zietlin: op. cit. p.p. VII. VIII.

(٤٩)

A. Gouldner: op. cit. p.p. 54-55.

(٥٠)

Alen Dawe. op. cit. p.p. 543-5.

(٥١)

(٥٢) ارجع إلى مقدمة ابن خلدون - تحقيق وتعليق على عبد الواحد وافي - ثلاثة أجزاء .

(٥٣) الياس بايونس - وفريد أحمد : مصدر سابق ص ٣٥ .

الاجتماعية وتؤسس على دعائم نظرية وتعميمية شمولية لاتستند إلى أسس واقعية مقارنة^(٥٤)، فابن خلدون يرى أن المجتمع الإنساني عمل إنساني متعمد لتعويض الضعف الإنساني ولتوفير فرص البقاء. والإنسان عنده ضعيف جاهل في البدء يتسم بالانانية. وقيام المجتمع عنده ينطوي على تناقض. فالإنسان من جهة مدفوع بأنانيته إلى التحرر من كل القيود، ومن جهة أخرى فإن فرص بقائه تعد قليلة، ما لم يكبح جماح نفسه وشهواته ويتخلص من انانيته ويتعاون مع غيره وهو يفسر قيام المجتمع في ضوء هذين البعدين المتناقضين وبسبب هذا الموقف المتناقض يرى ابن خلدون أن المجتمع البشري يكمن فيه احتمالات الصراع من الداخل والخارج، الأمر الذي يجعل التضامن الاجتماعي وما يقوم عليه من أسس أمر معرض للتغير وهو يرى أن التضامن يكون في أقوى حالاته في مواقف القلة والخطر، ويكون في أدنى حدوده في مواقف الوفرة والسعة والرخاء^(٥٥).

وهذا يعني أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لمدرستي التوازن والصراع وهما الاتجاهان الذين يتأرجح بينهما علم الاجتماع التقليدي والمعاصر. وقد استفاد ابن خلدون من منطلق الأصوليين الذي يجمع بين الاستدلال العقلي والخبرة الحسية. وقد رفض الأساليب المعيارية والخطابية فقد ركز على دراسة الظواهر للكشف عن صيغتها والقوانين التي تحكمها^(٥٦).

كل هذا يعني أن علم الاجتماع الإسلامي يتفق مع علم الاجتماع العام الغربي والشرقي، في أمور، كما يختلف عنه في أمور أخرى. فهما يتفقان من حيث الموضوع حيث يعالجان قضايا المجتمع بنظمه وبتنظيياته وعلاقاته وبنائه ومشكلاته كما إنهما يتفقان في الاستناد إلى بناءات أو أطر نظرية مطروحة في هذا العلم، بشرط إلا تتعارض مع المعايير والعقيدة والقيم والاخلاقيات الإسلامية، وبالأحرى بشرط أن تكون على الأقل محايدة عقائدياً كذلك فإن هذين العلمين يتفقان في استخدام

(٥٤) المصدر السابق.

(٥٥) المصدر السابق ص ٣٦-٣٥.

نظ صلاح قنصوه. الموضوعية في العلوم الإنسانية. دار الثقافة ١٩٨٠ ص ٢٥-٢٧.

الأساليب المنهجية المستخدمة في الدراسات الميدانية والتي أرسى أسسها ابن خلدون ومكتشفوا المنهج التجريبي من بين علماء المسلمين وطورها علماء الغرب كالأسلوب المسحي والتاريخي والاحصائي والتجريبي والمقارن. كذلك فإن علمي الاجتماع العام والاجتماع الإسلامي يستندون إلى الدراسات الواقعية عبر الثقافة من أجل إجراء مقارنات لمعرفة جوانب الالتقاء والاختلاف بين الظواهر والعمليات المدروسة بهدف الوصول إلى تعميمات في هذا العلم. وهما يتفقان كذلك في الهدف النهائي وهو فهم وتفسير وتحليل قضايا المجتمع من أجل التوصل إلى القوانين التي تحكم حركة الإنسان والجماعة والتنظييات في بنائها وتغيرها .

أما جوانب الاختلاف بين علم الاجتماع الإسلامي وبين علم الاجتماع الغربي والشرقي فتتمثل في نظري فيما يلي :

- أ - اختلاف منطلقات وأهداف الدراسة في كل منها على نحو ما بينا .
- ب - إنفراد علم الاجتماع الإسلامي بمعالجة بعض الموضوعات لاتستطيع الدراسات الوضعية معالجتها .
- ج - الاستناد إلى منهج الرجوع للأصول اليقينية جنبا إلى جنب مع الرجوع إلى الواقع .
- د - الاختلاف في مداخل تشخيص وتحليل مواجهة المشكلات والأزمات الاجتماعية .
- هـ - الاختلاف في تحديد البناء المعيارى وهو أمر لازم لكل جوانب علم الاجتماع التطبيقي وعلوم اجتماع التنمية والتخطيط والانحراف ..

السؤال الخامس :

هل يمكن الاختلاف في الآراء، وهل يمكن أن تكون هناك نظريات في علم الاجتماع الإسلامي ؟
يمكن القول أن البناء المعرفي في علم الاجتماع الإسلامي يتكون من عدة أمور
نوجزها فيما يلي :

أولاً : الحقائق الإسلامية المتسمة من النصوص الثابتة في الأدلة الشرعية الأساسية وهذه لا مجال للخلاف حولها لأنها الأساس الذي يقوم عليه علم الاجتماع الإسلامي وهو ما يمكن أن نطلق عليه الأساس الإبائي اليقيني .

ثانياً : حقائق إسلامية وردت في الأدلة الشرعية مجملة ولم تفصلها النصوص مما يفتح باب الاجتهاد والتفكير في أساليب تطبيقها في إطار الضوابط والمعايير الشرعية مثل نظام الشورى .

ثالثاً : هناك القضايا التي يدرسها علم الاجتماع وتدخل في باب الاعراف الصحيحة أو المصالح المرسله أو مواجهة مشكلات اجتماعية لا يوجد بشأنها حلول إسلامية ملزمة بنص، هذه القضايا متروكة للباحثين في علم الاجتماع الإسلامي يجرون فيها بحوثهم الميدانية ويستعينون فيها بالنظريات المطروحة في مجال العلم والتي لاتمس أساساً من الأسس الشرعية أو العقائدية ويمكن أن يختلف الباحثون في فرضيات الدراسة وفي الاجراءات المنهجية وفي الاطر النظرية وفي تفسيرات ماتسفر عنه الدراسات الواقعية من نتائج ويمكن الوصول إلى تعميمات نابعه من دراسات مقارنه، فهنا مجال واسع للاجتهاد والاختلاف ولكنه اختلاف في إطار ضوابط ثابتة هي الضوابط الإسلامية وبشكل لا يؤدي إلى الصراع الفكري المدمر كما هو حادث في علم الاجتماع الوضعي التقليدي والمعاصر وذلك نتيجة لوحدة المنطلقات ووحدة المعايير- معايير الصدق في البحث العلمي - ووحده الهدف بين المشتغلين بعلم الاجتماع الإسلامي .

وهذا يعني أن الاختلافات الفكرية داخل المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع، هي الاختلافات حول قضايا نظرية أو تطبيقية تتصل بالمتغيرات المجتمعية التي تتعلق بالاعراف أو المصالح المرسله أو التغيرات الاجتماعية والثقافية أو التي تتطلبها خطط التنمية الاجتماعية أو الاقتصادية أو الإدارية أو التربوية أو العمرانية . . فيما لم يرد فيه نص، وبشرط عدم التصادم مع نص شرعي .

ويجب أن نشير إلى أن كل العلوم الاجتماعية بما فيها علم الاجتماع، تنطلق بالضرورة من مجموعة مسلمات أو قضايا يعتقد في صدقها صدقاً أولياً Apriori أى قبل إجراء دراسات ودون إثبات امبيريقى أو بعدي Apostiroiri وبالتالي لاتخضع للمناقشة أو النقد أو التحليل . وينطبق هذا على علم الاجتماع داخل الدول الغربية الرأسمالية، كما ينطبق على علم الاجتماع داخل الدول الماركسية والاشتراكية . وعلى سبيل المثال فإن علم الاجتماع الغربي ينطلق من مسلمات حول الإنسان وحقوقه الطبيعية، ومن مسلمات حول المجتمع والبناء الطبقي والتباين الاجتماعي والفروق الفردية والملكية . . فمسلمة الحقوق الطبيعية التي تذهب إلى أن الإنسان له حقوقه الطبيعية بوصفه إنساناً وليس بوصفه عضواً داخل مجتمع، وفي مقدمة هذه الحقوق حق الملكية والعمل والاجتماع والاعتقاد وأبداء الرأى . . . وليس للمجتمع أن يسلب الإنسان هذه الحقوق لأنها حق فردي وليست منحة اجتماعية، ويستمد أنصار علم الاجتماع الغربي هذه المسلمات من بعض فلسفات العقد الاجتماعي خاصة عند «جون لوك» J. lock . وفي مقابل هذه المسلمات الغربية هناك مسلمات علم الاجتماع الماركسي حول الحياة المشاعية الفطرية وحول الحداثة النسبية لنظم الدين والملكية والأسرة والطبقة والدولة والضبط . . فهذه نظم - عندهم ليست فطرية ولكنها مستحدثه في تاريخ الإنسان وترتبط بالاستغلال والطبقية والصراع والعبودية . . وبالتالي يجب أن يقضي عليها . وقد اعتمد علماء الاجتماع الماركسي مثل «أندريفا» و«جيرزى فياتر» و«أوسيبوف» في الانطلاق من هذه المسلمات، على كتابات «ماركس» الذي اعتمد بدوره على فلسفات «لويس مورجان» الذي اعتمد في هذا كلية على التاريخ الظني أو الفرضى . Conjectural History .

وهذا يعني إن الانطلاق في الدراسات الاجتماعية من مسلمات أو أفكار غير قابلة للمناقشة يعتقد في صحتها ليس بالجديد على العلوم الاجتماعية . ونحن في مجال علم الاجتماع الإسلامي عندما ننطلق من حقائق ديننا الحنيف لانتند على مسلمات تتصل بفلسفة المصالح الفئوية أو الطائفية أو تبرير الأوضاع القائمة، ولا أوضاع بشرية أو مخططة بشرياً، ولكن ننطلق من توجيهات الخالق ومن المنهج الإلهي الذي

أرضاه لخلقه ليحقق لهم الصلاح في الحال والفلاح في المآل كما يقول أبو الأعلى المودودي .

ويحدد بعض المشتغلين بعلم الاجتماع الإسلامي أهم مسلمات هذا العلم النامي والتي يوجد حلوها اتفاق بين معظم المهتمين بهذا العلم فيما يلي^(٥٦)

(أ) اقتراحات أو منطلقات أو مسلمات حول طبيعة العالم الطبيعي وإن الله سبحانه وتعالى :

﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ . . ﴾ (لقمان ٢٠)

(ب) منطلقات أو مسلمات حول الطبيعة المزدوجة للإنسان ، فهو خليفة عن الله خلقه من تراب ونفخة من روحه سبحانه وتعالى وكرمه بالعقل ، ومنحه حرية الإرادة والقدرة على التعلم وإتخاذ القرار . .
قال تعالى :

﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ إِذَا دَسَّوْتُهُُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (ص ٧١-٧٢)

وقال تعالى :

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ . . ﴾ (الاسراء ٧٠)

وقال تعالى :

﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴿٢٩﴾ ﴾ (الكهف ٢٩)

وقال تعالى :

﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ . . ﴾ (العلق ١)

وقال تعالى :

﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة ٣١)

(٥٦) المصدر السابق .

(ج) مسلمات تدور حول طبيعة الحياة الاجتماعية والنظام الاجتماعي والتوازن الاجتماعي من حيث وجود ضرورات أساسية في مقدمتها الدين كعقيدة ومنهج، وصياغة الدين لكل أساسيات النظم الأخرى التي لايقوم أى مجتمع إلا إذا توافرت كالاسرة والاقتصاد والسياسة والتربية. وهناك مسلمة التوازن الاجتماعي والتوازن القيمي والتوازن الاقتصادي والتوازن السياسي . . داخل المجتمع المسلم . . فهذا المجتمع يحقق التوازن بين الحرية والسلطة، وبين الملكية العامة والملكية الخاصة، في ضوء حقيقة أن الملك كله لله، بين مطالب الجسم ومطالب الروح، بين العلوم المدنية والعلوم الدينية التى تدرس مخلوقات الله، بين الأصالة والتمسك بالدين عقيدة وشريعة ومتابعة التطورات العلمية والتكنولوجية سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الحيوية، بين متطلبات الدنيا ومتطلبات الإعداد للحياة الأخرة الخ .

فالمنهج الإسلامى يحمي المجتمع من الانحراف والتطرف ويتضمن من الضوابط والمبادئ والمعايير ما يحقق أقصى درجات السمو والتقدم الروحي والنفسي والمادي ويحول دون الانحراف سواء بالافراط أو التفريط ذلك على عكس الايديولوجيات الوضعية فعلى الرغم من الشعارات البراقة التى ترفعها كل الايديولوجية فإنها تفشل في التطبيق في تحقيق أى منها نتيجة العجز في البناء الفكري والمعياري ونتيجة لأنها تنبع عن مصالح فئوية محدده ونتيجة لفساد أنصارها. فهنا تصبح الرأسمالية مستغلة مسيبه للصراع والظلم التفاوت الحاد بين الناس وتصبح الديمقراطية صراعاً على السلطة والحكم ويصبح الولاء فيها للشعب والادارة الشعبية وليس لله وأحكام الدين، وتصبح الاشتراكية نموذجاً للدكتاتورية والبيروقراطية والفساد السياسي في اقدر صورة. وهناك مسلمة إن بداية البشرية اقترنت بالشكل الأسري وإن آدم هدها الله . ﴿ وَإِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (فاطر ٢٤).

ومن تكريم الله للإنسان أن أمده بالمنهج الإلهي وهذا المنهج يحتاج إلى قوة بشرية تطبقه نتيجة لحرية الإرادة التي وهبها الله للإنسان .

وهذا المنهج هو ما يحقق السعادة في الدنيا والآخرة والمنهج الإلهي محتاج إلى قوة بشرية لتطبيقه، وإن الانحراف عن المنهج الإلهي هو السبب في ما يعانيه الإنسان والمجتمعات من مشاكل وأزمات وإن الإنسان غير وهناك الثواب والعقاب الإلهي في الدنيا والآخرة وهذا يثير قضية مسئولية السلطة عن تنفيذ أحكام الله .

(د) مسلمات تدور حول التاريخ البشري فقد استغرقت الرؤية التاريخية القرآنية تاريخ الإنسان منذ خلق آدم عليه السلام وحتى محمد عليه الصلاة والسلام وإلى جانب هذه التغطية الراسية لتاريخ الإنسان ظهرت تغطيات أفقية للأحداث المعاصرة للرسول عليه السلام مما تفصله كتب السيرة وأسباب النزول . وعلى عكس النظريات الوضعية، فقد أجمل القرآن الكريم في مجال التنبؤات المستقبلية حيث اكتفى بوضع الخطوط العريضة والأساسية التي تحكم حركة الإنسان والمجتمع والتاريخ^(٥٧)، ويتمثل الهدف الأساسي من العروض التاريخية في القرآن الكريم في إثارة الفكر البشري ودفعه للبحث عن الحقائق وتقديم خلاصات التجارب البشرية السابقة من أجل تجنب تجارب المخالفة والخطأ التي تدمر الإنسان . هذا إلى جانب إستخلاص السنن الثابتة التي تحكم حركة الإنسان في الدنيا والآخرة وتمده بعناصر التوقف والاستمرار لتكون مسيرته على هدي الدين الإسلامي الحنيف . ومن ضمن المسلمات التاريخية الإسلامية أن حركة المجتمعات في مسيرتها التاريخية ليست حركة عشوائية وإنما تحكمها سنن الله الاجتماعية والتاريخية، فالظلم يؤدي إلى التهلكة والقوة والبطش في الباطل مصيره الدمار وإتباع الحق يحقق السعادة في الدنيا والآخرة^(٥٨) . فالسنن الإلهية نافذة بغض النظر عن معايير الكم والكيف والقوه والثراء . ومن ضمن المسلمات الإسلامية التاريخية هداية الله لآدم بعد نزوله إلى الأرض والدفع والمستمر بين الحق والباطل، بين الإيمان والكفر ومنها أيضا أن الله ينفذ جانباً من ارادته عن طريق البشر .

(التوبة: ١٤)

﴿ قَتَلُوهُمْ يَعِدُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾

(٥٧) عباد الدين خليل : التفسير الإسلامي للتاريخ - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٧٥ - ص ٩٧-١١٧ .

(٥٨) المصدر السابق .

وهذا تفضل من الخالق بالحق الفعالية للبشر في تشكيل ظواهر المجتمعات وأحداث التاريخ في إطار إدارة الله وعلمه ومشيبته . ومن المسلمات التي ينطلق منها المشتغلون بعلم الاجتماع الإسلامي . . ن العروض التاريخية في القرآن الكريم تستهدف خدمة الإنسان في حاضره ومستقبله وذلك لأن استخلاص السنن الإلهية في التاريخ والمجتمعات من القرآن الكريم يحولها إلى قوة دافعة محرّكة تفرض على الجماعات المؤمنة الملتزمة تجاوز مواقع الهلاك والتمسك بكل ما يؤدي إلى الفوز والنجاة برضاء الله في الدنيا والآخرة . ويمكننا استنتاج بعض هذه المسلمات من الآيات القرآنية الكريمة^(٥٩) مثل

﴿ لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (يوسف ١١١)

﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ﴾ (يونس ١٣)

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الرعد ١٠)

﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾

(الاحزاب ٦٢)

﴿ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا ﴾ (النمل ٥٢)

﴿ إِنَّا مَنزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

﴿ ٢٤ ﴾ وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (العنكبوت ٣٤-٣٥)

﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ

﴿ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَانَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ

(٥٩) المصدر السابق .

مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ ﴿٢١﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَكَفَرُوا
فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ إِنَّهُ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢٢﴾

(غافر ٢١، ٢٢)

هذه الآيات الكريمة وغيرها كثير هي الاساس التي تبني عليه المسلمات التاريخية التي ينطلق منها المشتغلون بعلم الاجتماع الإسلامي خلال مسيرتهم للتعرف على القوانين التي تحكم الحياة الاجتماعية الماضية والحاضرة والمستقبلية .

وضمن الحقائق التاريخية التي ينطلق منها الباحث في علم الاجتماع الإسلامي حقيقة استمرار هداية الله للإنسان منذ آدم عليه السلام الذي تاب عليه ربه وهداه وتمثل هذا في حقيقة إرسال النبوات والكتب التي تحمل منهج الله للإنسان وإن آخر هذه النبوات والكتب التي تحمل منهج الله للإنسان وآخر هذه الرسائل رسالة الإسلام عقيدة وشريعة التي أرسل بها محمد عليه السلام خاتم الأنبياء والمرسلين وآخر الكتب المنزلة القرآن الكريم ومن بين الحقائق التاريخية كذلك أن منطلقات التغيير وتحسين احوال البشر والتنمية الحقيقية للإنسان ومجتمعه تنطلق من الإنسان ذاته من خلال تغيير الناس لانفسهم . قال تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾

(الرعد ١٠)

وقال تعالى ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾

(الأنفال ٥٣)

هـ - مسلمات تدور حول السلوك البشري من حيث دوافعه أو محركاته واهدافه وأساليب تغييره فقد خلق الله تعالى الإنسان من التراب ثم من نفخه من روح الله سبحانه وتعالى وقد خلق الله نفس الإنسان والهمها فجورها وتقواها ولا يستقيم أمر الإنسان ولا يفلح إلا إذا زكاها بردها عن الهوى وأجبارها على السير في الطريق المستقيم .

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ

(الشمس ١٠٧)

خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿

وقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم ثم رده إلى أسفل سافلين .

(التين ٦-٤)

﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿

وقد وصف الله سعى الإنسان بأنه شتى وبين للإنسان شروط الهداية .

قال تعالى ﴿ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى ﴿٤﴾ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَانْفَكَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيسِرُوهُ

(الليل ٤-١٠)

لِلْيَسْرَى ﴿

وضمن المسلمات التي ينطلق منها المشتغلون بعلم الاجتماع الإسلامي وجود ثلاثة مراتب أو جوانب للنفس الإنسانية^(٦٠) وهي :

(أ) النفس الامارة بالسوء وهي النفس الشهوانية العدوانية .

(يوسف ٥٢)

قال تعالى : ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَرَجِحَ رَبِّي ﴿

(ب) النفس اللوامة التي تراقب فكر وسلوك صاحبها لرده عن الهوى واتباع الصراط المستقيم .

(القيامة ٢)

قال تعالى : ﴿ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿

(ج) هناك النفس المطمئنة الراضية المرضية وهي أرقى مراتب النفس بطاعتها لله فيما أمر ونهى .

(الفجر ٢٦-٣٠)

﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٧٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴿

والإنسان كائن ضعيف .

(٦٠) نبيل السهلوطي : الإسلام وقضايا علم النفس الحديث - دار الشروق الطبعة الثانية ١٩٨٤ ص ٦٩-٧٠ .

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء ٢٨)

ومن طبيعة الإنسان الهلع والجزع والاناية إلا المؤمنين المصلين

قال تعالى :

﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٦٦﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿١٦٧﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿١٦٨﴾
إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿١٦٩﴾ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ﴿١٧٠﴾ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ

﴿١٧١﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُورِ ﴿١٧٢﴾ وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿١٧٣﴾ (المعارج ١٦٩-٢٦)

وقد شرع الله الاستعاذه من الشيطان والندم والتوبة والاستغفار كمنهج للرجوع عن المعاصي والعودة إلى الطريق المستقيم وهو منهج الله .

قال تعالى :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَافٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾

(الأعراف ٢٠١)

وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾

(النساء ١١٠)

(و) مسلمات تدور حول وظيفة الإنسان في الدنيا : فقد خلق الله الإنسان

لتوحيده بالعبادة .

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات ٥٦)

وقد خلق الله الشعوب والقبائل للتعارف فيما بينهم .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا . . ﴾

(الحجرات ١٣)

وقد انشأ الله الإنسان من الارض من أجل تمييزها والتنمية بمفهومها الواسع

﴿ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾

(هود ٦١)

وقد خلق الله الإنسان إلى جانب هذا لنشر دين الله ومنهجه في الأرض ومحاربة الكفر والشرك والفساد ومن مهام الإنسان الأساسية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾

(آل عمران ١٠٤)

﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾

وقال تعالى :

﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾

والتفاضل بين الناس في الإسلام له معايير فهناك التفاصيل بالتقوى .

(الحجرات ١٣)

﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ ﴾

وهناك التفاضل بالعلم .

﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾

(المجادلة ١١)

وهناك التفاضل بالعمل الصالح الذي يطبق المنهج الإلهي من حيث الأوامر والنواهي ودعوة الآخرين إلى تطبيق هذا المنهج .

﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾

(فصلت ٣٣)

﴿ الْمُسْلِمِينَ ﴾

وقال تعالى :

(الكهف ١١٠)

﴿ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا ﴾

(ز) مسلمات تدور حول وظيفة كل من التعاون والتوازن من جهة والدفع والصراع من جهة أخرى داخل الحياة الاجتماعية . فقد خلق الله الإنسان لعبادته وجعل الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا وطالب الناس بالتعاون والتكامل على البر والتقوى من أجل تعمير الأرض والتنمية وتطبيق المنهج الإلهي فالتعاون يكون في مجال البر والتقوى ويكون مذموما إذا كان في مجال الإثم والعدوان .

﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدْوَانِ ﴾ (المائدة: ٢)

والمجتمع المؤمن يقوم على التراحم والتعاون والتعاطف والتعاقد قال عليه السلام «المؤمن للمؤمن كالبنیان يشد بعضه بعضا» (صحيح مسلم ص ١٩٩٩ حديث رقم ٢٥٨٥/٦٥) وعن النعمان بن بشير قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعي له سائر الجسد بالسهر والحمى» (صحيح مسلم ص ٢٠٠٠ حديث رقم ٢٥٨٦/٦٦) والإسلام يعرف علميات التنافس والتقويم وتدرج الناس في المراتب والدرجات والصراع . . . الخ ، لكن يضع كل عملية في موضعها بناء على معيار جوهرى هو المعيار الإيماني . فالتنافس هو التنافس في الخيرات والعمل الصالح وإرضاء الله وقد وردت كلمات .

﴿ وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَفِسُونَ ﴾ (المطففين: ٢٦)

في القرآن الكريم عقب ذكر أهل الجنة وحال الأبرار فيها وما يتمتعون فيها من نعيم وعلى الإنسان إن يتنافس مع غيره من المؤمنين لنيل هذه الدرجة الرفيعة في الآخرة أهل الجنة وحال الأبرار فيها وما يتمتعون فيها من نعيم وعلى الإنسان أن يتنافس مع غيره من المؤمنين لنيل هذه الدرجة الرفيعة في الآخرة . وسبق أن ذكرنا أن الإسلام يرتب الناس مراتب حسب الإيمان والعلم والعمل الصالح وإفادة الآخرين ، والإسلام يضع عمليات الصراع التي يطلق عليها الدفع «دفع الناس بعضهم ببعض في موضعها الصحيح فالصراع إنما يكون بين الكفر والإيمان .

قال تعالى : ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ (البقرة: ٢٥١)

وقال تعالى : ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفُتَّ سَوَاعِقُ آسَمَاتٍ ﴾

(الحج ٤٠)

﴿ وَصَلَّوْا تَسْبِيحًا وَمَسْجِدًا ... ﴾

فالدفع (أو الصراع) هنا له وظيفة ايانية وهو حفظ الدين ضد اعداء الدين ودفع الكفار حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وتمهيد سبيل الدعوة الإسلامية ومحاربة اعداء الدين سواء داخل أو خارج المجتمع الإسلامي ، ومحاربة الفساد والمنكر وإتاحة الفرصة لعامة الأرض طبقاً للمنهج الإسلامي ...

قال عليه السلام أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله وث نفسه إلا بحقها وحسابه على الله (صحيح مسلم ج ١ ص ٥٢ حديث رقم ٢٢/٢٠) .

وإبراز المدرسة الإسلامية في علم الاجتماع لحقيقة التوازن والصراع وهي بالمصطلحات الإسلامية العدل والتكافل من جهة والدفع من جهة أخرى ، وأثر كل منهما في الحياة الاجتماعية كمسلمة أو حقيقة مستمدة من الأدلة الشرعية ، تجنب هذه المدرسة التطرف والاستقطاب الحادث اليوم في النظرية السوسولوجية المعاصرة بين النظريات اللبرالية الغربية التي تركز على التوازن وتحول العالم الاجتماعي إلى عالم أخلاقي وتعجز عن تفسير الصراع والتغير ، وتعتبر الصراع مرضاً أو أمر مرفوضاً وفي المقابل النظريات الماركسية والراديكالية التي تركز على الصراع بكل أشكاله الصراع الاقتصادي والطبقي والقيمي والسياسي وصراع الأجيال وصراع القوى الاجتماعية . . . وتعتبره الحقيقة الأساسية في الحياة الاجتماعية ويعجز بالتالي عن تفسير حقيقة التوازن والتكامل كشرط تنظيمي لقيام الحياة الاجتماعية ذاتها وتجدر الإشارة هنا أن ما ورد في القرآن الكريم والسنة المطهرة في هذا الصدد هو الحقيقة الموضوعية الوحيدة فيما يتعلق بالتاريخ الاجتماعي للإنسان وهذا هو ما يطلق عليه بشاره «علم الاجتماع القرآني»^(*) ويشير «بايونس» إلى أننا يجب ألا نخجل من ممارسة قيمنا في

(*) للمزيد من المعلومات حول علم الاجتماع القرآني الذي نادى به بشاره على ارجع إلى دراسة بايونس وأحمد : مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي ص ٥٣ . وإلى مقاله له بعنوان «علم الاجتماع والواقع المسلم» ، مذكورة في كتاب

دراستنا العلمية ذلك لأن الآخرين لا ينجحون من ممارسة قيمهم أيضا في دراستهم العلمية^(٦١) ، مع فارق اساس وهو إن قيمنا مستمدة من خالق البشر والكون في حين من قيمهم مستمدة من بشر يخطئون ويصيبون يتأثرون بالعديد من المؤثرات والعوامل .

هذه هي أهم المنطلقات أو المسلمات التي يجب أن يكون حولها اتفاق بين المشتغلين بعلم الاجتماع الإسلامي أما مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى وما طرحه التغيير في الثقافة المادية من مستحدثات فيمكن أن تتاح الفرصة أمام علماء الاجتماع للاجتهاد في الدراسة والتفسير وتقديم نماذج في مجال التنمية أو التحضر أو التعليم أو التصنيع أو الإدارة أو الإشراف أو الإنتاجية ورفع الروح المعنوية للعاملين . . . الخ ويمكن أن يكون هناك هامش ممكن للاختلاف في الاجتهاد كما هو الحال في الاختلاف في الآراء وفيما يتعلق بمصالح الناس المرسلة . ولعل الشرط الأساسي الذي يحكم هذا الاختلاف ويحول دون أن ينقلب صراعاً هو الالتزام بالضوابط الإسلامية أو بأساسيات المنهج الإلهي عقيدة وشريعة . وتجدر الإشارة إلى أن هذه الضوابط لا تكبل حركة البحث العلمي النظري أو التطبيقي ولكنها خير ضمان ضد الشطط أو التطرف أو الانحراف .

السؤال السادس :

هل يمكن اقامة علم اجتماع ملتزم بتوجيهات عقائدية وقيمية وفكرية مسبقه ، وهل هذا يتعارض مع الموضوعية المفترضة في الدراسات العلمية ؟

للإجابة على هذا السؤال نطرح أولاً عدة حقائق على النحو التالي :

أولاً : الهدف النهائي من أى علم هو هدف تطبيقي بالضرورة فالعلم يستهدف

العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية إعداد إسماعيل الفاروقى ، وعبدالله نصيف - عكاظ

١٩٨٤ ص ٤١-٦٤

(٦١) الياس بايونس، وأحمد : المصدر السابق .

تحقيق الفهم التفسيري للظواهر المدروسة ويكون هذا من خلال الوصول إلى القوانين التي تحكم الظواهر في ظهورها واختفائها وهذا هو ما يمكن العلماء من التنبؤ المستقبلي بمسار الظواهر وثباتها وتغيرها وبالتالي يمكنهم من التحكم في هذه الظواهر لصالح الإنسان. ولعل العلوم الاجتماعية تعاني من مشكلة كبرى في هذا الصدد فهناك صراع في هذا العلم بين المعني وبين القياس في دراسة الظواهر والموضوعات الاجتماعية. فهناك من الباحثين من يؤكد أن علم الاجتماع لن يتقدم إلا من خلال تكميم الظواهر والقضايا الاجتماعية لدرجة المنادة بإنشاء علم اجتماع رياضى mathematical Sociology مثل رواد الوضعية السوسولوجية (جورج لندبرج، وستوارت دود) وهناك من الباحثين مثل «ماكس فيبر» M. Weber من ينادون بمنهج الفهم Verstehen: Method of Understanding كبديل للقياس الكمي لأن الظاهرة الاجتماعية لها معنى داخلي إلى جانب مظهرها الخارجي الأمر الذي يستحيل معه التكميم والقياس بعكس الظواهر الطبيعية^(٦٢)، وقد ضاق العديد من أقطاب علم الاجتماع ببدعه التكميم فأخرج «بيتريم سوروكين» دراسة شهيرة بعنوان «الخرافات والخزعبلات في علم الاجتماع الحديث» أشار فيه إلى أن الاسراف في استخدام الاساليب الرياضية والاحصائية في معالجة موضوعات علم الاجتماع أوقعت العديد من الدراسين فيما اطلق عليه «جنون الكم» وهوس العدد وجعلهم يتغافلون عن معنى العلاقات والتفاعلات والأفعال الاجتماعية^(٦٣)، وهناك صراعا بين أنصار التنظير السوسولوجي وبين أنصار النزعة الامبيريقية المجردة Abstract empericism ويشير «تشارلس رايت ملز C.R. Mills إلى أن أكبر ممثل للتنظير هو «تالكوت بارسونز» T. Parsons وأكبر ممثل للامبيريقية «بول

Max Weber: Theory of Social and economic organization.

(٦٢)

New York- Oxford University Press. 1947. p. 103.

وارجع إلى نبيل السالموطي الايديولوجيا وازمة علم الاجتماع المعاصر مصدر سابق ص ١٠٩-١١٠.

(63) Pitirim Sorokin: Fads and Foibles in Modern Sociology and related Sciences

Chicago: Regenery 1956. p. 160.

وأنظر نبيل السالموطي المصدر السابق ص ١١٠-١١١.

لازار سفيليد» P. Lazarsfeld^(٦٤) ويؤكد روبرت ميرتون إن علم الاجتماع يعاني من حالة انفصام شبه كاملة بين النظرية والتطبيق فهناك العديد من البحوث الميدانية التي لاتستند إلى أسس نظرية مفسره كما أن هناك العديد من النظريات التي لاتستند إلى تحقيق ميداني لصدقها^(٦٥) .

وإلى جانب هذا هناك صراع بين الباحثين حول تحديد طبيعة الظواهر والموضوعات التي يدرسها علم الاجتماع فهناك من الباحثين مثل «راد كلف بروان» R. Brown من يرون أن النسق الاجتماعي نسق طبيعي يمكن دراسته من خلال المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية ويمكن فهم القوانين التي تحكمه . وهذا القول يشايحه «كونت» و«دوركيم» و«موريس كوهن» وغيرهم من الدارسين . وهم يحاولون إيجاد المبررات لعدم تمكن العلماء حتى الآن من التوصل إلى هذه القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية مثل تعقد الظواهر ونسبيتها وتعدد متغيراتها أو العوامل المتحكمة فيها وحدائة العلم نسبيا وصعوبات القياس والتكميم ، وفي مقابل أنصار هذا الاتجاه هناك من الدارسين من يرون أن النسق الاجتماعي نسق إنساني أخلاقي مثل «إيفانز بريشارد» وهو يرى أن العلوم الاجتماعية علوم إنسانية وليست طبيعية فهي تهتم بالوصف والتحليل والكشف عن الانماط والنماذج الاجتماعية وليس الوصول إلى قوانين كذلك فإن هدفها البرهنة على خلو النسق الاجتماعي من التناقض بالكشف عن أسباب الظواهر وارتباطاتها المتبادلة وليس هدفها الكشف عن العلاقات الضرورية أو الحتمية بين مختلف أنواع النشاط الاجتماعي واخيراً فإنها تؤل أكثر مما تفسر^(٦٦) .

ويؤكد «برتشارد» على عدم وجود ما يطلق عليه قوانين اجتماعية وإن كل ما ظهر في

(٦٤) للمزيد من الدراسات حول أنصار التنظير وأنصار النزعة الامبريقية ارجع إلى .

- Nathan Glazer: The rise of Social research in Europe Sciences

N.Y. Meridian 1959 p.50 - R. Merton: The bearing of sociological theory on emperical reserch in

R. Merton: Social theory and social structure: Glencoe The Free Press 1957. p. 86.

وارجع إلى نبيل السباطوي الايديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر ص ١١٤-١٢٠ .

R. Merton. Ibid. P. 99.

(٦٥)

(٦٦) إيفانز بريشارد : الانثروبولوجيا الاجتماعية ترجمة الدكتور احمد أبو زيد - منشأة المعارف ١٩٦٠ ص ٩٩ .

هذا المجال لا يخرج عن بعض الأحكام الحتمية أو الغائية أو العملية وأن كل التعميمات التي حاول العلماء اطلاقها جاءت غامضة فضفاضة مما يقلل من قيمتها على فرض صدقها. وهو يشير إلى ان هذه التعميمات ليست سوى تكرار للمعاني الجزئية وإبراز الاشياء العادية المألوفة في صور أخرى وعلى مستوى استدلالى^(٦٧) ساذج، وقد جرى حوار بين بعض أنصار توصل العلوم الاجتماعية الى قوانين علمية (ش اندريجسكى S. Andrijeski وبين نقاد هذا الرأى^(٦٨))، ومن الواضح إنه لا توجد قوانين في العلوم الاجتماعية (خاصة علم الاجتماع) لها نفس عمومية وإطلاق وصدق القوانين الطبيعية لعدة أسباب منها أتسام الظاهرة الاجتماعية وبالتعقيد والنسبية والطابع التاريخي والبعد الثقافي وارتباطها بالإدارة البشرية واستحالة إجراء تجارب دقيقة في مجال العلم على أساس العزل التجريبي، والخلفيات الايدولوجية والفكرية للباحثين كما تتمثل في الانطلاق من نظريات وآراء وأفكار مسبقة (كالوظيفية أو المادية الجدلية إلى جانب صعوبة أو عدم دقة القياس .

وإذا كان هذا هو حال علم الاجتماع حيث لا توجد فيه قوانين علمية ثابتة ولا توجد فيه نظريات ذات صياغة منطقية محققة امبيريقيا، وغالبية هذه النظريات موجهة ايدولوجيا وموضوعاته نسبية متغيره سواء من حيث الموضوع أو من حيث المعايير والضوابط فكيف يتحقق الهدف النهائي لهذا العلم وهو توجيه الظواهر الاجتماعية والموضوعات والمتغيرات المجتمعية لصالح الإنسان استنادا إلى فهم القوانين التي تحكمها في ثباتها وتغيرها إذا كان هذا العلم عاجزاً حتى الآن عن تحقيق الفهم والتوصل إلى تلك القوانين أو حتى تحقيق حد أدنى من الالتقاء حول ما يشبه الإطار التفسيري العام والمصطلحات الأساسية حتى لو وجد مثل هذا الأمر فإنه لا يخلو من نسبية زمانية ومكانية وشخصية ولا يحقق صالح الإنسان بصفته إنساناً. وبدلاً من الالتزام ، بالتفسيرات والتوجيهات الوظيفية أو الوضعية أو التطورية أو المادية في رسم الخطط والبرامج المجتمعية التي تستهدف تحسين أوضاع الإنسان والمجتمع ألا يكون

(٦٧) المصدر السابق .

(٦٨) المصدر السابق .

الأكثر عقلاً وأكثر موضوعية والأكثر حكمة أن تسترشد بالاحكام والمعايير الشرعية المنزلة من رب البشر وخالق الكون؟ وإذا كانت المدارس الوضعية تقدم آراء شخصية نسبية تخدم مصالح محدده ولا تصلح لكل المجتمعات ولا لكل الأزمان، فإن الشريعة الإسلامية تحقق بكفاية مطلقة أهداف علم الاجتماع كما يشير إليها علماء الاجتماع جميعاً وهي تحقيق أحسن الظروف للحياة البشرية الكريمة .

ثانياً : يدرك المتأمل في دارسات علم الاجتماع إنه لاتناقض بين الموضوعية والالتزام بنظريات أو مدارس أو توجيهات فكرية بشكل مسبق فهناك مدارس في علم الاجتماع على أساس جغرافي كالمدرسة الفرنسية والمدرسة الأمريكية والمدرسة السوفيتية، والانجليزية والايطالية . . وهناك مدارس. على اساس الاختلاف في التفسير والتحليل والفهم كالمدرسة الوظيفية والمدرسة الوضعية والمدرسة الرمزية والمدرسة المادية الجدلية . . كل منها تلتزم بتوجيهات فكرية مسبقة، في بحوثها ودراساتها دون أن يدعي أحد أن هذا يخالف الموضوعية . وسبق أن ذكرنا أن هناك إتجاهاً كبيراً له العديد من المناصرين يطلق عليه اتجاه التنظير في علم الاجتماع يؤكد ضرورة إنطلاق أبحاث علم الاجتماع من بناءات نظرية واضحة ولعل الدراسات الامبيريقية الخاصة لا تكون عادة إلا على المستويات الجزئية الصغيرة C. Micro -Level أما أغلب النظريات متوسطة المدى Middle range theories والنظريات الكبرى Grand theories فتستخدم في توجيه العديد من الدراسات الميدانية بما فيها الدراسات الصغرى، كما تستخدم في تفسير نتائجها . ويلاحظ اليوم أن دراسات علم الاجتماع أصبحت تتم في الكثير من الاحيان من خلال مؤسسات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية وحكومية أو أهلية وهذه المؤسسات هي التي تمولها وتحدد أهدافها سلفاً وهذا يعنى أنها أبحاث ملتزمة سلفاً بتوجيهات محددة . وهي خدمة أهداف مؤسسات التمويل، ولاننسى أن وزارة المستعمرات البريطانية وظفت بعض دارسي الانثروبولوجيا الاجتماعية لخدمتها في مرحلة معينة كما أن وكالة المخابرات المركزية الأمريكية ومؤسسات فورد وركفلر توظف العديد من الدراسات السوسولوجية لخدمة

أهدافها، وإن مفاهيم التنمية وتنمية المجتمع ظهرت وتطورت داخل دوائر استعمارية (راجع كتاب علم اجتماع التنمية للمؤلف).

ثالثاً : من بين تقاليد علم الاجتماع ان يختار الباحث فروعه وتساولاته استناداً إلى معلومات وخبرات قد يستقيها من بناءات نظرية مسبقة ثم يقوم بجمع المادة من الميدان ثم يحدوها ويحللها احصائياً ويأتي إلى مرحلة التفسير وهنا يحتاج مصادر تفسيرية وهنا تقوم النظريات بالمهمة في هذا الصدد. وهذا يعني الانطلاق في التفسير من بناءات نظرية مسبقاً. ويشير «مانهايم» في «الايديولوجيا واليوتوبيا» أن النظريات الاجتماعية تتأرجح بين أيديولوجيات تدافع عن الوضع القائم، أو يوتوبيات تحاول تجاوزه وتدميره .

رابعاً : أن مفهوم العلمية والموضوعية والحيدة العلمية في العلوم الاجتماعية هي شعارات نقلناها نحن العرب عن الغرب دون وعي فالموضوعية في العلوم الاجتماعية تختلف عنها في العلوم الطبيعية^(*) . كما يشير «جنرميردال» My. dal إلى أن العلم الاجتماعي التزني أو المحايد لم يوجد قط، ولاسباب منطقية لن يوجد على الإطلاق . فالموضوعية في مجال الانسان والمجتمع والتاريخ يجب أن تنطلق من حقائق في دراستها وفهمها وهذا لن يتوفر في الدراسات الوضعية ولكنها تتوافر فقط في حقائق الدين وهذا لايجوز دون الدراسات التاريخية والواقعية على أن تلتزم بالتوجيهات الدينية لانها الحقائق الوحيدة في العديد من هذه المجالات .

خامساً : يؤكد العديد من الدارسين مثل «ميردال» إن العلوم الاجتماعية تتضمن بعداً سياسياً وتطبيقياً بالضرورة، ولايمكن أن تحقق الموضوعية المطلقة، وأن الأحكام القيمة تتسلل اليها من خلال المصطلحات المشبعة بدلالات قيمة مثل التوازن

(*) للمزيد من المعلومات حول الموضوعية في العلوم الاجتماعية واشكالياتها ومفاهيمها والخلاف حولها ارجع إلى دراسة «جنر مردال بعنوان» «الموضوعية في البحث الاجتماعي» صادر عن London- Gerald Duxkwordh 1975- P 54. وإلى كتاب «كارل مانهايم» بعنوان «الايديولوجيا واليوتوبيا» صادر عن London- Kagan Poul 1940 وكتاب صلاح قنصوة بعنوان : الموضوعية في العلوم الإنسانية - دار الثقافة للطباعة والنشر سنة ١٩٨٥ . و«بوجره» المعرفة الموضوعية ١٩٧٢ م .

والاستقرار والصراع والتنمية التقدم والتخلف والتطور والوظيفة والطبقة . . . الخ .

السؤال السابع :

هل يمكن صياغة تعريف مبدئي لعلم الاجتماع الإسلامي يحدده من حيث الموضوع والمنهج والميادين .

على الرغم من صعوبة صياغة تعريف لعلم الاجتماع الإسلامي يحقق الأهداف والخصائص المنطقية من حيث الجمع والمنع أى يكون جامعاً مانعاً إلا إننا نستطيع بصفة أولية القول بأن علم الاجتماع الإسلامي هو العلم الذى يقوم بدراسة المجتمع البشري بمكوناته المختلفة (أفعال وتفاعلات وعلاقات ونظم وبناء . . .) في حالتي الثبات والتغير من خلال المنهج الاستنباطي الذي يعتمد على الرجوع للأدلة الشرعية في القضايا التي يوجد بشأنها نصوص ثابتة واضحة، ومن خلال المنهج الاستقرائي الذي يتصل بالرجوع إلى الواقع الاجتماعي والتاريخي في القضايا التي لا يوجد بشأنها نصوص ثابتة والتي تتصل بمصالح الناس المرسله والتي يطرحها التغير الاجتماعي والثقافي المستمرين وذلك بهدف الفهم والتفسير والتقويم والتطبيق في ضوء الضوابط الشرعية والعقائدية .

فعلم الاجتماع الإسلامي يعتمد في تجميع عناصر البناء المعرفي له على منهجين أساسيين :

أولاً : المنهج الاستنباطي الذى يتصل بالإجابة عن بعض التساؤلات المطروحة فيه بالرجوع إلى الأدلة الشرعية وفي مقدمتها الكتاب والسنة وهنا يفحص التساؤلات المطروحة في علم الاجتماع حول الإنسان والجماعة والمجتمع والتغير والتنمية والانحراف والنظم والتنظيم والإدارة . . الخ ونبرز أحكام الإسلام الواضحة في تلك القضايا المطروحة في هذا العلم وإجابات الإسلام المحددة على هذه التساؤلات .

ثانياً : المنهج الاستقرائي الذي يعتمد في فحص ودراسة الواقع التاريخي أو الاجتماعي أو الثقافي من خلال أساليب المسح والرجوع للتاريخ والتجريب واستخدام

الأساليب الاحصائية. ويستخدم هذا المنهج في بعض الحالات والصور وسوف
نضرب بعض الأمثلة :

١ - تقويم الواقع الاجتماعي والسلوك والنظم والتنظيمات والعلاقات في ضوء الحقائق
والمعايير الإسلامية .

٢ - اختبار نظريات سوسيولوجية محايدة عقائدياً ترتبط بقضايا مجتمعية نجمت عن
التطور والتغير ولا يوجد حولها ضوابط شرعية مباشرة داخل البيئات الإسلامية ،
وذلك لإقرارها أو تعديلها أو إثبات فشلها في فهم وتفسير الواقع ، وتقديم
نظريات بديلة استناداً إلى تحقيق الفروض .

٣ - يطبق المنهج الاستقرائي من خلال دراسة الواقع الاجتماعي في مجالات معينة
(سوية أو انحرافية) والاستعانة في تفسيره ببعض النظريات المطروحة في التراث
السوسيولوجي والتي لا تتعارض مع اساس عقائدي أو شرعي ، والوصول
بصدها إلى تعميمات واقعية .

٤ - محاولة الاستفادة من النظريات العلمية المطروحة في التراث والمحايدة عقائدياً في
دراسة وتشخيص بعض المشكلات الاجتماعية (مشكلات العمل والانتاجية
والروح المعنوية أو مشكلات الشباب أو مشكلات التكديس والاحتقان الحضري
أو مشكلات المجتمعات الريفية، مشكلات الإرادة . . الخ) ورسم السياسات
والخطط والبرامج لمواجهتها بشرط الالتزام بالتوجهات الإسلامية الأساسية .

٥ - دراسة ورصد الواقع الاجتماعي في الدول الإسلامية من أجل تهيئة السبيل
لتطبيق الشريعة الإسلامية والتخلص من القوانين الوضعية المأخوذة من الشرق
أو الغرب واستبدالها بالبدائل الإسلامية .

٦ - دراسة الأقليات المسلمة وظروفها الاجتماعية ومشكلاتها في الدول غير الإسلامية
من أجل مساعدتها على تحسين أوضاعها ودعمها .

٧ - دراسة المجتمعات غير المسلمة لفهم ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية
والقيمية والعقائدية سواء الحالية أو التاريخية من أجل رسم خطط الدعوه
الإسلامية داخلها على اساس من الفهم العلمي الصحيح لتلك الدول .

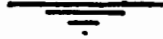
٨ - دراسة مقارنة بين الظروف الاجتماعية التاريخية والمعاصرة للمجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية بهدف الوقوف على عوامل التخلف الاجتماعي والحضاري للمجتمعات الإسلامية وعوامل التقدم العلمي والتكنولوجي والاقتصادي لبعض الدول غير المسلمة مثل غرب أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية بل بعض البلاد النامية مثل تجارب تايوان وكوريا الجنوبية وهونج كونج . . . الخ . ومن ضمن أهداف هذه الدراسة الكشف عن العوامل التي أدت بعض الدول الإسلامية إلى الابتعاد عن التطبيقات الإسلامية وإتجاه دول غير إسلامية إلى الأخذ ببعض الأسس الإسلامية (مثل قيمة العلم وقيمة العمل وروح الجدية والاختصاص والامانة في العلم . . .) على الرغم من عدم انطلاقها من الايمان بالإسلام .

٩ - إجراء مقارنة بين الواقع الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية أو الاقليات المسلمة في الدول غير المسلمة وبين المجتمعات غير المسلمة للكشف عن أثر الإسلام من حماية معتنقية من العديد من المشكلات التي غرقت فيها الدول الغربية والشرقية على الرغم من تقدمها المادي - العلمي والتكنولوجي والاقتصادي مثل مشكلات الادمان والشرب والبغاء والأمراض النفسية والانتحار والجرائم المنظمة وإنعدام الامن . . . الخ .

١٠ - دراسة الحركات والجماعات الإسلامية في مختلف دول العالم من حيث بناءها ونموها وأهدافها . كل هذا يعني أن علم الاجتماع الإسلامي له موضوعاته وله أساليبه المنهجية التي يدرسها وله بناؤه التراكمي وهذا البناء يستقى من مصدرين اساسيين مصدر يقيني وهو الأدلة الشرعية وفي مقدمتها الكتاب والسنة والاجماع والقياس ومصدر ظني وهو الواقع الاجتماعي الذي يخضع للدراسة والنظريات المطروحة في التراث والمحايدة عقائديا والتي ترتبط بعلاقات حوارية مع الواقع من حيث إنها مستمدة أصلاً من دراسات واقعية حققت قضاياها، ومن حيث إنها تخضع لاعادة الاختبار مرات أخرى في الواقع للكشف عن صدق تعبيرها عنه . وعلم الاجتماع الإسلامي بهذا الشكل ينقسم إلى قسمين :

(أ) علم اجتماع إسلامي بحث أو نظري يتعلق بإبراز الحقائق الإسلامية فيما يتعلق بالإنسان والجماعة والنظم والتنظيم والعلاقات والمعاملات والتغير في التاريخ ويتعلق بما تسفر عنه الدراسات الواقعية من نظريات تتصل بالمصالح المرسله أو بالمشكلات الاجتماعية وأساليب مواجهتها .

(ب) علم الاجتماع الإسلامي التطبيقي الذي يستفيد من إنجازات علم الاجتماع البحث في المجالات التطبيقية المختلفة مثل الدعوة الإسلامية وتوجيه الشباب والنشء وتغيير السلوك والقيم المنحرفة ورسم السياسات التنموية ورسم السياسات الجنائية ومكافحة الجرائم ومواجهة المشكلات الاجتماعية وتطوير التنظيمات التربوية من أجل تحسين كفاءتها في مجال تشكيل السلوك وغرس القيم ودعم العقيدة الصحيحة . . . الخ .



الإرشاد النفسي: خطواته وكيفيته نموذج إسلامي

للدكتور

عبدالعزیز بن محمد النغمشي

الأستاذ المشارك في قسم علم النفس
بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تقديم وتعريف :

التوجيه أو الإرشاد النفسي عملية تتضمن مجموعة من الخدمات التي تقدم للأفراد لمساعدتهم على فهم أنفسهم، وإدراك مشكلاتهم، والإنتفاع بقدراتهم في التغلب على هذه المشكلات وفي تحقيق أقصى ما يستطيعون الوصول إليه من نمو وتكامل في شخصياتهم^(١).

وهذه العملية بهذا الوصف الذي يجمع بين معظم التعريفات الواردة عن الإرشاد كمصطلح حديث عملية ليست جديدة، وليست سهلة أما عدم جدتها فلأننا نعتقد أن المنهج الرباني المتمثل بالإسلام - بصفته ديناً شاملاً - قد تضمن عملية الإرشاد والتوجيه وأصلها وفرعها، فالقرآن كتاب هداية وإرشاد، والسنة والسيرة تفصيل وتطبيق لذلك، وأما عدم سهولتها فلأن عملية الإرشاد المذكورة تحتاج إلى علم وقدرة ومهارة في آن واحد .

وفي هذا البحث المختصر لن نتناول تفصيلات موضوع الإرشاد والخلفيات النظرية المتعددة له، ولن نتعرض إلى المدارس المختلفة في النظر والتطبيق في ميدان الإرشاد النفسي، إنما نعرض صورة إجمالية لعملية الإرشاد تتضمن بعض الشروط والأساليب وبعض النظرات والحقائق الأساسية في عملية الإرشاد مما تفتقده عملية الإرشاد في البيئة الإسلامية الحالية .

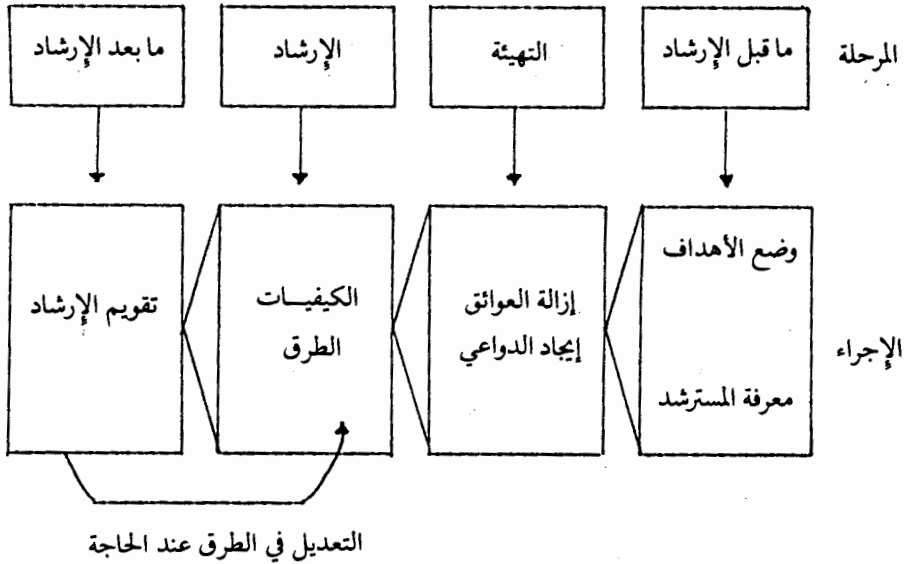
هذا البحث يجيب على السؤال الآتي :

س : كيف تتم عملية إرشاد الفرد في ظل المنهج الإسلامي ؟

وإجابة هذا السؤال تتضمن مراحل متلاحقة من حيث الزمن والإجراء ينبغي أن

(١) انظر حامد عبد السلام زهران: الصحة النفسية والعلاج النفسي، ص ٢٩١، ٢٩٢، وأنظر عمر التومي الشيباني: الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، ص ٥٢٤.

تشتمل عليها العملية الإرشادية، وأن تكون هذه المراحل واضحة لمن يقومون بالإرشاد النفسي كخطوات منطقية لكل عملية تتضمن علاقة إنسانية تقصد التأثير بالإتجاه الإيجابي، وهذه المراحل لا يتصور الانفصال بينها إلا في الإطار النظري بل هي مراحل متداخلة يخدم بعضها بعضاً، وفي شكل (1) ما يوضح هذه المراحل المتتابعة للعملية الإرشادية، ولأن الإرشاد يعد عملية، وليس أدباً أو وعظاً أو فلسفة، ولكي ننحو منحى عملياً ربطنا هذا النموذج بمرحلة معينة من مراحل النمو ليطم التمثيل والتوضيح واستعملنا مرحلة الشباب لأهميتها .



شكل (1) يبين السياق الذي تتم فيه العملية الإرشادية وكيف تدخل عناصر البحث في هذا السياق

الواجبات قبل الإرشاد

الأهداف :

تجتمع مقاصد الإرشاد في استثمار طاقات الشباب الذاتية والتهيئة لبناء أو تعديل فكرهم وسلوكهم . وتوجيه اهتماماتهم ، ورفع مستوى الإستجابة الداخلية للتهذيب النفسي والخلقي ويمكن أن تفصل بعض هذه الأهداف بما يأتي :

- ١ - الكشف عن الحاجات الحقيقية لدى الشباب والمشكلات التي يتعرضون لها .
- ٢ - مساعدة الشباب على فهم أنفسهم في مراحل النمو المختلفة، والوصول بنمو الشباب إلى أحسن مستوياته .
- ٣ - إمداد الشباب بمجموعة من الخدمات مثل: التعريف بالوسط التعليمي وبكيفية بناء العلاقات الأسرية والاجتماعية والطلابية، وبالإرشاد النفسي والمساعدة على وضع الأهداف الدراسية والمهنية^(٢) .
- ٤ - اكتشاف واستخدام الوسائل الإرشادية المختلفة التي تدعم العملية التعليمية وتؤدي إلى الشوق والشغف بها^(٣) .
- ٥ - المساعدة على حل المشكلات النفسية والتعليمية التي يواجهها الشاب في الوسط التربوي .

وهذه الأهداف أهداف عامة للإرشاد والتوجيه، ولا بد عند القيام بالإرشاد النفسي من تحديد الأهداف الخاصة للحالة المراد علاجها، وللعملية التوجيهية التي سيقوم بها المرشد على نطاق فردي أو جماعي أو داخل الوسط التعليمي، فإذا كانت الحالة مثلاً

(٢) سيد عبد الحميد مرسي: الشخصية السوية، ص ١٧٩ .

(٣) محمد عزمي صالح: إرشاد طلاب الجامعات، الرياض، : بحث مقدم إلى حلقة التوجيه والإرشاد النفسي من

٢٥/٤-٦/١٤٠٥هـ- قسم علم النفس جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص ٥ .

هي إخفاق طالب في دراسته أو تخلفه عن زملائه، فيجب وضع أهداف محددة للعملية الإرشادية التي سيقوم بها الموجه لعلاج هذه المشكلة بالنسبة لهذا الطالب .

والإرشاد بهذه الأهداف يمثل جزءاً من مهمة الداعية في الإسلام . والإسلام منهج شامل للحياة يسر للناس السعادة والسوء والصحة النفسية، ويرشد المرشدين إلى الطريق الأمثل لتحقيق الذات، ونمو الشخصية، وترقي النفس في مدارج الكمال الإنساني .

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٤)

﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾^(٥)

والقرآن يعالج ويرشد الإنسان بطرق مختلفة، فتارة بطريق القدوة، وتارة بالإستدلال العقلي وتارة بمخاطبة الوجدان بالموعظة والعبرة وتارة بغير ذلك .

فالطريقة الاقتدائية مثل قوله تعالى :

﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يُنَوِّلتِي أَنْ أُعْجِزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴾^(٦)

والطريقة الاستدلالية مثل قوله تعالى :

(٤) يونس : ٥٧ .

(٥) الجمعة : ٢ .

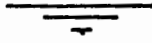
(٦) المائدة : ٣١ .

﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ
يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(٧)

والطريقة الوعظية مثل قوله تعالى :

﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِقُورَابَكُمْ إِن زَلَزَلَتِ السَّاعَةَ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ يَوْمَ
تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ
حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَاهُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ
شَدِيدٌ ﴾^(٨)

وكان من مقاصد القرآن استخدام الأساليب المتنوعة في الإرشاد وتنبية المرشدين
لذلك مع أن الهدف واحد وهو معالجة النفس البشرية وتزكيتها في المواقف المختلفة .



(٧) الزمر: ٢٩ .

(٨) الحج: ٢٠١ .

معرفة المرشد

ثم لا بد من معرفة الشاب الذي هو موضوع الإرشاد، وهذه المعرفة تأخذ اتجاهين :

معرفة حال الشاب عامة في هذه المرحلة « مرحلة الشباب » .

٢ - معرفة حال الشاب الخاص الذي سيتم إرشاده، صفاته وتاريخه وظروفه، وتاريخ الحالة . . إلخ .

والأمر الأول يتم الاستعداد له من قبل المرشد منذ أن كَوّن ثقافته حول الإرشاد فهو لا بد أن يكون قد أطلع على الثقافة المتخصصة في هذا الميدان في فروع علم النفس والتربية والإجتماع من جانب، والسيرة والتاريخ والثقافة الإسلامية وما يلزم من معلومات شرعية من جانب آخر .

وأما الأمر الثاني فلا بد من إلمام المرشد الداعية بالأساليب والطرق والكيفيات التي توصله إلى معلومات كافية وصحيحة عن الحالة، وإلى تفسير هذه المعلومات وتحليلها من أجل إعطاء إرشاد مناسب للحالة .

ويتناول هذا البحث الجوانب التي ينبغي الإشارة إليها حول الثقافة الإسلامية والتخصصية في مجال معرفة الشباب .

١ - تحديد فترة الشباب :

ليس هناك قول حاسم وواحد في تحديد سن البلوغ أو سن الشباب عند علماء الإسلام، فبعض الفقهاء يقرر أن الحد الأدنى للبلوغ يقع في بداية العاشرة والأعلى بالشامنة عشرة، كما هو قول أبي حنيفة (رحمه الله)، ويتفق الجمهور وفيهم أحمد والشافعي على أن سن خمسة عشر يعد هو حد البلوغ على ما في حديث ابن عمر عندما

عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزه ثم لما عرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة أجازة، وقد جعل هذا عمر بن عبد العزيز حداً بين الصغار والكبار^(٩).

ويستدل أيضاً على البلوغ بالتغيرات الخارجية مثل نبات شعر العانة، ويترتب عليه تحمل المسؤولية، كما ورد في استعراض بني قريظة لمعرفة صبيانهم من رجالهم.

« عن عطية القرظي، قال: كنت في سبي بني قريظة فكانوا ينظرون، فمن أنبت الشعر قتل، ومن لم ينبت لم يقتل، فكنت فيمن لم ينبت^(١٠) ».

أما سن الأشد فقد ورد في قول الله تعالى :

﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبِّتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾^(١١)

وحدد ابن عباس بداية الأشد بثمان عشرة، وفسر الأشد ببلوغ مرحلة النكاح^(١٢) قال تعالى : ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ﴾^(١٣)

والمختصسون المحدثون في علم النفس ليس لديهم تحديد قاطع لفترة المراهقة والشباب، فهناك وجهات نظر مختلفة ذلك أن التغيرات التي تحدث فيهما تتم في مدة

(٩) يوسف القاضي، مقدار بالجن: علم النفس التربوي في الإسلام، ص ١١٤، ١١٥، وأنظر ابن حجر: فتح الباري: ٣٢٧/٥.

(١٠) أخرجه أبو داود، سنن أبي داود: ٥٦١/٤ وأخرجه الترمذي وابن ماجه وأحمد أيضاً. وأنظر أيضاً ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٢٠٤/٢ عند تفسير قوله تعالى:

﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ﴾.

(١١) الاحقاف: ١٥.

(١٢) أنظر يوسف القاضي، مقدار بالجن: علم النفس التربوي في الإسلام، ص ١٣٣.

(١٣) النساء: ٦.

تتراوح ما بين تسع سنوات وخمس عشرة سنة ويختلف الأطفال فيما بينهم في السن التي يبدأون فيها بالدخول في مرحلة المراهقة، ويرى - مثلاً - الدكتور سعد جلال أن فترة المراهقة والشباب تقع بين سن العاشرة إلى سن الثلاثين، ويقسمها إلى ثلاث فترات، فترة ما قبل الحلم، وفترة الفتوة وهي تقابل في نظره المراهقة، وتمتد إلى سن الواحدة والعشرين، وفترة الرشد إلى سن الثلاثين .

ويشير سعد جلال إلى أن سن الشباب يبدأ من البلوغ إلى سن الثلاثين^(١٤) .

ويرى عمر الشيباني أن بداية مرحلة الشباب ونهايتها يمتد من سن الثانية عشرة إلى سن الخامسة والعشرين بالنسبة للغالبية من أبناء المدن، الذين ساروا سيراً طبيعياً في نموهم وتعليمهم وهو يرى أنهما بهذا التحديد تتقابل مع مراحل التعليم في البلاد العربية المتوسطة والثانوية والجامعية، أي أن طلاب كل هذه المدارس يعتبرون من الشباب ومعنيون ببرامج الشباب^(١٥) .

وقد أخذ مؤتمر وزراء الشباب العرب عام ١٩٦٩م بوجهة النظر القائلة بأن فترة الشباب تقع بين سن الخامسة عشرة والخامسة والعشرين^(١٦) .

ومن هذه الآراء المتعددة يمكن الخلوص إلى أن هناك فترة يتفق عليها المختصون، تلك الفترة هي الواقعة ما بين (١٥ إلى ٢٥)، وهذه الفترة مشتملة في سن الشباب أو الأشد عند علماء الإسلام، حيث تكون بداية بلوغ القوة البدنية والإدراكية والمعرفية، وهؤلاء هم الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج »^(١٧) .

(١٤) سعد جلال: المرجع في علم النفس، ص ٣٧٣، ٣٧٤ .

(١٥) عمر محمد التومي الشيباني: الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، ص ٣٩ .

(١٦) المرجع السابق: ص ٣٨ .

(١٧) أخرجه البخاري ومسلم .

٢ - الإطلاع على تاريخ الشبان :

أول ما ينبغي على مرشد الشبان - بهذا التحديد المذكور آنفاً - الإطلاع على التاريخ الشباني من خلال قصص القرآن وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة وشباب الإسلام ليكون رصيذاً للنموذج السوي المتزن من الشبان وليكون نبراساً عملياً لوقاية الشبان وإرشادهم .

وما لم يكن المرشد مطلعاً على أحوال فتوة الأنبياء وفتوة الرسول صلى الله عليه وسلم وفتوة الأجيال الأولى من شباب المسلمين عندما كان المسلمون في أوج مجدهم وقوتهم وفي أعلى المستويات من الإستقامة وممارسة دور الهداية والإرشاد للمجتمعات ، ما لم يكن كذلك فهذا أول نقص في ثقافة المرشد عن الشبان وأحوالهم ، ونحن نعلم أن العصبية المؤمنة التي تركزت في دار الأرقم في مكة - وعلى يديها تحقق نصر الإسلام - كان أكثرهم شباباً ، فعمر رضى الله عنه كان عمره سبعا وعشرين ، وعثمان كان عمره قرابة الثلاثين ، وعلى رضى الله عنه كان أصغر من أسلم من الصبيان وهكذا كان عبد الله بن مسعود ، وعبد الرحمن بن عوف ، والأرقم بن أبي الأرقم وسعيد بن زيد ، ومصعب بن عمير ، وبلال بن رباح ، وعمار بن ياسر ، وعشرات غيرهم . . بل مئات . . كلهم كانوا شباباً^(١٨) .

والإطلاع على شباب هؤلاء الشبان وكيف تعاملوا مع أنفسهم ، وكيف أدوا أدوارهم وأشبعوا حاجاتهم ومطالبهم العضوية والنفسية والإجتماعية ، وكيف تم إرشادهم بالمنهج الرباني عموماً وعلى يدي النبي صلى الله عليه وسلم خصوصاً . وكذلك إرشاد بعضهم لبعض ، الإطلاع على هذا يعد خلفية ضرورية توجيه وإرشاد أبناء المسلمين . والنماذج العلمية في هذا كثيرة لا تحصى نشير إلى بعضها^(١٩) .

(١٨) مصطفى السباعي : السيرة النبوية ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

(١٩) وأنظر عبد الله علوان : تربية الأولاد في الإسلام ، ص ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، وأنظر أيضاً الصفحات ٣٠٣ - ٣٠٨ .

وكذلك ٥٦٨ ، ٥٦٩ .

أبو بكر : (دورة في الدعوة والإرشاد، موقفه في الإسراء والمعراج، موقفه في الهجرة، أمثلة صدقة وتصديقه) .

علي بن أبي طالب : (دوره في الهجرة، قصته في إسلام أبي ذر، دوره القيادي، مشاركته في المعارك والمسئوليات) .

مصعب بن عمير : (موقفه من الجاهلية أول إسلامه، دوره في التعليم والإرشاد، مشاركته في المعارك، استشهاده) .

٣ - إدراك طبيعة الشباب واستعداداتهم :

ويجب أن يلم المرشد بطبيعة هذه المرحلة (المراهقة والشباب)، ومن ذلك علمه بهشاشة البناء الفكري ورقة العاطفة والوجدان، والاستعداد للإستقامة أو الانحراف، وأن سهولة إنحراف الشباب وصعوبة سيطرتهم على غرائزهم أمر متوقع، ومن ثم هناك حاجة ماسة للإرشاد إلى المجاهدة والصبر^(٢٠) اللذين يؤديان إلى الشعور بالنجاح والإنتظار على الضعف والشهوات والمغريات . وقد ورد في الأثر « عجب ربكم من شاب ليست له صبوة » كما دلت النصوص على عظم شأن المجاهدة التي يمارسها الشاب مع نفسه، ومن ذلك حديث « سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله . . » وذكر منهم « شاب نشأ في عبادة ربه »^(٢١) لما يتميز به الشاب من غرائز عنيفة وحاجات ملحة تطلب الإشباع السريع، وقد ضرب الله المثل بقصة يوسف الشاب وانتصاراته المذهلة على الرغبات النفسية والبيئية والنوازع البشرية الأرضية، قال تعالى : ﴿ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِنِي فِيهِ وَلَقَدْ رُودِنُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَاءَ أُمْرَةٍ لَيْسَبْنَ وَلِيَكُونَا مِنَ الصَّغِيرِينَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ

(٢٠) أنظر الحديث عن هذا في مفاهيم مواجهة الإسلام عند الكلام عن إشباع الحاجات، ص ٢٧ .

(٢١) أخرجه البخاري، أنظر ابن حجر، فتح الباري : ١٦٨/٢ .

وَأَكْنَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾ .

والإطلاع أيضاً على الدراسات التي تبين هذا النزوع وتلك الطبيعة وبروزها في مرحلة الشباب ضروري للمرشد، الذي يريد أن يتعامل مع الواقع، وقد دلت الدراسات^(٣٣) على أن الصراع النفسي يحدث في هذه المرحلة بكثرة، ففي الدراسة التي أجراها كونكلين على كونكلين على عينة من طلبة المدارس الثانوية، وجد أن ٢٦٪ منهم يمارسون « ذاتين » مختلفتين في وقت واحد، والتقارير والبحوث التي تتحدث عن أنسب مراحل العمر لظهور الفصام ذات دلالة في هذا الصدد، فقد ذكر ستركير (E.A. Strecker) في بحث له أن حوالي ٧٠٪ من حالات المرض تحدث بين الخامسة عشرة والثلاثين، وذكر ترد قولد (A.F. Tred Gold) أن مما له دلالة فعلاً أن ما لا يقل عن ٧٥٪ من الحالات تبدأ بين الخامسة عشرة والخامسة والعشرين ويشير مصطفى سويف إلى أن الإحصائية المستحصلة من سجلات الإستقبال بمستشفى الأمراض العقلية بالعباسية في مصر تبين أن حوالي ٦٧٪ من الفصامين تتراوح أعمارهم بين ١٦، ٢٥ سنة^(٣٤) .

٤ - الاستعداد المعرفي للاسترشاد :

ثم لا بد من العلم بالاستعداد المعرفي للاسترشاد عند الشباب ومعرفة موقف الشباب من الكبار والنظرة التي من خلالها يحكم الشاب على من هم أكبر منهم، ووجود أو إنعدام الجسور بين الطرفين، وهذه المعلومة ضرورية للمرشد الذي يريد أن يصل إلى عقول الشباب، ويخاطب وجدانهم، في هدايتهم وحل مشكلاتهم، وفي هذا المجال يدعى الشباب وخصوصاً في المراهقة أن الراشدين لم يعودوا يفهمونهم ويدركون ظروفهم، ومشكلاتهم، ويؤيد ذلك بحوث عديدة منها بحث أجرى في تركيا وزع فيه استخبار على ٣٠٠٠ من المراهقين وكان من بين الأسئلة: (هل تظن أن الكبار

(٢٢) يوسف : ٣٢، ٣٣ .

(٢٣) أنظر مصطفى سويف: الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي، ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٢٤) أنظر المرجع السابق، ص ٢٣٤ .

يفهمونك على حقيقتك؟) فكانت النتيجة أن معظم المراهقين الذين تزيد أعمارهم على ١٤ سنة أجابوا بالنفي^(٢٥) .

ولعل إنصراف المراهقين والشباب إلى الفئات من العمر نفسه، وقرب بعضهم من بعض يدل على وجود الشعور بالتفاهم بينهم، حيث يرى المراهق أن صديقه فقط هو القادر على فهمه، ومن ثم فإنه يكون هو مصدر الاستشارة والتأييد والتوجيه. على أن هذه النزعة إلى الاعراض عن الراشدين، وعدم استشارتهم تخف ويبدأ الشاب بعد المراهقة أو في نهايتها يعود أدراجه ليستأنس برأي الكبار، ويطلب التفاهم معهم، والنصيحة منهم، وقد أشارت بعض الدراسات إلى ذلك فقد دلت دراسة قام بها الباحث على عينته من (١٥٦٠) طالباً وطالبة من المدارس الثانوية بمدينة الرياض على أن الطلاب في عمر (١٦، ١٧، ١٨) « وهو وسط المراهقة » أقل توجهاً إلى الأساتذة، بينما الشباب في عمر (٢٠، ٢١، ٢٢ وما فوق)^(٢٦) يكثر توجهم إلى الكبار للاستشارة والاستشارة. وفي دراسة لكورتز Curtis على عينة حجمها (٩٠٥٦) مراهق استنتج منها أن الإعجاب والإقبال على آراء الكبار يضعف في سني المراهقة الأولى، كما أن الإعجاب بآراء الأصدقاء أو الزملاء يكون محدوداً في نهاية المراهقة بخلاف الحال في السنوات الأولى للمراهقة^(٢٧) .

ويرى عدد من الباحثين ضرورة حساب هذه الاتجاهات عند التعامل مع الشباب، ومحاولة بناء صداقة وأخوة يتم من خلالها ممارسة الإرشاد والنصيحة، وأن يحاول المرشد إزالة الحواجز والعقبات التي يرى المراهقون والشباب وجودها بينهم وبين الكبار، وذلك بفهمهم وتقدير حاجاتهم ومطالب نموهم مع المحافظة على صفة

(٢٥) انظر المرجع السابق، ص ٢٣٣ .

(٢٦) Noghaimshi, A. Students' Perception of Teachers and Student- Teacher personal Intersc- tion, P. 1448.

(٢٧) Curtis, R.L. "Adolescent Orientations Toward Parents and Peers", Adolescence, 10 (40): 481- 494.

الاستاذية في الفكر والسلوك، والتي تهىء للاقتداء والقناعة بطلب المشورة من قبل الشباب .

٥ - مطالب النمو في مرحلة الشباب :

معرفة مطالب النمو لدى الشباب وحاجاتهم النفسية كالحاجة إلى الأمن والرفقة والتقدير والنجاح والمكانة الاجتماعية وغير ذلك مما هو مفصل في كتب علم النفس والتربية، وقد أشار المتخصصون في هذا المجال إلى قوائم بالحاجات المهمة للشباب^(٢٨) منها ما ينطبق على الشباب عموماً ومنها ما لا ينطبق إلا على بيئات معينة، ولا ينطبق على البيئة الإسلامية. وللشباب في المنهج الإسلامي حاجات أخرى تضاف إلى قوائم الحاجات، كالحاجة إلى الهداية، وإلى السكن النفسي المتمثل بالزواج المبكر، والحاجة إلى التوبة من ثقل الخطايا والذنوب .

قال تعالى :

﴿ مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۗ ﴾^(٢٩)

وقال تعالى :

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ۗ ﴾^(٣٠)

وقال تعالى :

﴿ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ ۗ ﴾^(٣١)

(٢٨) انظر عمر الشيباني: الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، ص ١٢٧ - ١٣٠ .

(٢٩) الإسراء: ١٥ .

(٣٠) الروم: ٢١ .

(٣١) الشورى: ٢٥ .

التهيئة للإرشاد « القابلية »

والقابلية تعني استعداد المرء للاستشارة والاسترشاد وذلك بزوال العوائق التي يمكن أن تقف حائلاً بين الإنسان وبين الاستفادة، والإقتناع بالنصيحة وبوجوب الأسباب والدواعي التي تدفعه وتحثه على سماعها وتطبيقها وهذه المهيئات للإرشاد، والمتمثلة في وجود الدواعي وإرتفاع العوائق تدور في ثلاثة محاور :

- ١ - في صفات المرشد .
- ٢ - في مصادر التلقي عند المرشد .
- ٣ - في الاستعداد النفسي للإرشاد .

في صفات المرشد :

فأما صفات المرشد فلا بد أن يتوفر فيه ما يأتي :

١ - الصدق والإخلاص: حيث تمثل صفة الإخلاص حجر الأساس الذي يتكىء عليه الممارس للأعمال الإرشادية والدعوية، وفقد هذه الصفة يمثل أول عائق في طريق الإرشاد .

﴿ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾^(٣٢)

٢ - القدوة: فالشباب الذي يرى المرشد يؤجل وهمل لا يمكن أن يتعلم منه النظام والجدية، والمراهق الذي يرى المرشد يدخن ويكذب ويسرق من عمله ولا يصلي لا يمكن أن يتعلم ترك التدخين والصدق والأمانة والمحافظة على الصلاة، والشاب الذي يرى المرشد مضطرب النفس سىء الخلق، لا يمكن أن يسترشد به في صحة النفس وحسن الخلق. ذلك أن فاقد الشيء لا يعطيه، وسلوك المرشد في هذه

(٣٢) الكهف: ١١٠.

الحال يمثل عائقاً دون الاسترشاد بتوجيهاته مهما كانت المحاولة وإمكانات التخصص .

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ (٣٣) .

(٣٤)

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَتَكُنُونَ مِنَ الْكٰذِبِ ؕ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾

وقد أدرك عمر بن الخطاب رضى الله عنه فاعلية هذه الخصلة حين كان يجمع أهل بيته فيقول لهم : « إني قد نهيت الناس عن كذا وكذا، وإن الناس ينظرون اليكم، كما ينظر الطير إلى اللحم، فإن وقعتم وقعوا وإن هبتم هابوا، وإني والله لا أوتى برجل وقع فيما نهيت الناس عنه إلا أضعفت له العذاب، لمكانه مني، فمن شاء منكم فليتقدم ومن شاء فليتأخر^(٣٥) وهكذا فإن قوة الفعل تواكب قوة القول من حيث التأثير، لا سيما في مواطن الإرشاد والعلاج والتربية، وقد كان عمر - بهذا السبب - يأمر الناس وينهاهم فلا يتأخر أحد عن السمع والطاعة والإستجابة .

ومن المعلوم لدى المربين والمرشدين أن التعلم بالملاحظة (أي الاقتداء) أحد النماذج المهمة والمؤثرة والتي تفرض نفسها في الواقع، وقد أثبت جدواها في التغيير، وقد بينت دراسات عديدة، أن التلاميذ يتأثرون بسلوك معلمهم وتصرفاتهم، أكثر من تأثرهم بأقوالهم ونصائحهم فالمعلم المستجيب والمتعاون والايثاري والودود . . إلخ يزود طلابه بأنماط سلوكية هامة تسعى التربية إلى تكوينها جاهدة عند الأجيال^(٣٦) .

إن التربية والإرشاد بالقدوة الصالحة هي العماد في تقويم الإعوجاج، وهي الباب إلى ترقية الشباب نحو الفضائل والمكرمات النبيلة والأساليب الصحيحة الحميدة .

(٣٤) البقرة: ٤٤ .

(٣٣) الصف: ٢، ٣ .

(٣٥) عبد الرحمن بن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ص ٢٤٠ .

(٣٦) أنظر عبد المجيد نشواتي: علم النفس التربوي، ص ٣٥٤ - ٣٥٩ .

٣ - العلم : فالمرشد ينبغي أن يكون عالماً بأصول الإرشاد والتوجيه سواء ما كان من المصادر الشرعية، أو من المراجع المتخصصة الحديثة. وكون المرشد يعرف بقلة العلم، وضحالة الإطلاع، وإنعدام متابعة المعلومات يؤدي بالشباب إلى الإعراض عنه، والزهادة بما عنده، فلا يقصدونه لتوجيههم وحل مشكلاتهم وحال هذا المرشد كحال من قال فيه الشاعر .

أما ذوو الجهل فارغب عن مجالسهم
« قد ضل من كانت العميان تهديه »

والعلم يمهد لقبول المرشد والأخذ برأيه والعناية بنصحه :

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٣٧) .

٤ - توفر القدرات والوسائل : وهذا جانب مكمل للعلم، فإن العلم وحده لا يكفي لإحداث التغيير بل لابد من القدرات ووسائل التغيير، سواء كانت هذه القدرات قدرات شخصية ونفسية أو قدرات مادية وإدارية. ولذلك فإن عملية الإرشاد قد تعاق أو تتعثر لا لفقد العلم أو الإخلاص أو القدوة في المرشد، وإنما لفقد القدرة والإمكانية .

في مصادر التلقي عند المسترشد :

وأما مصادر التلقي عند المسترشد وهو المحور الثاني للتهيئة فمن المعلوم أن هناك عوائق كثيرة تحول دون وصول الإرشاد إلى مستحقه تتمثل في جهات التحكم، ومصادر التوجيه للشباب، فهو ينتمي إلى أسرة وإلى صحبة، وهو يتلقى من وسائل الإعلام، ومؤسسات المجتمع المختلفة. كل هذه مصادر للتلقي إما أن تهىء للإرشاد وإما أن تعوقه، ونوضح هذا الجانب بمثالين :

(٣٧) الزمر: ٩.

١ - المثال الأول:

من الأسرة كمؤثر مهم في سلوك الشاب وفكره، حيث أن الأسرة^(٣٨) تعتبر المحضن الأول الذي يتفاعل معه الفرد منذ البداية الأولى لحياته، وهي إما أن تكون مساعدة للفرد على إشباع حاجاته الجسمية والنفسية الأساسية، وعلى تحقيق نموه المتكامل إذا كانت العلاقة به تقوم على أسس سليمة، أو تكون معرقة لإشباع حاجات الفرد، ومثبطة لهتمته ومطامحه وغير مبالية بدوره ومستقبله، ومن ثم تحول بين الإرشاد وبين الشباب بصورة مباشرة أو غير مباشرة. المباشرة تكون بعدم الإهتمام بإرشاد الشباب وتوجيهه وإشغاله عن ذلك أو الحيلولة بينه وبين جهات الإرشاد والتوجيه، بدلا من توثيقها وحث الشباب على السماع منها واستشارها. وغير المباشرة تكون بالرصيد التراكمي من سوء المعاملة للشباب أثناء طفولته ومراهقته وتقييد حريته ومعاملته كطفل صغير، والتسلط عليه بطريقة لا تسمح بتنمية روح المبادرة والمشورة ومناقشة الآراء .

وهذا ينعكس على استعدادات الشباب للإسترشاد والإستعانة بآراء الآخرين ومناقشتهم للوصول إلى أفضل الطرق لسلامة النمو، وحل المشكلات التعليمية والنفسية .

إن إيجاد الذهنية القابلة للنصيحة المبنية على الاقتناع الفكري بضرورة المداولة والمحاورة في مشكلات الشباب وقضاياهم أمر لا بد منه، إذا كانت الأسرة قد أفسدت الذهنية وأفقدتها القابلية .

٢ - والمثال الثاني:

هو الأعلام كمصدر مهم من مصادر التلقي، والتي يتم عبرها تلقي عشرات الأنواع من ثقافة الوسيلة وثقافة الغاية ومن منابع مختلفة، ومصدر التلقي هذا مصدر جماهيري يمارس دور التوجيه والإرشاد بطريقته الخاصة، والباحث في تأثير وسائل الأعلام الجماهيرية على الشباب توجيهاً وإرشاداً، عليه أن يمعن النظر في التأثير بعيد المدى الذي يمكن لهذه الوسائل أن تحدثه في عقليات الشباب ونفسياتهم، وسلوكهم

(٣٨) أنظر عمر الشيباني: الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب ص ١٤٩ - ١٥١ .

الإجتماعي، وأن يأخذ في حسابه البعد التراكمي للوسائل الإعلامية التي يتلقاها الشباب في مختلف مراحل حياتهم وخصوصاً في مرحلة الصبوة والمراهقة والفتوة .
 « إن رسالة واحدة تهدف إلى تغيير موقف ما أو تحوير سلوك إجتماعي معين، قد لا يكون لها أثر مباشر وسريع على نفسيات الشباب . . . ولكن تراكم عدد كبير من الرسائل الإعلامية بطرق مشوقة وجذابة وعبر مدى زمني ممتد وهي تركز على موقف معين أو تبشر بسلوك محدد قد يكسب ذلك الموقف أو السلوك شرعية إجتماعية ويكسر الحواجز النفسية بين الجمهور وبين ذلك الموقف أو السلوك فيعتاد عليه ويتقبله واقعاً معترفاً به » (٣٩) .

وهذا يبدي صعوبة إيصال الإرشاد إلى الشاب الذي يتلقى من هذه الوسائل بمحتوياتها المعاصرة والتي يظهر عليها الإنحراف مما ينعكس على واقع الشباب الخلفي والإجتماعي والنفسي وبطريقة جذابة ومؤثرة ومتدرجة حتى يتراكم الأثر فيحول دون التأثير بالإرشاد، وقد بين الله في القرآن أثر التراكم على القلب وتكوينه للحجب والموانع التي تحول بينه وبين التأثير بالموعظة والإحساس بالمصيبة، والشعور بالوازع أو الدافع إلى الخير وطلبه قال تعالى :

﴿ إِذْ أَنْتَلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ كَلَّا بَلْ رَأَىٰ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ ﴾

أي غطى على قلوبهم ما كانوا يكسبون من الاثم والمعصية، والقلب الذي يعتاد على المعصية ينطمس ويظلم، ويرين عليه غطاء كثيف يحجب النور عنه ويحجبه عن النور، ويفقده الحساسية شيئاً فشيئاً حتى يتبلد ويموت . . (١٤) وما يؤسف له ويزيد الأمر سوءاً أن معظم الناس يعلمون هذه الخطورة لوسائل الاعلام ولكنهم رغم ذلك لا يهتمون بتصحيح أوضاعهم، وتحصين نفوسهم، والعمل على حجب أو تخفيف هذه الآثار المتراكمة، ففي دراسة قام بها الدكتور عبد الرحمن عيسوي على الآثار

(٣٩) عبد القادر طاش: أثر وسائل الاعلام ودورها في توجيه الشباب، الرياض، بحث مقدم إلى حلقة التوجيه والإرشاد النفسي من ١٥/٦ - ١٤٠٥/٧/٤ هـ - قسم علم النفس، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص ٧، ٨ .

(٤٠) المطففين: ١٣، ١٤ .

(٤١) سيد قطب: في ظلال القرآن: ٨/٥٠٥ .

النفسية والاجتماعية للتلفزيون وجد أن التلفزيون يضر أكثر مما ينفع عند الغالبية من أفراد المجتمع، حيث أن ٧٢٪ من العينة الإحصائية قالت أن ضرره أكثر من نفعه^(٤٢).

في الاستعداد النفسي للاسترشاد :

المحور الثالث للتهيئة ويتمثل في الاستعداد النفسي للإسترشاد وهذا الجانب يتعلق بصاحب القضية أو المشكلة، وهو الطالب - هنا - والحديث في هذا الموضوع من الصق الأمور بموضوع الإرشاد، فإن صاحب المشكلة هو موضوع الإرشاد ومقصوده، وكما أنه لا بد من استعداد الطالب النفسي للتعلم، فإنه لا بد من استعداد الطالب للإسترشاد، ولهذا جعل بعض^(٤٣) المخططين لتعليم القيم والأخلاق مرحلة قبلية لا بد من توفرها سموها: (الاستقبال)، وهي أول مراحل هذا التعلم، إذ أن الإستعداد النفسي والإنتباه الإختياري لسماع الإرشاد والنظر فيه أول خطوة، ولا يتم ما بعدها إلا بها، وفي بعض الأحيان يواجه المربون الصعوبات والعقبات في سبيل تحقيق هذا المستوى الضروري للتربية .

قال تعالى : ﴿ إِنِّي فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾^(٤٤)

وقال تعالى : ﴿ فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾ ﴿ وَأَقَالُوا قُلُوبَنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا نَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْنَا نَعْمَلُونَ ﴾^(٤٥)

ويرتكز إهتمام المرشد في هذه المرحلة التي هي نهاية عملية التهيئة وبداية عملية الإرشاد على جلب إنتباه الطالب إلى أهمية الإرشاد وإيجاد الرغبة لديه في الإستقبال والسماع .

(٤٢) عبد الرحمن عيسوي : الآثار النفسية والاجتماعية للتلفزيون العربي، ص ١٤٧ .

(٤٣) توق وعدس : أساسيات علم النفس التربوي، ص ٤٨ .

(٤٤) ق : ٣٧ .

(٤٥) فصلت : ٤ ، ٥ .

الإرشاد

عملية الإرشاد ومفهومها :

إن عملية الإرشاد هي : « عملية تعليمية تساعد الفرد على أن يفهم نفسه بالتعرف على الجوانب الكلية المشكّلة لشخصيته ، حتى يتمكن من إتخاذ قراراته بنفسه ، وحل مشكلاته بموضوعية مجردة ، مما يسهم في نموه الشخصي والاجتماعي والتربوي والمهني »^(٤٦) ويتم ذلك خلال علاقة تعاونية بينه وبين المرشد النفسي .

وهذا القالب لعملية الإرشاد والذي يتفق عليه المنظرون للإرشاد النفسي مع إختلاف الصياغة^(٤٧) يتفق مع السياق الإسلامي لعلاج الانحرافات والمشكلات النفسية والسلوكية ، التي قد يعيشها الفرد المسلم في المجتمع إلا أن المنطلقات والمحتويات والوسائل تختلف كثيراً أو قليلاً عما هو مطروح في الإرشاد الغربي - كما سنرى - .

والإرشاد النفسي بالتعريف السابق يشتمل على عناصر خمسة^(٤٨) :

١ - أنه عملية :

أي أنه ليس حدثاً عارضياً بل هو مفهوم يتصف بالاستمرارية وتحتاج هذه العملية إلى فترات من الزمن منتظمة حتى تتاح الفرصة للمرشد النفسي أن يلاحظ ما قد يطرأ من التغيرات في سلوك المسترشد .

٢ - أنه عملية تعليمية :

فهو ليس نصيحة أو حلاً جاهزاً، وإنما هو مساعدة المسترشد على تعلم كيفية

(٤٦) محمد ماهر عمر: المرشد النفسي المدرسي، ص ٤٠ .

(٤٧) أنظر مثلاً حامد عبد السلام زهران : الصحة النفسية والعلاج النفسي، ص ٢٩١، ٢٩٢ .

(٤٨) أنظر ماهر عمر: المرشد النفسي المدرسي، ص ٤٨-٤٢ .

عرض مشكلته، وكيفية التعرف على جوانب شخصيته، وكيف يحل المشكلة على ضوء ذلك .

٣ - أنه مساعدة :

وهذا من أهم عناصر الإرشاد النفسي بل إن بعض المتخصصين يصفون عملية الإرشاد بأنها: (المساعدة) أي أن عملية الإرشاد = المساعدة، وأعتبروا هذا العنصر هو المفتاح الأساسي للعملية .

٤ - أنه مبني على العلاقة الإنسانية :

فالعلاقة الأخوية والمشاركة الوجدانية بين المرشد النفسي والمسترشدين يتوقف عليهما نجاح العملية الإرشادية .

٥ - المرشد النفسي يكون مهنيًا متدرّبًا :

فالمرشد ينبغي أن يتصف بالخبرة والخلفية الشاملة في علم النفس والتربية، ويفضل من عمل في مهنة التدريس أو العلاج النفسي أو من تدرّب على الإرشاد، وأثبت جدارته كل وفق مجال عمله .

وجهة الإرشاد في المنهج الإسلامي :

أما عندما نتكلم عن المنطلقات والمحتويات والوسائل فإننا نجد أن المنهج الإسلامي قد طرح رؤية مستقلة عن النفس البشرية، وحاجاتها وطريقة إشباع تلك الحاجات، وأسس هذا الطرح في النقاط الثلاث التالية، والتي يجب أن يعيها المرشد المسلم ويتعامل على أساس منها :

١ - الحاجات .

٢ - ضوابط إشباع الحاجات وكيفية .

٣ - كيفية بناء الشخصية وترقيتها (تشكل الشخصية) .

الحاجات :

إن للإنسان حاجات جسمية ونفسية تجعله يحس بضرورة إشباعها، وسد مطالبها، وعندما يحول حائل بين الحاجة وبين الإشباع يقع الاضطراب النفسي أو الجسمي أو كلاهما، فالجوع يشير إلى الحاجة للطعام، والإرهاق يشير إلى الحاجة للنوم، والخوف إلى الحاجة إلى الأمان، والعثور بالوحدة إلى الحاجة للرفقة وهكذا، ومن يمنع شيئاً من هذه الحاجات يقع له الاضطراب فممنع النوم يؤدي إلى إنبهار الجسم، وفقد الأمان يؤدي إلى القلق والخوف، وفقد الرفقة يؤدي إلى إنبهار الجسم، وفقد الأمان يؤدي إلى القلق والخوف، وفقد الرفقة يؤدي إلى الإغتراب والوحشة، وتلك تمثل إضطرابات جسمية أو نفسية، وفي منهج الإسلام بيان لحاجات الإنسان النفسية وأهميتها، ومن أهم الحاجات التي أشار إليها القرآن أو السنة الحاجة إلى الأمان والطمأنينة .

قال تعالى : ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ (١١٠) .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم : «من أصبح منكم معافي في جسده، آمنأ في سره عنده قوت يومه فكأنها حيزت له الدنيا» (١٠١) .

والحاجة إلى الحب: أي حب الآخرين له حسب درجات علاقاتهم به .

قال تعالى :

﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَن هَاجَرَ إِلَيْهِمْ ﴾ (١٠١) .

(٤٩) النحل: ١١٢ .

(٥٠) أخرجه ابن ماجه، أنظر سنن ابن ماجه: ٤١٥/٢، رقم الحديث ٤١٩٣، وأخرجه الترمذي وقال حديث حسن

غريب، أنظر المباركفوري: تحفة الأحوذى، ١١/٧، ١٢. قوله حيزت: جمعت.

(٥١) الحشر: ٩.

وكان المهاجرون أحوج ما يكونون إلى هذه المحبة، فقد تركوا بلادهم وأموالهم وأهلهم، وأقبلوا على ديار جديدة، وبيئة غريبة، وقد ضمن لهم المنهج الإسلامي هذه المحبة، حيث أمد الأنصار رضى الله عنهم إخوانهم المهاجرين بما يحتاجون إليه من محبة وقبول وتأييد ومؤازرة .
وقال صلى الله عليه وسلم :

« والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولن تؤمنوا حتى تحابوا . أولاً أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم»^(٥٢) .

والحاجة إلى الحرية وإلى التقدير وإلى النجاح وإلى غير ذلك^(٥٣) من الحاجات التي يقصد الإسلام إلى إشباعها، ونظرة الإسلام إلى الحاجات أوسع وأدق مما ذكره علماء النفس سواء من حيث المنطلق أو من حيث الحاجة ذاتها أو من حيث طريقة إشباعها، فالإسلام ينظر إلى تكوين الإنسان على أنه مشتمل على الجسد والروح معاً :

﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرٌ مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ إِذَا دَسَّوْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾^(٥٤) .

فالإنسان قبضة من طين الأرض تتمثل في حقيقة الجسد: العضلات والأعضاء والأحشاء والأكسجين والحديد والأيدروجين . . إلخ وهو نفخة من روح تتمثل في الجانب الروحي للإنسان: في الوعي والإدراك والعقل والإرادة والعاطفة وفي الخير والبر والإخاء . . إلخ وشواهد ثقلة الجسم كثيرة وهي تمثل اتجاهات في السلوك:

﴿ خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ ﴿٥٥﴾ . ﴿ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبَّ جَمًّا ﴾^(٥٦) .

(٥٢) أخرجه مسلم . أنظر مسلم بشرح النووي : ٣٥/٢ .

(٥٣) أنظر مثلاً نبيل السهلوطي : الإسلام وقضايا علم النفس، ص ١٨٩ - ١١٣ .

(٥٤) سورة ص : ٧١، ٧٢ .

(٥٥) سورة الأنبياء : ٣٧ .

(٥٦) سورة الفجر : ٢٠ .

﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾^(٥٧).

وشواهد سمو الروح كثيرة وهي تمثل اتجاهات في السلوك أيضاً.

﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَدْنَا مِنْ هَذِهِ

لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴾^(٥٨) قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْكِرُونَ^(٥٩).

﴿ وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾^(٦٠).

وعلى هذا الأساس الأنف الذكر قامت الحاجات منبعثة من هذا التكوين الفريد. فالحاجات إما أن تنطلق من الروح، أو من الجسد، أو منها جميعاً ولا فصل بينها فهو تكوين ممتزج مترابط، ولتمييز هذا الأساس جدت حاجات لم ينتبه لها علماء النفس، واختلفت حاجات لاختلاف الأساس الذي بنيت عليه ونشير هنا إلى بعضها:

١ - الحاجة إلى الهداية التي تتمثل في التطلع والرغبة في التعرف الواعي على الخالق الباري، والجدير بالذكر أن الشباب - بغير الإرشاد السليم - يتعرض للشك الفلسفي في قضايا الألوهية والوحي والبعث والنشور. ولكنه حتى عندئذ يعاني قلقاً روحياً لا ذهنياً فحسب لأن الجانب الروحي في كيانه متفتح وفي حالة نشاط. وحين لا يجد الزاد الصحيح فإنه يضطرب ويختل، ويكون القلق هو العرض الدال على ذلك.^(٦١)

وقد نص القرآن على هذا في السورة العظيمة سورة الفاتحة:

﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾

إذ أن الحاجة إلى الهداية أمر مهم للإنسان ونعمة عظيمة من الرحمن.

(٥٧) سورة يوسف: ٥٣.

(٥٨) الأنعام: ٦٣، ٦٤.

(٥٩) الإنسان: ٨.

(٦٠) أنظر محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، الجزء الثاني، ص ٢٦٩.

﴿ يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْتُكُمْ
لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(١١).

فالهداية إلى الإيمان نعمة كالطعام والشراب والهواء يمتن الله بها على من يشاء من عباده فتمتلئ بها جوانحه، ويطمئن قلبه، ويقابلها التيه والضياع الذي يشعر معه الفرد بالحاجة إلى من يهديه الطريق ويقوده إلى الجادة .

٢ - الحاجة إلى التوبة: حيث تتناسب مع طبيعة الإنسان المعرض للخطأ والانحراف والقابل للندم والأسف والرجوع .

﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾^(١٢).

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون الله فيستغفرون الله فيغفر لهم»^(١٣) .

٣ - الحاجة إلى الذكر من الغفلة والنسيان:

قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾^(١٤) .
﴿ وَأَذَكُرَّ بَكَ إِذْ أَنْسَيْتَ وَقُلَّ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا ﴾^(١٥) .
﴿ أَلَا يَذَكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾^(١٦) .

والأذكار المشروعة المطلقة والمقيدة لتلبية الحاجة إلى الذكر كثيرة ليس هذا مقام سردها وهي تدل على الحاجة الماسة للذكر وعلى كونه ضرورة للإنسان المطبوع على

(٦١) الحجرات: ١٧ .

(٦٢) النور: ٣١ .

(٦٣) أخرجه مسلم، أنظر مسلم بشرح النووي: ٦٥/١٧ .

(٦٤) طه: ١٥ .

(٦٥) الكهف: ٢٤ .

(٦٦) الرعد: ٢٨ .

الغفلة والمستهدف من قبل الشيطان وجنده .

٤ - الحاجة إلى الإنتهاء : وهي من الحاجات المذكورة في علم النفس ، لكن الإسلام أسسها بطريقة مختلفة . فالإنسان يحتاج إلى الجماعة أو الحزب وينفر من العزلة والوحدة . وقد أسس الإسلام هذه الحاجة على مبادئ مرنة وواسعة يمكن أن تسع الناس جميعاً . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾^(٦٧)

فلم يجعل الإنتهاء على أساس الأرض أو اللون أو الجنس ، وإنما جعله على أساس العقيدة والفكر ، وعلى أساس الوحدة النفسية والقلبية المبنية على وحدة الشعور والولاء والتوجه .

قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾^(٦٨) .

﴿ وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ﴾^(٦٩) .

إشباع الحاجات :

أما طريقة إشباع الحاجات وكيفية فقد بينه المنهج النفسي الإسلامي ، وشرع لكل جانب من جوانب حياة الإنسان هدياً ، وبدخول الإنسان في الإسلام يصبح مخاطباً بهذا الهدي الذي ينظم له كصفات السلوك ، والتعامل مع الجهات المختلفة للحياة ، والذي يشرع له من الأحكام والآداب والنظم ما يتلاءم مع طبعه وجبلته وطاقته النفسية ، إذ الشريعة الإسلامية شريعة الفطرة واليسير ، نزلت من عند الله الخالق البارئ فهي «نوره الذي به أبصر المبصرون ، وهده الذي به أهتدى المهتدون ، وشفائه التام الذي به دواء كل عليل ، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد

(٦٧) الأنبياء : ١٠٧ .

(٦٨) الحجرات : ١٠ .

(٦٩) آل عمران : ١٠٣ .

استقام على سواء السبيل، فهي قرة العيون، وحياة القلوب ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة»^(٧٠).

ولبيان الإطار العام أو المحاور التي تنظم مطالب الإنسان وكيفيات الإشباع، نشير إلى مقاصد الشريعة الإسلامية والترتيبات الهرمية للمطالب داخل هذه المقاصد. فالشريعة جاءت لخدمة مقاصد رئيسية هي :

- ١ - حفظ الدين .
- ٢ - حفظ النفس .
- ٣ - حفظ العقل .
- ٤ - حفظ النسل .
- ٥ - حفظ المال .

وتتم خدمة هذه المقاصد حسب موقع المطلب الجرثي في التسلسل الهرمي التالي من الأهم إلى الأقل أهمية :

- ١ - الضروريات وهي: مصالح لا قيام لحياة الإنسان بدونها، وإذا فاتت حل الفساد واختل النظام الإنساني .
- ٢ - الحاجيات وهي: مصالح يحتاج إليها الإنسان ليعيش بيسر وسهولة، وإذا فاتت يصيبه ضيق وحرَج .
- ٣ - التحسينات وهي: مصالح ترجع إلى محاسن العادات والأخذ بها يليق مما يقع موقع التحسين والتيسير .

وحاجات الإنسان كلها سواء ما بيّنه المنهج الإسلامي أو ما بيّنته أبحاث علم النفس مما ينسجم مع المنهج الإسلامي تدخل في هذه المقاصد، فحفظ الدين يدخل فيه حاجة الإنسان إلى الدينونة والعبودية والهداية، وحاجته إلى الهوية المميزة له .

(٧٠) ابن القيم، أعلام الموقعين: ٣/٣.

وحفظ النفس يدخل فيه رغبة الإنسان في الحياة وكراهية الموت والحاجة إلى الطعام والشراب والهواء وتجنب الألم والبرودة والحرارة . وفي حفظ العقل تدخل حاجة الإنسان إلى التفكير والاستطلاع والمعرفة ، ورغبته في إكمال الناقص من الأشياء والميل للمنطقية والترتيب . وفي حفظ النسل تدخل الحاجة لاشباع الغريزة الجنسية ، والحاجة للأمومة والأبوة والبنوة ، والحاجة للحنان والمساندة والاحترام . وفي حفظ المال تدخل الحاجة للملكية الفردية ، ويدخل فيه حب المال والجاه والسلطان وتحقيق الذات عن طريق العمل والدور أو الوظيفة .

ومن البدهى أن هذه المقاصد الخمسة لا ينفصل بعضها عن بعض انفصلاً تاماً ، بل هي متداخلة يخدم بعضها بعضاً ، ويكمل بعضها الآخر . وبعض الحاجات تعدّ مشتركة بين أكثر من مقصد من مقاصد الشريعة .

ويمكن أن نمثل للحاجات وكيفية ضبطها - من خلال مفهوم مقاصد الشريعة والتدرج في تحقيقها - بالحاجة إلى الطعام ، فالطعام به يحفظ الإنسان نفسه ، وقيم جسمه ، وهذا الحفظ تارة يكون ضرورياً وهو ما يقيم أصل الحياة ويدفع الموت عن الإنسان ، ولهذا أباح الله الأكل من الميتة لسدّ الرمق ، وتارة يكون حاجياً وهو ما يمدّ الجسم بحاجاته المهمة وعناصره المتكاملة ، وتارة يكون تحسينياً يشمل كماليات الطعام كبعض التوابل والمقبلات والمرطبات . . إلخ ، وبالتدرج نفسه يقع الحكم الشرعي من الوجوب إلى الندب إلى الإباحة ، فطلب الطعام والسعى له والتزويد به يكون تارة فرضاً لازماً وهو ما يقيم الحياة ويدفع الموت ، وتارة يكون واجباً أو مستحباً وهو ما يتناوله الإنسان عادة من العناصر والمكونات الغذائية التي يحتاج إليها الجسم لكماله سوائه وتارة يكون مباحاً وهو في حق كماليات الطعام .

ومثال آخر هو الحاجة إلى اللباس والتي أشار إليها القرآن عند قوله تعالى عن آدم عليه السلام :

﴿ فَوَسَّوْا لِلَّذِينَ اتَّبَعَتْكُمْ إِلَىٰ جَنَّتِكُمْ وَلَا تَجْعَلُوا لَكُمْ فِيهَا مَعَابِدًا ۚ إِنَّكُمْ فِيهَا كَاغِبُونَ ۚ لَقَدْ جَعَلْنَا لَكُمُ الْغَيْبَ قُرْبَىٰ وَلَمْ يُغْنِ عَنْكُمْ كَيْدُ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلنَّاسِ سُورَةُ الْاِنشَاءِ ﴿١٠٠﴾ فَسَوَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْغُلْدِ

وَمَلِكٍ لَّيَلَىٰ ﴿١٢٠﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَّتْ لهُمَا سَوْءَ ثَمَمًا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ﴿١٢١﴾ .

وعند قوله تعالى :

﴿ يَنْبَغِيءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤَرِّى سَوْءَ تَكْمٍ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٢٦﴾ ﴾ .

فالإنسان يحتاج إلى الستر واللباس بطبعه وفطرته ، ولا يشعر بأدميته وكرامته وكماله إلا باقتناء اللباس واستعماله ، لكن هذا الاقتناء تارة يكون ضرورياً وهو ستر ما لا بد من ستره كالعورة ، وتارة يكون حاجياً وهو اللباس العادي الذي لا يستغنى عنه غالب الناس ، ولا يشعرون بالراحة واليسر إلا به ، وتارة يكون تحسينياً وهو كماليات اللباس . وقد أشارت الآية الأنفة الذكر إلى هذه الدرجات قال تعالى :

﴿ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤَرِّى سَوْءَ تَكْمٍ وَرِيشًا ﴾ .

وقد أورد بن كثير رحمه الله هذا في تفسيره مبيناً أن اللباس يكون لستر العورات ، والرياش والريش ما يتجمل به ظاهراً ، فالأول من الضروريات ، والريش من التكميلات والزيادات^(١٢٦) . والحكم الشرعي يسير متدرجاً وفق هذه المستويات ، فالنوع الأول هو أوجبها وألزمها ، والثاني يقع بين الوجوب والندب ، والثالث يغلب أن يكون مباحاً .

وهكذا لو تناولنا الحاجة إلى الولد أو (الأبوة والأمومة) وهي داخلية في مقصد حفظ النسل ، فلولا وجود الشعور الفطري بالأبوة والأمومة ، ووجود الميل الطبيعي للولد لما

(١٢٠) سورة طه : ١٢٠ ، ١٢١ .

(١٢٦) سورة الأعراف : ٢٦ .

(١٢٧) أنظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم : ١٥٥/٣ .

استقام أمر استمرار النسل وحفظه، ولتعرض الجنس للإنقراض. وهذا الحفظ درجات، فأحياناً يكون ضرورياً لازماً، ويدخل في هذا منع الإختصاص، ومنع أطراد العزوبة، ومنع استئصال الأرحام، ومنع الاجهاض. وأحياناً يكون حاجياً مهماً كالنكاح بصورته الشرعية، وكالحاق الأبناء بالأباء، فإن ذلك يسهم أسهاماً جوهرياً في حفظ النسل. وأحياناً يكون تحسينياً كالإكثار من الأولاد، وتعدد الزوجات ونحو ذلك^(٧٤).

وموضوع مقاصد الشريعة موضوع طويل، بحثه بعض العلماء^(٧٥) لبيان كيفية سلوك المسلم وتعامله مع الواقع والمستجدات في كل حين، وليس هنا موضع التفصيل فيه وإنما وجبت الإشارة إليه في سياق الحديث عن كيفية إشباع الحاجات والمطالب في المنهج النفسي الإسلامي، وهو باب مهم في موضوع ضبط السلوك وتربية الشخصية، وتحديد المقبول والمفروض من أنواع الإشباع.

ثم بعد الوضوح النظري لكيفية إشباع الحاجات تأتي الممارسة الفعلية والمواجهة العلمية حيث تبرز هذه المطالب والحاجات وهي أكثر ما تكون وأشد ما تكون إلحاحاً في فترة الفتوة والشباب، بسبب تميزها بالحيوية والجدة والقوة وفقد الخبرة، فالحاجة إلى الطعام، والشراب، والنكاح، والنجاح، والتقدير، والذكر، والإستطلاع، والسكن النفسي، والهداية، والتوبة، والإنتهاء وغير ذلك تكون واضحة مشتدة، في هذه المرحلة. وهنا تبرز أهمية مفاهيم المواجهة والممارسة للإشباع، حيث أن للمنهج النفسي الإسلامي مفاهيم معرفية نفسية ذات مصطلحات خاصة، تصف طبيعة العلاقة بين الحاجات المتعددة الملحة وأنواع وطرق إشباعها، ومن هذه المفاهيم :

١ - الابتلاء .

٢ - الوسطية (الاعتدال في الإشباع) .

٣ - المجاهدة .

٤ - الصبر .

(٧٤) بعض هذه الأمثلة اقتبسناها من كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الصفحات

٧٨ - ٨٣ .

(٧٥) انظر - مثلاً - الشاطبي، الموافقات: ٨/٢ .

وفيما يلي إشارة إلى اثنين منها :

١ - مفهوم الابتلاء: حيث أن الحياة إنما خلقت للإبتلاء والاختبار والنظر، في عمل هذا الإنسان وسلوكه أحسن هو أم سىء أم معروف أم منكر أسوي أم شاذ قال تعالى :

﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (٧٦)

﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ ﴾ (٧٧)

﴿ وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ (٧٨)

وتتصف حياة الإنسان في هذا الوجود بالمعاناة والمشقة :

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ﴾ (٧٩)

﴿ يَتَأَيَّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَا لَكَ بِرَبِّكَ ﴾ (٨٠)

وإذا فالمعاناة والشدة في طبيعة الحياة ووجود الخيارات وأنواع المطلوبات يجعل الإنسان في حالة اختبار وإمتحان في مسالكه، واختياراته وهذا هو مفهوم الإبتلاء الذي يحرص المنهج النفسي الإسلامي على وضوحه عند المسلم وتحسيسه به .

٢ - مفهوم المجاهدة: مادامت الحاجات والمطالب موجودة متأصلة في الإنسان ولا بد من إشباعها، ولا بد من كيفية معينة للإشباع وفق المنهج الإسلامي - كما مر-

(٧٦) الملك : ٢ .

(٧٧) الإنسان : ٢ .

(٧٨) الأنبياء : ٣٥ .

(٧٩) البلد : ٤ .

(٨٠) الانشقاق : ٦ .

ومادام هذا الإشباع بهذه الكيفية المحددة نوع من الإبتلاء لهذا الإنسان للنظر أيستقيم في إشباع هذه الحاجات أم ينحرف، إذاً فلا بد من عملية المجاهدة والمقاومة في سبيل الفوز على عناصر الشر ودواعي الفتنة، وذلك بإشباع حاجات النفس إشباعاً متكيفاً مع الضوابط والهيئات الشرعية المبنية على أصولها المستقلة في المنهج الإسلامي .

قال تعالى :

﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ (٨١)

ومن قول الرسول صلى الله عليه وسلم :

حجبت النار بالشهوات وحجبت الجنة بالمكاره ﴿ (٨٢)

وهكذا تستمر المجاهدة متمثلة في تعدد المطالب وتجدها، وفي قدرة الفرد وإرادته لضبط إشباعها حسب الكيفية المقصودة من الشارع، ومن خلال النصر والهزيمة في هذه المجاهدة والمقاومة يتم الترقى أو الهبوط في سلم الإيمان .

تشكل الشخصية :

عملية الإرشاد تعني بمعرفة كيفية تشكل الشخصية، وكيفية تعديل هذا التشكيل، وهذه المعرفة تساعد على تحديد الخلل في شخصية المسترشد وعلى العمل لعلاجها وفق التصور النفسي الإسلامي لبناء الشخصية .

ويرتبط موضوع إشباع الحاجات إرتباطاً وثيقاً بتكوين الشخصية إذ أن حاجات الإنسان النابعة من كيانه وطريقة إشباعها يؤثران في بناء شخصيته، وقد ذكرنا إغفال علماء النفس لجوانب من حاجات الإنسان عندما تطرقنا لموضوع الحاجات، ومن أسباب هذا الإغفال إعراض علماء النفس عن الشق الآخر من كيان الإنسان وهو

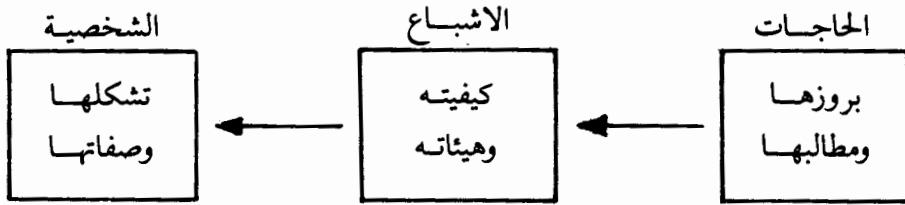
(٨١) العنكبوت: ٦٩ .

(٨٢) أخرجه البخاري، أنظر ابن حجر: فتح الباري ٣٢٧/١١، وأخرجه مسلم أيضاً .

الجانب الروحي . ويرى محمد عثمان نجاتي أن هذا الاغفال «أدى إلى قصور واضح في فهمهم للشخصية الإنسانية وفي معرفتهم للعوامل المحددة للشخصية السوية وغير السوية، كما أدى هذا إلى عدم اهتدائهم إلى تكوين مفهوم واضح دقيق للصحة النفسية»^(٨٣) .

ونحن نرى أيضاً أن إغفال الجانب الروحي خصوصاً، وإغفال النظر إلى طبيعة حياة الإنسان وغاياته عموماً، أدى إلى عدم الاهتمام إلى الطريقة الشاملة والمناسبة لبناء الشخصية، وإلى ربط ذلك بمفاهيم بنائية داخلية وخارجية متناسبة مع هذه الطبيعة .

وفي رأي الباحث أن الشخصية تتشكل في المنهج الإسلامي من خلال ترقبها في درجات الإيمان - وفق المفهوم الشرعي للإيمان - ولربط ما سبق ذكره من إشباع الحاجات وكيفياته بتشكل الشخصية يمكن تصور ذلك في سلسلة من ثلاث حلقات كما في شكل (٢) .



شكل (٢)

يبين الاطار المرحلي لارتباط موضوع اشباع الحاجات بتشكل الشخصية

إن الشخصية تتبنى في البيئة الإسلامية وفق مفهومي الدين والإيمان^(٨٤) اللذين يقرهما القرآن والسنة النبوية، وذلك بتدرجها في سلم الإيمان الذي يؤهلها لاكتساب

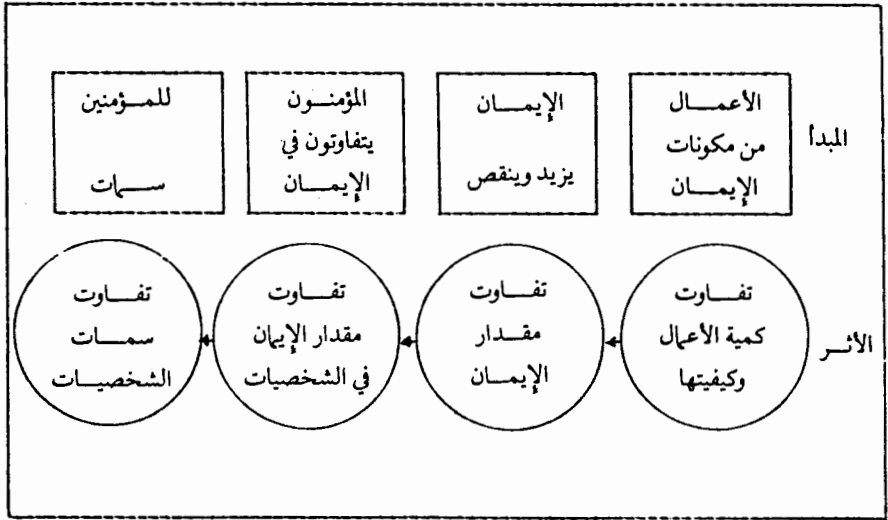
(٨٣) محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، ص ٢٧٦، ٢٧٧ .

(٨٤) أنظر في مفهومي الدين والإيمان، محمد بن أحمد السفاريني، لوامع الأنوار البهية: ٤٢٨/١، ٤٢٩ .

صفات وسمات معينة حسب الدرجة التي تقع فيها . أما المبادئ التي ينبغي عليها هذا التصور فتتمثل في أربعة مبادئ لمفهوم الإيمان وآثاره وهي :

- ١ - أن العمل والسلوك مكون رئيسي للإيمان .
- ٢ - أن الإيمان يزيد وينقص .
- ٣ - أن المؤمنين يتفاوتون في الإيمان .
- ٤ - أن للمؤمنين صفات وسمات .

وتمثل هذه المبادئ الأربعة تستلسياً مرتباً أي أن الأول يؤدي إلى الثاني والثاني يؤدي إلى الثالث وهكذا، والشكل (٣) يبين ذلك الترتيب .



شكل (٣)

يبين المبادئ التي تتعلق بمفهوم الإيمان والمؤمنين والتسلسل المترتب على ذلك والمؤدي إلى تشكل الشخصية بسمات معينة .

المبدأ الأول :

إن الأعمال والممارسات أو السلوك - في مصطلح علم النفس داخل في مسمى الإيمان إلى جانب الاعتقاد والشعور .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «الإيمان بضع وستون شعبة .- وفي رواية بضع وسبعون شعبة .- أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق . والحياء شعبة من الإيمان»^(٨٥) .

فالإيمان له شعب متعددة وكل شعبة منه تسمى إيماناً فالصلاة من الإيمان والزكاة والصوم والحج كذلك، والأعمال الباطنة كالترك والالتفات إلى الله من الإيمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تنتهي هذه الشعب إلى إمطة الأذى عن الطريق^(٨٦) .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^(٨٧) . وفي رواية «ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»^(٨٨) . وهذا يدل على قوة الإيمان وضعفه بحسب الأعمال كما وكيفاً، وهو مبدأ مهم في مجال دراسة السلوك وتوجيهه وتنميته، ويرتب عليه تصور واسع وشامل لأنشطة الإنسان وجزئيات سلوكه، فصومه وصلاته وصدقه وبره وصلته وخلقه ومعاملته وزياراته وأعماله وتجارته وجميع أنواع سلوكه، الصغيرة والكبيرة، هي أجزاء في الإيمان سلباً أو إيجاباً سواء كانت أجزاء هذا السلوك فردية أم إجتماعية عبادية أم عادية فهي انجاز وتحصيل للإيمان أو خسارة فيه حسب اتجاه السلوك، وموقعه من الكيفيات الشرعية المحددة للفرد المسلم .

(٨٥) أخرجه مسلم أنظر مسلم بشرح النووي : ٣/٢ .

(٨٦) انظر علي بن أبي العز الحنفي . شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٨٢ .

(٨٧) أخرجه مسلم أنظر مسلم بشرح النووي : ٢٥/٢ .

(٨٨) مسلم أيضاً أنظر مسلم بشرح النووي، ٢٧/٢ .

قال بن عمر رضی الله عنه : «لقد لبثنا برهة من دهر، وأحدنا ليؤتى الإيمان قبل القرآن تنزل السورة على محمد صلى الله عليه وسلم فنتعلم حلالها وحرامها، وأمرها وزاجرها وما ينبغي أن يوقف عنده منها، كما يتعلم أحدكم السورة. ولقد رأيت رجلاً يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان يقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يعرف حلاله ولا حرامه، ولا أمره ولا زاجره، ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه وينثره نثر الدقل»^(٨٩).

ويقول جندب بن عبد الله : « كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ونحن غلمان حزاورة فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن، ثم تعلمنا القرآن فازددنا به إيماناً»^(٩٠).

وهذا الفهم للإيمان ندرك أنه محل للتحصيل والانجاز، إذ أن الأعمال والممارسات داخلة فيه، فالفرد في حالة تحصيل يومي للإيمان حسب أنواع سلوكه وهيئاته ومقداره .

المبدأ الثاني :

أن الإيمان يزيد وينقص وفق مقدار السلوك واتجاهه، وهذا يترتب على المفهوم السابق الذي يجعل السلوك والأعمال جزءاً من الإيمان، فالإيمان المشتمل على السلوك يزيد وينمو بالطاعة وينقص وينحسر بالمعصية .
قال تعالى :

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾^(٩١).

(٨٩) محمد ابن اسحاق بن منده / كتاب الإيمان، ص ٣٦٩، ٣٧٠. قوله (نثر الدقل) هو روى التمر ويابسه.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٣٧٠.

(٩١) الأنفال: ٢.

وقال تعالى :

﴿ وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ آيَاتُكُمْ زَادَتْهُ هُدًى ۖ إِيْمَانًا فَآمَنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾^(٩٢) .

وهذه الزيادة في الإيمان المذكورة في الآيات ليست مجرد التصديق بأن الله أنزلها بل زادتهم إيماناً بحسب مقتضى الآية وما يترتب عليها من أمر أو نهي أو تشريع^(٩٣) .

ويتبين من هذا أن الإيمان موضوع تحصيلي يشبه المادة التي تعد أو توزن والتي يحدث لها الزيادة كما يحدث لها النقصان بحسب السلوك المكتسب، وأن للإيمان أثراً تراكمياً وفقاً للتحصيل العلمي والعملية الذي قد يصل إلى مستوى عالٍ من الكم والكيف حتى يكون الإيمان أمثال الجبال .

قال مالك بن دينار: «الإيمان يبدو في القلب ضعيفاً ضئيلاً كالبقلة فإن صاحبه تعاهده فسقاه بالعلوم النافعة والأعمال الصالحة وإماط عنه الدغل وما يضعفه ويوهنه، أو شك أن ينمو ويزداد، ويصير أمثال الجبال . .^(٩٤) .

وقيل لبعض السلف: «يزداد الإيمان وينقص؟» قال: نعم يزداد حتى يصير أمثال الجبال . وينقص حتى يصير أمثال الهباء^(٩٥) .

ونخلص من هذا إلى أن دخول الأعمال في الإيمان يؤدي به إلى الزيادة أو النقصان عبر البرنامج اليومي لسلوك الفرد، وأن هذا المبدأ ذو قيمة نفسية داخلية وذو قيمة سلوكية خارجية، لأن الأعمال غذاء يكون الإيمان والإيمان الداخلي المتعمق في النفس دافع لمزيد من السلوك والعمل .

(٩٢) التوبة : ١٢٤ .

(٩٣) أنظر ابن تيمية: الإيمان، ص ٣١٥، ٢١٦ .

(٩٤) المرجع السابق: ص ٢١٣ .

(٩٥) المرجع السابق: ص ٢١٣ .

المبدأ الثالث :

أن الناس يتفاوتون في الإسلام والإيمان على مراتب، وهذا مبني على درجات إيمانهم المشتمل على السلوك. ولذلك فإن الناس طبقات ودرجات في مستوى الإيمان يبدأ من وجود أصل الإيمان والذي يعد في أدنى المستويات وينتهي إلى الطبقات العليا السابقة إلى الخيرات.

قال تعالى :

﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ ^(٩٦) .

فالظالم لنفسه هو المسلم ظاهراً وباطناً^(٩٦). ولا بد أن يكون معه إيمان، ولكن لم يأت بالواجب، والمقتصد الذي أدى الواجب وترك المحرم، والسابق بالخيرات هو المحسن الذي عبد الله كأنه يراه وهو يقع في الدرجات العالية من الإيمان .

ثم إن هذا الترتيب ينبنى عليه اختلاف الدرجات في الجزاء الأخروي :

قال تعالى :

﴿ فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ ^(٨٨) فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ^(٨٩) وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ^(٩٠) فَسَلَطٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ^(٩١) : ^(٩٨) .

(٩٦) فاطر : ٣٢ .

(٩٧) ذكرنا ظاهراً وباطناً احترازاً من المناطق لانه لا يدخل في هذه الأصناف أنظر المرجع السابق، ص ٣٥١ .

(٩٨) الواقعة : ٨٨ - ٩١ .

المبدأ الرابع :

أن لشخصيات المؤمنين سمات وصفات تتفاوت حسب درجاتهم في الإسلام والإيمان وقد سبقت الإشارة إلى بعض أقسام المؤمنين التي وردت في القرآن تحت أنماط معينة كالشخصية الظالمة لنفسها والمقتصدة والسابقة بالخيرات .

قال تعالى :

﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ﴾

فالنمط الظالم لنفسه هو المفرط في فعل بعض الواجبات المرتكب لبعض المحرمات، والنمط المقتصد هو الذي اقتصر على التزام الواجبات واجتناب المحرمات فلم يزد على ذلك ولم ينقص منه، وهؤلاء هم الأبرار وأصحاب اليمين^(٩٩). والنمط السابق بالخيرات هو الذي يتقرب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض، ويترك مالا بأس به خوفاً بما به بأس، سمته دوام التقرب إلى الله والمزيد من الطاعات^(١٠٠) عن أبي هريرة رضى الله عنه قال :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تعالى قال : « من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب . وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه ، ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، ولئن سألني لأعطيته ، ولئن استعاذني لأعيذنه ، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته »^(١٠١) .

(٩٩) كما ورد في سورة الواقعة وسورة المطففين .

(١٠٠) أنظر المرجع السابق، ص ٣٥١، وأنظر محمد بن أحمد السفاريني لوامع الأنوار البهية، ٤٠٣/١ .

(١٠١) أخرجه البخاري، أنظر ابن حجر، فتح الباري : ٣٤٨/١١، ٣٤٩ .

وإذا كان هذا تفاوت ما بين المؤمنين أتباع الرسل فكيف تفاوت ما بينهم وبين الرسل وقد ذكر الله تبارك وتعالى أن الرسل متفاضلون :

﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ
دَرَجَاتٍ ۗ ﴾ (١٠٢).

وأفضل الرسل أولو العزم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، لما لهم من صفات تميزوا بها. فالناس متفاوتون في الدين بتفاوت الإيمان فأفضلهم وأعلامهم أولو العزم من الرسل، وأدناهم المخلطون من أهل التوحيد وبين ذلك درجات لا يحيط بها إلا الله عز وجل (١٠٣).

ومن الواضح في تعريف هذه الأنماط أو الطبقات الناحية الإجرائية العملية، فهي ليست تعريفات نظرية أو عامة، وإنما تصف هيئة السلوك وفق متطلبات الهدى الإسلامي، فالمتصد مثلًا - هو الذي اقتصر على التزام الواجبات وإجتنب المحرمات، فالتعريف محدد وواضح، ورغم وجود هذه التعريفات لبعض الأنماط إلا أن هذا المبدأ هو أحوج المبادئ إلى الاستقصاء للوصول إلى أنواع أوصاف المؤمنين، وطبقاتهم من القرآن الكريم ومن السنة وشروحها ومن أقوال سلف الأمة وعلماؤها، ليتسنى تحديد هذه الأنماط أو بعضها كي تكون أهدافاً عملية لبناء الشخصية المسلمة، ولتيسنى اقتراح البرامج والسبل لتحقيق هذه الأهداف وفق التسلسل والكيفيات المذكورة في المصادر الإسلامية، ووفق ما يقترحه النفسيون أو التربويون فيما هو محل للاجتهاد .

وهكذا يتبين - مما سبق - أن المنهج النفسي الإسلامي ينطلق في نظريته للإرشاد والعلاج من نظرة شاملة ومتكاملة للإنسان، الذي هو محل الإرشاد فحاجات الإنسان النابعة من كيانه وطبيعته الحلقة الأولى في التعرف على الحالة أو المشكلة، وقد فصل

(١٠٢) سورة البقرة : ٢٥٣ .

(١٠٣) أنظر حافظ بن أحمد الحكمي : معارج القبول : ٢٨٠/٢ - ٢٨٦ .

المنهج الإسلامي هذه الحاجات سواء كانت متفقة مع طرح النفسيين أم مختلفة أو جديدة، وهيئة الإشباع وضوابطه هي الحلقة الثانية وهي ذات أثر فعال في بناء عادات الإنسان ومسالكة وفي سوائه وانحرافه - وقد وضع الإسلام منهجاً واضحاً ومحددأ لضوابط الإشباع وكيفية، ولم يغفل المنهج الإسلامي تكوين الشخصية ومحدداتها، وكيفيات بنائها وأنهاطها؛ لأنها الكيان المتكامل للفرد، والذي تظهر عليه هيئات السواء أو الإنحراف، وتكمن فيه أسباب الصحة والمرض، وتلك الحلقة المهيمنة والمكتملة للعملية الإرشادية والعلاجية .

وبمقارنة مختصرة بين مدارس علم النفس المختلفة وبينها وبين المدرسة النفسية الإسلامية نجد الفروقات الجوهرية والشكلية .

فبعد دراسة آراء المدارس النفسية المختلفة وأسسها الإرشادية نجد اختلافاً كبيراً فيما بينها حول النظرة إلى طبيعة الإنسان، ومحددات شخصيته بين مفهوم يجعل البيئة الخارجية تحدد الإنسان وتشكّله، ومفهوم يجعل الحاجات والغرائز الداخلية هي التي تحدده وتشكّله، وبين مفهوم يجعل الإنسان كائناً قادراً على الإختيار وحرراً في التصرف والتأثر، ومفهوم يجعل الإنسان - في أساسه - آلة تدار عبر الحوافز والمعززات المختلفة من ثواب وعقاب .

وقد تتفق وجهات نظر الكثيرين منهم على إمكانية التغيير في الإنسان لكن بدرجات متفاوتة^(١٠٤) .

وهذا الإختلاف في أسس النظريات هو أهم أسباب الاختلاف والتناقض في أهداف الإرشاد وعملياته وطرقه بين المدارس المختلفة، فإذا نظرنا إلى أهداف الإرشاد عند هذه المدارس وجدنا إختلافاً واسعاً، فبعض المدارس يهدف إلى إعادة بناء شخصية المسترشد، وبعضها كالمدرسة السلوكية (Skinner) وغيره تهدف إلى التركيز على إزالة المعاناة والألم بمعرفة العرض ومعالجته، وبعضها وخاصة الذين يركزون على

Patterson, C. H. Theories of Counsling and Psychotherapy, P, 523- 525.

(١٠٤)

الفرد مثل روجرز (Rogers) أو على الإنسان مثل ماسلوا (Maslow) يهدفون إلى تنمية معنى الحياة عند الفرد وتوفير الخدمات لنموه إلى أقصى حد أو تنمية أشخاص يحققون ذواتهم .

ورغم محاولات بعض علماء النفس^(١٠٥) التوفيق بين هذه الأهداف المختلفة والذهاب إلى أن هذه المدارس - وإن اختلفت - تمثل مراحل إرشادية أو علاجية، كل مدرسة منها تركز في أهدافها على مرحلة من هذه المراحل، أي أن هناك مدارس تركز على الأهداف المباشرة وأخرى على الأهداف الوسيطة وثالثة على الأهداف النهائية .

رغم هذه المحاولات إلا أن الفروق قائمة، إذ أن آراء المرشدين المتمين لهذه المدارس مختلفة المنطلقات والتفسيرات للانحراف أو المرض النفسي الذي يعاني منه المسترشد، فالعلة في المعاناة النفسية عند سكنر (Skinner) شكلية سلوكية، يتم السيطرة عليها عن طريق التحكم في المتغيرات البيئية باستخدام جداول التدعيم وبرامج تشكيل السلوك^(١٠٦). والعلة عند فرويد تكمن في أعماق الإنسان وفي تاريخه الماضي، وقد يتم السيطرة عليها عبر التحليل النفسي والوصول إلى الأسباب اللاشعورية للمشكلة^(١٠٧). والعلة عند ماسلوا (Maslow) تكمن في بنیان الشخصية ومدى تكاملها وتحقيقها لذاتها ومطالبها المختلفة، وتتم السيطرة عليها باشباع حاجات الإنسان وفق التدرج المقترح في النظرية الإنسانية^(١٠٨). وهكذا فالإختلاف في النظرة إلى الإنسان ثم الإختلاف في تفسير الظاهرة المرضية يؤديان للإختلاف في أهداف العلاج وأشكاله .

والمنهج النفسي الإسلامي - كما أشرنا - يختلف في نظرتة لطبيعة الإنسان، وفي نظرتة لما ينتاب هذه الطبيعة من أعراض انحرافية ومرضية عن المناهج الأخرى، ويختلف أيضاً في تفسيراته ومعالجته لأزمات ومشكلات الفرد النفسية .

(١٠٥) أنظر المرجع السابق، (الفصل الأخير).

(١٠٦) أنظر سارونوف أ. مدنيك وآخرون: التعلم، ترجمة محمد عماد الدين اسماعيل، ص ٧٣، ٧٤.

(١٠٧) أنظر جوليان روتر: علم النفس الاكلينيكي، ترجمة عطية محمود هنا، ص ١٤١-١٤٣.

Monite, C. Beneath the Mask, P 560& 562.

(١٠٨)

فالاهتمام يبدأ في النظر إلى الإنسان وطبيعة تكوينه ثم إلى الأسس والمقومات التي بنيت عليها شخصية الفرد، ثم إلى حالة التفاوت والافتراق التي وقعت بين الصورة النموذجية للشخصية، والصورة المرضية القائمة ثم إلى كيفية إعادة تشكيل الشخصية لتستقر على أحسن وضع ممكن وفق المعايير والإجراءات الشرعية .

« ملخص البحث »

الإسلام منهج شامل للحياة ييسر للناس سبل السعادة والسواء والصحة النفسية، ويرشد إلى الطريق الأمثل لتحقيق الذات، ونمو الشخصية، وترقيتها في مدارج الكمال الإنساني، وهو - أيضاً - يخبر طبيعة النفس البشرية، ويعالج مشكلاتها، ويستنقذها من مواطن التيه والضعف والانحراف، قال تعالى:

﴿ يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ﴾ .

ويهدف هذا البحث إلى معالجة الإجابة على سواء يتعلق بالإرشاد النفسي هو: كيف تتم عملية إرشاد الفرد في ظل المنهج الإسلامي؟ .

وقد تم عرض نموذج للمراحل التي تشتمل عليها العملية الإرشادية في ضوء المنهج الإسلامي - كما يراها الباحث - في تسلسل منطقي متلاحق ومتربط، يبدأ بمرحلة ما قبل الإرشاد وتشتمل على عمليتين إجرائيتين هما: وضع الأهداف، ومعرفة المسترشد، وثني بمرحلة التهيئة، وتشتمل على عمليتين - أيضاً - هما إزالة العوائق المعرقة للإرشاد، وإيجاد الدواعي، ويثالث بمرحلة الإرشاد، وتشتمل على مرتكزاته، وكيفية، وطرقه، والمرحلة الرابعة هي: ما بعد الإرشاد، وتعني بتقويم الإرشاد، والقيام بتعديل الأساليب والطرق عند الحاجة. والجزء الأكبر من هذا البحث يعالج المرحلة الثالثة (الإرشاد) إذا أنه جوهر البحث ومقصده. ولكي يأخذ البحث منحى عملياً فقد ربط النموذج بمرحلة معينة من مراحل النمو - وهي مرحلة المراهقة والشباب - ليتم التمثيل والتوضيح من خلالها، كما زوّد البحث بالأشكال المساعدة على تصور التسلسل المنطقي لبعض المبادئ المطروحة في البحث .

بدأ البحث ببيان الواجبات قبل الإرشاد ومن أهمها: وضع الأهداف العامة للإرشاد في مرحلة ما - كمرحلة الشباب - ووضع الأهداف الخاصة لحالة أو فرد

بعينه، وقد بين الباحث بعض هذه الأهداف، ثم انتقل إلى عملية التعرف على المرششد وعناصرها، مستخدماً نوعاً من المرششدين - للتمثيل - هم الشباب، فتطرق إلى أهمية معرفة المرششد لحدود فترة الشباب، ومعرفة التاريخ الشبائي الإسلامي المعروف في قصص القرآن، وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وسيرة الصحابة والسلف وغيرهم، وإدراك طبيعة مرحلة الشباب واستعدادهم، ومن ذلك هشاشة البناء الفكري، ورقة العاطفة، والإستعداد للاضطرابات الشخصية، وتطرق - أيضاً - إلى أهمية العلم بالإستعداد المعرفي للأسترشاد، ومعرفة موقف الشباب من الكبار، ومدى إقبال المرششد على المرششد وإنصرافه عنه، والعنصر الأخير في التعرف على المرششد هو معرفة مطالب النمو لدى الشباب وحاجاتهم النفسية، سواء كانت مطالب عامة لكل الشباب، أم مطالب خاصة بالشباب المسلم .

أما مرحلة التهيئة - المتعلقة بإيجاد الدواعي وإزالة العوائق - فموضوعاتها تدور في ثلاثة محاور: الأول في صفات المرششد، وقد تناول أهم الصفات - من وجهة نظر الباحث - التي تهىء لجدوى الإرشاد وقبوله وهى: الصدق والإخلاص، والقدوة، والعلم، وتوفر القدرات والوسائل . والثاني في مصادر التلقي عند المرششد، ومن أهم المصادر الميسرة للإرشاد أو المعيقة له الأسرة، والإعلام، وقد بين البحث أثر هذين المصدرين على المرششد سلباً أو إيجاباً في مرحلة التهيئة للإرشاد . والثالث في الاستعداد النفسي للإسترشاد، ويمثل نهاية عملية التهيئة، وبداية عملية الإرشاد، حيث يعمل المرششد على جلب إنتباه المرششد إلى أهمية الإرشاد، وإيجاد الرغبة في الإستقبال والسماح .

وفي مرحلة الإرشاد - وهى جوهر العملية الإرشادية - تم تناول وجهة الإرشاد في المنهج الإسلامي من خلال ثلاثة عناصر، هى :

- ١ - الحاجات .
- ٢ - ضوابط إشباع الحاجات .
- ٣ - كيفية تشكّل الشخصية .

وتمثل هذه العناصر مساقاً متصلاً يكمن السواء والانحراف النفسيين فيه أو في أحد عناصره، ومن ثم يتم بناء الشخصية بناء سويّاً أو منحرفاً. والحالات المسترشدة التي تعاني من الاضطراب النفسي لا بد أن تدرس في ضوء هذا المساق .

فأما الحاجات فقد تناولها المنهج الإسلامي تناولاً يتفق - أحياناً - مع وجهة النظر النفسية الحديثة، ويختلف - أحياناً - أخرى، وذلك للاختلاف في تفسير طبيعة النفس البشرية، وقد عرض البحث أنواعاً من الحاجات مثل الحاجة إلى الأمن، وإلى المحبة، وإلى الإنتهاء، ومثل الحاجة إلى الهداية، وإلى الذكر، وإلى التوبة .

ثم يأتي بعد ذلك موضوع إشباع الحاجات الذي يخضع لنظام دقيق - في الإسلام - من حيث الكم والكيف والطريقة، ويسير وفق الهدى الإسلامي المبني على تصوّر شامل عن فطرة الإنسان وخصاله .

وقد بين البحث الأطر والمسارات التي تحكم وتوجه عملية الإشباع، وتتمثل هذه المسارات في مقاصد الشريعة الخمسة وهي :

- ١ - حفظ العقل .
- ٢ - حفظ النفس .
- ٣ - حفظ العقل .
- ٤ - حفظ النسل .
- ٥ - حفظ المال .

وفي الترتيبات الهرمية داخل هذه المقاصد وهي :

- ١ - حفظ الدين .
- ٢ - حفظ النفس .
- ٣ - حفظ العقل .
- ٤ - حفظ النسل .
- ٥ - حفظ المال .

وفي الترتيبات الهرمية داخل هذه المقاصد وهي :

- ١ - الضروريات .
- ٢ - الحاجيات .
- ٣ - التحسينات .

ففي كل مقصد تشبع الحاجة في مستويات ثلاثة، تبدأ من الأهم إلى الأقل أهمية، فأحياناً تكون ضرورية، وأحياناً تكون حاجية، وأحياناً تكون تحسينية، وقد شرح الباحث ذلك ومثل له بثلاثة أمثلة هي :

- ١ - الحاجة للطعام .
- ٢ - والحاجة للباس .
- ٣ - والحاجة للولد .

ثم بعد إيضاح كفيات الإشباع ومساراته في المنهج الإسلامي ، بين الباحث بعض مفاهيم المواجهة والتطبيق التي يحرص المنهج الإسلامي النفسي على تأسيسها في نفسية الممارس وهو يقوم بإشباع حاجاته ومطالبه ، ومنها :

- ١ - مفهوم الابتلاء .
- ٢ - ومفهوم الوسطية .
- ٣ - ومفهوم المجاهدة .
- ٤ - ومفهوم الصبر، وتم إيضاح اثنين من هذه المفاهيم .

أما تشكل الشخصية - وهو العنصر الثالث في مرحلة الإرشاد - فيخضع هو - أيضاً - لنظام محدد في المنهج الإسلامي ، وقد رأى الباحث أن تكوين الشخصية في البيئة الإسلامية يتم وفق التسلسل الذي يتضمنه مفهوم الإيمان، كما يقره القرآن والسنة، وأن الشخصية تتشكل من خلال ترقيقها في سلم الإيمان الذي يؤهلها لإكتساب صفات وسمات معينة حسب الدرجة التي تقع فيها. أما المبادئ التي تحكم

هذا التسلسل فهي أربعة - يترتب بعضها على بعض - أولها :
أن السلوك مكوّن رئيس للإيمان، أي أن الإيمان محل للتحصيل والانجاز عن طريق الأعمال والممارسات اليومية للفرد، ويكون مستوى التحصيل بحسب الإنسجام مع كيفية إشباع الحاجات في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية ودرجاتها المذكورة سابقاً. وثانيها :

أن الإيمان يزيد وينقص وفق مقدار السلوك وكيفية، يزيد بالطاعة وينحسر بالمعصية، وعليه فإن للإيمان أثراً تراكمياً وفقاً للتحصيل العملي الذي قد يصل إلى مستوى عال في الكم والكيف، حتى يكون أمثال الجبال. وثالثها :

أن المؤمنين يتفاوتون في الإيمان، ولذلك فإن الناس طبقات ودرجات في مستوى الإيمان يبدأ من وجود أصل الإيمان الذي يعدّ أدنى المستويات، وينتهي إلى الطبقات العليا السابقة بالخيرات. ورابعها :

أن لشخصيات المؤمنين سمات تتفاوت بحسب درجاتهم في مقدار الإيمان، وأن هناك - بناء على ذلك - أنماطاً للشخصية بحسب مستوياتها الإيمانية، كالشخصية الظالمة لنفسها، والشخصية المقتصدة، والشخصية السابقة. وهذا يتضح أن في المنهج الإسلامي بيان لمحددات الشخصية وأنماطها، وكيفية بناءها بناء متكامل، ويتضح أيضاً أن الاختلال في بناء الشخصية وفي توسيمها، وما يظهر عليها من شذوذ أو اضطراب يكمن في اختلال طريقة البناء، وفي فقد أو اختلال المعايير والسمات التي تحاكم إليها الشخصية، أو تبني عليها .

وقد عرض البحث - أخيراً - مقارنة مختصرة بين المدرسة النفسية الإسلامية وبين مدارس علم النفس في النظرة إلى طبيعة الإنسان، وإلى أسس بناء شخصيته، وفي نظرتها للإرشاد .

مراجع البحث

- ١ - توك (محيى الدين) وعدس (عبد الرحمن): أساسيات علم النفس التربوي، نيويورك: جون وايلي وأولاده، ١٩٨٤م.
- ٢ - ابن تيمية (أحمد) (شيخ الإسلام): الإيمان، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢هـ.
- ٣ - جلال (سعد): المرجع في علم النفس، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥م.
- ٤ - ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي): مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٥ - الحكمي (حافظ بن أحمد): معارج القبول، المطبعة السلفية، ١٣٩٢هـ/١٤٠٤هـ.
- ٦ - الحنفي (علي بن أبي العز): شرح العقيدة الطحاوية، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢هـ.
- ٧ - زهران (حامد عبد السلام): الصحة النفسية والعلاج النفسي، القاهرة عالم الكتب، ١٩٧٨م.
- ٨ - السباعي (مصطفى): السيرة النبوية، دار الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ٩ - السفاريني (محمد بن أحمد): لوامع الأنوار البهية، دمشق: مؤسسة الخافقين، ١٤٠٢هـ.
- ١٠ - السهلوطي (نبيل محمد): الإسلام وقضايا علم النفس، جدة: دار الشروق، ١٤٠٠هـ.
- ١١ - سوييف (مصطفى): الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م.
- ١٢ - الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم): الموافقات بيروت: دار المعرفة.

- ١٣ - الشيباني (عمر محمد التومي): الأسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب، بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣ م.
- ١٤ - صالح (محمد عزمي): إرشاد طلاب الجامعات (بحث) الرياض: مقدم إلى حلقة التوجيه والإرشاد النفسي من ٦/٢٥ إلى ١٤٠٥/٧/٤ هـ، قسم علم النفس، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ١٥ - طاش (عبد القادر): أثر وسائل الإعلام في توجيه الشباب (بحث)، الرياض: مقدم إلى حلقة التوجيه والإرشاد النفسي من ٦/٢٥ إلى ١٤٠٥/٧/٤ هـ، قسم علم النفس، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية:
- ١٦ - العسقلاني (ابن حجر): فتح الباري، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧ هـ.
- ١٧ - علوان (عبد الله): تربية الأولاد في الإسلام، بيروت: دار السلام، ١٣٩٨ هـ.
- ١٨ - عمر (محمد ماهر): المرشد النفسي المدرسي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٤ م.
- ١٩ - القاضي (يوسف) وبالجن (مقداد): علم النفس التربوي في الإسلام، الرياض: دار المريخ، ١٤٠١ هـ.
- ٢٠ - قطب (سيد): في ظلال القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٦ هـ.
- ٢١ - قطب (محمد): منهج التربية الإسلامية (الجزء الثاني)، بيروت: دار الشروق، ١٤٠٠ هـ.
- ٢٢ - ابن القيم: أعلام الموقعين، بيروت: دار الجبل.
- ٢٣ - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الأندلس، ١٣٨٥ هـ.
- ٢٤ - ابن ماجه: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، الرياض: شركة الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- ٢٥ - المباركفوري: تحفة الأحوذى، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٧ هـ.

- ٢٦ - مرسى (سيد عبد الحميد): الشخصية السوية، القاهرة: مكتبة وهبة،
١٤٠٦هـ .
- ٢٧ - ابن منده (محمد بن اسحاق): كتاب الإيمان، بيروت: مؤسسة الرسالة،
١٤٠٦هـ .
- ٢٨ - نجاتي (محمد عثمان): الحديث النبوي وعلم النفس، بيروت: دار الشروق،
١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .
- ٢٩ - نشواتي (عبد المجيد): علم النفس التربوي، عمان: دار الفرقان،
١٤٠٤هـ .
- ٣٠ - النووي : صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها،
١٣٤٩هـ .

مراكز الترجمة القديمة عند المسلمين

للدكتور

علي بن إبراهيم النملة

الأستاذ المشارك في قسم المكتبات والمعلومات
بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المدخل :

من العوامل التي تعين على التعرف على ثقافات الآخرين ، قصدا إلى الاستفادة مما هو مناسب منها، الترجمة وتعلم لغات الآخرين . ومدى الإقبال على الترجمة أو تعلم لغات الآخرين مؤشرا لمدى قوة الأمة المتلقية . فالترجمة حركة إيجابية فيها إichاء بقوة الأمة وسعيها إلى ترسيخ القوة علميا وثقافيا، بينما يوحى تعلم اللغات الأخرى بشيء من الضعف أو التبعية الثقافية . أما إذا تُعلِّمَت اللغات قصدا إلى النقل منها فهذا يدخل في المؤشر الأول الموحى بالقوة والسعي إلى ترسيخها .

والأمة الإسلامية منذ بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم - وهي تسير من قوة إلى أقوى بحيث طبقت الآفاق بمدة قياسية علما وثقافة وهديا . وكان من مؤشرات القوة لدى أمة الإسلام نقل علوم الآخرين وثقافتهم، وخاصة منها المفيد والمتلائم مع المبادئ التي جاء بها الإسلام عند النظر إلى التعامل مع الحياة بناء وتعميرا وخلافة على الأرض وسعيها إلى بسط النور .

ومن هذا المنطلق بدأت حركة ترجمة قوية منذ العقود الأولى للإسلام، فانتشرت مراكز الترجمة وبيوت العلم ودور الحكمة . وكان لهذه المراكز أثرها الفاعل في ثقافة المسلمين وعلومهم الدنيوية . وكانت المراكز مؤشرا من مؤشرات انتقال الحضارة الإنسانية وصلقلها وتأصيلها إسلاميا . ثم بعدئذ نشرها في الأمم الأخرى .

وهذه محاولة لتقصي مراكز الترجمة إلى اللغة العربية مع الوقوف على الجوانب التي ساعدت على النقل، وتحري وجود أي علاقة لغوية بين العرب قبل الإسلام والأمم المجاورة شرقا وشمالا وجنوبا وغربا .

وحيث برز أثر السريان في النقل، كان لابد من الوقوف على بعض المراكز التي أسهمت في نقل الثقافة اليونانية والفارسية والهندية . مع محاولة وضع هذه الإسهامات في المكانة التي تليق بها .

وقد جاء توزيع البحث على النقاط التالية: بين الترجمة والتعريب، ووحدة اللغة، والحضارات المجاورة، ودوافع النقل، ومراكز النقل إلى السريانية ثم مراكز النقل إلى العربية. وكانت هذه النقطة موضع تفصيل موزع على العصور الإسلامية إلى نهاية خلافة بني العباس، وكان لابد من التأكيد عند الحديث عن العصر العباسي على «الخلافة» العباسية، لأن الأمر يقتضي شيئا من التخصيص والتوسع في الولايات الإسلامية التي عاصرت الخلافة العباسية في بغداد مثل الدولة الأموية في الأندلس والولايات الأخرى في أفريقيا والشام والشرق الإسلامي. وقد مرت أسماء أماكن وأعلام تستحق الوقفة لولا ضيق المجال.

وخصصت وقفة للتعرف على آثار الترجمة الإيجابية والسلبية، ثم كانت الخاتمة، واحتوت على النتائج والتوصيات.

وأسال الله أن تكون هذه المحاولة منطلقا إلى مزيد من التركيز على هذه الظاهرة العلمية العجيبة في تاريخ المسلمين. وأجد لزاما علي أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى هيئة تحرير المجلة على مالقيته وألقاه منهم من دعم وتشجيع. كما أشكر مراكز البحث العلمي، وبخاصة مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية حيث وجدت فيها ما كنت أطمح إليه. وللزملاء أيضا التقدير والشكر، وجزاهم الله خيرا.

أولاً: بين الترجمة والتعريب:

قيل في الترجمة أنها نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى - والكلام هو اللفظ المفيد، أي الجملة أو الجمل، يقول ابن مالك في مطلع الألفية:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم واسم وفعل ثم حرف الكلم
واحده كلمة والقول عم وكلمة بها كلام قد يؤم

والترجمة أيضا هي إيصال فكرة أو تبليغها، أو تحويل التبليغ إلى لغة أخرى وإعطاؤه شكلا مكتوبا، أو مسموعا. أو وضع صيغة مطابقة لصيغته في لغة النقل^(١).

وهناك من يرى أن «الترجمة» هي النقل من لغة إلى أخرى، وينظر إلى هذا النقل على أنه «مزدوج» ذو اتجاهين، فهو نقل من اللغة ونقل إلى اللغة. أما الاتجاه الواحد في النقل من اللغة أو إلى اللغة فهو يُفرَّق فيه، فيرى فيما يتعلق باللغة العربية أن النقل إليها «تعريب» والنقل منها «تعجيم»^(٢).

ولكلمة «تعريب» مدلولات لغوية أخرى أوردتها أصحاب القاموس واللسان والتاج. فيدخل فيها، غير ما ذكر، تهذيب المنطق من اللحن، وقطع سعف النخل، وتعليم العربية وكى الدابة بعد البزوغ عليها، وتنف أسفل حافر الفرس، وتقييح قول القائل، والمنع والإنكار، والفحش في الكلام، والتكلم عن القوم، والإكثار من شرب الماء الصافي . . . الخ^(٣).

(١) محمد ديدواوي. «الترجمة إلى العربية - اللسان العربي - ع ٢٥. (١٩٨٤/١٩٨٥م) - ص ٥٥ - ٧٥.

(٢) شحاده كرزون. «الترجمة: بداياتها - أطوارها - توجهاتها - بعض نتائجها. «في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العربي ٢٢ - ٢٣ جمادي الثانية ١٤٠٢هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م - حلب: المعهد، الجامعة، ١٩٨٤م - ص ٣٠١ - ٣١٤.

(٣) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي. تاج العروس من تراجم القاموس. تحقيق عبدالكريم الغريباوي - ٢٠ جزءاً - الكويت: وزارة الإرشاد والانباء، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٧م - ٣/٣٣٩ - ٣٤١ - (سلسلة التراث الغربي / ١٦).

على أن هذا المنحنى يجبرنا إلى التعرف على استعمالات كلمة تعريب، إذ للكلمة دلالات كثيرة في القديم والحديث ترجع في جملتها إلى معنى الإيضاح والإبانة والإفصاح. وهي تشمل في مدلولاتها إدخال اللفظ الأعجمي في الفصحى بعد صقله على مناجها وإنزاله في أوزانها وأقيستها، أما إدخاله دون إخضاعه للمقاييس والأبنية فيبقيه دخيلا على اللغة غير معرب.

ومن مدلولاتها جعل الفصحى وحدها لغة الكتاب والخطابة والتعليم والإعلام وجميع أنواع الاتصال الذي يستخدم الكلمة^(٤). وتكون هذه الدلالة واضحة المعالم في شمال أفريقيا عندما عمدت البلاد العربية بعد الخروج من نير الاحتلال الفرنسي (تونس سنة ١٣٧٦هـ، ١٩٥٦م، والجزائر سنة ١٣٨٣هـ، ١٩٦٣م، والمغرب سنة ١٣٧٦هـ، ١٩٥٦م) فبدأت مشروعات عملية للعودة إلى اللغة العربية.

ومن مدلولاتها النقل من لغة أعجمية إلى اللغة العربية، ولكن مع اختلاف يسير عن مدلول الترجمة، إذ ربما كان النقل في الترجمة حرفيا غير خاضع للتصرف من قبل المترجم. وهذا مراد عند الترجمات الرسمية في المناسبات التي يشترك فيها من لا يستطيعون الاتصال بلغة واحدة. وكذا في ترجمة الكلمات والخطب والتقارير والمواثيق والمعاهدات والاتفاقات الدولية، بحيث لا يتاح مجال للتصرف في العبارة.

على أن من مدلولات التعريب بسط اللغة العربية على رقعة أوسع وأشمل من

- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. القاموس المحيط - ٤ أجزاء بيروت: دار الجيل، د. ت - ١٠٦/١.

- عبد الله محمد بن المكرم بن أبي الحسن بن أحمد الأنصاري الخزرجي (ابن منظور). لسان العرب - ٦ أجزاء. تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي - القاهرة: دار المعارف، د. ت - ٢٨٦٣/٤ - ٢٨٦٨.

(٤) عبد الهادي هاشم. «مفهوم التعريب» مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - مج ٦٣ ع ٢ (١٤٠٨/٨هـ)، ١٩٨٨/٤م - ص ٣٧ - ٤٣.

موطنها الأصل «الجزيرة العربية». هذا البسط الذي صاحب الامتداد الإسلامي منذ بعثة محمد - صلى الله عليه وسلم - وما تبع هذا من إقامة المراكز العلمية والجامعات الإسلامية في المشرق والمغرب، مما جعل اللغة العربية هي لغة العلم والمعرفة، وأدى إلى الدعوة إلى تدريسها في الجامعات الغربية في أوروبا، قصداً إلى النهل من علوم المسلمين وثقافتهم، وتبع هذا البسط التوسع في علم اللغة والنحو. وكانت حركة علمية لغوية خدمت فيها اللغة العربية خدمة جلييلة. وشجعت الهجرة العربية من الجزيرة إلى البلاد الإسلامية الجديدة، قصداً إلى حمل الرسالة فانتشر العرب المسلمون، يحملون معهم القرآن الكريم وسنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولغتهما عربية، فأدى هذا إلى «تعريب» الأمصار. وشجع الخلفاء والولاة والأمراء استخدام اللغة العربية. وقد كتب الحجاج إلى أهل الكوفة «لا يؤمكم إلا عربي» فوثب البعض بالقاريء «يحيى بن وثاب»، وهو مولى كان يؤم في الصلاة ليمنعوه من ذلك، فلما علم الحجاج أنبهم، وقال: «ويحك!! إنما قلت عربي اللسان».^(٥) وكان دخول الإسلام ولا يزال يعني تعلم العربية.

وربما كان النقل في الترجمة إلى اللغة العربية خاضعاً لتصرف المعرب من حيث الصياغة أو الزيادة والنقص في الفكرة المنقولة، بحيث لا تتغير الفكرة العامة ولكنها لا تكون بالضرورة كما جاءت في أصلها اللغوي، عندئذ يصبح هذا النوع من النقل تعريباً، وليس ترجمة، وينال عليه المعرب من التقدير أكثر مما يناله المترجم^(٦). وسيتبين في هذا الحديث أن النقل إلى اللغة العربية يدخل في هذا المفهوم. فهو تعريب وليس ترجمة فحسب. إذاً فالتعريب أشمل من الترجمة، والترجمة بعد من أبعاد التعريب أو هي «وجه من أوجه فعلٍ أشمل، هو الذي يُكوّن

(٥) عبدالعزيز الدوري. «الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب» - في القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز ١٩ ص ٦١ - ١٠٩. ونقله عن البلاذري في أنساب الأشراف (مخطوط).

(٦) محمد جابر الأنصاري. «التعريب الجامعي وحتمية المقاربة الميدانية: ظاهرة «تأجيل» التطبيق، أربعة اعتبارات أساسية لحسمها. «رسالة الخليج العربي» مج ٨، ع ٢٤ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م) - ص ١٥١ - ١٨٩. وهذا يصدق إذا كان للنقل أثر بارز في النقل يفوق الترجمة.

التراثات».^(٧) وهذا من حيث النقل إلى اللغة العربية، وإلا فالترجمة أشمل من حيث المفهوم الذي جاء به «ديداوي» من أن الترجمة مفهوم ذو وجهين، نقل من اللغة وإليها (انظر المرجع رقم (١)).

والحديث عن نقل العلوم عند المسلمين لا يقتصر على التعريب إلا في مرحلة من مراحل النقل. وربما صح أن يقال إن النقل كان من باب الترجمة، بالمفهوم الذي مر ذكره، رغم أن كلمة «ترجمة» لم ترد واضحة في المعاجم، إلا ما يتعلق بالترجمان وهو الناقل من لغة إلى أخرى^(٨). ولذا قيل الترجمان هو الناقل مشافهة، وتسمى اليوم «الترجمة الفورية» والمترجم هو الناقل كتابة.

وللترجمة فيما يتعلق باللغة العربية أربع مراحل:

المرحلة الأولى : نقل الفكر الإغريقي (اليوناني) والهندي والفارسي إلى اللغة العربية، إما مباشرة أو عن طريق اللغة السريانية.
المرحلة الثانية : نقل الفكر الإسلامي باللغة العربية إلى اللغة اللاتينية مباشرة.
المرحلة الثالثة : نقل الفكر الإسلامي واليهودي باللغة العربية إلى اللغة العبرية.
المرحلة الرابعة : نقل الفكر الإسلامي واليهودي باللغة العبرية إلى اللغة اللاتينية^(٩).

وسيقصر الحديث في هذه الوقفة على المرحلة الأولى، وهي نقل الفكر الإغريقي (اليوناني) والهندي والفارسي إلى اللغة العربية من اللغة اليونانية مباشرة، أو عن طريق اللغة السريانية.

(٧) انطوان المقدسي «التعريب في دلالته التاريخية: من الترجمة إلى التعريب» - الآداب مج ٢٣، ع ١٤ (١/١٩٧٥م) - ص ١٤ - ١٦، ٤٩ - ٥٥.

(٨) الفيروز آبادي . القاموس المحيط - ٨٤/٤. وإبن منظور. لسان العرب - ٤٢٦/١.

(٩) أحمد شحلان. «دور اللغة العربية في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية» - في حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون - الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م - ص ٢٥٧ - ٢٨٤. وسيرد التأكيد على أن النقل كان في بداياته جاء من اليونانية والفارسية (الفهلوية) والهندية عن طريق السريان، ثم انتقل المسلمون إلى مرحلة النقل المباشر إلى اللغة العربية عن اللغات الأخرى.

ومادامت اللغة السريانية ستدخل في هذه المرحلة فلا بد من العودة قليلا إلى فترة ما قبل الإسلام للتعرف على ظروف نقل الفكر الإغريقي (اليوناني) إلى اللغة السريانية، والتعرف على المراكز التي قامت بهذا النقل، ثم الانتقال إلى العهد الإسلامي بدءاً ببعثة محمد - صلى الله عليه وسلم - إلى نهاية الخلافة العباسية ٦٥٦هـ.

أما المراحل الثلاث الباقية فتحتاج إلى وقفات ثلاث متفرقة في مستقبل الأيام بإذنه تعالى .

ثانياً: وحدة اللغة :

كانت اللغة العربية في العصور المتقدمة للجاهلية متعددة اللهجات نظراً لانتشارها في جزيرة العرب إلى درجة كادت معها هذه اللهجات أن تصبح لغات مستقلة عن اللغة الأم . بل ربما قيل إن اللغة العربية كانت مجموعة لغات سامية تجمع بينها كثير من الصفات المشتركة المتعلقة بأصول الكلمات والأصوات ومخارج الحروف وقواعد الصرف والتنظيم فقويت وجوه الشبه بين أفرادها، أو بعض أفرادها، حتى يحسبها الباحث مجرد لهجات للغة واحدة^(١٠).

وتقتضي إرادة الله تعالى أن يجمع العرب على لهجة واحدة في الجاهلية لتكون هي اللغة الرسمية أدبا وفكرا وعلما في الأسواق الأدبية الفكرية المشهورة وبخاصة سوق (عكاظ)، وغيره من أسواق العرب الأخرى ومنتدياتهم . وتسود لهجة قريش أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة، لا في الحجاز ونجد فحسب، بل في كل القبائل العربية شمالا وشرقا وغربا ثم جنوبا بعد ذلك . وقد راعت قريش بقية اللهجات فاختارت منها من كلام الوفود وأشعارهم أحسن اللغة وأصفى الكلام . وساعد على سيادة لهجة قريش مكانة القبيلة الدينية والسياسية والاقتصادية فقد تجمع عليها العرب حين أحسوا بالخطر المحقق بهم من جهات عدة، من الفرس

(١٠) علي عبدالواحد وافي . علم اللغة - ط ٦ - القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م - ص ١٨٦ .

والروم والحبش. وفي مكة كانت وفود الحجيج تترى، وكانت ألتهتهم تحفظ في الكعبة، وقوافل التجارة في رحلتي الشتاء والصيف كانت قد جعلت من مكة «محطة» تقع في الوسط بين الشام واليمن. وكانت العرب تعرض أشعارها على قريش فما قبلته كان مقبولا وماردته كان مردودا^(١١). هذا مع بقاء وانتشار لهجات عربية أخرى قبل الإسلام وبعده كالشكشة عند حضرموت، والكسكسة عند بعض قبائل ربيعة، والطمطممانية عند حمير، والعجعة عند قضاة، والعننة عند تميم، والفحفة عند هذيل، والقطعة عند طيء، والتضجع عند تميم وقيس وأسد، وغيرها كالاستنطاء، والتلتلة، والوهم، والوكم. وقد تحدث الرسول - صلى الله عليه وسلم - بشيء منها، مما يوحي بأنها لم تكن مهملة إهمالا تاما، بل إن بعضها منها لا يزال قائما في أيامنا هذه في مواضع من الجزيرة العربية وخارجها، ولكنها على أي حال لم تكن اللغة «الرسمية» الأدبية والفكرية والعلمية في الجاهلية والإسلام^(١٢).

وانتقاء لهجة واحدة تكون هي الممثل الرسمي للغة العربية أعطى اللغة دفعة قوية إلى أن تصبح لغة (عالمية) استوعبت كل خصائص الأصل اللغوي السامي أكمل استيعاب^(١٣). وأثرت في اللغات الأخرى المجاورة لها. والدراسات تدل على دخول ألفاظ عربية في لغات كثيرة كالفارسية والهندية القديمة وشيء من اللغات اللاتينية والجرمانية الحديثة.

ومما أعطى اللغة العربية ممثلة في لهجة قريش دفعة أقوى نزول القرآن الكريم بها، فيزيد هذا الحدث من وحدة اللغة وتزداد الدوافع لتعلمها وتعليمها قصدا إلى

(١١) شوقي ضيف. العصر الجاهلي - ط ١٢ - القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨ - ص ١٣١ - ١٣٧ - (سلسلة تاريخ الأدب / ١).

(١٢) فيليب حتى وإدورد جرجي وجبرائيل جبور. تاريخ العرب - ط ٧ - بيروت: دار غندور، ١٩٨٦ - ص ١٢٨ - ١٥٩.

(١٣) كارل بروكلمان. تاريخ الأدب العربي ج ١ - ط ٥ - نقله إلى العربية عبدالحليم النجار - القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٣م) - ص ٤١ - ٤٣.

التزود من الإسلام، وتكون هي أيضا لغة الحديث الشريف ولغة الوفود والمبعوثين من قبل محمد - صلى الله عليه وسلم - إلى القادة والقبائل، قصدا إلى الدعوة إلى الإسلام، والتعليم والتعريف بالإسلام. وتأتي الأحاديث لتؤكد على وحدة اللغة، وأنها لا تستخدم في هذه الدنيا فحسب، بل ستكون هي لغة أهل الجنة.

ويأتي انتشار الإسلام في القرن الهجري الأول حاملا معه اللغة العربية الموحدة، فيقبل عليها المسلمون الجدد وغير المسلمين من أبناء الأمم المجاورة يتعلمونها ويعلمونها ويكتبونها ويُقعدونها، نحوا وصرفا، وتنقل إليها آثار الأمم الأخرى وتقام لهذا الغرض المراكز والمدارس والمكتبات.

هذه عوامل ساعدت على أن يكون للغة العربية شأن كبير، لتطغى على بقية اللغات الأخرى التي عاصرتها كالإيونانية والسريانية الشرقية والغربية، والفارسية، والهندية، والحبشية، التي ربما عدت لهجة من اللهجات العربية، على اعتبار انهما تنحدران من السامية^(١٤).

وتصبح اللغة العربية الموحدة هي لغة العلم ولغة الدولة ولغة الفكر، في الوقت الذي يزداد فيه عدد المتحدثين بها، فيظهر التناسب بين عدد المتحدثين بها والإنتاج الفكري. ويكون هذا التناسب ميزة لا تنهيا لكثير من اللغات. وينصرف قوم من غير أبناء العربية إلى دراستها وتدريسها في كنائسهم، وأديرتهم وجامعاتهم، وتنشأ لها ولعلومها المراكز والمعاهد، بل والجامعات في العواصم الغربية. فيرتفع عدد المتحدثين بها كلغة في هذه المرحلة ارتفاعاً طفيفاً، له دوافعه وأهدافه التي انعكست على الدراسات التي صدرت عن هذه الفئة من الباحثين في اللغة العربية وعلوم المسلمين المكتوبة بها. وكان هذا ناتجا عن ردود الفعل التي عمت المجتمعات الغربية نتيجة لانتشار الإسلام وانضمام الشام تحت لوائه، بما فيه بيت

(١٤) شوقي ضيف. العصر الجاهلي - ص ١١١. وأنظر أيضا فيليب حتى. تاريخ العرب - ص ٣٩.

المقدس . فكانت الحروب الصليبية التي كان لها كبير الأثر في تعميق اتجاه غير المسلمين لدراسة لغة المسلمين وعلومهم . وهذا ما نعتبر عنه اليوم بظاهرة الاستشراق، التي كان لها أثر واضح في أن يتراجع المد الفكري والعلمي في الوقت الذي يزداد فيه عدد المتحدثين باللغة العربية ولهجات محلية مختلفة^(١٥) .

(١٥) ليس بالضرورة أن يكون ارتفاع عدد المتحدثين بلغة ما مؤشرا لحجم الانتاج الفكري بها فلم يكن العدد مقياسا لهذا . ويزيد عدد المتحدثين باللغة العربية على أنها اللغة الأم عن واحد وسبعين ومائة مليون فرد (١٧١٠٠٠٠٠٠) بينما لا تصل إسهاماتها العلمية إلى (١٪) من إجمالي الإنتاج الفكري العلمي ، وهي من حيث العدد تحتل المرتبة السادسة بين لغات العالم . هذا مع عدم اضافة من يتحدثون بها من المسلمين ذوي اللسان المختلف .

وتكاد تنحصر لغات الإنتاج الفكري اليوم بست لغات تسهم بها يصل إلى (٩٦٪) من إجمالي الإنتاج الفكري العالمي . وهذه اللغات هي : اللغة الإنجليزية ويتحدث بها حوالي خمسة عشر وأربعمائة مليون فرد (٤١٥٠٠٠٠٠٠) وتسهم بما مقداره (٦٠٪) من إجمالي الإنتاج الفكري العالمي ، واللغة الروسية ويتحدث بها حوالي اثنين وثمانين ومائتي مليون فرد (٢٨٢٠٠٠٠٠٠) وتسهم بحوالي (١١٪) ، واللغة الألمانية ويتحدث بها ما يزيد على واحد وعشرين ومائة مليون فرد (١٢١٠٠٠٠٠٠) ولها من الإنتاج الفكري (١١٪) ، واللغة الفرنسية ويتحدث بها ما يصل إلى اثني عشر ومائة مليون فرد (١١٢٠٠٠٠٠٠) وتسهم بحوالي (٩٪) من مجموع الإنتاج الفكري العالمي ، ثم اليابانية ويتحدث بها حوالي خمسة وعشرين ومائة مليون فرد (١٢٥٠٠٠٠٠٠) وتسهم بما يزيد على (٣٪) فالألمانية ويتحدث بها حوالي خمسة وثمانين ومائتي مليون فرد (٢٨٥٠٠٠٠٠٠) وتسهم بما يزيد قليلا عن (٢٪) (أنظر في نسب الإنتاج الفكري حشمت قاسم . خدمات المعلومات : مقوماتها وأشكالها - القاهرة : مكتبة غريب ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م) - ص ٥٥ .

وتأتي هذه اللغات السبع ضمن إحدى عشرة لغة يزيد من يتحدث بكل منها عن مائة مليون فرد (١٠٠٠٠٠٠٠٠) وهي ضمن مائتين وثلاث لغات (٢٠٣) يزيد من يتحدث بكل منها عن مليون فرد (١٠٠٠٠٠٠٠) . واللغات الأربع الباقية من الإحدى عشرة هي اللغة المندرينية (الصينية) ويتحدث بها ما يزيد عن واحد وسبعين وسبعمائة مليون فرد (٧٧١٠٠٠٠٠٠) بزيادة ستمائة مليون فرد (٦٠٠٠٠٠٠٠٠) ثم المالوية (الماليزية) ويتحدث بها حوالي واحد وستين ومائة مليون فرد (١٦١٠٠٠٠٠٠) . وهذه الأرقام تعين على القول بأن الأعداد التي تتحدث اللغة ليست مؤشرا لزيادة أو نقص الإنتاج الفكري .

ثالثا : الحضارات المجاورة :

جاورت بلاد العرب أربع أمم كبرى كان لها أثر بارز في نقل العلوم إلى العربية، هي اليونانية الإغريقية والسريانية الشرقية والفارسية والهندية. أما الحبشية من الجنوب فلم يكن لها كبير تأثير على اللغة العربية والعرب والمسلمين، إذ لم تكن بها حضارة قائمة تذكر في الوقت الذي بدأ فيه العرب الإفادة من الثقافات الأخرى، عدا العلاقات التجارية التي ربطت بين الأحباش والمكيين، والعلاقات السياسية بينهم وبين جنوب الجزيرة، وعلاقات لغوية اقتبست فيها اللغة العربية بعضا من الألفاظ الحبشية كالبرهان والحواريين وجهنم ومائدة وملاك وشيطان وغيرها^(١٦).

ولم تقم علاقة قوية بين اليونان والعرب قبل الإسلام، إلا ما كان من استخدام البيزنطيين لبعض العرب في الشام حماة لهم من عرب الجزيرة - وربما كان الغساسنة حماة للعرب من البيزنطيين، ولكن هذا غير واضح إذا ما لوحظ أن العرب في الجزيرة كانوا لا يمثلون مطمعا اقتصاديا أو سياسيا للبيزنطيين، خاصة وأن المناذرة وقفوا في الشمال الشرقي للجزيرة، كما وقف الغساسنة في الشمال والشمال الغربي للجزيرة، فأمن البيزنطيون تأثير الفرس على عرب الجزيرة.

إلا أن هناك علاقة علمية وفكرية قوية بين العرب واليونان جاءت عن طريق السريان. وهذا يعنى أن هناك علاقات قوية بين اليونان والسريان قبل أن تقوم علاقة

(١٦) فيليب حتى. تاريخ العرب - ص ١٥٥ - ١٥٦. والمقصود هنا التمثيل بشيء من دخيل اللغة الحبشية على اللغة العربية، وليس التمثيل للدخيل من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية - وانظر في هذا الهامش التالي

بين اليونان والعرب أو بين السريان والعرب^(١٧). فكانت «اللغة اليونانية شائعة في مدارس السريان، وبين المثقفين منهم خاصة حتى أنهم لم يكونوا في حاجة إلى نقل الآثار اليونانية إلى لغتهم. لكن عندما اشتد ضغط الفرس في البلاد السريانية أخذ التأثير اليوناني يتضاءل شيئاً فشيئاً، فاضطر «شيوخ» المدارس عندئذ إلى نقل الآثار اليونانية إلى السريانية»^(١٨).

(١٧) في اللغة العربية مجموعة من الألفاظ السريانية (النبط أو النبطية) حاول مار اغناطيوس أخرام الأول، عضو المجمع العلمي العربي بدمشق سابقاً، حصرها من معاجم اللغة العربية وأصدرها في كتاب سماه «الألفاظ السريانية في المعاجم العربية» وكان دافعه لهذا الشعور بتقصير أصحاب المعاجم في الإشارة إلى أصل الألفاظ أو الخطأ عند الإشارة. وقد وجد أن أكثر من نصف الكلمات الدخيلة في المعاجم العربية ذو أصل سرياني. وحاول الخروج من هذا بأن السريان قد سبقوا الشعوب العربية في ميدان الحضارة. إلا أن المحلل لهذه المجموعة من الألفاظ يعيدها إلى الفئات التالية:

١ - أفعال وأسماء تتعلق بالطقوس الدينية عموماً.

٢ - أسماء لنباتات أو حيوانات أو أحجار، وهي مما يصادف في بلاد الشام أو بلاد الرافدين ويندر وجودها في أرض الجزيرة العربية.

٣ - أسماء أدوات فخارية أو زجاجية أو حجرية يستعملها أهل المدن ولا يحتاج إليها أهل البادية.

٤ - عدد قليل من أسماء أعضاء الإنسان أو الحيوان وبعض أسماء الأمراض المنتشرة في المدن.

٥ - بعض أسماء أدوية مركبة أو مأكولات سريانية الأصل أو مستمدة من إحدى اللغتين اليونانية والفارسية. وعلى أي حال لم يقف رجال اللغة وعلمائها دون الأخذ من اللغات الأخرى، ولا تزال المجامع العلمية واللغوية في العالم العربي تصدر قوائم بكلمات معربة يتفق عليها ويدعى إلى استعمالها.

(أنظر محمد زهير البابا «الألفاظ والمصطلحات السريانية في الطب العربي» - في المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٥١ - ٦٢).

وحاول أدي شير (رئيس أساقفة سعرد الكلداني) جمع الألفاظ المعربة عن الفارسية وأصدرها في كتاب أشار في مقدمته إلى الفارسية التي تعد في مقدمة اللغات التي أعارت العربية ألفاظاً كثيرة تتجاوز الأربعمائة وألف كلمة. (أنظر نشأة ظبيان. حركة الإحياء اللغوي في بلاد الشام - دمشق: ح. فؤاد ظبيان، ١٩٧٦م - ص ١٦٦ - ١٦٧. وفيه تورد المؤلف إحصائية بعدد الكلمات التي استعارتها اللغات العربية من التركية والكردية واليونانية والسانسكربتية والحشية والجرمانية والإنجليزية والفرنسية والإيطالية والروسية والأرمنية !!

(١٨) محمد عبدالرحمن مرجبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب - تقديم جميل صليبا - بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١م - ص ٦٧.

ويرجع ازدهار اللغة السريانية إلى الانشطار العقدي الذي حدث حول طبيعة المسيح - عليه السلام - بين اللاهوتية والناسوتية. وكان من المؤيدين للناسوتية المسيح - عليه السلام - راهب من أنطاكية يقال له «نسطوريوس» وكان أسقفاً للقسطنطينية بدءاً من سنة ٤٢٨ م. وكانت مناقشات حادة حول توجه «نسطوريوس» أدت إلى تجمع أتباعه في «الرها»، وكانت بها مدرسة خلفاً لمدرسة «نصييين» فأصبحت موطناً لرجال من زعماء النساطرة. إلا أن الإمبراطورة «زينون» - أغلق مدرسة «الرها» سنة ٤٣٩ م بحجة أن صبغتها نسطورية متطرفة. فهاجر النساطرة إلى فارس، وأسسوا فيها مدرسة «نصييين» مرة أخرى، ينشرون منها التعاليم النسطورية المسيحية، وانتشروا في جوف آسيا وبلاد العرب. ولم يكونوا عاملين على نشر المسيحية فقط، بل أرادوا أن ينشروا منها تعاليمهم الخاصة في طبيعة المسيح. فأخذوا يستعينون على بث أفكارهم بأقوال ومذاهب منتزعة من الفلسفة اليونانية. فأصبح كل مبشر نسطوري بالضرورة معلماً في الفلسفة اليونانية، كما أنه مبشر بالدين المسيحي.^(١٩) وكانت اللغة السريانية هي الوسيلة التي استخدمها النساطرة في نشر مذهبهم. ولم يقتصر أثر السريان على الربط بين العربية واليونانية الإغريقية، بل إنهم - بحكم مستقرهم الجديد - أسهموا أيضاً في الربط بين العربية والفارسية، حتى أصبحت اللغة السريانية جسراً لنقل حضارتي فارس والإغريق إلى المسلمين عن طريق الترجمة إلى السريانية ثم إلى العربية^(٢٠). ومرد هذا إلى أن

(١٩) إسماعيل مظهر. «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (١)» - المقتطف - مج ٦٦ ع ٢ (١٩٢٥/٢ م) - ص ١٤١ - ١٤٩. ويأتي في مقابل النساطرة اليعاقبة أتباع «يعقوب السروجي» الذين أكدوا على لادهوتية المسيح عليه السلام - أو الطبيعة الواحدة. على أن الاهتمام بالفلسفة اليونانية جاء في مصلحة اللغة السريانية من حيث إثراؤها، ولم يكن الاهتمام بالفلسفة اليونانية إلا وسيلة لإثراء الجدل الدائر بين الفرق حول المسيح - عليه السلام - وقد وجدوا في كتب «أرسطوطاليس» وكتب «ثيودورس المصيبي» أكبر نصير يشد عضدهم في فهم المسائل اللاهوتية العويصة.

(٢٠) برصوم يوسف أيوب. «المراكز الثقافية المهمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية». في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٤١ - ٥٠.

اللغة السريانية الشرقية والغربية كانت سائدة منذ القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن الثامن الميلادي، الثاني الهجري. وقد حظي السريان بالثقة والاحترام في القرن الثاني إلى القرن السابع الهجري، الثامن إلى الثالث عشر الميلادي، وكان أكثر المترجمين من السريان النساطرة، لأنهم كانوا أكثر قدرة على الترجمة من اليونانية وأكثر اطلاعا على كتب الفلسفة والعلوم اليونانية والفارسية. ويذكر أن مدارسهم قد بلغت أكثر من خمسين (٥٠) مدرسة فيما بين النهرين فقط، وزاد عدد علمائهم ومترجميهم على أربعمائة (٤٠٠) عالم ومترجم^(٢١).

إلا أن هذه الجهود ينبغي ألا تخضع للمبالغة لأغراض غير علمية عند الحديث على أثر السريان في النقل من اليونانية إلى السريانية، أو من اليونانية إلى العبرانية ثم من العبرانية إلى السريانية، أو من الفارسية إلى السريانية، أو من الهندية إلى الفارسية، ثم من الفارسية إلى السريانية، ثم من السريانية إلى العربية. فقد اعترى هذه الخطوات شيء من الخلل في النقل فيما يتعلق بخواص المعاني وإبدال الحقائق^(٢٢). ولا نجد الأهمية الكبيرة التي يتمتع بها النقلة السريان ولكن هذه الأهمية «لها حدودها المقررة التي لا يجوز أبدا تخطيها، سواء في الحضارة الإسلامية، أو في أي حضارة أخرى»^(٢٣). وقد أخذ على كثير من الترجمات السريانية (من اليونانية) أنها لم تكن دقيقة ولا واضحة. وعندما بدأ النقل من السريانية إلى العربية صاحب الترجمات شيء من الخلط والغموض، فلم يلبث العرب إلا قليلا حتى عرفوا ما في الترجمات السريانية من ضعف، فعدلوا عنها

(٢١) سالم جبارة. «الترجمة والنقل في العصر العباسي» الموقف الأدبي ع ٢٠٢ و ٢٠٣ (٢ و ٣/١٩٨٨م) - ص ١٤٢-١٥٧. ويذكر «إسماعيل مظهر» أن الحركة النسطورية كانت هي السبب الأول في أن اللغة السريانية قد أصبحت - بالتدرج الوسط الذي تركزت فيه ثمار التثقيف اليوناني وانتشرت في آسيا خارج حدود الامبراطورية - أنظر المرجع رقم (١٩).

(٢٢) عامر النجار. في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية - القاهرة: دار الهداية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م - ص ٤٩-٧١.

(٢٣) عبدالرحمن مرجيا. «الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى الاهتمام بالبحث العلمي والفلسفي» في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٣٢٨-٣٧٤.

وأقبلوا على التراث اليوناني ينقلون منه مباشرة - دون وسيط ثالث - وبهذا بدأ التفكير العلمي يستقيم^(٢٤). ويذكر من المآخذ على السريان في النقل أنهم ربما ركزوا في الانتاج الفكري لحكيم أو عالم أو فيلسوف على زاوية واحدة من عدة اهتمامات طرقها هذا الحكيم الفيلسوف، فيقتصرون منه على هذه الزاوية ينقلون ما أسهم به الحكيم الفيلسوف فيها. ويؤيد هذا المآخذ تركيزهم على المنطق فقط في فلسفة «أرسطو» في وقت تعددت فيه مجالات هذا الحكيم فظلت شهرته قاصرة - أو تتركز - على المنطق^(٢٥). وإن كانوا قد ترجموا «المقولات» وغيرها.

ويذكر أنهم كانوا يخلطون مع الترجمات شيئاً من معتقدات وأساطير «باطنية» كانت ذائعة بالاسكندرية قوامها على التنجيم، فامتزج العلم بالأساطير وارتبطت الفائدة من العقاقير الطبية بمرور نجم من النجوم السيارة، واقترن بهذا فكرٌ خيالية صبغت الطب بصبغة من السحر والشعوذة أثرت في تقدمه^(٢٦).

ومما يذكر حول نسبة بعض الأعمال إلى غير أهلها أن ينسب الناقل من اليونانية إلى السريانية (ابن ناعمة) كتاباً إلى «أرسطو طاليس» وعنوانه «إيثولوجيا» بينما هو تلخيص للفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب «أنبيادس» أي التاسوعات الذي وضعه الفيلسوف «أفلوطين» الاسكندري^(٢٧). وعلى أي حال فالمجال ليس تتبع هذه

(٢٤) محمد كامل حسين. «في الطب والأقربازين» - في أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م - ص ٢٣٥ - ٢٧٨. ويتضح هذا جلياً في الطور الثاني من أطوار الترجمة في العصر العباسي، حيث كانت هناك حركة «إعادة ترجمة» قام بها النقلة أمثال «حنين بن إسحق» على ما سيأتي ذكره.

(٢٥) راضي حكيم. «أرسطو بين مكفره والمعجبين به» - المجلة العربية مج ٣ ع ١ (١/١٣٩٩هـ)، ١٩٧٨/١٢م - ص ١٠٥ - ١٠٧.

(٢٦) إسماعيل مظهر. «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (٢)» - المقتطف - مج ٦٦ ع ٣ (٣/١٩٢٥م) - ص ٢٦٤ - ٢٧٠.

(٢٧) إسماعيل مظهر. «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (٤)» - المقتطف - مج ٦٧

الهئات التي لا تفي فضل السريان النساطرة واليعاقية في النقل من الثقافات الأخرى .

رابعاً: دوافع النقل :

هناك مجموعة غير يسيرة من الأسباب والعوامل التي دعت المسلمين إلى اللجوء إلى حركة النقل من الثقافات الأخرى إلى العربية . بعض هذه العوامل فكرية بحتة، وبعض منها تخطى مرحلة الفكر إلى الشغف بالفكر الآخر من قبيل التنافس ومحاولات الوصول إلى الممكنون في الثقافات الأخرى . ومن العوامل ما هو تجاري تسويقي نشأ عن ملاحظة توجه السلاطين من خلفاء وأفراد وولاة إلى التعرف على ما لدى اليونان والهنود من حكمة وعلم^(٢٨) فكان بعض النقلة متكسبين لاهم لهم إلا المال، في وقت كانت الخلافة فيه تغدق على النقلة والمؤلفين . وهذا أيضاً قد أدى إلى شيء من ضعف الأمانة في النقل، إذ لجأ البعض إلى ترجمات لأثار هزيلة غير معروفة المؤلفين، ونسبها إلى مفكرين كبار أمثال «أفلاطون» و«أرسطو» أو إلى شخصيات أسطورية مثل «هرمس» أو «بليناس»، أو نقلت بعض الآثار دون ذكر للأشخاص التي يراد إلصاقها بهم على سبيل الانتحال^(٢٩) .

وليس صحيحاً أن العرب هم الذين نقلوا هذه الآثار مثل نسبتهم كتاب

ع ٣ (١٩٢٥/٨م) - ص ٢٤٩ - ٢٥٦ . وعلى أي حال فظاهرة الانتحال لم يقتصر إطلاقها على الآثار المترجمة فحسب، بل ربما عدت أمراً ذاتياً لأسباب لا مجال لذكرها .

(٢٨) عبد الرحمن مرجبا . «الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى الاهتمام بالبحث العلمي والفلسفي» . في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٣٢٨ - ٣٧٤ .

(٢٩) عبد الرحمن بدوي . «تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية» - في أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرناً على وفاة أرسطو . من ٢١ إلى ٢٤ جمادي الثانية ١٤٠٠ ، ٧ إلى ١٠ مايو ١٩٨٠م - الرباط : كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م - ص ١٩ - ٢٦ . وقد ورد مثال لهذا في الصفحة السابقة .

(التفاحة) وكتاب (الربوبية) إلى «أرسطو» مثلا بسبب عدم إمامهم بحياة اليونان وكونهم غير مهيين لتذوق هذه الحياة^(٣٠). وانما السبب في هذا يرجع إلى اندفاع النقلة إلى هذه الطريقة في نسبة بعض الآثار التي قد تكون «موضوعة» لعلماء كبار قصدا إلى الطمع في تقديمها إلى الخلفاء والأمراء والولاة - كما مر - لتزيد الأعطيات بقدر مكانة الحكيم العالم الذي نسبت إليه .

ويمكن أن ترجع دوافع النقل من الثقافات الأخرى المجاورة مثل اليونانية والهندية والفارسية إلى الجوانب التالية :

١ - حث القرآن الكريم على التفكير. وفي القرآن آيات وصلت إلى ثمان عشرة آية فيها دعوة أو لفتة إلى التفكير. . . «تفكرون، يتفكرون، تتفكروا، يتفكروا. . .». وفيه آيات وصلت إلى تسع وأربعين آية فيها دعوة ولفتة إلى «التعقل» «يعقلون . . . تعقلون . . . تعقل . . . عقلوه. . .». وفيه أربع آيات فيها إشارة إلى «التدبر» «يتدبرون . . . يدبروا. . .»^(٣١) وغيرها من الآيات التي تحث على التفكير في خلق السموات والأرض وتركيب جسم الإنسان^(٣٢)، والأنعام، والكون كله، فلم يمض سوى نصف قرن «حتى أخذت العلوم المختلفة تأخذ طريقها إلى عقول هذه الأمة خاصتها وعامتها. . . وأخذ العقل العربي ينمو ويخصب ويتج، إلى أن أصبح موردا عذبا ومنهلا صافيا للأمم والشعوب كافة»^(٣٣) والمقصود بالعقل العربي هنا هذا العقل الذي تابع

(٣٠) راضي حكيم. «أرسطو بين مكفره والمعجبين به» - المجلة العربية - ص ١٠٥ - ١٠٧.

(٣١) محمد فؤاد عبد الباقي. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - بيروت: دار احياء التراث العربي، نقلا عن مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٤هـ، ١٩٤٥م - ص ٢٥٢، ٤٦٨، ٤٦٩، ٥٢٥.

(٣٢) برصوم يوسف أيوب. «أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب» - المجلة العربية - مج ٤، ع ١ (١٤٠٠/٥) - ص ٨٨ - ٩٢.

(٣٣) عارف تامر. «أثر الترجمة في الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٧٥ - ٨٥. وهذا لا يمنع أن يتزامن النقل من الثقافات الأخرى مع النضج والابداع.

الآيات والأحاديث التي لفتت إلى استخدام التفكير والتدبر والتعقل في النظر إلى ما حولها، ولا يفهم منه جنس العقل العربي . كما أنه لا بد من التنويه إلى أن العرب قبل الإسلام كانت لديهم القابلية لحمل الرسالة المحمدية بخلاف من يريد أن يعتز للإسلام عندما يقول إنه لم يكن للعرب حضارة، وأنهم لم يكونوا أمة ولا شيئاً مذكوراً قبل الإسلام^(٣٤) . ويطول بنا المقام لو أردنا التفصيل في هذا، وعمدنا إلى الوقوف على حالة العرب قبل الإسلام وتفصيل الآراء فيها بين مبالغ في سمات الحضارة ونافٍ لأي شكل من أشكالها، إلا أنه كان هناك تحول كبير دفع إلى النقل من الثقافات والحضارات الأخرى .

٢ - بعد حث القرآن الكريم على التفكير والتعقل والتدبر، وبعد الامتداد في نشر الإسلام بدا للعرب المسلمين أن المجد العسكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي وصلوا له لن تقوم له قيمة أو قائمة ان لم يقترن بالمجد العلمي والنضج العقلي، فنزل القلم إلى ميدان العلم والفكر^(٣٥) . واستقت الأمة من الأمم الأخرى^(٣٦)، بعد أن تبدلت نظم الحياة ونشأ مجتمع جديد له حاجات جديدة وآمال وأهداف جديدة، ومسئوليات ومشكلات جديدة، بل ومبادئ ومثل جديدة في صياغتها وفي ترسيخها وفي منبعها .

٣ - نظام العلاقة المستمرة بين العبد وربّه من خلال الإسلام تطلب التعرف على علوم تعين على تنظيم شؤون العبادات والمعاملات المالية والشخصية والاجتماعية، وضبط الحسابات، وتوقيت الصلوات، وتقويم الأيام والشهور، وترتيب الخراج والزكاة فاستعان المسلمون بالأمم المجاورة للتعرف على ما لديها مما يعين على هذا التنظيم .

٤ - كان من الجوانب غير الطيبة أن يتوسع الناس في المأكّل والمشرب وأن يتأثروا

(٣٤) أنور الجندي . شبهات التغريب في غزو الفكر الاسلامي - دمشق : المكتب الاسلامي ، ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م - ص ٨٩ .

(٣٥) محمد عبدالرحمن مرجبا . الموجز في تاريخ العلوم عند العرب - ص ٦٨ .

(٣٦) برصوم يوسف أيوب . «أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب» - المجلة العربية - ص ٨٩ .

بأطعمة الفرس والروم من حولهم ، خاصة أن جزءاً من هؤلاء قد دخل في دين الله فنقل معه مآثراته الشعبية التي لم ير فيها تعارضاً مع الدين الجديد، وكانت النتيجة أن زادت الأمراض وتطلب الأمر تطوراً في طرق التشخيص والعلاج والوقاية من قبلها فكان أن استعان المسلمون بتجربة من سبقهم في مجالات الطب والصيدلة «الأقرباذين» والكيمياء «الصنعة» وغيرها من مستلزمات الاستطباب .

٥ - بدأ نتيجة الاحتكاك بالثقافات الأخرى والفكر الآخر نقاش وجدال حول «كنه» الله تعالى وأسمائه وصفاته سبحانه فلجأ علماء الكلام إلى النظريات اليونانية لكي يسهل عليهم الدفاع عن «عقيدتهم» أمام المخالفين أو المفكرين الذين سبقوهم في الحضارة، فلجأوا إلى وسائلهم في الرد عليهم فكان لا بد لهم من أن يطلعوا على علومهم العقلية التي لم يكن للعرب المسلمين عهد بها من قبل . وهذا جانب سيخضع للتفصيل عند الحديث عن أثر الترجمة في العقلية المسلمة .

٦ - بدأ الفكر الإسلامي يأخذ طريقه موثقاً منذ البعثة المحمدية مروراً بعصر الخلفاء الراشدين ودولة بني أمية إلى دولة بني العباس ، وهذا الإنتاج الفكري العلمي الثقافي احتاج إلى شيء من التصنيف والتنظيم بعد مرحلة الكتابة والتدوين . وقد بدأ هذا واضحاً باديء الأمر مع الحديث النبوي الشريف^(٣٧) ، حيث رتب الأحاديث وفق مضمونها في أبواب منذ سنة ١٢٥هـ ، ثم رتب وفق أسماء الصحابة - رضي الله عنهم - في كتب المساند وذلك مع أواخر القرن الثاني الهجري . ثم سرى هذا التنظيم «التصنيف» على بقية العلوم كالسير والمغازي والتاريخ والعلوم الأخرى . واستفاد المسلمون من غيرهم في هذا المجال .

٧ - كان للخلفاء والأفراد والولادة تأثير واضح على حركة الترجمة ، إذ كانوا موفقين

(٣٧) فؤاد سزكين . تاريخ التراث العربي ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، في علوم القرآن والحديث - نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي - الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣م - ص ١٥١ - ١٥٢ .

في الوقوف مع هذه الحركة يدعمونها دعما منقطع النظير، حتى من اشتهر منهم بالحرص الشديد على المال «كالمصور» فكان لا يتردد في الإنفاق الجزيل على العلوم التي رأى أنها سوف تعين على الدفاع عن العقيدة ونشر العلم. ولا تترك هذه الفقرة دون ترديد المقولة التي طالما رددت من أن الخلفاء كانوا يصدقون على المؤلفين والمترجمين إلى درجة أن يعطى المؤلف أو المترجم وزن عمله العلمي ذهاباً،^(٣٨) وهذا أمر يحتاج إلى مزيد بحث، والذي يكاد يكون مقرراً أنهم كانوا يزنون المؤلف بالدرهم^(٣٩).

وهؤلاء الخلفاء والأمراء والولاة كانوا أنفسهم علماء أحبوا العلم وأهله وأقبلوا عليه إلى درجة أن نموذجاً منهم قد طغى اتجاهه للعلم على تسيير الأمور في الدولة الأموية، وكذا الحال في الدولة العباسية، وكانت مجالسهم لا تخلو من العلماء حية بالنقاش وما نسميه اليوم بالندوات والمحاضرات، بل والمناظرات والمساجلات العلمية والأدبية^(٤٠). وكان يحضر هذه المجالس العلماء من الثقافات الأخرى ممن استخدموا مترجمين أو اختيرت أعمالهم للترجمة.

٨ - احتك المسلمون من العرب وغير العرب بالعناصر المثقفة في البلاد المفتوحة على أيديهم «مما أيقظ عقولهم وقلب نظام تفكيرهم وترك آثاراً عميقة بعيدة المدى في أذهانهم وأعددهم لقبول اللقاح الجديد والتماس كتبه»^(٤١). وكان هؤلاء المثقفون ممن آثروا البقاء على دينهم فلم ينالوا من إيثارهم هذا إلا التقدير من القيادة الإسلامية التي تحترم المعتقدات السماوية وتتيح لهم الاستمرار عليها، بل لقد وصل التساهل ببعض الخلفاء أو الأفراد أو الولاة

(٣٨) عامر النجار. في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية - ص ٥٣.

(٣٩) محمد عبد الحميد حمد. «إسهام الرقة وديار مصر في الترجمة» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٠٥ - ١٢٦.

(٤٠) شحادة كروزون. «الترجمة: بداياتها - أطوارها - وجهاتها - بعض نتائجها» في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب. ص ٣٠١ - ٣١٣.

(٤١) محمد عبدالرحمن مرجبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب - ص ٧٠.

إلى إقرار المجوس على مجوسيتهم والصابئة كذلك ما داموا لم يدخلوا معتقدهم فيما يصدر عنهم من آثار^(٩).

٩ - يمكن أن يقال ان الدولتين الأموية والعباسية قد استلمتا الخلافة من الراشدين وقد توطدت أطناؤها في مساحة من الأرض كبيرة، وإن كانت الدولتان لم تقفا في حركة نشر الإسلام، إلا أن الجهود لم تكن هي الجهود التي خاضها الخلفاء الراشدون على أي حال. وهذا الوضع أوجد جوا من «الاستقرار» جر إلى الدعة والترف ووفرة أوقات الفراغ، وهذا أدى إلى الانشغال بحياة عقلية وروحية لم يعهدوها من قبل سعوا في طلب العلم وجدوا في البحث ليس على المستوى «الرسمي» فحسب، ولكن أيضا على المستوى «الشعبي» كذلك، وساعد على هذا أيضا مع الميل في الدعة والترف استتباب الأمن من جهة والرغبة في التوسع الحضاري والعمراني من جهة أخرى ومثل هذا التوسع يحتاج إلى العلم.

١٠ - يذكر أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لم يكن مجرد انتقال السلطان من بيت إلى بيت أو من عاصمة، إلى عاصمة بل قيل فيه أنه نقل للخلافة الإسلامية من عالم إلى عالم ومن عقلية إلى عقلية. فقد كانت الخلافة الأموية تصب جل اهتمامها على العرب والأعراب وأصبحت الخلافة العباسية ذات مشاغل وهموم ثقافية حضارية^(١٠). ومثل ما قيل عن الخلافة الراشدة يمكن أيضا ان يصدق شيء منه على الخلافة الأموية إذا ما قورنت بالخلافة العباسية من أن الأمويين هنا كانوا امتدادا للخلافة الراشدة في توطيد أطناب الدولة الإسلامية (نسبيا فقط). ولعل هذا يعلل اختلاف الدولتين من حيث النظر إلى الحضارة والعلم. ولا يفهم من هذا قصور أو تقصير الخلافة الأموية في هذا، ومن قبلها الخلافة الراشدة، ولكنها ظروف تأسيس الدولة الإسلامية هي التي صبغت كل خلافة بصبغة

(٩٢) محمد مروان السبع. «حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي» - في أبحاث المؤتمر السنوي

السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٨٥ - ١٩١.

(٩٣) محمد عبدالرحمن مرجبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب - ص ٧١.

تميزها. فتميزت الخلافة العباسية بأنها «أكثر انفتاحاً» على الثقافات الأخرى. خاصة أن أولي الأمر من بني العباس كانوا في مجملهم قد نشأوا في أحضان الثقافات الأخرى رغم ما كان يجري في عروقهم من دماء عربية. مع كون العاصمة بغداد في العراق، والعراق كان حلقة الوصل بين الثقافتين اليونانية والفارسية.

١١ - وقد دخل تحت ظل الإسلام أمم سواء أعلنت إسلامها أو بقيت على عقيدتها السابقة إلا أن جزءاً من هؤلاء لم يترك موروثاته مستغنياً، بالإسلام عنها، فلجأوا إلى نقل آثارهم الفكرية وشيء من آدابهم على سبيل المباهاة وليبرزوا للعرب ما كانوا عليه من حضارة ورقي. ولعل كتاب (كليلة ودمنة) المنقول من الفهلوية إلى العربية يعبر عن هذا التوجه وهو مثال فقط لمجموعة من الآثار المنقولة. ولعلمهم بنقلهم هذا كانوا يلّمزون العرب والإسلام الذي جعل منهم قادة للعالم وأرادوا أن يقضوا على الإسلام بتعاليم الفلسفة وأن يؤلبوا عليه أبناءه. وكانت الترجمة هنا سلاحاً للهدم والتخريب^(٤٤).

على أن هناك بواعث أخرى للترجمة يذكرها من يريد التأكيد على تأثير أمة من الأمم على الأمة الإسلامية، وتبرز من خلالها (الحاجة التي في نفس يعقوب) التي ذكرها الأستاذ «عبدالرحمن مرجبا»^(٤٥). ومنها ما ذكره أحدهم من أن السريان والنساطرة والكلدان كانوا بحاجة إلى ما يتقربون به من الملوك والألياء، فكرسوا حياتهم لخدمة العرب والفكر الشرقي^(٤٦).

(٤٤) محمد عبدالرحمن مرجبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب - ص ٧١.

(٤٥) عبدالرحمن مرجبا. «الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى اهتمام بالبحث العلمي والفلسفي» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٣٣٨.

(٤٦) برصوم يوسف أيوب. «المراكز الثقافية المهمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٤٢. وينقل هذا الدافع عن «موسى يونان غزال» في عمل له تحت عنوان «حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي».

خامسا: مراكز النقل إلى السريانية :

الحديث عن مراكز النقل «الترجمة» يدعو إلى حصر هذه المراكز التي أوصلت إلى خمسين مدرسة فيما بين النهرين فقط^(٤٧). ويبدو أن هذا متعذر لأن السريان لم يكونوا محصورين فيما بين النهرين، بل لقد انتشروا انتشارا واسعا وصلوا فيه إلى أفريقيا وشرق آسيا فكان السريان الشرقيون يسمون بالنساطرة نسبة إلى «نسطوريوس» والسريان الغربيون يسمون باليعاقبة نسبة إلى «يعقوب السروجي»، إلا أن تأثير السريان النساطرة كان أظهر في حركة النقل إلى السريانية من السريان اليعاقبة^(٤٨).

ولم تكن هذه المراكز كلها واضحة في مسألة النقل «الترجمة» إلى السريانية، وكان يطلق عليها «مدارس» أو هي أجزاء من أديرة أو بيوت، ومع هذا فجزء منها مدارس أو معاهد مشهورة معروفة ويذكر منها - جميعا - هنا مجموعة على سبيل الاجمال، ثم تكون هناك وقفات عند المشهور منها لمزيد من التعرف عليها.

ومن المدارس غير المشهورة «بيت قيسي» و«بيت ترلي وتلصلما» وبيت وشورزق في قرى «بنو هدر» (دهواك)، ومدرسة «ديرمار سرجيس» في جبل «سنجار» المعروف بالقاحل «أرزون» و«بيت العيون» (بيت عيناثا)، و«تماتون» و«بلد» و«أربيل» «تحشرون» و«بيت إيدابي» (منبت الأجنحة) و«بيت رستاق» و«قعيثا» و«أدراني» و«مبار» و«كرخ سلوخ» و«خربة جلال» (حرباث كلال) و«بلاشبار» و«أوراثا» و«الحيرة» و«كشكر» و«ريحا» و«ميشان» و«شوشتر» و«كرخ ليدان» و«شوشان» و«بيت لافلاط» و«ريوارد أشير» و«مرو». وهذه كلها مدارس أسسها السريان في غضون القرن السادس والسابع الميلاديين^(٤٩)، وكما يبدو من بعضها

(٤٧) سالم جبارة. «الترجمة والنقل في العصر العباسي» - الموقف الأدبي - ص ١٤٢ - ١٥٧.

(٤٨) إسماعيل مظهر. «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (١)» - المقتطف - ص ١٤١ - ١٤٩.

(٤٩) برصوم يوسف أيوب. «المراكز الثقافية المهمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٤٦.

أنها انشئت في مدن ما بين النهرين المعروف بعض منها إلى اليوم . ويبدو من بعضها الآخر أنها أسماء أديرة كانت تقوم بمهام التدريس ، وربما تبع التدريس النقل من الثقافات الأخرى كالإيونانية والفارسية بل والهندية . ولكن لم يذكر لها آثار أو علماء شهرها فاشتهرت .

وقد ورد ذكرها هنا رغبة في التوسع في دراستها والوصول إلى نتائج حول ما إذا كانت مراكز ترجمة أم أنها كانت مدارس محلية مهتمة باللاهوت يديرها ويعلم بها الكهنة الذين لم تكن لديهم الرغبة في نقل ثقافتهم إلى لغات أخرى أو نقل ثقافات أخرى إلى لغتهم . وهذا أمر يحتاج إلى وقفة أخرى تتعدى مجرد ذكر هذه المدارس .

المراكز السريانية المشهورة :

وهذه مجموعة من المدارس المشهورة بالنقل عن الإيونانية والفارسية والهندية إلى السريانية ، وقد يكون منها مدارس أو معاهد نقلت علوم الهند إلى الفارسية . ويكتفي هنا بالتعريف السريع بهذه المدارس . على أن البعض منها مكتبات مستقلة أو هي جزء من دير أو معهد أو مدرسة .

١ - مكتبة الإسكندرية . مؤسسة قديمة جدا ، أنشئت في القرن الثالث قبل الميلاد ، أحرقت للمرة الأولى سنة ٤٧ قبل الميلاد . وأحرقت مرة أخرى في القرن الرابع بعد الميلاد وأحرقها «المقوقس» في القرن السادس الميلادي / الأول الهجري قريبا من دخول المسلمين مصر ، وزعها على حمامات الاسكندرية وقودا لنيرانها^(٥٠) . وكان لها أثر في النزاع القائم على طبيعة المسيح عليه السلام . فكانت تمثل عدم تعدد الآلهة . وترجمت الإنجيل

(٥٠) عبدالحليم منتصر . تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه - القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠م - ص ٣٧ - ٣٩ .

- بالمعنى استنادا إلى اليونانية والعبرية^(٥١). هذا بالإضافة إلى اهتماماتها بالعلوم والهندسة وشهرة ما نقل عنها من كتب في الهندسة على الأخص^(٥٢).
- ٢ - مدرسة أنطاكية: نشأت في القرن الأول الميلادي. أكدت على حرفية الإنجيل وآمنت بإنسانية المسيح عليه السلام. واهتمت بالنحو^(٥٣) واشتهرت على عهد عمر بن عبد العزيز عندما نقلت إليها أجزاء من مكتبة الاسكندرية.
- ٣ - مدرسة باشهاق: نشأت في القرن السادس الميلادي، واهتمت باللغة والنحو السرياني^(٥٤).
- ٤ - معهد بلخ: اهتم بتصدير الثقافة الفارسية والهندية إلى العرب. وفي المدينة معبد بوذي يدعى «نوبهار» مما يضيف شيئا على طبيعة المنقول من هذا المعهد^(٥٥).
- ٥ - مدرسة جنديسابور: أنشئت في القرن السادس الميلادي (٥٥٥م) للطب والفلسفة، وكان جل علمائها من النصارى النساطرة واللغة سريانية. وبها آثار الهند وفارس واليونان^(٥٦). امتدت واستفاد منها «بنو العباس» على ما سيأتي بيانه خاصة فيما يتعلق بأسرة «آل بختيشوع»^(٥٧).

-
- (٥١) محمد عبد الحميد حمد. «إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة». في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٠٨.
- (٥٢) أحمد سعيد الدمرداش. «مسيرة الفكر العلمي العربي عبر التاريخ» - المنهل - ع ٤٥١ (٦/١٤٠٧هـ)، ١٩٨٧/٢م - ص ١٤٠ - ١٤٧.
- (٥٣) محمد عبد الحميد حمد. «إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة». في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٠٨.
- (٥٤) برصوم يوسف أيوب. «المراكز الثقافية المهمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٤٥.
- (٥٥) عارف تامر. «أثر الترجمة في الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٨٣.
- (٥٦) حكمت نجيب عبد الرحمن. دراسات في تاريخ العلوم عند العرب - الموصل: جامعة الموصل، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م - ص ٢١.
- (٥٧) غانم هنا. «مأزق الترجمة الحضارية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٣٦٥ - ٤٠٠.

- ٦ - مدرسة حران : واشتهرت بالفلك والرياضيات والفلسفة. ومعظم أعضائها من الصابئة والوثنيين. انتقلت إليها العلوم عن طريق الاسكندرية ثم أنطاكية واهتمت بالترجمة إلى العربية^(٥٨).
- ٧ - مدرسة الحيرة: آرامية نسطورية. اشتهرت بالطب واللغة والفلسفة. وتعد حلقة من حلقات الاتصال بين الثقافة الهيلينية والثقافة الإسلامية. كما كانت مركزا للترجمة عن الفارسية قبل الإسلام وبعده^(٥٩).
- ٨ - مدرسة قنسرين: «عش النسور» تابعة لدير قنسرين. أنشئت في القرن السادس الميلادي على الفرات. درست اللاهوت والفلسفة والعلوم الرياضية. ونقلت آثار أرسطو عن اليونانية^(٦٠).
- ٩ - مدرسة دير مارمتي اللاهوتية: تابعة لدير «مارمتي» شمال الموصل. أنشئت في أواخر القرن السادس الميلادي واستمرت حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي / السابع الهجري. حرصت على تعليم اللغة والأدب السرياني^(٦١).
- ١٠ - مدرسة الرها: من أقدم مدارس الشرق. ترجع إلى القرن الثاني قبل الميلاد. اشتهرت بالعلوم اللاهوتية الدينية والفلسفة والموسيقى. وكانت مركزا للصراع العقدي بين النساطرة واليعاقبة حول طبيعة المسيح - عليه السلام - ونقلت عن اليونان فلسفة «أرسطو»^(٦٢). قصدها علماء أثينا والاسكندرية بعد اغلاق مدارسهما فنقلوا معهم التراث اليوناني^(٦٣).

- (٥٨) عارف تامر. «أثر الترجمة في الحضارة العربية». في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٨٢.
- (٥٩) نور الدين آل علي. التعريب وأثره في الثقافتين العربية والفارسية مع ترجمة كتاب المعربات الرشيدية - القاهرة: دار الثقافة، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م - ص ٢٦ - ٣١.
- (٦٠) برصوم يوسف أيوب. «أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب» - المجلة العربية - ص ٩٠.
- (٦١) برصوم يوسف أيوب. «المراكز المهمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٤٥.
- (٦٢) حكمت نجيب عبدالرحمن. دراسات في تاريخ العلوم عند العرب - ص ٢١.
- (٦٣) محمد مروان السبع. «حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٨٥ - ١٩١.

- ١١ - مدرسة شماي : اعتمدت على النص الحرفي في ترجمة العهد القديم من الإنجيل . لاهوتيه^(٦٤) وهي من المدارس اليهودية .
- ١٢ - مدرسة نصيبين : نشأت في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي على إثر إغلاق مدرسة الرها على يد الامبراطور «زينون» سنة ٤٣٩ م . أسسها النساطرة وكانت منطلقاً لبث تعاليمهم والتنصير في جوف آسيا وبلاد العرب ، واستعانوا بالفلسفة اليونانية لتأييد مذهبهم فقلت الثقة بما نقلوه^(٦٥) . وهي امتداد للمدرسة الأرثوذكسية واستمرت ما يزيد على مائتين وخمسين سنة^(٦٦) .
- ١٣ - مدرسة هليل : اهتمت بترجمة الإنجيل (العهد القديم) وأجازت الترجمة بالمعنى والتفسير الرمزي متأثرة بفلسفة «أفلاطون» . صدرت منها ترجمات اشتهرت منها الترجمة «الفلسطينية» للعهد القديم من الإنجيل وترجمها رابي آشي ت ٥٢٩ م^(٦٧) والرابي الحاخام . وهي ومدرسة «شمالي» من مدارس اليهود القديمة .
- ١٤ - وهناك مدارس ومراكز أخرى كان لها أثر في الترجمة إلى السريانية من اليونانية والهندية والفارسية يذكر منها هنا : مدرسة المدائن ، ومدرسة قرتمين ، ومدرسة دير تلعدا^(٦٨) .

(٦٤) محمد عبد الحميد حمد . «إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٠٧ .

(٦٥) إسماعيل مظهر . «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية» (١) المقطف - ص ١٤٢ .

(٦٦) برصوم يوسف أيوب . «أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب» - المجلة العربية - ص ٩٠ .

(٦٧) محمد عبد الحميد حمد . «إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٠٧ .

(٦٨) سالم جبارة . «الترجمة والنقل في العصر العباسي - الموقف الأدبي» - ص ١٥٠ .

سادسا: مراكز النقل إلى العربية :

وعند الحديث عن مراكز النقل إلى العربية نجد أن في الأمر سعة بحيث نستطيع أن نجزيء هذا القسم إلى فروع عصرية نبدأها بالجاهلية، حيث كان هناك نقل إلى العربية. ويذكر «بروكمان» أن أقدم ترجمة عربية ربما كانت ترجمة الإنجيل التي نشأت في بطريكية أنطاكية ثم نقلت إلى بطريكية القدس (أورشليم) قبل حرب الامبراطور «هركليوس» ضد القدس. وربما وجدت إلى جانب هذه الترجمة ترجمة للإنجيل في الجاهلية نقلت عن الآرامية الفلسطينية المسيحية^(٦٩). وكان هناك نصارى عرب شمال الجزيرة وجنوبها. كما كان هناك يهود عرب يقرأون التوراة بالعربية وقد وقعت قطع منها في يد الخليفة الراشد «عمر بن الخطاب» زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - وكان يقرؤها، فانكر الرسول - صلى الله عليه وسلم - أن يصرف جهده الفكري في غير القرآن الكريم، وذكر أن لو كان «موسى» - عليه السلام - حيا لما وسعه إلا أن يتبع محمدا - صلى الله عليه وسلم^(٧٠).

وكان في الجاهلية مجموعة من النفر لا يتعدون الأربعة رفضوا الشرك وعبادة الأوثان وتلمسوا الحنيفية ملة إبراهيم واسماعيل - عليهما السلام - وهم «ورقة بن نوفل»، وعبيد الله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل» ويهمنا من أمرهم هنا «ورقة بن نوفل» حيث تذكر الأخبار أنه وهو في انتظار خروج الإسلام والتعرف على حقيقته قد استحکم إلى النصرانية حتى علم علما من أهل الكتاب^(٧١). وربما يعلم من هذا أن «ورقة بن نوفل» وقد اطلع على علم أهل الكتاب بالعربية أو أنه كان يجيد لغة أو لغات أخرى اطلع بها على علم أهل الكتاب.

(٦٩) كارل بروكلمان - تاريخ الأدب العربي - ج ٤. نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر ورمضان عبدالتواب - القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٣م) - ص ٩٠.

(٧٠) وردت القصة عند إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي. تفسير القرآن العظيم - بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م ٢/٤٦٧ - ٤٦٨، وقد ذكر لها روايات متعددة.

(٧١) محمد الصادق إبراهيم عرجون. محمد رسول الله ﷺ: منهج ورسالة، بحث وتحقيق - ٤ أجزاء - دمشق: دار القلم، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م ١/٤٧ - ٤٨.

عصر صدر الإسلام - ٤٠ هـ :

وفي عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء الراشدين زاد حجم الاتصال بالأمم الأخرى، وأرسل الرسول - صلى الله عليه وسلم - الوفود تحمل رسائل منه تدعو ملوك الأمم الأخرى إلى الدخول في الإسلام. وكانت الرسائل باللغة العربية، فتقل إلى اللغات المرسله لأهلها عن طريق المترجمين. وفي لسان العرب إشارة لهذا^(٧٢). وفي السيرة أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعث «دحية بن خليفة الكلبي» إلى قيصر ملك الروم، وبعث «عبدالله بن حذافة السهمي» إلى كسرى ملك الفرس، وبعث «عمرو بن أمية الضمري» إلى النجاشي ملك الحبشة. وبعث «حاطب بن أبي بلتعة» إلى المقوقس ملك الاسكندرية، وبعوثاً أخرى أرسلت إلى ملوك العرب في عُمان واليمامة والبحرين وتخوم الشام^(٧٣) ويذكر «أحمد أمين» في كتابه «فجر الإسلام» رواية عن «زيد بن ثابت الأنصاري» أنه قال: «قال لي النبي - صلى الله عليه وسلم - : إني أكتب إلى قوم فأخاف أن يزيدوا عليّ أو أن ينقصوا فتعلم السريانية، فتعلمتها في سبعة عشر يوماً^(٧٤). وفي «أسد الغابة»: «وكانت ترد على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كتب بالسريانية فأمر زيداً فتعلمها، وكتب بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - لأبي بكر وعمر، وكتب لهما معه معيقب الدوسي أيضاً^(٧٥)».

ويذكر أنه قامت «صداقة وطيدة بين الوالي العربي المسلم «عمير بن سعد بن (أبي وقاص) الأنصاري» (توفي سنة ٢٦ هـ) والبطريك «يوحنا الثاني» (٦٣١ -

(٧٢) ابن منظور. لسان العرب - القاهرة: دار المعارف، (١٩٨١م) - ٤٢٦/١.

(٧٣) عبدالسلام هارون. تهذيب سيرة ابن هشام - ط ٣ - د. م. المؤسسة العربية الحديثة، ١٣٩٦هـ، ١٩٧٦م - ص ٣٧٥.

(٧٤) محمد عبدالحميد حمد. «إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٠٦.

(٧٥) علي بن محمد الجزري. (أبو الحسن عز الدين بن الأثير) - أسد الغابة في معرفة الصحابة - ٦ أجزاء - د. م. دار الفكر، د. ت - ١٢٦/٢ - ١٢٧، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الآثار التي وردت حول كتب النبي - ﷺ - توحى بأن المبعوثين بها كانوا يتكلمون لغة من وجهوا إليهم.

٦٤٨م) الذي قام اعتمادا على طلب الوالي بترجمة الأناجيل إلى العربية فندب لهذه المهمة مترجمين من بني عقيل وتنوخ وطيء وتمت أول ترجمة عربية للعهد الجديد في أديرة الرقة والجزيرة سنة ٦٤٣م^(٧٦).

ولعل أقوى هذه الآثار في حركة الترجمة هو الأثر الذي رواه «زيد بن ثابت» فهو يوحى ببواكير الترجمة في عصر الرسول - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء الراشدين إذ كان يكتب للرسول - صلى الله عليه وسلم - كما كتب من بعد الرسول - عليه الصلاة والسلام - لأبي بكر وعمر^(٧٧). وإذا ما ثبت الخبر الذي أورده - «محمد عبدالحميد حمد» فإنه يقوي من الاتجاه إلى القول بأنه للترجمة أثر في الحياة العقلية والفكرية في هذا العصر. وعلى أي حال فالعصر كان عصر دعوة وترسيخ قواعد الدين، وربما كان الموقف يتطلب عدم الالتفات أو التوسع في الالتفات إلى الثقافات الأخرى قبل أن ترسخ العقيدة لدى المسلمين، ويؤيد هذا الأثر الذي مر ذكره حول قراءة «عمر بن الخطاب» - رضى الله عنه - قطعا من التوراة^(٧٨). وعلى أي حال فإن القرن الأول الهجري، وخاصة النصف الأول منه كان يمثل مرحلة أولى من مراحل الاستقبال أو الأخذ، ولم يمض وقت طويل على مرحلة الأخذ التي نتجت عن طريق الاتصال البشري حتى ابتدأت ترجمة الكتب في القرن الأول

(٧٦) محمد عبدالحميد حمد. «إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٠٩. ولم أعر على اسم الوالي «عمير بن سعد بن أبي وقاص الأنصاري» في المصادر التي رجعت إليها. ووجدت أن عمر بن الخطاب ولّى عمير بن سعد بن عبيد بن شهيد... الأنصاري على حمص والجزيرة، وأنه اختلف في وفاته بين عهد عمر بن الخطاب ومعاوية بن أبي سفيان - رضى الله عنهم - ولم تذكر هذه المصادر أنه كان ذا علاقة حميمة أو صداقة وطيدة مع أحد البطارقة. (انظر أسد الغابة ٣/ ٧٨٩ - ٧٩٠، وانظر الأعلام للزركلي ٥/ ٨٨، وانظر أيضا الإصابة لابن حجر ٢/ ٣٢٢، وانظر الطبقات الكبرى لابن سعد ٧/ ٤٠٢) وقد نقل الكاتب هذا الخبر عن كتاب «اللؤلؤ المشور» للبطريرك «أفرام الأول برصوم»، طبعة حلب، سنة ١٩٥٦م، ص ٣٤٨. والخبر يحتاج إلى مزيد من التثبت في النسبة والعلاقة.

(٧٧) توفيق يوسف الواعي. الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية - المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ص ٣٠٥.

(٧٨) انظر الهامش رقم (٧٠)، وبعيد جداً أن يكون للترجمة أي أثر في هذه الفترة.

نفسه . يقول «فؤاد سزكين» : «كانت الترجمات الأولى من اللغة الإغريقية والفارسية المتوسطة (البهلوية) وبعدها ترجمت بعض الكتب من السريانية ثم ابتدأت عملية الترجمة من السنسكريتية»^(٧٩) . وهذا خلاف الانطباعة التي تركتها بعض الدراسات من أن الترجمة من السريانية إلى العربية قد سبقت الترجمة من الإغريقية اليونانية إلى العربية^(٨٠) .

وتعلم اللغات الأخرى لا يعني بالضرورة النقل عن ثقافتها، فقد تعلمها الصحابة قصدا إلى ترجمة الرسائل القادمة أو المرسلة، وربما تعلمها آخرون قصدا إلى التوسع في الاطلاع الذاتي كما يذكر عن «عبدالله بن عمرو بن العاص» أنه تعلم السريانية على رجل نبطي من اليرموك يقال له «سرح» أو «سرح»^(٨١) .

العصر الأموي (٤٠ - ١٣٢) :

بدأت الترجمة في هذا العصر مع أول خليفة «معاوية بن أبي سفيان ت ٦٠هـ» وكان محبا للاطلاع على سياسات الملوك وسيرهم، وكان لديه من ينسخون له الكتب التي يبدو أنها كانت مترجمة عن اليونانية واللاتينية والصينية على إثر استلامه لهدية من ملك الصين كانت كتابا ترجم في عهده أو بعد عهده^(٨٢) .

ثم تتواتر الروايات حول «خالد بن يزيد ت ٨٥هـ» الذي أطل على الخلافة ثلاثة أشهر ثم آثر التفرغ للعلم فكان مولعا بالصناعة «الكيمياء» وقد ورث عن جده «معاوية بن أبي سفيان» مكتبة قوية، وقد تلقى علوم الأوائل على معلمه «ماريو حنا

(٧٩) فؤاد سزكين . «نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاتينية» - في حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى ابن ميمون . ص ٢٨٥ - ٢٩٧ . وسبق القول إن الترجمة عن السريانية سبقت اليونانية .

(٨٠) محمد كامل حسين . «في الطب والأقربان» - في أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية - ص ٢٤٤ .

(٨١) ملكة أبيض . التربية والثقافة العربية - الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة بالاستناد إلى مخطوط «تاريخ مدينة دمشق لابن عساکر، (٤٩٩ - ٥٧١هـ / ١١٠٥ - ١١٧٦م) - بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٨٠ - ص ٢٦٧ .

(٨٢) لطف الله القاري . «بدايات الترجمة في العهد الأموي (٤٠ - ١٣٢هـ)» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٢٨٥ - ٣٠٠ .

الدمشقي»، ويسمى أحيانا «مريانوس» وكان صديقا لوالد «خالد» «يزيد بن معاوية بن أبي سفيان» ونديمه في صباه. وقد ترجم «مريانوس» «لخالد بن يزيد» وترجم له أيضا راهب آخر يقال له «اصطفن الحصري أو القديم» كتب أخرى عن اليونانية^(٨٣)، وترجمت له بعض الكتب عن الفارسية على يد «جبله بن سالم». وعد من أساتذته يحيى النحوي (?).

ويذكر أن أول ما ترجم لـ «خالد بن يزيد» هو كتاب «مفتاح النجوم»^(٨٤) أو «مفتاح أسرار النجوم» لـ «هرمس الحكيم الفيلسوف»^(٨٥). وهناك تفاوت في إطلاق الأحكام القاطعة في هذا المجال، إذ ربما ذهب البعض إلى أن «خالد بن يزيد» يعدُّ أول عربي فكر بالترجمة، بل ربما عده «بعض الباحثين المؤسس الأول الذي وضع «حجر الأساس» للترجمة في العالم الإسلامي، وبهذا تغفل الجهود التي سبقته على عهد جده «معاوية» أو عهد الخلفاء الراشدين. وربما كان هذا هو الحال إذا قيل إن الترجمة قد انتظمت في عهده، وزادت وزاد الناقلون على ما كان عليه الأمر من قبل. «فخالد بن يزيد» لم يصدر عنه هذا التوجه من فراغ، بل لعله خضع في تربيته ومجالس أبيه-وجده لما جعله ينصرف إلى العلم والحكمة والأدب، فاستطاع أن ينقل الكثير من الكتب في الطب والفلك والفلسفة والصنعة، وجعلها متاحة في أماكن خاصة (مكتبات) يرتادها المهتمون والدارسون. واستقدم مجموعة من النقلة لترجمة بعض الكتب عن السريانية والقبطية والفارسية واليونانية من مصر وغيرها.

وكان هو بصيرا بالطب والصنعة، وقد خَلَّف رسائل كثيرة في الصنعة «الكيمياء» تدل على طول باعه في هذا العلم. ويذكر منها كتاب «الحرارات»، وكتاب الصحيفة

(٨٣) محمد عبد الحميد حمد. «إسهام الرقة وديار مصر في الترجمة» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٠٩.

(٨٤) علي عبدالله الدفاع. «الفلك وأثره في الحضارة العربية والإسلامية» - المجلة العربية - مج ٤ ع ٨ (١٤٠١/١هـ، ١١/١٩٨٠م) - ص ٩٧-١٠٢.

(٨٥) عامر النجار. في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية - القاهرة: دار الهداية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م - ص ٥٥. وسيأتي حديث حول هذا الكتاب وأنه ترجم سنة ١٢٥هـ، كما سيأتي حديث عن «هرمس» أنظر الهامش (١٠٥) إلى (١٠٨). وليس هناك ما يقطع أن الكتاب قد ترجم في حياة «خالد بن يزيد».

الكبير، وكتاب الصحيفة الصغير، وكتاب وصيته إلى ابنه في الصنعة» وقد رآها «ابن النديم»^(٨٦).

ومع بصره بالعلوم كان ذا حظ من الأدب فقد كان خطيباً وفصيحا جامعاً جيد الرأي كثير الأدب^(٨٧) له أشعار مأثورة، منها نظم في الصنعة لم يصل. وقد عد من الطبقة الثانية من تابعي أهل الشام. وكان ذا حظ أيضاً من الحديث فقد روى عن أبيه «يزيد بن معاوية» وعن «دحية الكلبي» وروى عنه «الزهري» وغيره^(٨٨).

وكانت وفاته - رحمه الله - سنة خمس وثمانين (٨٥هـ)، وقيل سنة تسعين (٩٠هـ) أو مادونها^(٨٩).

ومن هنا يمكن القول إن (مكتبة) «معاوية بن أبي سفيان» يمكن أن تعد المركز الأول من مراكز التعريب أو الترجمة إلى اللغة العربية، وأن «خالد بن يزيد» قد «طور» هذه المكتبة المركز الذي يذكر أنه كان يدعى «بيت الحكمة»، فأغناها بكتب الحديث وكتب الكيمياء والفلك والطب والفلسفة، وأنشأ فيها حركة لترجمة الكتب الأجنبية إلى اللغة العربية، وجمع لها العلماء في مجالات شتى فأعطى «بيت الحكمة» طابعها الخاص^(٩٠)، الذي يمكن أن ينظر إليه على أنه تطوير للمركز الأول من مراكز الترجمة، أو - في سبيل التمييز في درجة النشاط العلمي - يمكن

(٨٦) محمد بن اسحق النديم. الفهرست: صياغة حديثة - تحقيق ناهد عباس عثمان - (الدوحة / قطر): دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥م - ص ٦٨٠ - ٦٨١.

(٨٧) محمد ديداوي. «الترجمة إلى العربية» - اللسان العربي - ص ٥٥ - ٧٥.

(٨٨) ياقوت الحموي. معجم الأدياء - ٢٠ جزءاً - بيروت: (دار إحياء التراث العربي): د. ت - ٣٥/١١ - ٤٢. وطول باع «خالد بن يزيد» في علم الصنعة لا يعني بحال وصول هذا العلم شأواً بعيداً بحيث يتم تحويل المعادن إلى ذهب أو فضة. ولكن هذا لا ينفي ولعه في هذا الفن وإسهامه اليسير فيه في وقت مبكر ظن البعض أن العرب لم يصلوا فيه إلى مثل هذا المستوى.

(٨٩) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي. كتاب الوافي بالوفيات. - الجزء الثالث عشر - باعتهاء محمد الحجيري - فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م - ص ٢٧٠ - ٢٧٣.

(٩٠) ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية - الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة - ص ١٠٦.

أن يقال عنه إنه يعد في حياة «خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان» المركز الثاني من مراكز الترجمة .

وكان «مروان بن الحكم ت ٦٥هـ» مشغولا بقمع الفتن فلم يتنبه إلى أن بعض الدواوين في الدولة قد طغت عليها السريانية والفارسية، فحاول ابنه «عبد الملك بن مروان ت ٨٦هـ» لفت نظره إلى هذا، ولكنه لم يوفق إلا عندما أصبح خليفة فعمد إلى تعيين «سليمان بن سعد الخشني» على ديوان الشام خلفا لرئيس الديوان الراحل «سرجون بن منصور الرومي» وكلفه بنقله إلى العربية، وكذا فعل «الحجاج بن يوسف الثقفي ت ٩٥هـ» وإلى العراق، إذ طلب من «صالح بن عبد الرحمن» تعريب ديوان العراق، وكان كل من «سليمان الخشني وصالح بن عبد الرحمن» يجيد اللغة العربية بجانب إجادته لغة الديوان الذي عربته «اليونانية في الشام والفارسية في العراق». وقد طغى هذا الاهتمام بالتعريب على حياة الخليفة^(٩١). ومع هذا لم يخل الأمر من النقل عن الثقافات الأخرى في عهدي «مروان بن الحكم وابنه عبد الملك»، إذ يذكر «القفطي» في «أخبار الحكماء» أنه في زمن خلافة «مروان بن الحكم» نقل أول كتاب طبي إلى العربية هو كناش «أهرن القس بن أعيش» نقله «ما سرجويه» الطبيب البصري من السريانية إلى العربية^(٩٢).

واستمر «الوليد بن عبد الملك ت ٩٦هـ» على خطى أبيه في تعريب الدواوين وتعريب الدولة^(٩٣). وقد اعتنى بتكوين مكتبة ضمت إلى جانب المصاحف والأسفار والقصاص كتباً أجنبية كان ولاته وقواده يعودون بها بعد الفتح، ومنها ما عاد به القائد «طارق بن زياد ت ١٠٢هـ» بعد فتح للأندلس من كتب في النصرانية والكيمياء

(٩١) ملكة أبيض . التربية والثقافة العربية - الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. ص ١٠٨ - ١٢٣.

(٩٢) شحادة الخوري . الترجمة ومهمتها الحضارية - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٤٩.

(٩٣) صلاح الدين الخالدي . «السريان ونقلهم التراث العلمي اليوناني إلى الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٢٧ - ١٤٦.

وكان «عمر بن عبدالعزيز ١٠١هـ» - رحمه الله - قد وجه الخلافة الوجهة التي كان ينبغي أن تستمر عليها على غرار ما كان عليه الخلفاء الراشدون . ومع هذا فكان لحركة الترجمة في عهده نصيب يكاد يأتي بالمقام الثاني بعد اهتمام «خالد بن يزيد» . ويذكر «ابن أبي أصيبعة» في معرض ترجمته لمتطبب البصرة «ماسرجويه» أن «عمر بن عبدالعزيز - رحمه الله - وجد ترجمة كتاب «أهرن» في الطب في خزائن الكتب» فأمر بإخراجه ووضعها في مصلاه، واستخار الله في إخراجه إلى المسلمين للانتفاع به، فلما تم له في ذلك أربعون صباحا أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم»^(٩٥) وهذا الكتاب هو الذي عد أول ترجمة لكتاب في الإسلام - كما مريانه - في الطب . وكان - رحمه الله - قد طلب من طبيبه وصديقه «عبد الملك بن أبجر الكناني» نقل مدرسة الطب من الاسكندرية إلى أنطاكية ثم إلى حران^(٩٦) . وهناك إشارات إلى أن «عمر بن عبدالعزيز» هو الذي أمر بترجمة كتاب - أو عدد من كتب الطب - «لأهرن بن أعين»^(٩٧) والذي يبدو أنه عمل على نشر الكتاب بعد أن وجده في خزائن الكتب التي خلفها «خالد بن يزيد»، وترجم في عهد «مروان بن الحكم» أو أحد ذريته من بني مروان^(٩٨) ويؤيده ذكر «ابن النديم» للكتاب وأنه ألف في صدر الدولة ونقله «ماسرجيس» في ثلاثين مقالة، وزاد عليها «ماسرجيس» مقالتين .

(٩٤) ملكة أبيض . التربية والثقافة العربية - الإسلامية في الشام الجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة .

ص ١٢٧ .

(٩٥) ابن أبي أصيبعة . (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي) . عيون

الأنباء في طبقات الأطباء - شرح وتحقيق نزار رضا - بيروت : دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥م - ص ٢٣٢ - ٢٣٤ .

(٩٦) صلاح الدين الخالدي . «السريان ونقلهم التراث العلمي اليوناني إلى الحضارة العربية» - في أبحاث

المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٣٢ .

(٩٧) لطف الله القاري . «بدايات الترجمة في العهد الأموي (٤٠ - ١٣٢هـ)» - في أبحاث المؤتمر السنوي

السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٢٨٥ - ٣٠٠ .

(٩٨) محمد بن اسحق النديم . الفهرست - ص ٥٩١ .

ويناقش «لطف الله القاري» هذا الأمر بتوسع كما يقف عند اسم الناقل «ماسرجيس أو ماسرجويه» مناقشة جيدة فيرجع إليه للاستزادة^(٩١).

وتستمر حركة الترجمة في عهد «هشام بن عبد الملك ت ١٠٥هـ» فيترجم له أكثر من كتاب، وينقل له كتاب في السياسة عن الفارسية وكتب في البيزرة منها ما نسب إلى «خاقان» ملك الترك، وكان لديه من يترجم أو يراجع الترجمات مثل «أبي العلاء سالم بن عبدالرحمن». ونقل له من رسائل «ارسطاليس» إلى «الاسكندر» وله مجموع رسائل^(٩٢). وقد ترجمها عن اليونانية، ويذكر أنه «سالم بن عبدالله»^(٩٣). ومثل «جبله بن سالم» الذي نقل عن الفارسية كتاب «رسم واسفنديار» وكتاب «بهرام شوس» وهما في التاريخ والسياسة^(٩٤). والناقل «جبله بن سالم» هذا هو المذكور عند الحديث عن «خالد بن يزيد» حيث قيل إنه نقل له عن الفارسية.

ويتعاقب خلفاء بني أمية على الخلافة (يزيد بن عبد الملك ت ١٠٥هـ، الوليد بن يزيد بن عبد الملك ت ١٢٦هـ، يزيد بن الوليد بن عبد الملك ت ١٢٦هـ، إلى مروان بن محمد ت ١٣٢هـ) وتخفت حركة الترجمة نوعا ما، حيث يبدأ العد التنازلي لسقوط الخلافة في الشرق. ومع هذا فهناك آثار تدل على عدم الانقطاع في العلم والتأليف والترجمة.

وممن ظهر في أواخر الخلافة الأموية من المترجمين «عبدالله بن المقفع» وقد نقل كثيرا من كتب الفرس مثل «كليلة ودمنة» و«خواري نامه وآئين نامه» وكتاب فردك وكتاب التاج في سيرة أنوشروان». وقد عاصر «ابن المقفع» حوالي عشر سنين من

(٩١) ملكة أبيض . التربية والثقافة العربية - الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة . ص ٢٩٣ - ٢٩٥ .

(١٠٠) ابن النديم . الفهرست - ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

(١٠١) ملكة أبيض . التربية والثقافة العربية - الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة . ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(١٠٢) لطف الله القاري . «بدايات الترجمة في العهد الأموي (٤٠ - ١٣٢هـ)» - ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

خلافة بني العباس مما يوحي بالتداخل الزمني ، رغم ما قيل إنه أمضى بقية عمره في محنة انتهت بحرقه في عهده الخليفة العباسي «أبو جعفر المنصور ت ١٥٨هـ» وكان هذا سنة ١٤٥هـ أو بعد الأربعين ومائة^(١٠٣) . وقيل إن أول عهد للترجمة في العالم العربي كان مقرونا باسم «عبدالله بن المقفع»^(١٠٤) .

وممن ظهر أيضا في أواخر خلافة بني أمية من المترجمين «حسان بن أبي سفيان الأنباري» ، وكان يكتب بالعربية والفارسية والسريانية .

ويذكر «لطف الله القاري» أنه في سنة ١٢٥هـ ترجم كتاب في التنجيم اسمه «عرض مفتاح النجوم» منسوب إلى هرمس الحكيم وهو يتعلق بسنى العالم وما فيها من أحكام النجوم^(١٠٥) . وقد مر عند الحديث عن «خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان» أن كتاب «مفتاح النجوم» أو «مفتاح أسرار النجوم» كان أول ما ترجم لخالد . وقد ذكر «ابن النديم» «هرمس البابلي» وأنه اختلف في أمره ، ويقال إنه حكيم زمانه ، وذكر أنه كتب النجوم والنيرونجات والروحانيات كما ذكر عددا من آثاره ليس من بينها كتاب «مفتاح أسرار النجوم»^(١٠٦) . ويؤيد ما ذهب إليه «لطف الله القاري» ما ذكره «حكمت نجيب عبدالرحمن» من أن كتاب «هرمس الحكيم» «عرض مفتاح النجوم» قد ترجم من اليونانية إلى العربية قبل انقراض الخلافة الأموية بدمشق بسبع سنين ، أي سنة ١٢٥هـ^(١٠٧) .

(١٠٣) محمد بن عثمان الذهبي . (الإمام شمس الدين) . سير أعلام النبلاء - ط ٣ - ٢٣ جزء أ - بيروت : مؤسسة

الرسالة ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م - ٢٠٨/٦ - ٢٠٩ .

(١٠٤) إسماعيل مظهر . «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن اليونان (٣)» - المقطف - مج ٦٧ ع ١

(١٩٢٥/٧م) - ص ٩ - ١٦ .

(١٠٥) لطف الله القاري . «بدايات الترجمة في العهد الأموي (٤٠ - ١٣٢هـ)» - في أبحاث المؤتمر السنوي

السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

(١٠٦) ابن النديم . الفهرست - ص ٦٧٧ - ٦٧٩ .

(١٠٧) حكمت نجيب عبدالرحمن . دراسات في تاريخ العلوم عند العرب - الموصل : جامعة الموصل ،

١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧م ص ١٨٢ - ١٨٣ .

إلا أن «عمر فروخ» ينكر وجود شخصية علمية باسم «هرمس»، ويعتبر نسبة الصنعة إليه من أوهام الرواة، ومن خرافات الشعوب، مثلما نسب إلى «موسى» - عليه السلام - و«كليوباترة» الاشتغال بالصنعة^(١٠٨). والأمريحتاج إلى مزيد بحث.

الخلافة العباسية «١٣٢ - ٦٥٦هـ»:

والعصر العباسي - على العموم - هو عصر ازدهار العلوم في الخلافة الإسلامية. وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى الذهاب إلى أن الترجمة قد بدأت مع بداية العصر العباسي سنة ١٣٢هـ. وكان الخلافة الأموية وصدر الإسلام قبلها لم يسهما في شيء من الإرهاصات التي أدت إلى أن يسمى العصر العباسي بعصر الترجمة. والعصر العباسي عصر واسع من حيث الزمان والمكان بعد أن توطدت الخلافة الإسلامية. وعليه فإن الحديث عن هذا العصر تنقصه الشمولية في التغطية. إذ برز هنا وهناك بعض الدول التي كان لها أثرها في ازدهار العلم ولم تكن تابعة للخلافة العباسية. وهذه تحتاج إلى وقفة خاصة تستل فيها هذه الدول عن الخلافة العباسية.

وحيث إن الخلافة العباسية ممتدة من حيث الزمان فقد قسمت الترجمة فيها على ثلاثة أطوار أو أدوار. فالطور الأول يبدأ «بالمنصور ١٥٨هـ» والرشيد ١٩٣هـ» بين سنتي ١٣٦هـ و ١٩٣هـ. والطور الثاني يبدأ من عهد «المأمون ت ٢١٨هـ»، أي من سنة ١٩٨هـ إلى سنة ٣٠٠هـ. ويغطي هذا الطور قرنين من الزمان هما أجل الأطوار، بل وأجل حركة الترجمة على الإطلاق. والطور الثالث يبدأ من سنة ٣٠٠هـ إلى نهاية الخلافة العباسية. ورغم طول هذا الطور الزمني (ثلاثة قرون ونصف) إلا أنه كان يمثل مرحلة النزول في المنحنى الذي بلغ أوجه في عهد، «المأمون»^(١٠٩).

(١٠٨) عمر فروخ . تاريخ العلوم عند العرب - ط ٤ - بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٤م - ص ٨٠ - ٨١ .
(١٠٩) سالم جبارة . الترجمة والنقل في العصر العباسي - الموقف الأدبي - ص ١٥٤ - ١٥٥ . والباحث ممن ذهبوا إلى أن الترجمة قد بدأت في هذا العصر .

الطور الأول (١٣٦ - ١٩٣ هـ):

ويتميز هذا الطور بأنه بداية مرحلة «التأصيل» والانتقال من مرحلة «الأخذ» أو الاستقبال إلى مرحلة «التمثل»^(١١٠). وهو البداية فقط، إذ لا يزال يشهد هذا القرن «الثاني الهجري» صورة التلميذ النجيب الذي يتلقى قصداً إلى أن يتكون فينطلق^(١١١).

وقد مر أن حركة الترجمة قد «تراجعت» في نهاية الخلافة الأموية، فجاء «أبو جعفر المنصور» فأقام الترجمة من كبوتها فاستقدم «جورجيوس بن بختيشوع» من مدرسة «جنديسابور» مع تلميذه «إبراهيم وعيسى بن شهلا»، وكلف «ابن البطريق» بنقل أشياء من الكتب القديمة، وترجم «منكة» الهندي كتاب (شاناق) في السموم وعرب كتاباً أخرى في الطب والفلك^(١١٢).

وقد انشأ المنصور ديواناً للترجمة وأرسل إلى ملك الروم يطلب منه كتب الحكمة فأرسل له الملك شيئاً منها، كما حصل على مخطوطات إغريقية بعد فتحه لعمورية^(١١٣).

وبرز «عبدالله بن المقفع» في عهد «المنصور» كأحد أعمدة الترجمة من الفارسية إلى العربية فترجم «كليلة ودمنة»^(١١٤). وترجم كتباً ثلاثة لأرسطو عن الفارسية هي

-
- (١١٠) فؤاد سزكين. «نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاتينية» - في حلقة وصل بين الشرق والغرب - ص ٢٨٩.
- (١١١) محمد مروان السبع. «حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٨٩.
- (١١٢) شحادة كرزون. «الترجمة: بداياتها، أطوارها، توجهاتها، بعض نتائجها» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٣٠٣.
- (١١٣) شحادة الخوري. «الترجمة ومهمتها الحضارية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٤٩.
- (١١٤) يناقش إسماعيل مظهر. «الأطوار التي مر بها كتاب (كليلة ودمنة) ويذكر أنه أشهر ترجمات «ابن المقفع» وكان الكتاب يدعى «أساطير الحكيم بيدبا» وكان قد نقل لكسرى «أنوشروان» إلى اللغة البهلوية عن

(المقولات) و(العبرة أو القضايا التصديقية)، و(القياس وصورة انتاجه) وهو الذي أعطاها مسمياتها العربية^(١١٥).

وكلف «المنصور» إبراهيم بن حبيب الفزاري» بترجمة كتاب (برهم كبت سد هانت) أى كتاب سدهانت برهم كبت، وهو ما عرفه العرب بكتاب (سند هند). وكان قد قدم به أحد أعضاء الوفد العلمي السندي الذي قدم على «المنصور» سنة ١٥٤هـ. ويعد هذا الكتاب أقدم وأشهر كتاب فى علم الفلك والرياضة. وهو أول كتاب هندي قام المسلمون بترجمته إلى العربية^(١١٦) إضافة إلى آخرين تزامنا معه هما (أركند) و(أرجهين)^(١١٧).

واستفاد «المنصور» «الجرجيوس بن بختيشوع» لم يقتصر فقط على تطبيقه، بل كان هذا منطلقا لحركة نقل كتب الطب، وإنشاء المكتبات في البيمارستانات. ووقف المترجمين لنقل التراث الذي قدم به القواد والفتاحون. فبدأت المسيرة به

السسكريتية لغة الهند القديمة وترجمه المنصر «بوذ» إلى السريانية سنة ٥٧٠م عن الفارسية وهي الترجمة التى يرى المستشرقون أنها خالية من آثار الوضع والحذف والإضافة. أما نسخة «ابن المقفع» العربية فظاهر فيها من آثار الإدخال «مايظهر في كل التراجم السريانية التى ظهرت فى أواخر العصر السرياني وفي كل التراجم التى أخذت عن النسخة العربية إلى الفارسية الحديثة وإلى اللغات اللاتينية والعبرية والإسبانية والإنجليزية والفرنسية والألمانية واليونانية» على أن الترجمة العربية هي التى أعطت الكتاب هذا الصيت البعيد (انظر «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية» ص ١٠. ولا يمكن أن يعد الكتاب من تراث المسلمين على خلاف ما يذهب إليه من يحاول ترجمته إلى لغات أخرى عن العربية. (١١٥) سليمي محبوب. «أثر حركة الترجمة والإبداع فى اللغة العربية» - فى أبحاث المؤتمر السنوى السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٣٢١ - ٣٣٧. وقد مر الحديث عن «ابن المقفع» فى العصر الأموى (أنظر ص ٥٣، ٥٤).

(١١٦) عبدالله مبشر الطرازي. «علم الفلك والنجوم عن أهل الهند والسند واستفادة العرب منه» - المجلة العربية - مج ٤ ع ١١ (١٤٠١/٤هـ، ١٩٨١/٢م) - ص ٥٨ - ٦١. ويلاحظ اختلاف فى تسمية الكتاب فقيل ان اسمه (براهمسيطيد هانت) والمؤلف براهماجينا. وفى المقالة ذكر حديث مأثور عن الرسول - ﷺ - (كذب المنجمون ولو صدقوا) وذكره المؤلف خطأ على أنه من قول الله تعالى، وهو ليس من القرآن.

(١١٧) شحادة الخوري. «الترجمة ومهمتها الحضارية» - فى أبحاث المؤتمر السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٥١.

وبأمثاله لإحياء العلوم بمختلف فروعها^(١١٨)، في التوسع والانطلاق، وإلا فالبداية الحقبة سابقة.

ونتيجة لهذا الاهتمام الواضح في نقل ثقافات الآخرين، وخاصة منها الطب والهندسة والنجوم قيل إن «المنصور» هو الذي أنشأ بيت الحكمة ببغداد^(١١٩). وقيل عنه أيضا إنه هو الذي «كان يعرض الأموال العامة للخطر عندما كان يدفع لهؤلاء العلماء (المترجمين) أثمان المؤلفات الجديدة بما يساوي أوزانها ذهباً»^(١٢٠). وعلى أي حال فهذه أقوال لا يسندها البرهان، ولكنها تؤخذ مؤشرات على أن الترجمة في عهد «المنصور» قد أخذت بالازدهار بعد أن توطدت أركان الخلافة العباسية على أيدي «السفاح»، كما أنها - من ناحية أخرى - تؤخذ مؤشرات على عدم القدرة على الخروج برأي مدعوم بالدليل حول هذه النقول مما يحدث شيئا من الاضطراب في صحة الروايات. وأقرب مثال نحن بصدده هنا أن «بيت الحكمة»، وهي المؤسسة المشهورة، قد اختلفت الآراء في قيامها على عهد «المنصور» أو «الرشيد» أو «المأمون»^(١٢١).

ويأتي عهد «هارون الرشيد ت ١٩٣هـ» امتدادا لعهد «المنصور» بعد أن اشتغل «المهدي ت ١٦٩هـ» و«الهادي ت ١٧٠هـ» في التخلص من حركة الزندقة التي كانت أثرا من آثار الترجمة، إذ لم تقتصر على نقل التراث العلمي فحسب، ولكن كان للزندقة نصيب في النقل مما كان له الأثر على المجتمع وعقيدته^(١٢٢).

(١١٨) سامي خلف حمارنه. تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين - عمان: جامعة اليرموك، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م - ص ١٥٩.

(١١٩) ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية - الإسلامية في الشام والجزيرة. ص ١٧٣.

(١٢٠) محمد مروان السبع. «حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٨٩.

(١٢١) شحادة كرزون. «الترجمة: بداياتها، أطوارها، توجهاتها، بعض نتائجها» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٣١٠ (الهامش ١٧).

(١٢٢) أحمد أمين بك. هارون الرشيد - (القاهرة): دار الهلال، د. ت. - ص ١١٣ - ١١٥. وليس بالضرورة أن تكون الترجمة هي السبب المباشر في نشوء حركة الزندقة.

والسمة الغالبة على اهتمامات «الرشيد» كانت منصبة على نقل كتب الطب، إلا أن هذا لا يعد اقتصاراً من «الرشيد» على هذا النوع، فلم يخل عهده من ترجمات في التنجيم والمنطق والطبيعة وما وراء الطبيعة. واستقدم العلماء إلى بغداد وجلب إليها الكتب وهو في طريق عودته من الغزو وخاصة من الشمال والشمال الغربي لعاصمة الخلافة بغداد.

وبالإضافة إلى امتداد شهرة «آل بختيشوع» يشتهر في عهد الرشيد «يوحنا بن ماسيوه» و«الحجاج بن مطر» وينظر إلى «ابن ماسويه» على أنه أول عربي تولى الترجمة والتأليف والعلاج، وإن لم يبلغ في أيهما مبلغاً كبيراً^(١٢٣).

ومن سمات عهد «الرشيد» أن الاهتمام بالترجمة لم يعد مقصوراً على الخليفة أو الأمير أو الوالي، بل إن أهل اليسار والغنى التفتوا إلى هذا الاتجاه وأنشأوا المراكز التي عنيت بنقل الكتب إلى اللغة العربية بعد جلبها من بلاد الروم، وجلب من يقوم على نقلها. ومن أبرز هذه الأسر أسرة «بني موسى بن شاكر، محمد وأحمد والحسن»^(١٢٤). الذين خصصوا داراً للترجمة ببغداد. ويذكر من أشهر من عمل بها «حنين بن اسحق وحبيش بن الأعسم وثابت بن قرة» وغيرهم، «فيرزقونهم بخمسائة دينار في الشهر للنقل والملازمة»^(١٢٥). والبرامكة كانت لهم إسهاماتهم في هذا المجال. فكان البرامكة يسعون إلى إشاعة الثقافة الفارسية في البلاد الإسلامية، فشجعوا الترجمة، وأمروا بنقل الذخائر الفارسية النفيسة إلى العربية، ووقفوا لها المترجمين أمثال «الفضل بن نوبخت ومحمد بن جهم البرمكي وزادويه بن شاهويه وبهرام بن مراد شاه وموسى بن عيسى الكسروي وعمربن الفرخان و (سلم) أمين المكتبة في (بيت الحكمة)، وسهل بن هارون» مراجع الترجمات والمتأكد من صحتها ومطابقتها للأصل.

(١٢٣) محمد كامل حسين. «في الطب والأقربازين» - في أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية - ص ٢٤٩.

(١٢٤) ابن النديم. «الفهرست» - ص ٥٤٧ (الفن الثاني من المقالة السابعة).

(١٢٥) محمد عبدالرحمن مرجبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب - ص ٧٤ - ٧٥.

ومن أبرز البرامكة في هذا المجال «يحيى بن خالد البرمكي» الذي كان وراء هذه الإسهامات عن الفارسية^(١٢٧).

و «محمد بن عبد الملك الزيات» كان يقارب عطاؤه للنقلة والنسخ ألفي دينار في الشهر. و «إبراهيم بن محمد بن موسى الكاتب» كان حريصا على نقل كتب اليونان إلى اللغة العربية. و «تادري» الأسقف في الكرخ، و «عيسى بن يونس» الكاتب الحاسب من أهل العراق و «شيرشوع بن قطرب» من أهل جنديسابور. وغيرهم^(١٢٧).

وقد مر الرأي بأن «الرشيد» قد أنشأ (بيت الحكمة). والذي يبدو أن بيت الحكمة قد تشكلت نواته في عهد «أبي جعفر المنصور» وتوسع في عهد «هارون الرشيد» ثم زاد في التوسع وبلغ قدرا كبيرا من الازدهار في خلافة «عبدالله المأمون»^(١٢٨).

ولم يشتهر في أمر الخليفة «الأمين ت ١٩٨ هـ» في هذا المجال شيء يذكر سوى اهتمامه بالطب امتدادا لاهتمام والده فيه^(١٢٩). وفترة «الأمين» ينظر إليها على أنها فترة ركود نسبي. وعلى أي حال لم يسعف الوقت «الأمين» في إبراز ما لديه من إسهام في خدمة الخلافة الإسلامية بشكل بارز. ويبدو أن الوقت الذي جاء فيه كان يسير في اتجاه يخالف الاتجاه الذي أراد «الأمين» السير فيه^(١٣٠). ومع هذا لم يخل عهده من الإسهامات العلمية في حركة الترجمة لا تستحق هذا الإهمال من قبل

-
- (١٢٦) عارف تامر. «أثر الترجمة في الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب ص ص ٧٩، والملحوظ هنا وعند «بني موسى» أن المترجمين هم أولئك الذين يذكرون مترجمين في بيت الحكمة، وهذا يوحي بأنهم كانوا يعملون هنا وهناك عن طريق «الإعارة» أو «الندب» أو نحوهما.
- (١٢٧) جرجي زيدان. تاريخ التمدن الإسلامي ٣ أجزاء - مراجعة وتعليق حسين مؤنس - (القاهرة): دار الهلال، ١٩٥٨ م. - ٣/١٧٠. والتفاوت في الاعطيات فيه إحياء بالتسابق والتنافس على النقل.
- (١٢٨) برصوم يوسف أيوب. «أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب» - المجلة العربية - ص ٩١.
- (١٢٩) سامي خلف حمارنه. تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين - ص ١٢٦.
- (١٣٠) أحمد فريد رفاعي. عصر المأمون - ٣ أجزاء - القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٤٦ هـ، ١٩٢٧ م. - ١٨٩/١ - ٢٥٦.

الباحثين. ومن أبرز من عملوا مع «الأمين» «جبريل بن بختيشوع» حفيد «جورجيوس بن بختيشوع»^(١٣١).

الطور الثاني «١٩٨ - ٣٠٠» :

ويشغل هذا الطور قرنين من الزمان يعدان «قرني الترجمة» ويتوج هذا الطور «عبدالله المأمون» الذي كان شغوفاً بالعلم والعلماء والحكمة، وصل فيها إلى درجة تكاد تصل إلى الإفراط. وشجع الجدل وأعان الفرق وتبنى بعض الآراء الغريبة في العقيدة والحياة. وما يذكر عنه في هذه التفت لا يعدو أن يكون «مقطعات» من عهد حافل بالحركة بكل مؤدياتها «العلمية والسياسية والثورية والعقدية والعرقية». ولا يوفي «المأمون» حقه من يرمي عنه كلمة هنا أو هناك، فكل مجال من مجالات خلافته بحاجة إلى وقفة متأنية موضوعية لا يكون للعاطفة أو الحماس فيها نصيب. والعاطفة والحماس طغيا على بعض الإسهامات التي حالت دون أن تذكر جوانب أخرى في حياة «المأمون» لم يكن ينبغي أن تكون موجودة. وإذا لم تكن العاطفة والحماس مسيطرين على هذا العهد فالأنبياء له أثره على جزء لا بأس به من الأعمال التي تطرقت لعهد «المأمون» سواء أكانت مستقلة أم كانت جزئيات من أعمال طويلة أو قصيرة^(١٣٢).

والذي يهمنا هنا هو القول بأن عهد «المأمون» يعد أرقى مراحل الترجمة من

(١٣١) سامي خلف حمارنه. تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين - ص ١٢٦.
(١٣٢) من الأعمال التي توسعت في الحديث عن «المأمون» كتاب أحمد فريد رفاعي. عصر المأمون في ثلاثة مجلدات (ورد ذكره في الهامش رقم ١٣٠) واطنب «ابن النديم» في ذكره بحسب الآثار التي ألفت أو نقلت في عهده. وفي سلسلة أعلام العرب المأمون: الخليفة العالم. لمحمد مصطفى هداره عن الدار المصرية للتأليف والترجمة. ولعلي حبيب. العباسيون في التاريخ عن مكتبة الشباب بالمنيرة ١٩٨٠م. ولا يكاد مصدر أو مرجع يتحدث عن الخلافة الإسلامية بعامة يخلو من الحديث عن المأمون ومواقفه القوية من العلم إلى درجة إلزامه الآخرين بالوجهات التي تبناها. وتبرز هنا محنة خلق القرآن الكريم وما للمأمون فيها من جهود في عسف العلماء على موافقته على هذه الوجهة، وما لقيه هؤلاء الأفاضل من عنت ومشقه وتعذيب لفت الانتباه ولم يتوقف هذا عند عهده بل خلفه عليه بعض ممن أتوا بعده. فلم يكن هذا الطور كله خالياً من المآخذ.

حيث الكم ومن حيث الكيف. ففي عهده كثر المترجمون واتسع ازدهار (بيت الحكمة) وتوسعت في اهتماماتها، فلم تعد مجرد مكتبة أو مدرسة وانما أيضا أصبحت تحوي مرصدا فلکيا يحكي قصة هذا الرقي. ويحكيه أيضا طغيان الترجمات في عهد «المأمون» وخلفه المباشرين على ترجمات المدارس الأقدم عهدا «فلم يصل إلينا سواها»^(١٣٣).

وهو الذي جعل من شروط الصلح مع أعدائه أن يزودوه بما لديهم من كتب، فقد حصل هذا مع حاكم (صقلية) وتردد الحاكم في تلبية الطلب إلى أن أشار عليه المطران الأكبر بقوله: «أرسلها إليه، فوالله ما دخلت هذه العلوم في أمة إلا أفسدتها» فأرسلها إليه.^(١٣٤) وحصل هذا مع الامبراطور البيزنطي «ميخائيل الثالث»، إذ كان من شروط الصلح أن ينزل هذا للمأمون عن إحدى المكتبات الشهيرة في (القسطنطينية).^(١٣٥) ويقول «ابن النديم» إنه كان بين المأمون وملك الروم مراسلات «وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنقاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم «الحجاج بن مطر» و «ابن البطريق» و«سلم» صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل. وقد قيل إن «يوحنا بن ماسويه» ممن نفذ إلى بلاد الروم».^(١٣٦) ومن غريب ما يذكر هنا أن «المأمون» قد وجه بنيش قبر «كسرى» لما ذكر له أن في قبره تابوتا فيه كتب القدماء!^(١٣٧) وعلى أي حال كانت الكتب قد أُلقيت في

(١٣٣) كارل بروكلمان . تاريخ الأدب العربي - جزء ٤ - ط ٣ - نقله إلى العربية السيد يعقوب بكر ورمضان

عبدالنواب - القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٣م) - ص ٩١.

(١٣٤) أحمد فريد رفاعي . عصر المأمون - ص ٣٧٧.

(١٣٥) شحادة الخوري . الترجمة ومهمتها الحضارية - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند

العرب - ص ١٥٠.

(١٣٦) ابن النديم . الفهرست - ص ٥٤٧ (الفن الثاني من المقالة السابعة).

(١٣٧) صديق بن حسن القنوجي . أبجد العلوم : الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم - ٣ أجزاء - أعده للطبع

ووضع فهارسه عبدالجبار زكار - دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م - ١٣٥/١. ولعل هذا

من مبالغات الرواة، إذ لا يتفق مع شخصية المأمون.

السراييب عندما انتشرت النصرانية في اليونان فجاء «المأمون» ليفيد منها في وقت شعر فيه ملوك الروم ومنهم «توفيل» (تيوفولوس) بأن هذا الطلب كسب كبير لهم حينما يطلب خليفة المسلمين هذه الكتب بدلا من الغرامات المادية^(١٣٨).

وفي هذا الطور تبدأ مرحلة الإبداع والأصالة التي مهدت لها مرحلتنا الأخذ والتمثل. فالقرن الثالث الهجري شهد حركة تأليف قامت على النظر فيما قيل من قبل والوقوف عنده والزيادة عليه والحذف منه، مما لا يتناسب مع التوجه العام للخلافة وخاصة من الناحية العقديّة. ولا يفهم من الحذف هنا الإنلاف، وإنما كان الحذف بالإيضاح والمقارنة. فظهر في هذا الطور العلماء الأصلاء. وقد بدأت هذه المرحلة في منتصف القرن الثالث الهجري^(١٣٩). وليس في القرن الرابع كما هو التصور الشائع عند بعض المؤرخين^(١٤٠).

ومن جوانب الإبداع والأصالة هنا وجود المراجعين للترجمات الذين كانوا يقابلونها بالأصل، وهذا يوحى بالدقة والأمانة العلمية. ولعل هذا يعني أنه كانت هناك انطباعة أن بعض الترجمات التي وصلت عن طريق السريان كان يعتمدها شيء من الوهن والضعف. ويمكن أن تعد مرحلة المراجعة ممهدا للمرحلة التالية عليها وهي الترجمة المباشرة عن اليونانية وعلى أيدي مترجمين مسلمين وعرب بعد أن كانت الترجمات تنقل على أيدي السريان، فأضحت الترجمات خالية من العيوب. «بل يمكن عدها آثارا شامخة تدل على عناية وإخلاص وصدق في عملية الترجمة»^(١٤١). ولا يعني هذا أن الترجمة المباشرة كانت وليدة هذا الطور وإنما

(١٣٨) عمر فروخ. تاريخ العلوم عند العرب - ص ١١٤.

(١٣٩) فؤاد سزكين. «نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاتينية» - في حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون» - ص ٢٨٩.

(١٤٠) فريد جحا. «العلم عن العرب للمستعرب الايطالي الدوميلي» - في أبحاث المؤتمر السنوي الثاني للجمعية السورية لتاريخ العلوم الذي عقد بجامعة حلب ٦ - ٧ نيسان (أبريل) ١٩٧٧م - حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٩م. ص ٥١ - ٦٣.

(١٤١) محمد مروان السبع. «حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٨٩.

ازدهرت فيه . ولا يعني هذا أيضاً خلو الترجمة المباشرة من الأخطاء والعيوب على الإطلاق، وإنما النظرة نسبية .

وكان النقل عن اليونانية مباشرة شبه معدوم في العصر الأموي ثم صار في المنزلة الثانية في الطور الأول من العصر العباسي فأصبح ندا في بداية الطور الثاني وتغلب على النقل السرياني في النصف الثاني من الطور الثاني حيث أصبح النقل من السريانية في المنزلة الثانية بعد اليونانية^(١٤٢) .

ويبرز في هذا الطور «يعقوب بن إسحق الكندي» الذي يمثل «نقطة تحول» في مرحلة الإبداع والأصالة، مع أنه لم يترك الترجمة إلا أنه كان ينتقد أصحاب الكتب المترجمة ويخطئهم، هذا بالإضافة إلى سعة إسهاماته «الإبداعية» في فروع شتى^(١٤٣) .

ومن أبرز النقلة في هذا الطور «يوحنا بن البطريق، والحجاج بن مطر، وقسطا بن لوقا، وعبدالمسيح بن ناعمة الحمصي، وحنين بن إسحق، وإسحق بن حنين بن إسحق، وثابت بن قرة الصابي، وحبيش بن الأعسم»، وغيرهم . وأبرز هؤلاء

(١٤٢) إسماعيل مظهر . تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن اليونان (٤) - المقتطف - مج ٦٧ ع ٣ (١٩٢٥/٨م) - ص ٣٤٩ - ٣٥٦ .

(١٤٣) جرجي زيدان . تاريخ التمدن الإسلامي - ١٩٦/٣ - ١٩٧٦م . ويذكر المؤلف أن للكندي ٢٣١ كتاباً موزعة على فروع المعرفة على النحو التالي : في الطبيعيات ٣٣ كتاباً، في الهندسة ٢٣ كتاباً، في الفلسفة ٢٢ كتاباً، في الطب ٢٢ كتاباً، في النجوم ١٩ كتاباً، وفي الجدل ١٧ كتاباً، في الفلكيات ١٦ كتاباً، في الأحداث ١٤ كتاباً، في السياسة ١٢ كتاباً، في الحساب ١١ كتاباً، في الأحكام ١٠ كتب، في المنطق ٩ كتب، في الكريات ٨ كتب، في الأبعاد ٨ كتب، في الموسيقى ٧ كتب، في النفس ٥ كتب، في مقدمة المعرفة ٥ كتب . وحصر المؤلف هذه عن «ابن النديم» في الفهرست، وكان «الكندي» معاصراً للمامون، والمعتصم، إلى «المتوكل» . ونقل «ابن أبي أصيبعة» عن «أبي معشر» في (المذكرات) أن «الكندي» أحد أربعة حذاق الترجمة في الإسلام : «حنين»، و«ثابت بن قرة»، و«عمر بن الفرخان» و«الكندي»، وله غيرها كثير . وقال عنه «الذهبي» في (سير أعلام النبلاء) ١٢/٣٣٧ أنه كان متهماً في دينه، ساقط المروءة، همَّ بأن يعمل شيئاً مثل القرآن فعجز . وهذا القول عن الذهبي يحُدُّ من الاندفاع وراء هؤلاء الأعلام، ويضعهم في المكانة التي تليق .

«حنين بن إسحق» فقد كان لهذا الرجل أثر بارز على النقل، ويعد أستاذاً فيه^(١٤٤).

الطور الثالث «٣٠٠ - ٦٥٦» :

ويمتد هذا الطور لثلاثة قرون ونصف. ولعله ينظر إليه على أنه طور المراجعة لهذا الانفتاح «الخطير» الذي بلغ أوجه في الطور الثاني. مما كان له انعكاس على العقيدة بخاصة، والدين بعامة. وكان طور التقييم للانفتاح على «الشخصيات» الناقلة وتقريب غير المسلمين ومدى «احترام» هؤلاء لهذا التسامح الذي تميز به خلفاء بني عباس^(١٤٥).

وإضافة إلى ذلك يتسم هذا الطور أيضاً بتعميق فكرة الأصالة، وبروز العلماء الذين لهم بالغ الأثر في مراجعة المنقول والوقوف عنده وقفة الناقد الفاحص الذي استطاع في النهاية أن يغلب جانب التأليف على جانب النقل. فتمثلت مرحلة الإبداع بصورة أوضح مما كانت عليه.

وفي هذا الطور بدأت علوم المسلمين تنتقل بوضوح إلى الممالك الأخرى المجاورة كالهند والصين^(١٤٦) وأوروبا عن طريق الأندلس. وهذا الجانب قد تقدم في الأندلس من حيث التاريخ، ولكنه برز بوضوح على مستوى البلاد الإسلامية في هذا الطور.

وفي هذا الطور زادت المراكز العلمية وبخاصة المكتبات. فهذه دار للعلم ينشئها «أبو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الموصلي» في (الموصل) سنة ٣٢٣هـ، ويجعلها وقفاً على طلبة العلم. وهذا القاضي «ابن حبان» يقيم داراً

(١٤٤) محمد على الزركان. «حنين بن إسحق شيخ المترجمين العرب» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٦٩ - ١٨٤.

(١٤٥) ماكس مايرهوف. «العلوم والطب» - في تراث الإسلام تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سيرتوماس أرنولد - ط ٣ - عربي وعلق حواشيه جرجيس فتح الله - بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨م - ص ٤٤٥ - ٥١٤.

(١٤٦) حيدر بامات. إسهام المسلمين في الحضارة - ترجمة وتقديم ماهر عبدالقادر محمد على - الاسكندرية: المركز المصري للدراسات والأبحاث، (د. ت) - ص ٤٠ - (سلسلة دراسات في الفكر الإسلامي ٢/).

أخرى للعلم في مدينة (نيسابور) وخزانة للكتب، وسكنا لمن يرتادها من الغرباء .
وينشئ «أبو علي بن سوار» الكاتب دار كتب في مدينة (رام هرمز)، وأخرى بالبصرة
ويجعل فيهما إجراءً على من قصدهما . و«أبو نصر سابور بن أردشي» يؤسس دارا
للعلم في (الكرخ)، والشريف الرضي يتخذ دارا للعلم ويفتحها لطلبة العلم^(١٤٧) .
وفي (الري) يقيم «الصاحب بن عباد» بيتا للكتب^(١٤٨) . وهذه المكتبات ودور العلم
قامت في القرنين الرابع والخامس الهجريين .

وليس هناك ما يؤكد أن هذه المراكز كانت دورا للترجمة، أو أن للترجمة فيها
نصيبا واضحا، إلا أنها لم تكن مجرد خزائن كتب، وإنما كانت كالمجامع العلمية
التي تكون المكتبة جزءاً منها، وفي المجامع مجال للنقل .

ومما يميز هذا الدور الإصرار على الأصالة والإبداع من خلال قيام المدارس
الفقهية التي لقيت رواجاً في أيام «المستظهر»، وأسهمت في ازدهار العلوم
الإسلامية واللغوية والأدبية والفلسفية^(١٤٩) . وهذا يمثل تحولا في التركيز فقط على
العلوم الأصيلة . فيظهر الإنتاج العلمي الذي يدعو إلى تخفيف حدة الانبهار بمأثور
الآخرين قبل عرضه على المقاييس الإسلامية . وأبرز ما في هذا المجال إسهامات
الإمام «أبي حامد الغزالي» في (إحياء علوم الدين) و(تهافت الفلاسفة)، وكذا
إسهامات الإمام «الشهرستاني» في (الملل والنحل)^(١٥٠) . ومن جهة أخرى ظهرت
آثار «ابن سينا» و«الفارابي» و«الرازي» وغيرهم كثير مما لا مجال للتوسع فيه في

(١٤٧) آدم ميتز . الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام - تعريب محمد
عبدالهادي أبوريدة - ط ٤ - القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٦م - ص ٣٢٩ - ٣٣٠ .

(١٤٨) يحيى محمود سعاتي . الوقف وبنية المكتبة العربية : استبطان للموروث الثقافي - الرياض : مركز الملك
فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م - ص ٤٠ - ٤١ .

(١٤٩) محمد حسين شندب . الحضارة الإسلامية في بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري
٤٦٧ - ٥١٢هـ - بيروت : دار النفائس، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م - ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(١٥٠) عمر رضا كحالة . معجم المؤلفين : تراجم مصنفي الكتب العربية - ١٥ جزءاً - بيروت : دار إحياء التراث
العربي، د . ت - ١١ / ٢٦٦ - ٢٦٩، ١٠ / ١٨٦ .

هذا الموقف، فليس المقصد هنا سرد إسهامات المسلمين في شتى العلوم^(١٥١). ولكنه التأكيد على استمرار المسيرة العلمية دون ركود مزعوم في هذا الطور، وفي القرن السادس منه على وجه الخصوص^(١٥٢). على أن «الفارابي، وابن سينا» وقبلهما «الكندي» لا يمثلون الفكر الإسلامي، وليسوا «فلاسفة إسلاميين»، ويمكن أن يُعدَّ ما جاءوا به امتداداً للفكر اليوناني في العالم الإسلامي.

ولا يعني هذا توقف حركة النقل أو انحسارها. ولكنها استمرت بالطريقة التي برزت فيها جهود المسلمين واضحة في اختيار ما ينقل وعرضه على الكتاب والسنة قبل أن ينقل. فكان لهم الأثر الواضح في تنقية علوم الأوائل وتقديمها سليمة إلى الأمم الأخرى^(١٥٣).

ومن أبرز النقلة في هذا الطور «متى بن يونس، وسانان بن ثابت بن قرة، وهلال بن هلال الحمصي، وعيسى بن سهر بخت، ويحيى بن عدي، وابن زرعة، ويوسف الخوري (القس)، ونيقولا لاوس (الراهب)»^(١٥٤)

وفي هذا الطور تبرز أيضا إسهامات الولايات الإسلامية الأخرى في مجال النقل في الشام ومصر والشرق الإسلامي والشمال الإفريقي والأندلس. وفي الأندلس يبرز النقل من اللغة العربية إلى اللاتينية. وتحتاج هذه الولايات إلى وقفات خاصة

(١٥١) محمد الديك. «العوامل التي أدت إلى ازدهار العلوم عند العرب ومدى تأثير التقدم العلمي العربي في نهضة الأوروبية الحديثة - في أبحاث المؤتمر السنوي الثامن لتاريخ العلوم عند العرب - إعداد محمد عزت عمر - حلب: معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، ١٩٨٧م. ص ٩٦٥ - ٣٠٥.

(١٥٢) فؤاد سزكين. «مكانة العرب في تاريخ العلوم» - في أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب - ج ١: الأبحاث باللغة العربية - حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٧م. ص ٤٥ - ٥٨.

(١٥٣) شفيق أحمد خان الندوي. «هل العرب نقله للعلوم فقط؟» في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ٣٨٥ - ٣٩٣.

(١٥٤) صلاح الدين الخالدي. «السريان ونقلهم التراث العلمي اليوناني من الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب - ص ١٢٧ - ١٤٦، وانظر محمد عبدالرحمن مرجبا. الموجز في تاريخ العلوم عند العرب - ص ٧٥ - ٨٣، وانظر أيضا سالم جبارة «الترجمة والنقل في العصر العباسي» - الموقف الأدبي - ص ١٥٥.

يتبين منها مدى ما أسهمت به في نشر المعرفة مثل بيت الحكمة في تونس، ودار الحكمة في القاهرة، والمكتبة الأموية بالأندلس، ومكتبة الأمير «نوح بن منصور الساماني» في بخارى، والمكتبة الحيدرية، ومكتبة «ابن سوار» ودار العلم في سابور وتسمى خزانة سابور، ومكتبة مسجد الزيدي، وغيرها من المراكز في أصفهان، والقيروان، ودمشق^(١٥٥).

سابعا - آثار الترجمة :

من نتائج دعوة الإسلام إلى العلم والبحث عن الحكمة جرى نقل الفكر الإغريقي اليوناني والفارسي والهندي إلى اللغة العربية، لغة الإسلام والمسلمين . وكان لهذا النقل نتائجه الإيجابية والسلبية . ومن النتائج الإيجابية التالي :

١ - حفظ التراث اليوناني والهندي والفارسي وخاصة منه النافع إلى الأمم الأخرى .

٢ - صقل هذا التراث وبيان ما فيه من خلل عن طريق المراجعات والنقد .

٣ - قيام حضارة إسلامية راقية جمعت بين العلوم النقلية والعقلية بعد تخطي مرحلتي الأخذ والتأمل، مما أكسبها طابع الديمومة والتميز عن الحضارات السابقة واللاحقة .

٤ - ظهور طائفة كبيرة من العلماء الذين كان لهم أثرهم الواضح على الثقافات الأخرى التي تلت إبداعهم .

٥ - ظهور حضارة إسلامية تتميز بالشمول والعمق مما جعلها في مستوى مقبول من قبل الأمم الأخرى التي سعت إلى تبنيها، أو تبني أجزاء منها رأت أنها تناسبها .

٦ - تسهيل الطريق أمام علماء العصرين الوسيط والحديث في استكمال ما قدمته الحضارة الإسلامية للعالم، من اختراعات وابتكارات وتطورات علمية في

(١٥٥) سيد رضوان علي . العلوم والفنون عند العرب ودورهم في الحضارة العالمية - الرياض : دار المريخ، (١٤٠٧، ١٩٨٧م) - ص ٢٠ - ٢٣، وانظر عبدالحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه

- شتى الميادين .
- ٧ - اتسعت اللغة العربية بالمصطلحات العلمية والتعبيرات الفلسفية التي انتقلت مع انتقال الحضارة الإسلامية إلى اللغات الأخرى .
- ٨ - اتسع مجال الأدب العربي بما أدخل عليه من تعبيرات وأفكار ومعاني وخصائص جديدة .
- ٩ - ازدهرت مهنة الوراقة والوراقين . فكانوا ينسخون الكتب المنقولة لعدد كبير من أصحاب اليسار ومحبي المعرفة ، يقتنونها في مكتباتهم الخاصة ، أو يقفونها على طلبه العلم .
- ١٠ - كانت حركة النقل هي الممهدة لحركة التأليف التي أفادت من التراث المنقول ، واتجه الناس إلى العلم والدراسة بدوافع علمية بحتة .
- ١١ - أثرت المكتبة الإسلامية وكان لهذا أثره في تعدد المكتبات الخاصة (الشخصية) والعامة في العواصم والخانقاهات والربط والترب والجوامع والمدارس ، والمكتبات المتخصصة التابعة للبيمارستانات^(١٥٦) .
- ١٢ - برزت فكرة التسامح الديني مع أهل الذمة من خلال تقريبيهم من الخلفاء والأمراء والولاة ، والإغداق عليهم نظير جهودهم العلمية التي كانوا يقومون بها في النقل .
- ١٣ - ساعدت على الخروج بفهم عام للمكتبة ، لا يقتصر على اقتناء المجموعات وتخزينها ، بل كانت المكتبات شبه مجامع علمية فيها حلقات العلم وإنجازات النقل والمراصد والكتب .
- ١٤ - أسهمت في الحرص على العلوم الإسلامية ونقائها من الدخيل ، بعد أن ظهر ما يمكن أن يسمى بردة الفعل في الطور الثالث من أطوار الترجمة في الخلافة العباسية ، خاصة عندما لحظ شيء من التداخل مع بداية الطور الثاني^(١٥٧) .

(١٥٦) يحيى محمود ساعاتي . الوقف وبنية المكتبة العربية - ص ٣١ - ١٢٩ . حيث يذكر المؤلف مجموعة غير

يسيرة من المكتبات التابعة للخانقاهات والربط والترب والجوامع والمدارس والبيمارستانات .

(١٥٧) حكمت نجيب عبدالرحمن . دراسات في تاريخ العلوم عند العرب - ص ٢٨ . حيث يزعم المؤلف أن

الفلسفة اليونانية أضفت ضوءاً جديداً على كافة أوجه الحياة الإسلامية .

ويأتي من أبرز النتائج السلبية لحركة النقل الجوانب التالية :

- ١ - ربما كانت الترجمة مدخلا لسوء استغلال التسامح الديني مع أهل الذمة؛ إذ لم يراع المترجمون هذه السمة، فحاولوا التدخل في نقض بعض الأحكام الشرعية مثل التوصية بشرب الخمر، أو المداومة على سماع الموسيقى. واستغل هذا أيضا في تحقيق مطامع سياسية، أو عرقية. أو عقديّة^(١٥٨).
- ٢ - كان للنقل أثره في «تفتيت» الفكر الإسلامي، وتعزيد فرق آثرت تغليب العقل، شجعها الخلفاء وتبنوا أفكارها. فكانت محن كقطع الليل المظلم، تصدى لها الرجال فكان على أيديهم استمرار حفظ هذا الدين. وأبرز هذه الفرق فرقة المعتزلة، التي كان لها شأن كبير خاصة في الطور الثاني من أطوار الترجمة في الخلافة العباسية.
- ٣ - نتيجة الاعتماد على السريان جاءت جملة من الترجمات عن اليونانية مصحوبة بأخطاء فاحشة، وأعمال منحولة أدخلت فيها الشعوذة وبعض الطقوس الموروثة مع الفلسفة. فحصل خلط وكان على المسلمين عبء التنقية والتقويم وتسرب منه شيء إلى الفكر الإسلامي. واستمر الخلط مصاحباً للنقل في مراحل الأخرى على الغالب.
- ٤ - نتيجة الاعتماد على بعض النقلة غير المتخصصين صاحب النقل عجز في الدقة والعمق، وخاصة في معرفة المصطلحات واللغات العلمية للموضوعات المنقولة، وهذا ساعد على الخلط المذكور آنفاً.
- ٥ - نتيجة الاعتماد على النقلة السريان جاءت بعض النقول وهي تفتقد إلى الأمانة العلمية، حيث كان للسريان أثرهم في طمس بعض الفكر التي رأوا أنها تتعارض مع توجهاتهم الدينية، وكان معظمهم من النساطرة الذين خاضوا في طبيعة المسيح - عليه السلام - فقامت المراكز السريانية لغرض تأييد مآذبهوا إليه. فانعكس هذا على ما نقلوه إلى العربية أو ما نقل عنهم إليها.
- ٦ - كان هناك جملة من النقلة لم يكونوا يجيدون اللغتين المنقولة إليها والمنقولة

(١٥٨) جرجي زيدان. تاريخ التمدن الإسلامي - ١٨٣/٣ - ١٨٦. حيث يورد المؤلف قصصاً من تسامح الخلفاء والولاة والأمراء مع أهل الذمة تصل إلى إقرارهم على شرب الخمر.

منها، وبعضهم لا يجيد لغة من اللغتين وكان لهذا أثره على عدم الوضوح في الأفكار المنقولة. والقصد هنا عدم الإجابة التامة التي تؤهل صاحبها إلى النقل من اللغة وإليها.

٧- كان هناك جملة من النقلة استغلوا نهم الخلفاء والأمراء والولاة والموسرين وإقبالهم على العلم وتكريمهم للعلماء، فكانوا ينقلون الجزء من الكتاب ويجعلونه كتابا مستقلا، والجزء الآخر كتابا مستقلا وهكذا. وكان لهذا أثره في عدم رتابة الأفكار التي جاء بها الكتاب الأصل. وكانوا ينقلون الكتب وينسبونها إلى المشهورين من العلماء طمعا في جزييل العطاء^(١٥٩).

٨- كانت الترجمة مجالا واسعا للمستشرقين في ترسيخ شبههم حول العلوم الإسلامية واشتقاقها من علوم سابقة، وفي هذا تأكيد على عدم أصالة العلوم الذي يؤدي إلى الزعم بأن الإسلام جميعه مستمد من الثقافات السابقة عليه، لأنه كما يقول المستشرقون - تجميع من الثقافة النصرانية واليهودية واليونانية، وربما الهندية والفارسية. ويلحظ هذا عند الحديث عن أثر الترجمة وأنها عرفت المسلمين بالعلوم الكثيرة، ومن ضمنها القانون اليوناني الذي - كما يقولون - برزت آثاره على الفقه الإسلامي واللغة العربية^(١٦٠).

٩- أسهمت الترجمة بالإضافة إلى الاختلاط بالثقافات الأخرى في تأكيد مفهوم الفلسفة في الإسلام، فصارت تنسب إلى الإسلام وكأنها علم من علوم المسلمين. وإلى اليوم يدور نقاش حول مدى صحة هذا الإطلاق، وكأن بعض المناقشين قد انتقل من نسبة هذا العلم إلى الإسلام إلى الإنكار الواضح على من يقف في طريق هذه النسبة. فيرمى بالنعوت السلبية المنقولة - أيضا - عن الثقافات الأخرى. ورغم ما في هذا المجال من كثرة المنشور

(١٥٩) عمر فروخ. تاريخ العلوم عند العرب - ص ١٢٠.

(١٦٠) والأمثلة هنا كثيرة. ومما يتعلق بالموضوع مباشرة أنظر أنطوان المقدسي. «التعريب في دلالاته التاريخية من الترجمة إلى التعريب» - الآداب - ص ٥٠. وهنا يجعل من المسلمات أخذ العرب عن السابقين وتطويرهم لما أخذوه. ويمثل بالفقه واللغة العربية وعلم الكلام والتاريخ والجغرافيا، إضافة إلى العلوم الأخرى.

إلا أن السؤال لا يزال قائما: (هل في الإسلام فلسفة؟ وما مفهومها إذا كان الجواب بنعم؟).

١٠ - ومثل الفلسفة أسهمت الترجمة والاحتكاك بالثقافات الأخرى على تأكيد مفهوم الموسيقى . ونتيجة لترجمة كتب في الفلسفة والموسيقى وما صحب هذا من ترحيب من قبل بعض الخلفاء، وصل إلى درجة السماع والاستمتاع، ظن البعض أن هناك موسيقى عربية، أو موسيقى إسلامية . وأصبح سماع بعض أولياء الأمر للموسيقى حجة على «جوازها» . وأصبح إغداقهم على الكتب المنقولة في الموسيقى دليلا لدى البعض على أنها جزء لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية . وهنا فصل بين الإسلام ومفهوم هؤلاء عن الحضارة الإسلامية^(١٦١) . وكان لهذا أثره على الصفاء العقدي؛ إذ أوجدت هذه النظرات شيئا من الجدل بين رجال العلم في الإسلام ومفكره ومثقفيه من جهة والداعين إلى الانفتاح الكامل على الثقافات الأخرى من جهة أخرى، بزعم أن كل ما فيها مفيد وقابل للاستيعاب . يدعو بهذا اتباع مدرسة «أرسطو» الذين أطلق عليهم «المشاؤون المسلمون» فتصدى لها رواد الأصالة أمثال الإمام «الغزالي» والإمام «الشافعي»، وابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية»، مؤكداً بأن الفلسفة اليونانية تقوم على الوثنية والعبودية بينما يقوم مفهوم الإسلام على التوحيد والاحياء البشري^(١٦٢) .

ثامنا - الخاتمة: النتائج والتوصيات :

من خلال هذا العرض السريع لمراكز الترجمة القديمة يمكن للمرء أن يستنتج هذه المجموعة من النتائج التي تشتمل في مجملها على توصيات طمعا في مزيد من البحث :

(١٦١) انظر على سبيل المثال ألفرد غيوم «الفلسفة وعلم الكلام» وهـ. جي . فارمر «الموسيقى» في تراث الإسلام . تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سير توماس أرنولد - ص ٣٤٩ - ٤٠١ و ص ٥١٥ - ٥٦٠ .

(١٦٢) أنور الجندي . حركة الترجمة - القاهرة: دار الإعتماد، ١٩٧٨م - ٩ - ١٢ - (سلسلة في دائرة الضوء / ٤١) .

- ١ - أن الحضارة الإسلامية قد أفادت من الثقافات الأخرى القائمة إبان قيام الحضارة الإسلامية، مما رأته مناسبة لها وعبادتها ومنطلقاتها. فلم تفد من آثار لم يكن لها قوة في التأثير كالأدب والفن اليونانيين لاعتمادهما على الخرافة والوثنية.
- ٢ - أن الخلفاء المسلمين قد شجعوا حركة النقل. وكان معظمهم يعد في مصاف العلماء، فأغدقوا على النقلة والمؤلفين وقربوهم واستعانوا بهم في أمور الخلافة. فكان لهذا أثره على العلم نقلا وتأليفا. وفي هذا تأييد على قوة أثر ولاية الأمر في توجيه دفة العلم.
- ٣ - اعترى نقل العلوم اليونانية شيء من الخلط نتيجة الاعتماد على وسيط ثالث تمثل في اللغة السريانية. ووقعت فيه أخطاء فاحشة استدعت المراجعة والتنقيح والنقد، وشمل هذا نسبة بعض الأعمال إلى غير أصحابها.
- ٤ - نشط في بدء حركة النقل غير المسلمين، فلقوا حسن المعاملة من الخلفاء والأفراد والولاة وعاشوا السماحة، ولكن بعضا منهم أساء الإفادة من هذه الجوانب، فأراد التأثير على تعاليم الإسلام ومبادئه دون توفيق يذكر.
- ٥ - لم تكن حركة النقل إيجابية كلها، بل لقد كانت لها آثار سلبية على الثقافة الإسلامية وخاصة، ما يتعلق بعلم الكلام الذي أوجد شرخا في وحدة الأمة العقديّة. ومزقها إلى فرقٍ اشتد ساعد بعضها فأرادت رمي الإسلام دون توفيق يذكر.
- ٦ - ركز الباحثون كثيرا على الخلافة العباسية لوضوح الآثار فيها. وكان هذا على حساب عصر صدر الإسلام وخلافة بني أمية، الذين لم يعطيا حقهما من البحث في حركة النقل فيهما، مما يستدعي مزيدا من البحث المستقل حول هذين العصرين والولايات الإسلامية المعاصرة للخلافة العباسية. والبحث في مجمله يثبت هذا من خلال مراجعته.
- ٧ - لا يزال هناك خلط عند الحديث عن مراكز الترجمة من حيث النشأة والزمان والمهمات. وهذا ناتج فيما يبدو عن تناقل المراجع من بعضها، مما يدعو إلى الرجوع إلى المصادر القريبة من الأحداث، والتحقيق فيما تذكره.

والوصول إلى نتائج علمية.

٨ - لِحِظْ عدم التحقق من الآثار التي تنسب إلى بعض الصحابة - رضوان الله عنهم - والتابعين - رحمهم الله - وخاصة منهم الولاة والأمراء فيما يتعلق بالنقل ومداه. وهذا أمر يحتاج أيضا إلى مزيد من التحقق والتثبت، وخاصة عندما يستعين الباحث بآثار المستشرقين فيما يتعلق بالثقافة والحضارة الإسلامية. وإن كانت بعض الآثار تؤيد ما يريده الباحث إلا أن الموضوعية والتجرد يتطلبان التثبت من هذه الآثار.

٩ - لم يكن العرب المسلمون مجرد نقله لتراث الآخرين، فقد طبعوا ما نقلوه بما لديهم من علم، وأخضعوه لما لديهم من خلفية إسلامية. فجاء مصقولا منقحا تدرك فيه اللمسات الإسلامية «الأصالة». وظهر هذا واضحا جليا عندما عمد بعض النقلة المسلمين إلى الثقافة اليونانية والهندية والفارسية ينقلون منها مباشرة، ويقفون وقفات علمية دقيقة عندما يستدعي الأمر هذا. وهذا جانب يحتاج إلى تأييد من خلال النظر في المنقول مباشرة، مما استدعي مزيدا من التركيز على هذه الإطلاقة التي ربما تأخذ شكل الفرضية - هنا - حتى يتم فحصها وعرضها على الواقع.

١٠ - اثبتت حركة النقل قدرة اللغة العربية على استيعاب المصطلحات ووقوفها مع المستجدات، وشمولها للعلوم والمعارف والآداب، ومرورتها في احتواء الجديد من المصطلحات المعربة والمنحونة.

١١ - كان المفهوم الشامل للمكتبة موجودا في العصور الأولى للإسلام. فلم تكن مجرد خزانة كتب، وإنما تحققت فيها ما يدعو إليه علماء المكتبات والمعلومات اليوم من وظائف ومهام، أهمها في مجالنا اللغة والترجمة بالنقل من اللغة وإلى اللغة وتعليم اللغة الأم وتعلم اللغات الأخرى.

قائمة بالمصادر والمراجع الأساس :

- ١ - آدم ميتز. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، أو عصر النهضة في الإسلام . - جزءان - تعريب محمد عبدالهادي أبوريدة - ط ٤ . - القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٣٨٧هـ ، ١٩٦٧م .
- ٢ - أحمد أمين بك . هارون الرشيد - (القاهرة) : دار الهلال ، د . ت .
- ٣ - أحمد سعيد الدمرداش . «مسيرة الفكر العلمي عبر التاريخ» . - المنهل - ع ٤٥١ (٦/١٤٠٧هـ ، ٢/١٩٨٧م) - ص : ١٤ - ١٤٧ .
- ٤ - أحمد شحلان . «دور اللغة العربية في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية» - في حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبوحامد الغزالي وموسى بن ميمون - الرباط : أكاديمية المملكة المغربية ، ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٥م - ص ٢٥٧ - ٢٨٤ .
- ٥ - أحمد فريد رفاعي . عصر المأمون - ٣ أجزاء - القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٣٤٦هـ ، ١٩٢٧م .
- ٦ - أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبوالعباس) . عيون الأنباء في طبقات الأطباء - شرح وتحقيق نزار رضا - بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٥م .
- ٧ - إسماعيل مظهر . «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (١)» . - المقتطف - مج ٦٦ ع ٢ (٢/١٩٢٥م) - ص ١٤١ - ١٤٩ .
- ٨ - إسماعيل مظهر . «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (٢)» - المقتطف - مج ٦٦ ع ٣ (٣/١٩٢٥م) - ص ٢٦٤ - ٢٧٠ .
- ٩ - إسماعيل مظهر . «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (٣)» - المقتطف - مج ٦٧ ع ٢ (٧/١٩٢٥م) - ص ٩ - ١٦ .
- ١٠ - إسماعيل مظهر . «تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية (٤)» - المقتطف - مج ٦٧ ع ٣ (٨/١٩٢٥م) - ص ٢٤٩ - ٢٥٦ .

- ١١ - أنطوان المقدسي . «التعريب في دلالاته التاريخية: من الترجمة إلى التعريب» - الآداب - مج ٢٣ ع ١ (١/١٩٧٥م) - ص ١٤-١٦ و ٤٩-٥٥ .
- ١٢ - أنور الجندي . حركة الترجمة - القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٧م - (سلسلة في دائرة الضوء / ٤١) .
- ١٣ - أنور الجندي . شبهات التعريب في غزو الفكر الإسلامي - دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨م .
- ١٤ - برصوم يوسف أيوب . «أول جسر عبرت منه ثقافة الروم والفرس إلى العرب» - المجلة العربية - مج ٤ ع ١ (٥/١٤٠٠هـ) - ص ٨٨-٩٢ .
- ١٥ - برصوم يوسف أيوب . «المراكز الثقافية المهمة بالترجمة والتي أثرت في الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادى الثانية ١٤٠٢هـ ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م - حلب : المعهد، الجامعة، ١٩٨٤م - ص ٤١-٥٠ .
- ١٦ - توفيق يوسف الواعي . الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية - المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٨م .
- ١٧ - جرجي زيدان . تاريخ التمدن الإسلامي . ٣ أجزاء - مراجعة وتعليق حسين مؤنس - (القاهرة): دار الهلال، ١٩٥٨م .
- ١٨ - حكمت نجيب عبدالرحمن . دراسات في تاريخ العلوم عند العرب - الموصل: جامعة الموصل، ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧م .
- ١٩ - حيدر بامات . إسهام المسلمين في الحضارة - ترجمة وتقديم ماهر عبدالقادر محمد على - الاسكندرية: المركز المصري للدراسات والأبحاث، د . ت - (سلسلة دراسات الفكر الإسلامي / ٢) .
- ٢٠ - راضي حكيم . «أرسطو بين مكفره والمعجبين به» . - المجلة العربية - مج ٣ ع ١ (١٢/١٩٧٨م) - ص ١٠٥-١٠٧ .
- ٢١ - سالم جبارة . «الترجمة والنقل في العصر العباسي» . - الموقف الأدبي -

- ع ٢٢ و ٢٠٣ (٢ و ٣ / ١٩٨٨ م). - ص ١٤٢ - ١٥٧ .
- ٢٢ - سامي خلف حمارنة. تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين - عمان : جامعة اليرموك، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م.
- ٢٣ - سليمي محجوب. «أثر حركة الترجمة والإبداع في اللغة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد تاريخ التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادي الثانية ١٤٠٢ هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢ م. - حلب : المعهد، الجامعة، ١٩٨٤ م - ص ٣٢١ - ٣٣٧ .
- ٢٤ - سيد رضوان علي. - العلوم والفنون عند العرب ودورهم في الحضارة العالمية - الرياض : دار المريخ، (١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م).
- ٢٥ - شحادة الخوري. «الترجمة ومهمتها الحضارية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادي الثانية ١٤٠٢ هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢ م. - حلب : المعهد، الجامعة، ١٩٨٤ م - ص ١٤٧ - ١٦٧ .
- ٢٦ - شحادة كرزون. «الترجمة : بدايتها - أطوارها - توجهاتها - بعض نتائجها» . في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادي الثانية ١٤٠٢ هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢ م. - حلب : المعهد، الجامعة، ١٩٨٤ م. - ص ٣٠١ - ٣١٤ .
- ٢٧ - شفيق أحمد خان الندوي. «هل العرب نقلة للعلوم فقط؟» . - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد بجامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادي الثانية ١٤٠٢ هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢ م. - حلب : المعهد، الجامعة، ١٩٨٤ م. - ص ٣٨٥ - ٣٩٣ .
- ٢٨ - شوقي ضيف. العصر الجاهلي. - ط ١٢. - القاهرة : دار المعارف،

- ١٩٨٨م - (سلسلة تاريخ الأدب العربي / ١).
- ٢٩ - صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم: الموشى المرقوم في بيان أحوال العلوم. - ٣ أجزاء. - أعده للطبع ووضع فهارسه عبدالجبار زكار. - دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م.
- ٣٠ - صلاح الدين الخالدي. «السريان ونقلهم التراث العلمي اليوناني إلى الحضارة العربية» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادى الثانية ١٤٠٢هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م - حلب: المعهد، الجامعة، ١٩٨٤م - ص ١٢٧ - ١٤٦.
- ٣١ - عارف تامر. «أثر الترجمة في الحضارة العربية». - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادى الثانية ١٤٠٢هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م. - حلب: المعهد، الجامعة، ١٩٨٤م. - ص ٧٥ - ٨٥.
- ٣٢ - عامر النجار. في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية. - القاهرة: دار الهداية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م. -
- ٣٣ - عبدالحليم منتصر. تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه - القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م.
- ٣٤ - عبدالرحمن بدوي. «تقسيم عام لتحفيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية». - في أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرين قرناً على وفاة أرسطو من ٢١ إلى ٢٤ جمادى الثانية ١٤٠٠هـ، ٧ إلى ١٠ مايو ١٩٨٠م. - الرباط: كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م. - ص ١٩ - ٢٦.
- ٣٥ - عبدالرحمن مرجبا. «الترجمة ومدى تأثيرها في تحول الجدل الديني إلى

- اهتمام بالبحث العلمي والفلسفي». - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادي الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م. - حلب: المعهد، الجامعة، ١٩٨٤م. - ص ٣٢٨ - ٣٧٤.
- ٣٦ - عبدالرحمن مرحبا. (محمد). الموجز في تاريخ العلوم عند العرب. - تقديم جميل صليبا. - بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١م.
- ٣٧ - عبدالعزيز الدوري. «الإسلام وانتشار اللغة العربية». - في القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. - بيروت: المركز، ١٩٨٢م - ص ٦١ - ١٠٩.
- ٣٨ - عبدالله مبشر الطرازي. «علم الفلك والنجوم عند أهل الهند والسند واستفادة العرب منه». - المجلة العربية - مج ٤ ع ١١ (٤/١٤٠١هـ، ١٩٨١/٢م - ص ٥٨ - ٦١.
- ٣٩ - عبدالهادي هاشم. «مفهوم التعريب». - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - مج ٦٣ ع ٢ (٨/١٤٠٨هـ، ٤/١٩٨٨م) - ص ٣٧ - ٤٣.
- ٤٠ - علي عبدالله الدفاع. «الفلك وأثره في الحضارة العربية الإسلامية». - المجلة العربية - مج ٤ ع ٨ (١/١٤٠١هـ، ١١/١٩٨٠م) - ص ٩٧ - ١٠٢.
- ٤١ - علي عبدالواحد وافي. علم اللغة - ط ٦ - القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.
- ٤٢ - عمر فروخ. تاريخ العلوم عند العرب - ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤م.
- ٤٣ - غانم هنا. «مأزق الترجمة الحضارية». - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد

- التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادى الثانية ١٤٠٢هـ، ١٥ - ١٦ نيسان
 (أبريل) ١٩٨٢م - حلب: المعهد، الجامعة، ١٩٨٤م -
 ص ٣٩٥ - ٤٠٠.
- ٤٤ - فريد جحا. «العلم عند العرب للمستعرب الإيطالي الدوميلي» - في أبحاث
 المؤتمر السنوي الثاني للجمعية السورية لتاريخ العلوم الذي عقد بجامعة
 حلب ٦ - ٧ نيسان (أبريل) ١٩٧٧م - حلب: معهد التراث العلمي
 العربي، ١٩٧٩م - ص ٥١ - ٦٣.
- ٤٥ - فؤاد سزكين. تاريخ التراث العربي - المجلد الأول، الجزء الأول: في علوم
 القرآن والحديث - نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي - الرياض:
 جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- ٤٦ - فؤاد سزكين. «مكانة العرب في تاريخ العلوم» - في أبحاث الندوة العالمية
 الأولى لتاريخ العلوم عند العرب - الجزء الأول: الأبحاث باللغة العربية -
 حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٧م - ص ٤٥ - ٥٨.
- ٤٧ - فؤاد سزكين. «نقل الفكر العربي إلى أوروبا اللاتينية» - في حلقة وصل بين
 الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون - الرباط: أكاديمية
 المملكة المغربية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م - ص ٢٨٥ - ٢٩٧.
- ٤٨ - فيليب حتّى وإدورد جرجي وجبرائيل جبور. تاريخ العرب - ط ٧ - بيروت:
 دار غندور، ١٩٨٦م.
- ٤٩ - كارل بروكلمان. تاريخ الأدب العربي - ط ٥ - الجزء الأول - نقله إلى
 العربية عبد الحليم النجار - القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٣م).
- ٥٠ - كارل بروكلمان. تاريخ الأدب العربي - الجزء الرابع - نقله إلى العربية
 السيد يعقوب بكر ورمضان عبدالنواب - القاهرة: دار المعارف،
 (١٩٨٣م).
- ٥١ - لطف الله القاري. «بدايات الترجمة في العهد الأموي (٤٠ - ١٣٢هـ)» -

في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادي الثانية ١٤٠٢هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م - حلب: المعهد، الجامعة، ١٩٨٤م - ص ٢٨٥ - ٣٠٠.

٥٢ - ماكس مايرهوف. «العلوم والطب» - في تراث الإسلام - تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سير توماس أرنولد - ط ٣. عربيه وعلق حواشيه جرجيس فتح الله - بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧م - ص ٤٤٥ - ٥١٤.

٥٣ - محمد بن إسحق النديم. الفهرست: صياغة حديثة - تحقيق ناهد عباس عثمان - (الدوحة، قطر): دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥م.

٥٤ - محمد جابر الأنصاري. «التعريب الجامعي وحتمية المقاربة الميدانية: ظاهرة «تأجيل» التطبيق، أربعة اعتبارات أساسية لحسمها» - رسالة الخليج العربي - مج ٨ ع ٢٤ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م) - ص ١٥١ - ١٨٩.

٥٥ - محمد حسين شندب. الحضارة الإسلامية في بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ٤٦٧ - ٥١٢ - بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

٥٦ - محمد ديداوي. «الترجمة إلى العربية» - اللسان العربي - ع ٢٥ (١٩٨٤م، ١٩٨٥م) - ص ٥٥ - ٧٥.

٥٧ - محمد الديك. «العوامل التي أدت إلى ازدهار العلوم عند العرب ومدى تأثير التقدم العلمي العربي في النهضة الأوربية الحديثة» - في أبحاث المؤتمر السنوي الثامن لتاريخ العلوم عند العرب - إعداد محمد عزت عمر - حلب: معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، ١٩٨٧م - ص ٢٩٥ - ٣٠٥.

٥٨ - نحن، زهير البابا. «الألفاظ والمصطلحات السريانية في الطب العربي» - في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادي الثانية

- ١٤٠٢هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م - حلب: المعهد، الجامعة،
١٩٨٤م - ص ٥١ - ٦٢.
- ٥٩ - محمد عبد الحميد حمد. «إسهام الرقة وديار مضر في الترجمة» - في أبحاث
المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة
حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادى الثانية
١٤٠٢هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م - حلب المعهد - الجامعة،
١٩٨٤م - ص ١٠٥ - ١٢٦.
- ٦٠ - محمد عبد الرحمن مرحبا. أنظر عبد الرحمن مرحبا.
- ٦١ - محمد علي الزركان. «حنين بن إسحق شيخ المترجمين العرب». - في
أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في
جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادى الثانية
١٤٠٢هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م - حلب: المعهد، الجامعة،
١٩٨٤م - ص ١٦٩ - ١٨٤.
- ٦٢ - محمد كامل حسين. «في الطب والأقربازين» - في أثر العرب والإسلام في
النهضة الأوربية - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
- ٦٣ - محمد مروان السبع. «حركة الترجمة العلمية وتوسعها في العصر العباسي»
- في أبحاث المؤتمر السنوي السادس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد
في جامعة حلب بإشراف معهد التراث العلمي العربي ٢٢ - ٢٣ جمادى
الثانية ١٤٠٢هـ، ١٥ - ١٦ نيسان (أبريل) ١٩٨٢م - حلب: المعهد،
الجامعة، ١٩٨٤م - ص ١٨٥ - ١٩١م.
- ٦٤ - ملكة أبيض. التربية والثقافة العربية - الإسلامية في الشام والجزيرة خلال
القرون الثلاثة الأولى للهجرة بالإستناد إلى مخطوط «تاريخ مدينة دمشق»
لابن عساكر (٤٩٩ - ٥٧١هـ، ١١٠٥ - ١١٧٦م) - بيروت: دار العلم
للملايين، ١٩٨٠م.
- ٦٥ - نشأة ظبيان. حركة الإحياء اللغوي في بلاد الشام. دمشق: ح. فؤاد
ظبيان، ١٩٧٦م.

- ٦٦ - نور الدين آل علي . التعريب وأثره في الثقافتين العربية والفارسية مع ترجمة كتاب المعربات الرشيدية . القاهرة: دار الثقافة، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م .
- ٦٧ - يحيى محمود ساعاتي . الوقف وبنية المكتبة العربية : استبطن للموروث الثقافي - الرياض : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م .

مع الطرائف الأدبية

إعداد الأستاذ الدكتور

إبراهيم السامرائي

«مع الطرائف الأدبية»

كنت قد سعدت بمعرفة «الميمني» في بغداد في رحلة له منذ ما يقرب من نيف وعشرين سنة، وكان قد قضى فيها أياماً، جلست إليه وأفدت من علمه وفضله وأدبه أشياء تتصل بالشعر القديم وبنوادر المخطوطات فكان لي في ذلك زاد تمتع قبسته من علمه فعمت بركته وأفضاله - رحمه الله رحمة واسعة - .

ولنبداً بأولى هذه «الطرائف» وهي «شعر الأفوه الأودي»، وقد نوّه العلامة المحقق بقوله: «عن جزء مخروم مبتور» عدّة أبياته ٢٠٨ في ثلاثين مقطوعة.

وقد أشار الأستاذ المحقق إلى تسع قطع في خمسة أوراق هي مادة هذا الشعر بخط الشنقيطي، ثم سقط على شيء من شعره في «نسخة عجمية سقيمة جداً».

وتم هذا كله و«جهّزه للطبع» مع ما ورده من صديقه المستشرق كرينكو مما جمعه هذا من «أفذاذ الأبيات من اللسان وغيره».

وأودّ أن أقف على «أفذاذ» هذه التي وردت في استعمال شيخنا الجليل، وهي بمعنى «الافراد» أو «الفرداي» وهو استعمال سليم عرفه المتقدمون من أهل السبق من أساطين هذه اللغة الشريفة - حرسها الله - الأفذاذ جمع فذّ، وهو الوحيد، وقد انتهى فيها الاستعمال إلى أن تكون في الفصيحة المعاصرة بمعنى «الوحيد» أو «الأوحد» في مقام المدح والإعجاب والإكبار، وليس لهذه الكلمة هذه الخصوصية الدلالية إلّا في عصرنا.

ولندخل في ثنايا هذا العمل الممتع الذي هو شيء يسير مما أنجزه الأستاذ العلامة - رحمه الله - . وإني لأقف على القصيدة الأولى ذات القافية «المقصورة» من البحر الكامل وفيها قول الشاعر^(١).

(١) الطرائف ص ٦.

وكانما أسلافهم مهنوأة بالمهل من ندب الكلوم اذا جرى

عافوا «الإتاوة» واستقت أسلافهم حتى ارتووا عللاً بأذنبه الردى
قلت: لقد أثبت البيت الأول لأتخذ منه مادة تعين على إصلاح البيت الثاني: عافوا
الإتاوة.»

والذي أراه أن يكون البيت الثاني
عافوا الإداوة واستقت أسلافهم.

والإداوة إناء من جلد يتخذ للماء يستقى منه، وليس من مكان «للإتاوة» هنا،
والإتاوة معروفة، وما معنى «الأسلاف» هنا، والصواب «الأسلات» التي وردت في
البيت الأول، وعجز البيت الثاني: «حتى ارتووا عللاً بأذنبه الردى» يؤيدان تكون
الكلمة «أسلات» لا «أسلاف».

أقول: ولم يبد هذا الوجه للأستاذ العلامة فيدرك أن «الأسلات» في مكانها وإن
«الإتاوة» غريبة نادرة، و«الإداوة» وجمعها «أداوى» مقصودة متطلبية.

لقد جاء البيت الأخير في هذه المقطوعة على النحو التالي:
ما بال عرسى لا تبش كعهدها لما رأيت سري تغير وانثنى
وقال صانع الديوان بعد البيت: ووقع في بعض نسخ «إصلاح المنطق» بدله كما في
«اللسان»:

لما رأيت سري تغير وانثنى من دون نهمه شبرها حتى انثنى
أقول: لعل في هذه الرواية الأخيرة شيئاً هو مجيء «سِر» وأظنها «شبر» أو «سِر»،
وليس الجمع بين «شبر وسِر» وإن كان المعنى واحداً.

ثم آتى إلى القطعة المرموز إليها بالحرف «ط» وهي:
الخيل راض شاكراً في عهده وعدة المقهور منه آذ
إن عابه الحساد لا تعبأ بهم في هذه الدنيا فكم من هاذ
الله حوؤه حياة مالها كدر وعيشاً طاب في الألواذ

وقد علّق المحقق - رحمه الله - في حاشيته بقوله: (٢).

«وأنا أجزم بأن القطعة منحوّلة كأنّ عليها مسحة شعر أبي العلاء المرّي: آذ متأذٍ
وألواذ جمع لوذ حصن الجبل وجانبه»، انتهى كلام المحقق.

قلت: وليس لنا أن نوافق شيخنا العلامة على «جزمه»، فإن كان أراد بـ «المسحة»
العلائية ما فيها من حكمة وفكر فليس ذاك بشيء ويردّه أن في شعر الأودّي الكثير من
الحكم والأفكار العالية، انظر إلى دالّيته المشهورة:

البيت لا يُبتنى إلا له عمد ولا عماد إذا لم تُرسَ أوتادُ
فإنّ تجمّع أوتادُ وأعمدةٌ وساكن يَلْعَوا الأمر الذي كادوا

لا يصلح الناس فَوْضَى لاسرّة لهم ولا سرّة إذا جُهِلهم سادوا
إلى آخر القصيدة التي تشتمل على الحكمة والفكرة السامية.

وإن كان أراد أنها ممّا يشبه «اللزوميات» لقول المحقق في «حاشيته» «آذ متأذٍ الواذُ»
فليس ذاك بشيء أيضاً ذلك أن هذه الكلمات الثلاث في قوافي القطعة بعيدة عن
أسلوب «لزوم ما يلزم» الذي يحتاج إلى التزام حرف قبل الألف ليكمل ما سُمّي
بـ «لزوم ما لا يلزم».

وعلى هذا لا يمكنني أن أوافق شيخنا في «جزمه» أن القطعة منحوّلة.
وجاء في القصيدة المرموز إليها بالحرف «ي» في آخر الصفحة ١٢ قول الشاعر:
يحلّم الجاهل للسلم ولا يقرّ الحلم إذا ما القوم غاروا

أقول: لعلّ الوجه أن يكون البيت:

يحلّم الجاهل بالسلم ولا -----

والحلّم بالشيء وليس «له».

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة ٩ البيت:

(٢) انظر الصفحة ١١ الحاشية «ط».

أو بعدَه كقُدارٍ حين تابَعَه على العُواية أقوامٌ فقد بادوا
وقوله: «قُدار» هو قدار بن سالف كما يُحكى في الخبر، وهو عاقر ناقة صالح أي
«أحمر ثمود» الذي ذكره زهير في قوله: «أحمر عاد» ليستقيم له وزن الشعر.
أقول: وإذا كان منهج شيخنا العلامة شرح بعض الكلم الصعب فلم يُشير إلى
«قُدار»؟

وجاء في قصيدته الرائية في الصفحة ١٣ البيت:
تَرَكَ النَّاسُ لَنَا أَكْتافَهُمْ وَتَوَلَّوْا لَاتَ لَمْ يُغْنِ الْفِرَارُ
أقول: واستعمال «لات» على النحو الذي جاء في البيت يخالف ما قال به النحاة
من أن «لات» حرف نفي تعمل عمل «ليس» بشرط أن يكون معمولها اسمي زمان
ويُحذف اسمها في الغالب ويُستشهد عليها بقوله تعالى: «ولاتٍ حين مناص».

جاء في حاشية للمحقق في هذه الصفحة الكلام على «شُدُن الأفلاء» التي وردت
في بيت في هذه القصيدة الرائية قوله:
«شُدُن جمع شادن، والأفلاء جمع فُلُو كصبور».

أقول: والأفلاء جمع فُلُو وفُلُو مثل فَعَلَ وفُعَلَ وكذلك «فُلُو» كما ذهب المحقق،
أي ان للكلمة ثلاث صيغ لا صيغة واحدة.

وجاء في الصفحة ١٤ في القصيدة المرموز إليها «أي» البيت:
وَكَانَ أَتِياماً كُلَّ حَرْفٍ غزيرةً أَهانوا لها الأموالَ والعِرضُ وافراً
أقول: والصواب «الأتام» بالهمزة وهو ذبح الشاة في المجاعة، وكذا أثبتته شيخنا
العلامة في حاشيته.

وجاء في الصفحة ١٧ في القصيدة المرموز إليها بـ «دي» البيت:
أو موثِقاً بالقَيْدِ مُستَسَلِمٍ أو أشعث ذي حاجة مُستَثيسٍ
وقد علّق شيخنا الجليل في الحاشية بقوله على «مُستَثيس» بقوله:
«مُستَثيس» غفلت عنه المعاجم.

قلت: لم تُغفل المعاجم عن «مُستَثيس» وذلك لأن الكلمة معدولة عن وجهها
بسبب من الوزن والقافية، وهي ضرورة قبيحة كلّفت الشاعر أن يتحوّل من الكلمة

الصحيحة وهي «مُسْتَيْس» وزنها «مُسْتَفْعِل» والفعل «استيأس» إلى «مُسْتَيْس» مثل «مُسْتَفْعِل»، والفعل «استأس» الذي لا وجود له وهو خطأ جرّة الوزن والقافية .
وعلى هذا لم يكن في المعجم «مُسْتَيْس» لأن الفعل شيء خطأ اضطرَّ إليه الشاعر،
ومثل هذا الاضطرار كثير في العربية القديمة .

وجاء في القصيدة (٢٠) في القصيدة المرموز إليها بـ «طي» البيت :

مَنَا مُسَافٍ يُسَافِي النَّاسَ مَا يَسْرَوَا فِي كَفِّهِ أَكْعَبُ أَوْ أَقْدَحُ عُطْفُ
وقد أشار شيخنا الجليل في الحاشية إلى «مُسَافٍ» فقال : إن معناها «مُبارٍ» .

أقول :

ولم أجد «المسافي» بمعنى «المباري» في المعجمات ، وهذه فائدة يُستدرك بها على
المعجم القديم .

وجاء في هذه القصيدة أيضاً في الصفحة ٢١ البيت :

حَتَّى إِذَا غَابَ قَرْنُ الشَّمْسِ أَوْ كَرَبَتْ وَظَنَّ أَنْ سَوْفَ يُؤَلِي بِيضَهُ النَّسْفُ
أقول : وقد ورد الفعل «كَرَبَ» في البيت ، وهذا فعل من نواذر العربية يؤدي
المقاربة مثل له النحاة بيت مصنوع وهو :

كَرَبَ الْقَلْبُ فِي جَوَاهُ يَذُوبُ حِينَ قَالَ الْوَشَاةُ هِنْدُ غَضُوبُ
وجاء في هذه القصيدة أيضاً البيت :

يَقُولُ وَوَلَدَانَا وَوَيْلًا لِأُمَّكُمْ كُلُّ امْرِيءٍ مِنْكُمْ يَسْعَى لَهُ تَلْفُ
أقول : وقوله «وَيْلًا لِأُمَّكُمْ» من أسلوب الدعاء وهو صحيح ، وأحسن منه لو كانت
الرواية : «وَيْلٌ لِأُمَّكُمْ» وهو أسلوب الدعاء ، ويؤيده ما جاء في لغة التنزيل :
«وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» ، وقوله - تعالى - : «وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَّةٍ» .

ومن يدري ، لعل الرواية «وَيْلٌ لِأُمَّكُمْ» ثم نالت منها يد الناسخ !

وهكذا سَعِدَتْ بقراءة شعر الشنفرى صنعة شيخنا العلامة مفيداً من «الأصلين»
اللذين أشرنا إليهما . غير أنه لم يكتف بهما فقد أغنى النصُّ بها ورد من روايات أخرى
للأبيات جاءت في مصادر الأدب واللغة قيدها في «حواشيه» وتعليقاته البارعة .

ثم آتى إلى «شعر الشنفرى الأزدي» فأقرأ في مقدمة شيخنا أنه اعتمد أصولاً مخطوطة اشتملت على شيء من شعر الشاعر.

ثم قال في آخر هذه المقدمة القصيرة في الصفحة ٣٠:

ورأيت أن أسقط التائية المفضّلية ولا مية العرب ورتاء تأبّط، لأن الأوّلين وإن كانا توجدان في النسخين (يريد المخطوطتين) إلا أن ما عند غيرهما أوفى وأتمّ، والثالثة خلّت عنها فيما لي ولإثباتها وهي في عامّة الكتب

أقول: ومنهج المحقق في حذف هذه القصائد وعدم إثباتها في «شعر الشنفرى»، شيء لا يمكن أن نلتمس له وجهاً، وأن حجّته في أنها في «عامّة الكتب» لا يمكن لنا أن نسلّم له بها.

وقد دفع تمسك المحقق بهذا المنهج أن يحمل طلابه على أن يأخذوا به فكان في ذلك ما صنّعه محقق «الحماسة البصرية» وغيره من إخواننا الأساتذة الهنود.

وجاء في «شعر الشنفرى» القصيدة اللامية المرموز لها بـ «حي» في الصفحة ٣٩ ومطلعها:

إِنَّ بِالشُّعْبِ الَّذِي دُونَ سَلْعٍ لَقَتِيلاً دَمَهُ مَا يُطْرُقُ
وقد علّق عليها شيخنا الجليل في حاشيته وأشار إلى الشعراء الذين تنازَعوا القصيدة وهم: تأبّط شراً وخلف الأحمر وابن أخت تأبّط.

أقول: وقد كتب صديقي الأستاذ العلامة محمود شاكر في هذه القصيدة ونسبتها بحثاً ممتعاً غاية الإمتاع جاء فيه من الفوائد التاريخية ما أثار السبيل للمعنيين بالشعر القديم، وذلك في «إحدى» المجلات المصرية قبل ما يقرب من عشرين سنة.

ثم تأتي إلى «فرائد القصائد» فنجد في «ضادية» عمارة في الصفحة ٤٨ البيت:
تَرَكَ الجَدِيدُ جَدِيدَهُ سَمَلاً لا الصُّون يُرْجِعُهُ ولا الرِّخْضُ
أقول: وقد جاء ضبط الفعل «يُرْجِعُهُ» بضم الياء، والماضي «أرْجَعَ»، وهذا الضبط يُشعرنا ان المحقق قد ظن أن الثلاثي «رَجَعَ» فعل لازم ولا سبيل إلى تعديته إلا بالزيادة «أرْجَعَ».

أقول أيضاً: والصواب أن الفعل الثلاثي «رَجَعَ» يكون لازماً ومتعدياً، وعلى من

كان على المحقق أن يضبط الفعل «يَرْجِعُهُ» بفتح الياء لأنه ثلاثي مقَدِّ، قال تعالى:

﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ﴾ ١٠ سورة الممتحنة .

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة ٤٩ الفعل «استَوَسَّن» الذي ورد في البيت:

ينفي سُرَاه كَرَاهِ عَنْهُ إِذَا مَا اسْتَوَسَّنَ النَّوَامَةُ الْبَضُّ
وجاء في الشرح:

«استَوَسَّنَ اسْتَفْعَلَ فِي السَّنَةِ وَهِيَ أَوَّلُ النَّعَاسِ فِي الرَّأْسِ» .

أقول: كان الأولى أن يقال: «استَوَسَّنَ» اسْتَفْعَلَ مِنْ «الْوَسْنِ» لَا السَّنَةَ لِإِشَارِهِ إِلَى
مَوْضِعِ الْوَاوِ فِي الْفِعْلِ وَالْمَصْدَرِ .

وقال: ويقال رَجَلَ نَوَامَةٌ وَنَوَامٌ وَنَوَامَةٌ كَثِيرُ النَّوْمِ .

أقول: وينبغي أن يُضْمَ النون في «نُومَةٌ» مثل «هُنْمَةٌ» . وأضيف إلى هذا: نُومَةٌ
وَنُومَانٌ وَنُؤُومٌ بِمَعْنَى كَثِيرِ النَّوْمِ .

ثم نأتي إلى «لامية أبي النجم» المشهورة فنجد في مقدمة المحقق الجليل قوله في
الصفحة ٥٦: فنشرحها مع بعض الحواشي الغير وافية .

أقول: كأن شيخنا لم يكثرث إلى تنبيه المتقدمين من أهل اللغة على أن «الألف
واللام» لا تدخل على «غير» و«بعض» وقد خالف هذه القاعدة أهل العلم من
الفلاسفة وغيرهم .

وإني لأقف في هذه «الأرجوزة» على قول أبي النجم في الصفحة ٦١ على قوله:

يُرْعَدُ أَنْ يُرْعَدَ قَلْبُ الْأَعْزَلِ إِلَّا أَمْرَهُ أَيْعِقِدُ خَيْطَ الْجُلُجُلِ

وجاء في قول الشارح القديم وهو غير المحقق قوله:

يقول: إذا أُرْعِدَ قَلْبُ الْأَعْزَلِ، وهو الراعي هنا، أُرْعِدَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ «المُوعِدُ»

(كذا) شديداً . . .

أقول: وقوله «المُوعِدُ» يدلنا على أن الفعل الأول في البيت قد صُحِّفَ وصوابه يُوعِدُ

أَنْ يُرْعِدَ قَلْبَ . . .

ولا معنى لما أثبت المحقق الجليل . . . !

ثم جاء في قول الشارح:

فقوله: يعقد خيط الجُلْجُل في عنقه، أي من يتقلد الأمر ويقوم به، وإيعاد البعير هدره.

أقول: وهذا مفيد يدلّ عليه ما في البيت، غير أنه أضاف بعد ذلك: «وَحَدْرُهُ نظره» في الكلام على «البعير».

أقول: وليس من إشارة في البيت إلى قول الشارح: «وَحَدْرُهُ نَظْرُهُ»، وهذا قد يعني أن يكون قد سقط شيء بعد هذا البيت المشار إليه: وجاء في هذه «الأرجوزة» أيضاً في الصفحة ٦٦ قول الشارح لكلمة «مُسْمِل» التي وردت في مصراع منها وهو: خَيْفِ كَأَثْنَاءِ الْمُسْمِلِ.

قال الشارح:

والمُسْمِلُ الذي قد قَلَّ لَبْنُهُ وأَخْلَقَ

أقول: «المُسْمِل» هو الخَلَقُ، وهذا ما تشبته المعجمات، وليس فيها أن يكون «المُسْمِل» الذي قَلَّ لَبْنُهُ، وهذا يستفاد سياقاً في أن النعت جاء للسقاء ولو كان لشيء آخر لم يكن لنا أن نستفيد ذلك. وعلى هذا ليس بصحيح أن يذكر ذلك.

وجاء فيها أيضاً في الصفحة ص ٧٠ قوله: ما ذاق ثُفْلاً بعدَ عامٍ أَوَّلِ .

وأشار الشارح إلى أن «الثُّفْل» طعام القرى والخبز والتمر.

أقول: وليس «الثُّفْل» خاصاً بـ «القرى».

قال الأزهري: وأهل البدو إذا أصابوا من اللبن ما يكفيهم لقوتهم فهم لا يختارون عليه غذاءً من تمر أو زبيب أو حَبِّ، فإذا أعوزهم اللبن وأصابوا من الحَبِّ والتمر ما يتبَلَّغون به فهم مُثَافِلُونَ

وهذا هو «الثُّفْل»، ولم أجد تخصيصاً بـ «القرى».

وجاء فيها أيضاً في الصفحة نفسها: فصَدَرَتْ بعد أصيل المُوَصِّلِ .

والصواب: «المُوَصِّل» بالهمز، وهو من «الأصيل»، ويقال: قد أصَلْنَا نمشي.

ثم أتى إلى القصيدة الرابعة وهي «عينية الصِّمَّة القُشَيْرِي» المشهورة فأجد في الصفحة ٧٧ قول الشاعر:

شكوتُ إليها ضَبْثَةُ الحَيِّ بالحِشَا وخشية شَعْب الحَيِّ أن يتوزَّعا

ثم علق الأستاذ المحقق على قول الشاعر «ضَبْثَةُ الْحَيِّ» بقوله: كذا.
أقول: وليس من معنى جليل لقوله: ضَبْثَةُ الْحَيِّ» والذي أراه أن الصواب:
«ضَبْثَةُ الْحُبِّ».

ولعل ورود «الحي» في عجز البيت جرّت إلى سهو الناسخ فأعادها في الصدر:
وجاء فيها في الصفحة ٧٨ قوله:
ألا يا غرابيَ بَيْتِها لا تَرَفُّعا وطيّرا جميعاً بالهوى وقَعاً مَعاً
أقول: ولعل الصواب:
ألا يا غرابيَ بَيْنِها لا تَفَرُّقا...
والغراب هو «غراب البين» لا غراب البيت، والشاعر يطلب للغرابين الا يتفرّقا
وهو أجود وأدلّ من «الترفع».

وجاء في هذه القصيدة في الصفحات ٧٨ البيت:
بنفسي تلك الأرض ما أطيّب الرُّبِّي وما أحسنَ المصطافَ والمُتربِّعا
أقول: والرواية صحيحة وهكذا وردت «الأرض» بضم الضاد في المصادر، ولكني
أضيف وجهاً آخر هو «الأرض» بالنصب استرجاحاً أن الأسلوب يعني الجملة الفعلية
بتقدير فعل هو «أفدي» بنفسي تلك الأرض، وهذا هو المعنى المراد، فإذا لمحنه كان
تقدير الفعل «أفدي» حسناً، وهو وجه جيد.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة ٧٩ البيت:
ولما رأيت البشْرَ أعرَضَ دوننا وجالت بنات الشوق يَحْنِنُ نُرُعا
قلتُ: وفيه رواية أخرى ليست مرفوضة وهي: وحالت بالحاء المهملة.

ثم آتى إلى القصيدة الخامسة اللامية لعديّ بن الرقاع، وفيها جاء البيت في
الصفحة ٨١:

وقد أراني بها في عيشةٍ عَجَبٍ والدهر بينا له حالٌ إذ انقَتَلا
وقال الشارح القديم:

ويُروى «إذ انقَتَلا» وانتقل: انصَرَفَ، قال الأصمعي: ليس من كلام العرب أن
يقولوا: بينا كذا إذ كان كذا، إنما هو: بينا كذا كان كذا، بحذف «إذ».

أقول: ذَكَرَ هذه المسألة المعافى بن زكرياً في كتابه «الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي» ٢٢٨/١ - ٢٢٩ منسوبة إلى الأصمعي وردَّ عليها قائلاً: قد ورد هذا كثيراً في كلام المتقدمين شعراً ونثراً. وهذا يعني أن الأصمعي لم يستقر هذه المسألة استقراءً كافياً.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة نفسها البيت:

ليست تزال إليها نفسُ صاحبها ظمأى فلو رأيت (؟) من قلبه الغللا
أقول: وكأنَّ شيخنا الجليل قد استشعر أن الفعل «رأيت» شيء مصحَّف فعلَّق في حاشيته بقوله: كذا، ولو كان: «فلو نَفَعْتَ» لصَحَّ المعنى.

قلت: ولو قرأنا الفعل بشيء قليل من الإِصلاح وهو «رَأَبْتُ» لكان له وجه حَسَن، واستقام الوزن، ولم يكن الرسم بعيداً عما هو في المخطوطة فليس فيه إلا أن «الباء» تحوَّلت في المخطوطة إلى ياء.

ورَأَبَ الشيء: أصلحه وجمع بينه، وفي حديث عائشة تصف أباهما - رضى الله عنها -: . . . كان يرأبُ شَعْبَهَا . . .

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة ٨٢ البيت:

فكم تَرى من قوِيٍّ فكُ قوَّتَه طولُ الزمان، وسيفاً صارماً نَحَلا
قلت: وليس من وجهٍ لقوله «فكُ قوَّتَه» والوجه هو: «فَلَّ قوَّتَه» باللام والمعنى حَسَن معروف. ولم يفتن شيخنا العلامة إلى ذلك، ولكل صارم نبوة.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة نفسها البيت:

إنَّ ابنَ آدمَ يَرْجُو ما وراءَ غِدِّ ودون ذلك غيلَ يَعْتَقِي الأَمَلا
فقال الشارح القديم:

ما اغتال الانسان من شيءٍ فأهلكه فهو غُول (كذا).

قلت: وهذا هو الصواب كما ذكر الشارح، فكيف أثبت المحقق «غيل» في البيت؟ ولكلمة «العَيْل» معنيان لا وجه لأيٍّ منهما في البيت، والمطلوب هو «العُول» بمعنى الداهية وغيره من صور الحيوان الاسطوري الذي زعموا أنه يغتال الإنسان .
وجاء في هذه القصيدة في الصفحة نفسها البيت:

الأعصم الصّدع الوحشيّ في شَعَفِ
وقال الشارح:

.... ويفرّع بمعنى يعلو، يقال: فرَعْتُ رأسه بالعصا إذا علّوته، وأفرَعْتُ إذا
انهبَطْتُ منه، قال أبو عبيدة: يكون أيضاً «أفرَعْتُهُ» علّوت، قال الشماخ:

فإن كرهت هجائي فاجتنب سخطي لا يدر كَنك إفراعي وتصعيدي
قلت: وفي هذا الذي ذكره الشارح من قول الأول غير أبي عبيدة مفيد لنا في باب
«فرَع» من أن المزيد يفيد العكس، وهذا يعني ان الهمزة للسلب كما قالوا مثل: رَعَدَ
وأرَعَدَ، وشَفَى وأشَفَى

وجاء في الصفحة ٨٣ في هذه القصيدة البيت:

من اللواتي إذا استقبلن مهممةً نَجَّينَ من هوها الرُكبانَ والقفلا
وجاء في قول الشارح:

وقال أبو يوسف (أي ابن السكيت): لم أسمع بتأنيث «مهممة» إلا في هذا البيت،
وهي الأرض البعيدة الأطراف.

قلت: كلام أبي يوسف صواب جيّد، ولكن الشاعر ممتحن بالوزن فقد يلجأ إلى
غير الصواب ليتّم له الوزن.

وجاء فيها في الصفحة نفسها البيت:

مَنْ فَرَّهَا يَرَهَا مِنْ جَانِبِ سَدْمًا وَجَانِبُ نَاهِيَا لَمْ يَعُدْ أَنْ بَزَلَا
وقال الشارح القديم:

فَرَّهَا: نَظَرَ إِلَى سِنِّهَا وَمِنْهُ «الْجَوَادُ غَيْنُهُ فُرَّاهُ» إِذَا رَأَيْتَهُ عَرَفْتَ الْجَوْدَةَ فِيهِ وَلَمْ تَحْتَجْ أَنْ تَفَرَّ
عنه (كذا)، وَعَيْنُهُ نَفْسُهُ

قلت: والصواب: ولم تَحْتَجْ أَنْ تَفَرَّ عَيْنَهُ لَا «عنه» كما أثبت المحقق الفاضل،
والذي بعد قوله هذا يؤكد تصحيحنا، وهو قول: «وعَيْنُهُ نفسه».

ثم آتى إلى القصيدة السادسة لعدي أيضاً وهي الدالية التي جاء فيها في الصفحة
٨٨ البيت:

إني إذا ما لم تصلني خلتي وتباعدت عني اغتفرت بعادها

وقد قال الشارح :

اغْتَفَرْتُ أَيِ احْتَمَلْتُ ، يقال : اصْبَغَ لَوْنَكَ (كذا) فهو أَغْفَرُ لِلْوَسْخِ أَيِ أَحْمَلُ لَهُ وَأَسْتَرُ .

أقول : والصواب : اصْبَغَ «ثوبك» والكلام مَتَّجَهٌ سليم ، ولا معنى لَصَبِغِ اللون للإنسان ، وكيف يكون ذلك !!

وجاء فيها في الصفحة ٨٩ البيت :

وقصيدة قد بَتُّ أجمَعُ بَيْنَهَا حتى أقومُ مِثْلَهَا وسِنَادُهَا
أقول : وهذا البيت يشعرنا بنصب الشاعر وهو يشقى في نظم القصيدة ، ومن هنا هو مضطر إلى أن يرتكب الخطأ ويأتي بالكلم المعدول عن جهته . ومن أمثلة ذلك ما ورد في هذه القصيدة نفسها في الصفحة ٩١ وهو قول عديّ :

وإذا عَدَّتْ خَيْلٌ تُبادِرُ غايَةً فالسابق الجالي يقودُ جيادها
قلت : أراد بـ «الجالي» المُجَلِّي من أفراس الحَلْبَةِ ، والجالي لم يرد في كلامهم وإنما جاء به نظم الشعر ووزنه .

ثم آتى إلى القصيدة السابعة وهي لعديّ أيضاً فأقرأ فيها البيت في الصفحة ٩٥ :
سودُ تَوائِمُ من بَقِيَّةِ حَسْوِها قَدَفَتْ بهنَّ الأرضُ غِبَّ سُرَها
قلت : وبجيء «سودُ» صفةً لـ «توائم» يؤيدُ قاعدة من قال : امتناع الوصف بـ «فعلَاء» للجميع ، وهذا منه ، ومنه أيضاً قوله تعالى : ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُها وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ .

وعلى هذا لا يجوز قول المعاصرين : صحائف بيضاء ، وحدائق غناء ، والصواب : بيض وغن .

وجاء في هذه الصفحة من القصيدة عينها البيت :

حتى إذا يَثِسْتُ وأسحَقُ حالقٌ ورأت بقيةً شلوه فشجاها
وقال الشارح القديم :

يقال : يَثِسْتُ من الشيء أَيْأسُ ، وأَيْسْتُ أَيْأسُ والمصدر بينهما جميعاً .

قلت : قوله : «أَيْسْتُ» على القلب المكاني ، والأول «يَثِسْتُ» ولا يكون المصدر بينهما

جميعاً فالأول هو «الْيَاس» والثاني هو الإيَّاس .

ثم أتيت إلى القصيدة وهي عينية أبي زبيد الطائي ، وقد قرأت فيها في الصفحة ٩٩ البيت :

كأنَّما يتفادى أهل بعضهم من ذي زوائد في أرساعه فدَعُ
قال الشارح :

يتفادى أي يتفنى بعضهم من بعض . .

قلت : والفعل يتفادى يتطلب المفعول ، وقد اجترأ الشاعر بقوله : «أهل بعضهم»
والتقدير: أهل بعضهم بعضاً ، وهذا أسلوب للإيجاز فيه مكان حسن بسبب القرينة
الدالة .

وجاء في هذه الصفحة أيضاً من هذه القصيدة البيت :

ضِرْ غامَةٍ أهرتِ الشَّدَقِينَ ذِي لِبَدٍ كأنه بُرُنْساً في الغاب مُلْتَفِعُ
قال الشارح كأنه قد لَبَسَ بُرُنْساً .

قلت : وهذا الإيجاز والحذف الذي ورد مما يعرض في لغة الشعر ، وقليل من هذا
في النثر .

وهذه هي القصيدة التاسعة وهي نونية خالد بن صَفْوَانَ التَّنَاصِ المسماة
«العروس» ، وقد قرأت في مقدمة شيخنا الجليل في الصفحة ١٠٢ قوله :
وقد هذبت شرحها بحذف ما لم أر فيه فائدة من دون أن أزيد فيه شيئاً . .

أقول : هذا هو شيء من منهج المحقق الكبير ، على أن جمهرة من الدارسين لا يرون
الحذف من أصل المخطوط جائزاً ، ولو أنه قد فعل ذلك وأشار إلى المحذوف في حواشيه
لكان ذلك أوفى بالحاجة وأقرب إلى ما نريد .

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة ١٠٣ البيت :

كالذَّيْلِيَّاتِ أو إجلِ قَرَاهِبَةٍ من بين أحمرَ يرهاها وثيرانِ
وقال الشارح :

الذَّيْلِيَّاتِ بقر الوحش ، والذَّيْلِيَّاتِ أيضاً موضع .

وقد علق المحقق الشيخ الجليل على «الذَّيْلِيَّاتِ» بقوله في «الحاشية» :

المعروف «الدَّوْبِل» ولد الحمار أو الخنزير، وأما «دَيْبِل» مدينة السند ومرفأه (كرشي) فإنها ليست من البقر في شيء، وإن كان المراد هنا النسبة.

قلت: إذا كانت المعجمات القديمة قد خلقت من كلمة «الدَيْبِلِيَّات» فإنها قد خلقت من أشياء كثيرة ويصح استدراكها عليها، ومنها هذه الكلمة. وإذا وردت في شعر قديم كما في هذه القصيدة ثم أيدها الشارح القديم فإن من الحق أن تكون مما يُستدرك به.

ثم إذا وردت كلمة «الدَّوْبِل» في المعجمات القديمة فإن هذا لا يمنع أن يكون شيء آخر غير وارد يشبهه في أصواته كلمة «الدَيْبِلِيَّات»، وهو «الدَّوْبِل» الذي أشار إليه المحقق ولكل معنى خاص بعيد عن الآخر.

ثم لم أهتد إلى وجه استغراب الأستاذ المحقق من كلمة «الدَيْبِلِيَّات»، وما وجه ذكره لكلمة «الدَيْبِل» وهي مدينة السند ومرفأها كراشي، ثم استغرب بقوله: وإنما ليست من البقر (كذا) في شيء!!!

أقول: هذا تعليق ما كان ينبغي أن يكون، والأمر يسير فإن «الدَيْبِلِيَّات» مما يجب أن يضاف إلى المعجم القديم لورودها في القصيدة وإشارة الشارح القديم إليها.

وجاء في هذه القصيدة في الصفحة ١٠٤ البيت:

أضحى خلاءً وأمسى أهله شَحَطُو نواهُمُ حيث أمّوا أرضَ نَجْرانِ
أقول: وصدر البيت مما يتردّد في جملة قصائد جاهلية، ومن ذلك قول طرفة:

أضحّت خلاءً وأمسى أهلها ارتحلوا أحنى عليها الذي أحنى على لبْد
وجاء في الصفحة ١٠٧ تعليق الأستاذ العلامة المحقق على البيت:

تكسو مجاسدَها منها قلائدَها تُعبي عتائدها، معشوق أذهان
قال المحقق في «حاشيته» في الكلام على «تُعبي»:

«عامية يريد نخبأه (كذا)».

أقول: قول الشاعر «تُعبي» ليس من العامية في شيء، بل كل ما فيها أن الهمزة سُهلّت إلى الياء، وهذا كثير ولا سيما في لغة الشعر، ألا ترى ان «الذئب» تسهل همزته فيكون «ذيباً» كقول المتنبي:

«أدهى وقد رقدوا في زورة الذيب»

وقد قالوا في «رثم» «ريم»، وفي «بؤس» «بؤس»، وفي «راس» «راس» .
ومثل هذا ورد في الصفحة ١٠٨ في البيت:

زهراء خَرَعَبَةٍ رُودٍ مُبْطِنَةٍ للعين مُعْجَبَةٌ تنفي لأحزاني
وقد علق الأستاذ المحقق على الفعل «تنفي» بقوله في «الحاشية»: لهجة عامية .
أقول: وليس في استعمال «تنفي» هذا أي شيء من عامية . لعله حسب أن الفعل
وصل إلى معموله باللام، وليس في ذلك من ضير، فاللام هنا قيل فيها: إنها للثبوتية .
ومن حيث دلالة «تنفي» هنا في الموضع الفصيح، ولا أصدّق ان الأستاذ الجليل
يجهل قول الأعشى:

نَفَى الذَّمَّ عن آلِ المُحَلَّقِ جَفَنَةً كجابية الشيخ العراقي تَفَهُقُ
وجاء في هذه القصيدة في الصفحة عينها البيت:
راحتْ مُبْتَلَةٌ عَيْطَاءَ عَيْطَلَةٍ كالرَّيْمِ هَيْكَلَةٌ في زُهْرٍ كَتَّانِ
أقول: إن مجيء «الهيكل» مؤنثة من النادر الذي لم يسمع، وذلك ان «الهيكل»
اسم وليس بصفة، ولكن الشاعر له ما لغيره فأجراها مجرى الصفة، وهذا شيء من
لطائف العربية .

وقد مرّ بنا في إحدى قصائد عدّي بن الرقاع «مَهْمَه» تأنيث «مَهْمَه» وهو غير
مسموع .

ومن المفيد أن أشير إن هذه القصيدة العروس ذات بناء خاص نلمحه في عامّة
أبياتها وهو التقسيم الذي يقوم على الوصف والموصوف الذي يتكرر مرتين في كل
بيت، وقد يكون الموصوف محذوفاً وذلك كما في قوله:

كَحَلَاءٍ في دَعَجٍ ، عِينَاءٍ في بَرَجٍ ، نَجَلَاءٍ في رَجَجٍ ، تَسَلُو وتَقْلَانِي
شُنْبَاءٍ في بَهَجٍ ، لَمِيَاءٍ في فَلَجٍ خَدَلَاءٍ في بَلَجٍ أَدْنُو وتَسْنَانِي
فأنت ترى الصفات على فعلاء يعقبها اسم مجرور بـ «في» والأسماء مجموعة كلها
في وزنها وحرفها الأخير: دَعَجٍ ، بَرَجٍ ، فَلَجٍ

وقد يأتي هذا التقسيم المصنوع على نحو آخر:
في جيدها سُمُطٌ ، من تحتها قُمُطٌ من فوقها قُرُطٌ ، أعلاه شِنْفَانِ
وهذا النظم يتكرر في عدة أبيات أيضاً معتمداً على الأسماء الموزونة المسجوعة .

وفيها شيء آخر من هذه الصنعة التي تشعر الدارس انها قصيدة منحولة صنعها «النحارير» من الرواة والوُضَاع وليس حماد الراوية وخلف الأحمر بمفردين في هذا الدأب.

وإذا عرفنا ان الشاعر خالد بن صفوان نكرة لا نعلم من أمره شيئاً كان ذلك معيناً لنا على قبول هذا الرأي .

ثم تأتي إلى القسم الثاني من كتاب «الطرائف الأدبية» ويشتمل على :

١ - ديوان إبراهيم بن العباس الصولي .

٢ - المختار من شعر أبي تمام والبحثري والمتنبي للإمام عبد القاهر الجرجاني وديوان إبراهيم عن النسخة الفريدة بخزانة وهي أفندي بغدادلي رقم ١٧٤٤ باستنبول .

وهو صنعة ابن أخي الشاعر أبي بكر محمد بن يحيى الصولي الشطرنجي .

أقول : وجاء في مقدمة الأستاذ المحقق في الصفحة ١٢٢ قوله :

وله (أي لإبراهيم الشاعر) غير هذه أخبار مع الاخوان

وما جَرِيَات لم يكن من غرضي استقصاؤها .

أقول : و«الماجريات» هذه من المولّد وأصله «ما جَرَى» أي «الذي جَرَى» ورَكِبَتْ

«ما» مع الفعل «جَرَى» تركيباً على طريقة النحت فسوّغ ذلك جمعها «ماجريات» .

وجاء في مقدمة صانع الديوان أبي بكر الصولي في الصفحة ١٢٧ :

. وجعلتها نسخة على القوافي في فَنِّ فَنِّ من شعره، ولم أذكر الأخبار

لأنها في كتاب مفرد يذكر (كذا) .

أقول : ولم يتجّه لي شيء من قول أبي بكر: «بذكور»، وقد تكون مصحفة عن

«مذكور»!

وجاء في هذه الصفحة قول الشاعر:

أَتَيْتُكَ شَتَّى الرَّأْيِ لَابَسَ حَيْرَةٍ فَسَدَّدْتَنِي حَتَّى رَأَيْتُ الْعَوَاقِبَا

أقول : قوله : «أَتَيْتُكَ شَتَّى الرَّأْيِ» شيء مفيد ذلك أن شَتَّى أفادت الوصف للمفرد

وإعرابها حال في النحو، والمعروف أن «شَتَّى» تأتي وصفاً للجمع كما في قوله تعالى :

«تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى» ١٤ سورة الحشر .

وليس من مكان لـ «حيرة» فصوابها، حَبْرَة، بالباء الموحّدة .

ومنهج شيخنا العلامة في تحقيق هذا الديوان هو منهجه في سائر تحقيقاته في أنه وثق القصائد بما وجدته من روايات أبياتها في كتب الأدب وغيرها، على أنه اعتمد على مخطوطة للديوان، وكان وجود مخطوطة أو مخطوطات لا يكفي التحقيق على مذهب شيخنا الجليل .

ولم يبدُ لي شيء يستحق أن أقف عليه في المختار من الشعراء الثلاثة: أبي تمام والبحري والمتنبي مما صنعه الإمام عبد القاهر الجرجاني .
وأختم هذه الوقفات لأستمطر الرحام لشيخنا العلامة المغفور له السيد عبد العزيز الميمني الذي أفدت من علمه وبركته .