



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



جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

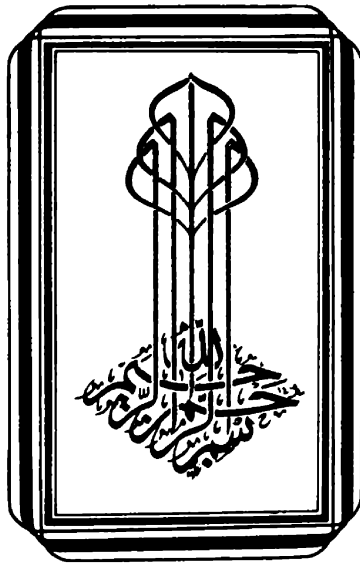
العدد الثالث

رجب ١٤١٠ هـ

فبراير ١٩٩٠ م

مجلة

جامعة الأزهر الشريف



المشرف العام : معالي الدكتور عبدالقادر بن عبدالمحسن التركي
مدير الجامعة

هيئة التحرير

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

الأعضاء : الدكتور عبدالعزیز 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 صالح بن حسين العايد
الأستاذ المساعد بقسم النحو والصرف وفقه اللغة
 في كلية اللغة العربية بالرياض

محمد بن علي الصامل
المحاضر بقسم البلاغة والنقد ونسج الأدب 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 اصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأى الجامعة.

رابعاً : ترتيب محتويات المجلة يتم وفقاً لأمر فنية.

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

سادساً : توجه الرسائل إلى رئيس التحرير.

الافتتاحية : 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 .

أما بعد : فقد نشطت حركة تحقيق التراث الإسلامي وكثر المشتغلون بالتحقيق وانتشرت المطبوعات المحققة وأسهم في ذلك النشاط النافع الأفراد والمؤسسات العلمية المختلفة .

وهذا النشاط يدل على إدراك الأمة لأهمية تراثها الخالد ووجوب تقديمه للناس في أبهى حلة وأصح صورة . . .

لكن المدقق في أمور التراث والمعني برصد حركة تحقيقه والدارس المحقق لأساليب المحققين ومناهجهم لا بد أن يقف أمام بعض الظواهر السلبية في كثير من التحقيقات وسأذكر بعضاً منها في هذه الافتتاحية بشكل مختصر لعل ذلك التنبيه يؤدي إلى تلافيتها والبعد عنها والحرص على المنهج السوي في التحقيق .

- ١ -

فمن السلبيات الظاهرة في حركة تحقيق التراث اشتغال عدد من غير المؤهلين للتحقيق بتحقيق الكتب مما جعل عملهم غير مقبول ولا مطابق للمعايير السليمة في التحقيق .

ومن المسلم به أن التحقيق لا يقوم به إلا من تمرّس بأساليب القدماء وعرف

- ١١ -

طرائق التأليف عندهم وكانت ثقافته التراثية واسعة الآفاق متنوعة المشارب أما أن يقدم على التحقيق غير المؤهلين فتلك - والله - كارثة علمية بدأت آثارها الضارة تبدو للعيان في كثير من الكتب التراثية التي كتب على أغلفتها أنها بتحقيق فلان وفلان من التكرات وليس فيها من التحقيق بالمفهوم العلمي شيء بل هي أقرب ما تكون إلى التحريف والتزوير والفهم الخاطيء للنصوص.

- ٢ -

ومن السلبيات الظاهرة أيضاً عدم الاصطفا، والاختيار لما يستحق التحقيق والنشر فمن المؤكد أن التراث ليس على طبقة واحدة بل إن فيه الغث والسمين وفيه النفيس وفيه الرخيص ولذلك ينبغي الحرص على تحقيق النفايس.

وقد يقول البعض إن النفايس قد حققت ، لكن الخبير بالمخطوطات لا بد أن يجد من الكتب غير المحققة أو المنشورة دونها تحقيق دقيق ما يستحق أن يبذل فيه الجهد والوقت أما تحقيق أي مخطوط بقطع النظر عن قيمته العلمية وفائدته المرجوة للمكتبة الإسلامية فمن الأمور التي ينبغي على المحققين مراجعتها بأمانة وصدق مع النفس قبل الإقدام على تحقيق هذا الكتاب أو ذاك .

- ٣ -

ومن السلبيات الظاهرة أيضاً عدم العناية بالنص المحقق توثيقاً وضبطاً والاكتفاء بكثرة الهوامش الطويلة والنقول الكثيرة مما لا يخدم النص .

ومن المتفق عليه بين شيوخ التحقيق أن الهدف الأول منه هو تقديم النص في صورة صحيحة كما كتبه مؤلفه وهذا هو لبُّ التحقيق وجوهره ثم تأتي بعد ذلك التعليقات المفيدة والفهارس النافعة أما أن يُشغَل المحقق - أو مدعي التحقيق على الأصح - بهوامش والنقول ويهمل النص فذلك خروج على المنهج العلمي في التحقيق .

- ١٢ -

ومن السلبيات الظاهرة في التحقيق عدم العناية بدراسة النص ومعرفة مصادر المؤلف ومراجعته التي اعتمد عليها واستقى منها مادته وعدم معرفة أثر الكتاب المحقق في الكتب التي ألفت بعده وهل هو من الكتب المؤثرة في حركة التأليف؟ ، وهل أضاف المؤلف جديداً إلى ما سبقه من دراسات في هذا الفن أو ذاك . . . ؟

إن العناية بذلك تنقل التحقيق والمحقق من العمل الذي قد يقال عنه إنه أقرب ما يكون إلى الآلية - وليس ذلك صحيحاً - إلى شيء من الدراسة الفكرية العميقة وإن كان ذلك ليس شرطاً لازماً لصحة التحقيق إذ قد يكتفي المحقق بعمله الرئيسي وهو إخراج النص صحيحاً، وهذا لا يقلل من أهمية الدراسة بل إني أراها ضرورية - على الأقل - بالنسبة للرسائل الجامعية في مجال التحقيق حتى يجمع صاحب الرسالة بين التحقيق والدراسة .

- ٥ -

ولابد من الإشارة إلى الازدواجية والتكرار في مجال التحقيق فالكتاب يحقق أكثر من مرة وتبذل فيه جهود كان ينبغي أن تصرف إلى غيره من المخطوطات القابعة في الخزائن .

وتكرار التحقيق قد يكون له ما يبرره لكن الذي نعنيه هنا هو التكرار دون علم أو دون دراسة دقيقة للتحقيق السابق ومعرفة نواقصه حتى يكون في إعادة التحقيق فوائد علمية ظاهرة واضحة .

- ٦ -

إن العناية بترائنا الخالد تقتضى التنسيق والتعاون بين الجامعات والمراكز العلمية المعنية بتحقيق التراث لوضع خطة شاملة لجمع التراث وفهرسته وتصنيفه وتحقيق ما يستحق التحقيق منه ونشره بأسلوب علمي رصين .

- ١٣ -

وأود في النهاية أن أشير إلى أمر على جانب كبير من الأهمية وهو ألا يشغلنا التحقيق عن الإبداع والتأليف والإضافة النافعة إلى التراث الإسلامي الخالد.

ومن المسلم به أن الإبداع الفكري لا بد أن يبنى على المعرفة الدقيقة بالتراث لكن ما أخشاه أن يقف عند حدود التراث وتحقيق مخطوطاته دون أن نضيف شيئاً جديداً نافعاً إلى حركة التأليف والإبداع.

وفق الله الجميع إلى ما فيه الخير والصلاح.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

عبدالله بن عبد المحسن التركي

مدير الجامعة

تهلك الماء واستحقاقه

للدكتور

عبد الله بن سعد الرشيد

الأستاذ المشارك بكلية الشريعة بالرياض

ورئيس قسم الفقه بالكلية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله الذي جعل من الماء حياة كل شيء ، نعمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، ونشهد ألا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ونشهد أن محمداً عبده ورسوله - صلى الله عليه وسلم - وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد :

فلقد أنعم الله - تعالى - علينا بدين الإسلام الذي هو خير كله ، وبيعه سيد الأنام عبده ورسوله محمد - عليه الصلاة والسلام - الذي لاخير إلا دل عليه ، ولا شر إلا حذر عنه .

وإن الشريعة الإسلامية نظام كامل في كل مجال من المجالات ، ترشد إلى خيري الدنيا والآخرة ، ولا ريب في ذلك . فهي متصفة بالكمال والشمول والوضوح ، والبقاء .

هذا وأن الشريعة الإسلامية - وهي التي اعتنت بكل ما يصلح الدنيا والآخرة - قد اعتنت ببيان أحكام الماء في تملكه واستحقاقه ذلك أن الماء - الذي هو نعمة من الله تعالى على خلقه - هو من ضروريات الحياة ، فلا يمكن أن تكون حياة بدون ماء ولنقرأ قوله الله تعالى : ﴿ وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴾^(١) . وقوله جل وعلا : ﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهورا . لنحيي به بلدة ميتا ونسقيه مما خلقنا أنعاما وأناسي كثيرا ﴾^(٢)

فالإنسان مضطر إلى الماء للشرب ، ومحتاج إليه في الأحوال الأخرى من الطهارة

(١) سورة الأنبياء : آية ٣٠ .

(٢) سورة الفرقان : آية ٤٨-٤٩ .

والنظافة وسقي الزروع ، وغير ذلك مما يكون الماء فيه ذا علاقة ، سواء كانت هذه العلاقة ضرورية أو حاجية أو تحسينية .

وإذا كان الماء على هذه الدرجة من الأهمية والخطورة ، فجدير بالباحث أن يتناول مسائله وأحكامه على ضوء شرع الله تعالى ، لأن كل شيء بهذه الأهمية وهذه الخطورة لابد من بيان أحكامه للناس ، كي يسيروا فيه على هدى وبصيرة ، سالكين في ذلك سبيل الحق والعدل ، لا يظلم بعضهم بعضاً ، ولا يجور فيه أحد على أحد ، ولا يمكن أن يكون هناك حق وعدل يرتفع به الظلم والجور ، إلا باتباع حكم الله ورسوله .

وقد قمت بصياغة هذا البحث وتركيبه وترتيبه ، وطريقة البحث فيه على طريقة فقهية متخصصة . وجعلت عنوانه (تملك الماء واستحقاقه) . .

والأساس الذي يرتكز عليه منهج البحث ما يأتي :

- ١ - العناية بمسائل الموضوع الكلية والجزئية .
- ٢ - بسط أقوال أهل العلم في المسألة المطروحة للبحث التي يتعدد فيها القول بعد تحرير محل النزاع .
- ٣ - الاهتمام بالاستدلال لكل قول ، ومناقشة هذا الاستدلال بتجرد إن شاء الله تعالى .
- ٤ - ترجيح ما يظهر لي رجحاته مما اختلف فيه .
- ٥ - ترقيم الآيات القرآنية بعد ذكر اسم السورة التي فيها الآية .
- ٦ - تخريج الأحاديث ، وذلك بذكر من أخرج الحديث ، مع ذكر الجزء والصفحة من كتاب من أخرجه ، مع ما يتيسر من بيان درجته .
- ٧ - الترجمة للإعلام الوارد ذكرهم في البحث بتعريف موجز ، ما عدا المشهورين .
- ٨ - بيان المعنى الغريب من الألفاظ ، مع قلة الغريب في هذا البحث .
- ٩ - بيان المصادر والمراجع التي أخذت منها الأحكام ، مع الحرص الشديد بأن تكون أصيلة .

هذا وقد جاء هذا البحث مكوناً من : مقدمة ، وفصلين وتذييل عليها وخاتمة .

أما المقدمة - وهي هذه - ففيها الافتتاحية ، وأهمية الموضوع ، وأسباب اختياره .
ثم منهج البحث ، ثم خطته .

وأما الفصل الأول . فعنوانه : تملك الماء .

وهذا الفصل مكون من مبحثين :

المبحث الأول : تملك الماء غير المحرز ولا المستنبت .

وفي هذا المبحث ستة مطالب هي :

المطلب الأول : إقطاع الماء .

المطلب الثاني : تحجر الماء .

المطلب الثالث : دخول الماء في المصانع المعدة لتجمع الماء وحفظه .

المطلب الرابع : حصول الماء في الأرض المملوكة ، بلا حفر ولا عمل .

المطلب الخامس : حصول الماء في الأرض المملوكة ، عن طريق المجرى المملوك .

المطلب السادس : سوق الشخص الماء إلى ملكه .

والمبحث الثاني : تملك الماء والمحرز أو المستنبت .

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : تملك الماء المحرز .

المطلب الثاني : تملك الماء المستنبت .

وفي هذا المطلب فرعان :

الفرع الأول : تملك مياه الآبار .

وفي هذا الفرع ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : في ماء البئر المحفورة للسابلة .

المسألة الثانية : في ماء البئر المحفورة للاتفاق .

المسألة الثالثة : في ماء البئر المحفورة للتملك .

الفرع الثاني : تملك مياه العيون . وفي هذا الفرع مسألتان :

- المسألة الأولى : تملك ماء العين غير المملوكة .
المسألة الثانية : تملك ماء العين المملوكة .

وأما الفصل الثاني هو بعنوان : استحقاق الماء .
ويتكون هذا الفصل من مبحثين :

- المبحث الأول : انتفاء الاستحقاق عن الماء .
المبحث الثاني : ثبوت استحقاق الماء .

ويتكون هذا المبحث - الذى هو الثاني - من ثمانية مطالب :

- المطلب الأول : حيازة الماء واحرازه .
المطلب الثاني : سوق الشخص الماء المباح إلى ملكه .
المطلب الثالث : دخول الماء في المصانع المعدة لحفظه .
المطلب الرابع : حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل .
المطلب الخامس : حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك .
المطلب السادس : ماء البئر .
المطلب السابع : ماء العيون .
المطلب الثامن : الماء المباح الذى يسبق الشخص غيره إليه .

ثم يلي هذا الفصل تذييل على الفصلين السابقين - الأول والثاني - وذلك بعقد مطلب في : بيان ثمره الخلاف في تملك الماء أو استحقاقه .

وأما الخاتمة : ففيها أهم نتائج هذا البحث .

.. هذا وأسأل الله - جل وعلا - أن يغفر لي ما حصل مني في هذا البحث من التقصير والزلل ، وأن يتقبله بفضلله وكرمه إنه سميع مجيب .

ثم ان ما حصل في هذا البحث من صواب فبفضل من الله - تعالى - وتوفيقه ، وما حصل فيه من خطأ فمني ومن الشيطان ، والله برىء منه ورسوله ، وأستغفر الله - تعالى - وأتوب إليه ، وهو حسبي ونعم الوكيل ، وله الحمد أولاً وآخراً .

الفصل الأول

تملك الماء

مصادر المياه متعددة ، وطرق الحصول عليها مختلفة ، فمن المياه : مياه البحار ، ومنها مياه الأنهار ، ومنها مياه الأمطار ومنها مياه العيون ، ومنها مياه الآبار .

والحصول على هذه المياه قد يكون بجهد ، وقد لا يكون بجهد ، والجهد المبذول في الحصول عليها قد يكون كبيرا وقد يكون يسيرا ، وهذا الجهد قد يكون متمثلا في العمل على إيصال هذا الماء إلى مكان لم يكن واصلا إليه من قبل ، غير أنه لا عمل له في استنباط هذا الماء ، وقد يكون متمثلا في العمل على استنباط الماء من باطن الأرض .

وقد يصل هذا الجهد إلى إحراز الماء في أوعية وأماكن مخصصة لحفظه ، سواء كان هذا الماء مما للإنسان عمل في استنباطه ، أو لم يكن له ذلك .
وبناء على ذلك فإننا عند الكلام عن حكم تملك الماء نحصر الموضوع في
مبحثين :-

أولهما : تملك الماء غير المحرز ولا المستنبط .

ثانيهما : تملك الماء المحرز أو المستنبط .

المبحث الأول

تملك الماء غير المحرز ولا المستنبت

والمراد به ما ليس للشخص جهد في إحرازه في أوعية وأماكن مخصصة لحفظ الماء ، وما ليس له جهد في استنباطه واستخراجه .

ويتمثل ذلك أصدق ما يتمثل في مياه البحار ، وفي مياه الأنهار ، وفي مياه الأمطار ، وفي مياه العيون التي لم يستنبتها الشخص بعمله وجهده ، ولم تكن تابعة في أرض مملوكة له .

وهذه المياه المتقدم ذكرها تسمى المياه العامة والمباحة ، فهي لا يملكها شخص بعينه ، بل هي عامة للجميع ، وهذا مما لا يعلم فيه بين أهل العلم خلاف^(٣) .

والأصل في ذلك : ما ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : «المسلمون شركاء في ثلاث : في الماء والكلا والنار»^(٤) .

(٣) البسوط (٢٣/١٦٣-١٦٤) ، بدائع الصنائع (٨/٣٨٤٦) ، تبين الحقائق (٦/٣٩) ، قوانين الأحكام الشرعية (ص٣٦٨) ، المنتقى (٦/٣٣) ، عارضة الأحوذى (٥/٢٧٣) ، روضة الطالبين (٥/٣٠٤) ، مغني المحتاج (٢/٣٧٣) ، المغني (٤/٦٢) ، كشاف القناع (٣/١٦٠-١٦١) .

(٤) مسند الإمام أحمد (٥/٣٦٤) ، سنن أبي داود (٣/٧٥٠-٧٥١) ، سنن ابن ماجه (٢/٨٢٦) ، سنن البيهقي (٦/١٥٠) ، الخراج ليحيى بن آدم (ص٩٨-٩٧) ، الأموال لأبي عبيد (ص٤١٣-٤١٤) ، الأموال لحميد بن زنجويه (٢/٦٥٩-٦٦٠) .

وذكره الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام وقال عنه : «رواه أحمد وأبو داود ورجاله ثقات» . / ينظر : بلوغ المرام المطبوع مع شرحه سبل السلام (٣/٨٠) .

وقال عنه الحافظ ابن حجر - أيضا - في تلخيص الحبير (٣/٦٥) : وهو عند الطبراني بسند حسن .

وقال عنه - أيضا - في الدراية (٢/٢٤٦) : وأخرجه أحمد ، وابن أبي شيبة وابن عدى ، ورجاله ثقات .

وقال عنه الشيخ أحمد محمد شاکر في تعليقه على كتاب الأموال ليحيى بن آدم (ص٩٨) : «أسناده صحيح» .

وصححه الشيخ ناصر الدين الألباني في إرواء الغليل (٦/٨-٧) . وقال عنه الدكتور شاکر ذيب فياض في تعليقه

على كتاب الخراج لحميد بن زنجويه (٢/٦٦٠) : «وأسناد ابن زنجويه صحيح» .

وأبضا : ما ورد عنه - عليه الصلاة والسلام - أنه قال : «ثلاث لا يمنعن : الماء والكلا والنار»^(٥) .

ويستدل - أيضا - بما روى عن بهيسة عن أبيها أنه قال : يا نبي الله ما الشيء الذي لا يحل منعه ؟ قال : «الماء» . . . الحديث^(٦) .

وهذا القول من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صريح في ثبوت الشركة العامة بين المسلمين في الماء والكلا والنار . وأولى ما تكون فيه الشركة - مما نحن فيه من الكلام عن الماء بخصوصه - هو الماء في البحر أو في النهر أو في العين ، أو الماء النازل من السماء ، سواء كان جاريا في واد أو مستقرا في مكان غير مملوك ما لم يبذل الشخص جهدا في استنباطه أو إجرائه .

(٥) سنن ابن ماجه (٨٢٦/٢) قال البوصيري : هذا إسناد صحيح رجاله ثقات (ينظر : مصباح الزجاجة ٢/٢٦٦) ، وذكر الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٣/٦٥) أنه صحيح .

(٦) مسند الإمام أحمد (٣/٤٨٠-٤٨١) ، سنن أبي داود (٢/٣٠٨ ، ٣/٧٥٠) ، سنن البيهقي (٦/١٥٠) ، الأموال لأبي عبيد (ص ٤١٥-٤١٦) ، الأموال لابن زنجويه (٢/٦٦٤) ، ونحوه في سنن الدرامي (٢/٢٦٩-٢٧٠) ، الخراج ليحيى بن آدم (ص ١٠٦-١٠٧) . وقد ذكر أن اسم أبي بهيسة عمير ، وذكر أن له صحبة . (ينظر : الاستيعاب (٢/٤٨٥) ، الإصابة (٣/٣٨ ، ٤/٢٣-٢٤) ، ونسبه ابن حجر في الإصابة فقال : الفزاري ، وقال عنه في تقريب التهذيب (٢/٤٠٢) : «أبو بهيسة» - بمهمله مصغرا - الفزاري ، صحابي مقل ، روت عنه بنته بهيسة ، قيل اسمه عمير .

وأما بهيسة فقد ذكرها الذهبي في النسوة المجهولات ، ثم قال «بهيسة الفزارية عن أبيها ، تفرد عنها أبو سيار بن منظور الفزاري . (ميزان الاعتدال ٤/٦٠٤-٦٠٥) .

وقال عنها ابن حجر في تهذيب التهذيب (١٢/٤٠٤ ، ٤٠٥) : «قال ابن حبان : لها صحبة ، وقال ابن القطان : قال عبدالحق : مجهولة ، وهي كذلك» . .

وهذا الحديث يرويه سيار بن منظور الفزاري عن بهيسة وفي بعض الروايات عن أبيه عن بهيسة . أما سيار فقال عنه ابن حجر في تقريب التهذيب (١/٣٤٣) : «مقبول» . ونقل عن عبدالحق الأشيبلي أنه قال : مجهول . (ينظر : تهذيب التهذيب ٤/٢٩١) .

وأما أبوه منظور بن سيار فقال عنه ابن حجر في تقريب التهذيب : (٢/٢٧٧) : «مقبول» . ونقل ابن حجر في تهذيب التهذيب (١٠/٣١٦-٣١٧) عن ابن القطان أنه قال : مجهول . وقال الذهبي في ميزان الاعتدال (٤/١٩٠) عن منظور هذا : لا يعرف . فعلى ما تقدم فهذا الحديث فيه مقال ، وظاهر أنه لا يصح بهذا الإسناد . لكن عدم حل منع الماء ثابت في غيره من الأحاديث كما في الحديثين المتقدمين على هذا الحديث ، والله تعالى أعلم .

وأيضاً : فإنه ليس لأحد في هذه المياه يد على الخصوص ، فيكون الانتفاع بها عاماً ، لا يملكها أحد دون أحد .

فالانتفاع بها للجميع وليس لأحد دون أحد ، كما ينتفع الجميع بالشمس والهواء والطرق العامة .

ولنورد هنا ما قاله السرخسي^(٧) - رحمه الله تعالى - «وتفسير هذه الشركة في المياه التي تجرى في الأودية والأنهار العظام كجيحون^(٨) وسيحون^(٩) والفرات ودجلة والنيل ، فإن الانتفاع بها بمنزلة الانتفاع بالشمس والهواء ، ويستوى في ذلك المسلمون وغيرهم ، وليس لأحد أن يمنع أحداً من ذلك ، وهو بمنزلة الانتفاع بالطرق العامة من حيث التطرق فيها ، ومرادهم من لفظة الشركة بين الناس بيان أصل الإباحة والمساواة بين الناس في الانتفاع . . . فإلما في هذه الأودية ليس بملك لأحد»^(١٠) .

ونورد هنا - أيضاً - ما ذكره ابن جزى^(١١) حيث قال : «القسم الثاني - أي من أقسام المياه - ماء عام ، وهو غير متملك في أرض غير متملكة كالأنهار والعيون والغدر ، فالناس فيه سواء ، لا يختص به أحد دون أحد»^(١٢) .

(٧) هو : محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر ، شمس الأئمة السرخسي ، إمام من أئمة الحنفية ، علامة حجة أصولي ، عده ابن كمال باشا من المجتهدين في المسائل . له : كتاب المبسوط ، وشرح السير الكبير ، وكتاب في أصول الفقه . توفي فيما قيل في حدود التسعين وأربعمائة وقيل في حدود خمسمائة .
ينظر الفوائد البهية (ص ١٥٨ - ١٥٩) .

(٨) نهر عظيم في المشرق في شرق خراسان ، كانت البلاد التي وراءه يطلق عليها بلاد ما وراء النهر ، وهي يصب في بحيرة خوارزم .

ينظر : معجم البلدان (٢/ ١٩٦ - ١٩٧ ، خراسان ٦) .

(٩) نهر مشهور كبير بما وراء النهر قرب خجندة بعد سمرقند . ينظر : معجم البلدان (٣/ ٢٩٤) .

(١٠) المبسوط (٢٣٣/ ١٦٤) .

(١١) هو : محمد بن أحمد بن محمد بن جزى الكلبي ، يكنى أبا القاسم ، من أهل غرناطة ، وذوى الأصالة والنباهة فيها ، كان على طريقة مثل من العكوف على العلم والاشتغال به ، وكان فقيها حافظاً ، قائماً على التدريس . ألف في التفسير والقراءات والحديث والفقه ، وغير ذلك . توفي يوم الكائنة بطريف - وقعة مشهورة بالأندلس في سنة ٧٤١هـ - رحمه الله تعالى . (ينظر : الديباج المذهب (٢/ ٢٧٤ - ٢٧٦) . .

(١٢) قوانين الأحكام الشرعية (ص ٣٦٨) .

ونسوق - أيضا - ما أورده النووي^(١٣) في هذا المقام حيث قال : «الطرف الثاني في المياه ، وهي قسمان . أحدهما : المباحة النابعة في موضع لا يختص بأحد ، ولا صنع للآدميين في إنباطه وإجرائه ، كالفرات وجيحون وسائر أودية العالم والعيون في الجبال وسيول الأمطار ، فالناس فيها سواء»^(١٤) .

ونذكر هنا - أيضا - ما قاله ابن قدامة^(١٥) - رحمه الله تعالى - حيث قال : «فأما المياه الجارية فما كان نابعا في غير ملك كالأنهار الكبار وغيرها لم تملك بحال»^(١٦) .

إذا تقرر هذا فقد تبين لنا بوضوح وجلاء أن المياه المباحة العامة التي لم تحوز ولم تستنبت ولم تكن في ملك أحد من الناس ، ولم يُجرها أحد مشتركة بين المسلمين عموما ، لا يملكها أحد دون أحد ، مصداق حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي تقدم ذكره وإيراده ، وعلى ذلك جميع أهل العلم .

إذا تقرر ما ذكر فإن هناك وسائل وأعمالا يقوم بها الشخص من أجل أن يستفيد من هذا الماء العام المباح ، تختلف اختلافا كبيرا من حيث الجهد المبذول في الحصول على ذلك الماء ، فهل يملك هذا الشخص ذلك الماء بما بذله من هذه الوسائل والأعمال ؟ .

(١٣) هو : يحيى بن شرف بن مري بن حسن النووي ، الشيخ العلامة محيي الدين أبوزكريا ، من أهل الزهد والقناعة ، وكان متفنا في أصناف العلوم من الفقه والحديث وأسماه الرجال واللغة وغير ذلك ، ولد - رحمه الله - بنوى - من أعمال حوران ، بينها وبين دمشق منزلان - ثم قدم دمشق وتفقه فيها ، وجد في طلب العلم حتى فاق الأقران ، وكان أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر . توفي - رحمه الله - في نوى سنة ٦٧٦ هـ . ينظر : طبقات الشافعية الكبرى (٣٩٥/٨ - ٣٩٧) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٢٢٥ - ٢٢٧) .

(١٤) روضة الطالبين (٣٠٤/٥) .

(١٥) هو : عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ، ثم الدمشقي ، الصالح ، الفقيه الزاهد الإمام موفق الدين أبو محمد . ولد سنة ٥٤١ هـ في جماعيل ، ثم قدم دمشق مع أهله وله عشر سنين ، فدرس بها وتعلم ، ثم رحل إلى بغداد وسمع بها ، ورحل إلى مكة المكرمة وسمع بها ، ورحل إلى الموصل وسمع بها ، وكان - رحمه الله - زاهدا ورعا عابدا عالما ، له اليد الطولى في العلوم ، وله التصانيف العظيمة المفيدة في فنون من العلم كثيرة . توفي رحمه الله - تعالى سنة ٦٢٠ هـ .

ينظر : الذيل على طبقات الحنابلة (١٣٣/٢ - ١٤٤) .

(١٦) المغني (٦٢/٤) .

قبل الجواب على ذلك ينبغي أن نذكر هذه الوسائل والأعمال بالتفصيل ، ثم نعطي كل شيء حكمه من حيث ثبوت التملك به أو عدم ثبوته .

هذه الوسائل نذكرها باختصار فيما يلي :-

- ١ - إقطاع الماء .
- ٢ - تحجر الماء .
- ٣ - دخول الماء في المصانع المعدة لتجمع الماء وحفظه .
- ٤ - حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل .
- ٥ - حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك .
- ٦ - سوق الشخص الماء إلى ملكه .

وستكلم عن كل من تلك الوسائل على حدة ، ونجعل ذلك في ستة مطالب على ما تقدم .

المطلب الأول

إقطاع الماء

إذا أقطع الإمام شخصا ماء من المياه المباحة العامة ، فقد عمل عملا غير مشروع ، فإنه لا يجوز للإمام إقطاع الماء المباح العام لأحد من الناس ، ولو أنه فعل ذلك فلا يملك الماء بذلك الإقطاع^(١٧) .

يدل لذلك ما يأتي :

أ - حديث أبيض بن حمال^(١٨) أنه وفد إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاستقطعه الملح فقطع له ، فلما أن ولي قال رجل من المجلس : أتدرى ما أقطعت له ؟ إنما أقطعت له الماء العد . قال : فانتزعه منه^(١٩) .

والماء العد هو الدائم الذي لا انقطاع لمادته^(٢٠) .

فدل الحديث على المنع من إقطاع الماء ، حيث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم - انتزع منه ما أقطع له من الملح حين أخبر بأنه مثل الماء العد .

قال أبو عبيد^(٢١) : وأما إقطاعه أبيض بن حمال المأربي الملح الذي

(١٧) معني المحتاج (٣٧٣/٢) ، المعني (٥/٤٢١-٤٢٢ ، ٤٢٨) .

(١٨) هو : أبيض بن حمال مرثد من ذوى لحيان ، المأربي السبائي ، له صحبة وأحاديث ، يعد في أهل اليمن . ينظر : الإصابة (٢٩/١) .

(١٩) سنن الترمذى (٦٦٤/٣) ، سنن أبي داود (٤٤٦/٣) ، سنن الدراقرني (٤/٢٢١) ، الخراج ليحيى بن آدم (ص ١٠٧) ، الأموال لأبي عبيد (ص ٣٩٠) ، الأموال لحميد بن زنجويه (٢/٦١٨) . وقد قال عنه الترمذى : حديث غريب . وقال عنه الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٣/٦٤) : صححه ابن حبان ، وضعفه ابن القطان . وقال عنه الشيخ احمد محمد شاكر في تعليقه على كتاب الخراج ليحيى بن آدم بعد أن ذكر من رواه : واسناده صحيح ثابت . (٢٠) النهاية (٣/١٨٩) .

(٢١) هو : القاسم بن سلام البغدادي ، أبو عبيد ، مولده بهراة ، وكان أبوه رميا ، وأبو عبيد من العلماء الأجلاء الثقات ، كان حافظا للحديث وعلمه ، عارفا بالفقه والاختلاف ، رأسا في اللغة ، إماما في القراءات . له مصنفات كثيرة مفيدة ، وقد طبع منها كتابه في غريب الحديث ، وكتاب الأموال . توفي - رحمه الله تعالى - في مكة المكرمة سنة ٢٢٤هـ . ينظر : تذكرة الحفاظ (٢/٤١٧) ، شذرات الذهب (٢/٥٥٠-٥٥٤) .

بمأرب^(٢٢) ثم ارتجاعه منه فإنها أقطعه وهو عند أرض موات ، يحببها أبيض ويعمرها ، فلما تبين للنبي - صلى الله عليه وسلم - أنه ماء عد - وهو الذى له مادة لاتنقطع مثل ماء العيون والآبار - ارتجعه ، لأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم - في الكلا والنار والماء أن الناس جميعا فيه شركاء ، فكره أن يجعله لرجل يحوزه دون الناس^(٢٣) .

ب - قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - «المسلمون شركاء في ثلاث : في الماء والكلا والنار» . فقد أثبت الرسول - صلى الله عليه وسلم - الشركة بين المسلمين في هذه الثلاث ، ومنها الماء ، وإقطاعه لآحاد الناس يحول دون هذه الشركة ، فيحواله الى ملك فردى يستأثر به ذلك الفرد المقطع دون غيره ، فتنقطع بذلك هذه الشركة الثابتة بنص الحديث ، فتبين بذلك المنع من إقطاع المياه المباحة العامة لأحد من الناس .

ج - المياه العامة تتعلق بها مصالح المسلمين العامة ، فلا يجوز إقطاعها كالطرق العامة لما يحصل بذلك من الضرر على المسلمين والتضييق عليهم فيما تفضل به الخالق الكريم وجاد به على عباده حيث ان كلا منهم يأخذ منه بلا كلفة ولا ثمن .

(٢٢) مأرب - بكرم الرءاء - وهي مدينة باليمن كانت بها بلقيس . ينظر : النهاية (٤ / ٢٨٨) .

(٢٣) الأموال (ص ٣٩٨) .

المطلب الثاني

تحجر الماء

لو أراد شخص أن يتحجر ماء من المياه العامة المباحة ، فبدأ يدير حوله ترابا أو أحجارا أو يحيطه ، أو نحو ذلك مما هو من الأعمال التي يحصل التحجر بها ، فذلك غير جائز له ، ولا يملك هذا الماء المتحجر^(٢٤) .
يدل لذلك ما يأتي :

أ - قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - «المسلمون شركاء في ثلاث : في الماء والكلأ والنار» . فقد أثبت النبي - صلى الله عليه وسلم - الشركة في هذه الأشياء الثلاثة ، ولو جاز لأحد من الناس أن يتحجر الماء العام المباح لانتفت هذه الشركة واختص به دون سائر المسلمين ، فكان ما أقدم عليه من هذا التحجر غير مشروع ، فحينئذ لا ينتج له أثر من اختصاص هذا المتحجر به دون غيره .
ب - المياه العامة المباحة لا يجوز تحجرها كما لا يجوز إقطاعها ، لأن ذلك يعطل حكما شرعيا ثابتا بالنص ، وما كان كذلك فهو غير مشروع ، فلا ينتج له أثر من اختصاص .

ج - الشارع قد لاحظ في إثبات الشركة بين المسلمين في المياه العامة المباحة المصلحة العامة ، ورفع الضرر والخرج والضيق عنهم ، وتحجر هذه المياه واختصاص هذا المتحجر بها يوقع سائر المسلمين في الضرر والخرج والضيق ، وهذا غير جائز . وقد جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم - «لا ضرر ولا ضرار»^(٢٥) .

(٢٤) مغني المحتاج (٢/ ٣٧٣) ، المغني (٥/ ٤٢٢) .

(٢٥) الموطأ (٢/ ٧٤٥) في كتاب الأفضية - باب القضاء في المرفق ، (٢/ ٨٠٥) في كتاب المكاتب - باب ما لا يجوز من عتق المكاتب ، مسند الإمام أحمد (١/ ٣١٣) ، (٥/ ٣٢٦ - ٣٢٧) ، سنن ابن ماجه (٢/ ٧٨٤) في كتاب الأحكام - باب من بنى في حقه ما يضر بجاره ، سنن البيهقي (٦/ ٦٩ - ٧٠) في كتاب الصلح - باب لا ضرر ولا ضرار ، سنن الدارقطني (٣/ ٧٧) في كتاب البيوع ، (٤/ ٢٢٧ - ٢٢٨) في كتاب الأفضية والأحكام - في

فثبت بذلك عدم جواز تحجر هذه المياه المباحة العامة لأحد من الناس ، بل تبقى على الإباحة العامة .

وقد ورد في مغني المحتاج ما يأتي :

«المياه المباحة من الأودية - كالنيل والفرات ودجلة - والعيون الكائنة في الجبال ونحوها من المواث ، وسيول الأمطار يستوى عن الناس فيها لخبر (الناس شركاء في ثلاث) . . . الحديث . رواه ابن ماجه بإسناد جيد ، فلا يجوز لأحد تحجرها ، ولالإمام إقطاعها بالإجماع»^(٢٦) .

المراة تقتل إذا ارتدت ، المستدرك (٢ / ٥٨٥٧) في كتاب البيوع وقال عنه الحاكم : حديث صحيح الاسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبي في التلخيص (٢ / ٥٨٥٧) ، الخراج ليحيى بن آدم (ص ٩٣) ، المراسيل لأبي داود (ص ٢٠٧) .

وقد روي هذا الحديث عن جماعة من الصحابة : أبي سعيد الخدري وابن عباس ، وأبي هريرة ، وعبادة بن الصامت ، وجابر بن عبدالله ، وعائشة - رضى الله عنهم - ومنهم من رواه بلفظ : «لا ضرر ولا ضرار» . ومنهم من رواه بلفظ : «لا ضرر ولا إضرار» . .

وهذا الحديث روى مسندا في أغلب رواياته ، ورواه الإمام مالك في موطنه مرسلا فقط . والحديث قد ورد من طرق متعددة ، وكل طريق ضعيفة بمفردها ، لكن بعضها يقوى بعضها ، فيرتقى الى الصحة أو الحسن .

وقد حسنه النووي في الأربعين (ص ٢٦٥) ثم قال : «وله طرق يقوى بعضها بعضها» .

وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (ص ٢٦٦) عنه بعد أن ذكر قول النووي بتقوى طرقه بعضها ببعض : «وهو كما قال . . . وقد استدلل الإمام أحمد بهذا الحديث وقال : قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : «لا ضرر ولا ضرار» وقال أبو عمرو بن الصلاح : هذا الحديث أسنده الدراقطني من وجوه . ومجموعها يقوى الحديث ويحسنه ، وقد قبله جماهير أهل العلم واحتجوا به ، وقول أبي داود : إنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يشعر بكونه غير ضعيف» . وجزم الامام مالك بأنه من قول النبي - صلى الله عليه وسلم - قال في الموطأ (٢ / ٨٠٥) «وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «لا ضرر ولا ضرار» . . . وتقدم أننا تصحيح الحاكم والذهبي له ، وصححه الشيخ أحمد محمد شاكر . (ينظر : تعليقه على كتاب الخراج ليحيى بن آدم (ص ٩٣-٩٤) .

وفي السراج المنير للعزيزي (٣ / ٤٧٢) الذي هو شرح على الجامع الصغير جاء عن هذا الحديث : وإسناده حسن .

وقد تكلم عنه الشيخ ناصر الدين الألباني في كتابه «إرواء الغليل» (٣ / ٤٠٨ - ٤١٢) كلاما طويلا استعرض فيه طرقه وعن روى عنه ، ثم قال : «فهذه طرق كثيرة لهذا الحديث قد جاوزت العشر ، وهي وإن كانت ضعيفة مفرداتها ، فإن كثيرا منها لم يشتد ضعفها ، فإذا ضم بعضها إلى بعض تقوى الحديث بها وارتقى إلى درجة الصحيح إن شاء الله تعالى . (٢٦) مغني المحتاج ٢ / ٣٧٣ .

المطلب الثالث

دخول الماء في المصانع المعدة لتجمع الماء وحفظه

يقوم بعض الناس بعمل مصانع لتصب فيها المياه المباحة وتجتمع فيها فيستفيد أصحابها من تلك المياه ، والغالب أنها تعمل في المناطق البعيدة عن الأنهار والعيون ، وكثيرا ما يكون ذلك في المناطق الصحراوية من أجل أن تجتمع فيها مياه الأمطار .

فإذا دخل الماء المباح من السيول أو غيرها في هذه المصانع ، فهل يملك أصحاب هذه المصانع هذه المياه الحاصلة في مصانعهم ؟ أو أن هذه المياه تبقى على الإباحة ولا تدخل في ملك أصحاب هذه المصانع ، بل يكونون أحق بها من غيرهم لكن بدون تملك لها ؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على القولين السابقين ، وذكر ذلك فيما يأتي :
القول الأول : يملك أصحاب المصانع ما حصل من المياه المباحة في مصانعهم ، وهذا هو المذهب عند المالكية^(٢٧) وهو مذهب الحنابلة^(٢٨) .

القول الثاني : لا يملك أصحاب المصانع هذه المياه ، بل هم أحق بها من غيرهم ، وهذا مذهب الحنفية^(٢٩) . ويظهر لي أنه مذهب الشافعية^(٣٠) ، وهذا القول

(٢٧) مختصر خليل (ص ٢٨٤) ، الشرح الكبير للدردير (٤/٧٢) ، شرح الزرقاني (٧/٨٩ - ٩٠) ، شرح الخرشبي (٧/٧٣) ، التاج والإكليل (٦/١٦) ، وقيد بعض المالكية ذلك بما إذا عملها في ملكه أو أراد التملك . ينظر : المنتقى (٦/٣٥) ، التاج والاكليل (٦/١٦) .

(٢٨) المغني (٤/٦٢) ، الإنصاف (٦/٣٨٦) ، الإقناع (٢/٦٤) ، كشف القناع (٣/١٦١) ، شرح منتهى الارادات (٢/١٤٥) ، مطالب أولي النهى (٣/٢٤) .

(٢٩) الخراج لأبي يوسف (ص ٩٥) ، فقه الملوك ومفتاح الرجاج (١/٦٣٧) ، بدائع الصنائع (٨/٣٨٣٨) ، تبين الحقائق (٦/٣٩) .

(٣٠) استظهرت ذلك مما ورد في : روضة الطالبين (٥/٣٠٧) ، أسنى المطالب (٢/٤٥٥) ، مغني المحتاج (٢/٣٧٤) ، نهاية المحتاج (٥/٣٥٤) ، تحفة المحتاج (٦/٢٣٠) .

هو اختيار ابن القيم^(٣١) وخرجه قولاً عند الحنابلة^(٣٢) وهذا القول ذهب إليه بعض المالكية وهو خلاف المشهور عندهم^(٣٣) .

الأدلة :-

أ - استدلال أصحاب القول الأول - وهم القائلون بثبوت التملك - بما يأتي :

١ - الماء الحاصل في هذه المصانع مباح ، والمباح إذا حصله أحد بشيء معد لتحصيله ملكه ، كسائر المباحات التي تملك بتحصيلها فيما أعد لذلك ، فالصيد يملكه الشخص بحصوله في شبكته ، والسماك يملكه الشخص بحصوله فيما أعد لتحصيله فيه^(٣٤) .

٢ - حصول الماء المباح في هذه المصانع حيازة له واحراز بمثابة إحرازه في الأواني ، فكما أن من أحرزه في الأواني يملكه ، فكذلك من أعد المصانع له يملك ما يحصل في مصانعه من الماء المباح^(٣٥) .

ب - استدلال أصحاب القول الثاني - القائلون بعدم الملك - بما يأتي :

١ - ما ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : «المسلمون شركاء في ثلاث : في الماء والكلا والنار» . فقد أثبت النبي - صلى الله عليه وسلم - الشركة العامة في الماء وهذه الشركة تقتضى الإباحة ، والمباح لا يملك إلا

(٣١) هو : محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جريز الزرعي ، ثم الدمشقي ، الفقيه الأصولي ، المفسر النحوي ، الإمام العارف ، شمس الدين أبو عبد الله ابن قيم الجوزية ، تفقه في المذهب ويرع فافتى ، ولازم الشيخ تقي الدين وأخذ عنه ، وتفطن في علوم الاسلام ، وكان عارفاً بالتفسير وأصول الدين معرفة عظيمة ، تصدى للاشتغال والتدريس ونشر العلم ، وكان ذا عبادة واناة وافتقار الى الله تعالى ، وكان جرىء الجنان . له تأليف كثيرة عظيمة في شتى العلوم الاسلامية ، منها : زاد المعاد ، واعلام الموقعين . توفي - رحمه الله تعالى - سنة ٧٥١ هـ .
ينظر : الذليل على طبقات الحنابلة (٢ / ٤٤٧ - ٤٥٢) ، الدرر الكامنة (٤ / ٢١ - ٢٣) .

(٣٢) زاد المعاد ٥ / ٨٠٦ - ٨٠٧

(٣٣) شرح الخرشبي (٧ / ٧٣) ، حاشية العدوى على شرح الخرشبي (٧ / ٧٣) ، حاشية الدسوقي (٤ / ٧٢) .

(٣٤) المغني (٤ / ٦٢ - ٦٣) .

(٣٥) كشف القناع (٣ / ١٦١) .

بالإحراز ، والمصانع والحياض لاتعتبر حرزا ، فبقي على أصل الإباحة الثابتة بالشرع فلا يملك^(٣٦)

٢ - ما ورد عن عائشة - رضی الله عنها - قالت : «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم - عن بيع نقع الماء»^(٣٧) .

ففي هذا الحديث النهي عن بيع نقع الماء - يعني المستنقع في الحوض . فلو كان لصاحب هذا الحوض والمصنع تملك ذلك الماء لجاز بيعه كسائر ما يملكه ، فلما لم يجز له بيعه ؟ علمنا أنه لا يملكه ، بل الماء هنا باق على أصل الإباحة ، لكن صاحب الحوض والمصنع أحق به من غيره^(٣٨) .

المناقشة والترحيع :

يناقش استدلال الفريقين بما يلي :

أ - يناقش استدلال أصحاب القول الأول - وهم القائلون بأن أصحاب المصانع يملكون ما حصل فيها من المياه المباحة - بما يأتي :

١ - مناقشة الاستدلال الأول :

لا يسلم لهم ما ذكروه ، فإن الماء خلق في الأصل مباحا ، وأثبت الشرع فيه الشركة العامة ، فيحكم ببقائه على أصله وثبوت الشركة فيه ، ما لم يجرز بالأواني .
وأما القياس على الصيد والسمك فممنوع ، وذلك لورود النص في الماء من حيث ثبوت الشركة فيه ، ولم يرد مثله في الصيد والسمك .

٢ - مناقشة الاستدلال الثاني :

ما ذكروه من أن حصول الماء في المصانع حيازة له واحراز مجرد دعوى ، وكذا قياس

(٣٦) بدائع الصنائع (٨ / ٣٨٣٩) .

(٣٧) ذكر ذلك السرخسي في : المبسوط (٢٣ / ١٦٦) . ولم أجد نصا بهذا اللفظ، ولعله يزيد شيئا من الأحاديث الواردة في (ص ٣٩ ، ٨٨) من هذا البحث ، وتصرف في لفظه . والعلم عند الله تعالى .

(٣٨) المبسوط (٢٣ / ١٦٦) .

المصانع على الأواني ممنوع ، فحيازة الماء واحرازه يكون بتفريغه بالأواني ونحو ذلك ، والمصانع لا تقاس على الأواني لعدم وجود الجامع بينهما حيث أن الماء لا يحصل في الأواني إلا بتفريغ وجهه ، بخلاف حصوله في المصانع فلا يستلزم ذلك القدر من الجهد والعمل .

ب - يناقش استدلال أصحاب القول الثاني - وهم القائلون بأن أصحاب المصانع لا يملكون ما حصل فيها من المياه المباحة - بما يأتي :

١ - مناقشة الاستدلال الأول :

ثبوت الشركة العامة في الماء التي استدلوا عليها بالحديث مسلم . لكن هذه الشركة تنتفي بالإحراز في الأواني في قول عامة أهل العلم^(٣٩) ، وإعداد المصانع ونحوها لحصول المياه فيها احراز وحيازة ، فتنتفي -عينئذ هذه الشركة كما انتفت بالإحراز في الأواني .

٢ - استدلالهم بما ذكره عن عائشة - رضی الله عنها - أنها قالت : نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع نقع الماء . يناقش من وجوه :

أحدها : لا يسلم تفسير نقع الماء بالمستنقع في الحوض ، فلفظ (النقع) ورد عاما ، فلماذا يصرف الى هذا التفسير دون غيره ؟ لماذا لا يصرف إلى النقع الذي لم يتدخل فيه الانسان بأى عمل من الأعمال ؟ فيصرف الى الغدير مثلا مما لم يهيء الانسان له ما يحوزه فيه .

ثانيها : أن يحمل نقع الماء على نقع الماء في البئر ، كما جاء في الأحاديث الأخرى ، فقد ورد في عدة روايات عن عائشة - رضی الله عنها - قالت : سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى أن يمنع نقع البئر . فلا يبقى النهي عن بيع النقع على

(٣٩) هناك قول مضعف عند أهل العلم بأن الماء لا يملك مطلقا لا بإحراز ولا بغيره . وسيأتي الكلام عنه قريبا في موضعه - أن شاء الله تعالى - في (ص ٦١) .

إطلاقه ، بل يحمل على ما في الآبار ، وحينئذ فلا يدل له على ما ذهبوا إليه من عدم تملك ما حصلته المصانع من الماء المباح^(٤١)

ثالثها : أنني بحثت عن لفظ الحديث الذي استدلوا به فيما تيسر لي الوقوف عليه من مظان وجوده ، فلم أعثر عليه ، غير أنني وجدت في مسند الامام أحمد - رحمه الله تعالى - حديثا عن عائشة - رضى الله عنها - عن النبي صلى الله عليه وسلم - أنه قال : «لا يمنع نقع ماء»^(٤٢) . لكن أحد رواته أبو أويس عبد الله بن عبد الله بن أويس ، وفيه مقال^(٤٣) فإنَّ حَمَلَ النِّقْعِ هنا على نَقْعِ البِئْرِ فيتقوى بأحاديث النهي عن منع نقع البئر ، وقد روى الحاكم^(٤٤) . أحدها وقال : صحيح الاسناد^(٤٥) ووافقه الذهبي^(٤٦) على ذلك^(٤٧) .

وسياتي الكلام عن هذه الأحاديث - إن شاء الله تعالى - في موضع آخر^(٤٨) .
إذا تقرر ما ذكر فإنه إن صح الحديث فأولى ما يحمل عليه النهي عن بيع نقع الماء الذي لم يكن لأحد فيه عمل ولا صناعة .

وبهذا يظهر رجحان القول الأول بتملك صاحب المصنع الذي أعده التحصيل الماء المباح لما حصله مصنعه من الماء ، لأن ذلك بمثابة الحياة والإحراز . والله تعالى أعلم .

(٤٠) مسند الامام احمد (١٣٩/٦ ، ٢٦٨) ، المستدرك (٦١/٢ - ٦٢) ، سنن ابن ماجه (٨٢٨/٢) ، الخراج ليحيى بن آدم (ص ٩٩ - ١٠٠) ، الأموال لأبي عبيد (ص ٤٢٢) ، الأموال لمحمد بن زنجويه (٢/٦٦٣) .

(٤١) مسند الامام احمد (٦/١١٢) .

(٤٢) انظر : تهذيب التهذيب (٢٨٠/٥ - ٢٨٢) ، تقريب التهذيب (٤٢٦/١) ، قال عنه : صدوق يهيم .

(٤٣) هو : محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم النيسابوري ، المعروف بابن البيع ، الحافظ الكبير الامام أبو عبد الله الحاكم ، صاحب التصانيف . توفي سنة ٤٠٥ هـ .

ينظر : تذكرة الحفاظ (٣/١٠٣٩ - ١٠٤٥) . (٤٤) المستدرك (٦١/٢ - ٦٢) .

(٤٥) هو : محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله ، التركماني الأصل ، الفارقي ثم دمشقي الحافظ أبو عبد الله شمس الدين الذهبي . مهري فن الحديث وجمع فيه المجاميع المفيدة ، الكثيرة حتى كان أكثر أهل عصره تصنيفا . وجمع تاريخ الاسلام فأرى فيه على من تقدم . توفي - رحمه الله تعالى - في سنة ٧٤٨ هـ .

ينظر : الدرر الكامنة (٣/٤٢٦ - ٤٢٧) ، ذيل تذكرة الحفاظ للحسيني (ص ٣٤ - ٣٧) .

(٤٦) التلخيص مطبوع في هامش المستدرك (٦١/٢ - ٦٢) . (٤٧) ينظر : (ص ٨٨) من هذا البحث .

المطلب الرابع

حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل

إذا كان للشخص أرض مملوكة ، فحصل فيها ماء مباح من دون أن يتكلف ذلك الشخص لهذا الدخول أى سبب من أسباب دخوله ، فلم يكن قد حفر طريقا لهذا الماء من أجل دخوله في ملكه ، غير أن هذا الماء قد دخل بنفسه ملك ذلك الشخص ، ولم يكن قد أعد له مصنعا أو بركة تجمع ذلك وتحفظه ، فهل يملك ذلك الشخص ما حصل من هذا الماء المباح في ذلك الملك ؟ أو أنه لا يزال باقيا على الإباحة ؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين :

أحدهما - لا يملك صاحب الأرض هذا الماء ، لكنه أحق به من غيره . وهذا مذهب الحنفية^(٤٨) ، والحنابلة^(٤٩) ، والأصح عند الشافعية ،^(٥٠) وهو القول المخالف للمشهور عند المالكية^(٥١) .

ثانيهما : يملكه . وهذا هو المشهور عند المالكية^(٥٢) والظاهر أنه وجه عند الشافعية^(٥٣) .

(٤٨) الخراج (ص ٩٥) ، الميسوط (٢٣ / ١٦٤) ، بدائع الصنائع (٨ / ٣٨٣٩) ، تبين الحقائق (٦ / ٣٩) ، حاشية ابن عابدين (٦ / ٤٣٩) .

(٥٠) روضة الطالبين (٥ / ٣٠٥) ، مغني المحتاج (٢ / ٣٧٤) ، نهاية المحتاج (٥ / ٣٥٤) ، تحفة المحتاج (٦ / ٢٣٠) ، أسنى المطالب (٢ / ٤٥٥) ، حاشية الرشيدي (٥ / ٣٥٤) .

(٥١) شرح الخرشي (٧ / ٧٣) ، حاشية العدوى على شرح الخرشي (٧ / ٧٣) ، حاشية الدسوقي (٤ / ٧٢) ، حاشية البناي (٧ / ٨٩) .

(٥٢) مختصر خليل (ص ٢٨٤) ، الشرح الكبير (٤ / ٧٢) ، شرح الزرقاني (٧ / ٨٩) ، التاج والاكلیل (٦ / ١٦) ، شرح الخرشي (٧ / ٧٣) ، حاشية العدوى على الخرشي (٧ / ٧٣) ، حاشية الدسوقي (٤ / ٧٢) ، حاشية البناي (٧ / ٨٩) .

(٥٣) روضة الطالبين (٥ / ٣٠٥) ، مغني المحتاج (٣ / ٣٧٤) . فينظر الكتابان المتقدمان في استظهارى المذكور أعلاه .

الأدلة

أولا : استدل أهل القول الأول القائلون بأن هذا الماء لا يملك بما يأتي :

الماء في الأصل خلق مباحا ، بدليل قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «المسلمون» شركاء في ثلاث . الماء والكالا والنار» . والشركة العامة تقتضي الاباحة وعدم الملك ، ولا ينتقل عن هذه الاباحة ويدخل في الملك إلا بالاحراز في الأواني وإذا لم يوجد ذلك بقى على أصل الاباحة الثابتة بالشرع ودخول الماء المباح بنفسه في ملك الانسان بلا عمل لا يقتضي ملكه له ، لأنه لم يصدر منه عمل وجهد يصلح أن يحكم به بتملكه لهذا الماء الداخلى .

ولكن صاحب الأرض أحق بهذا الماء لحصوله في ملكه ، فحاجته فيه مقدمة على حاجة غيره .

ثانيا : استدل أهل القول الثاني القائلون بأن هذا الماء يملك ، بما يأتي : حصول هذا الماء في أرض الإنسان المملوكة بمثابة حصوله في آنيته وقربته ونحوهما ، فكما أنه يملك من هذا الماء ما حصله في آنيته وقربته . فكذلك يملك ما حصل منه في أرضه التي يمتلكها .

المناقشة :

أولا - يناقش استدلال القائلين بأن الماء المباح إذا حصل في أرض مملوكة من دون عمل من مالك الأرض لا يملك بما يأتي :

الماء على الاباحة قبل أن يدخل الملك الخاص ، أما وقد دخل في الملك الخاص ، فإنه يملك كما يملك الماء المحرز في الأواني ، فاحتواء الأرض المملوكة له بمثابة احتواء الآنية له ، فلا يسلم القول ببقائه على أصل الاباحة بعد دخوله الأرض المملوكة .

ثانيا : يناقش استدلال القائلين بأن هذا الماء يملك من حيث القول بأن حصوله في الأرض المملوكة بمثابة حصوله في الأنية بأنه غير مسلم ، فالماء المحرز في الأواني حصل من الإنسان جهد وعمل حتى أودعه في تلك الأواني ، بخلاف الحال هنا فإنه لم يصدر منه جهد ولا عمل في تحصيل هذا الماء ، فافترقا .

الترجيح :

إذا تقرر ما سبق ذكره من القولين ، وما استدل به لكل قول ، ومانوقش به هذا الاستدلال ، فالظاهر أن الماء المباح إذا حصل في أرض مملوكة من دون جهد ولا عمل ، فإن صاحبها لا يملكه ، بل هو باق على أصل الإباحة ، إلا أن صاحب الأرض المملوكة أحق به من غيره ، فحاجته مقدمة على حاجة غيره ، وما ذكر دليلا لمن قال بالتملك لا ينتهض على إثبات التملك ، وشتان بين حصول الماء بنفسه في الأرض وحصوله في الأواني بجهد شخصي ، والله تعالى أعلم .

المطلب الخامس

حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك

إذا قام الانسان بعمل مجرى يجرى فيه الماء المباح إلى أرضه المملوكة ، فهل يملك الماء الداخِل في ملكه من هذا المجرى ؟ أو أن هذا الماء لا يزال باقيا على أصل الإباحة ؟

اختلف الفقهاء - رحمهم الله تعالى - في ذلك ، على قولين :

أولهما : هذا الماء باق على أصل الإباحة ، ولا يدخل في ملك صاحب هذه الأرض ، لكنه أحق به من غيره ، وهذا مذهب الحنفية^(٥٤) والشافعية^(٥٥) والحنابلة^(٥٦) وهو قول مقابل للمشهور عند المالكية^(٥٧) .

ثانيهما : يدخل هذا الماء في ملك صاحب هذه الأرض ، وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم^(٥٨) .

الأدلة :

أولا : استدل أصحاب القول الأول القائلون بأن هذا الماء لا يملك بما تقدم ذكره من أن هذا الماء لا يزال باقيا على أصل الإباحة ، من أجل أن دخوله في المجرى الذي حفره ذلك الشخص لا يقتضي تملكه له ، حيث ان الماء هنا لم يجرز ، ومع عدم الاحراز فلا يملك . غير أن صاحب هذا المجرى أحق وأخص به من غيره لحصوله في ملكه ، فحاجته مقدمة على حاجة غيره .

(٥٤) المبسوط (٢٣/ ١٦٦) ، بدائع الصنائع (٨/ ٣٨٣٩ - ٣٨٤٠) ، تبيين الحقائق (٦/ ٣٩) .

(٥٥) روضة الطالبين (٥/ ٣٠٧) ، مغني المحتاج (٢/ ٣٧٤) ، تحفة المحتاج (٦/ ٢٣٠) ، نهاية المحتاج (٥/ ٣٥٤) ،

أسنى المطالب (٢/ ٤٥٥) ، الأنوار (١/ ٦٣٩ - ٦٤٠) .

(٥٦) المغني (٤/ ٦١-٦٢ ، ٥/ ٤٣٢ - ٤٣٣ ، ٤٣٥) ، الأحكام السلطانية (ص ٢١٥-٢١٦) .

(٥٧) شرح الخرشبي (٧/ ٧٣) ، حاشية العدوى على الخرشبي (٧/ ٧٣) .

(٥٨) الشرح الكبير للدردير (٤/ ٧٢) ، شرح الزرقاني (٧/ ٨٩) ، شرح الخرشبي (٧/ ٧٣) .

ثانيا : استدل أصحاب القول الثاني القائلون بتملك صاحب هذا المجرى ، لما دخل فيه من الماء بأن دخوله في هذا المجرى الذى حفره بجهد ، وأعدده لجريان الماء فيه يقتضي تملكه له ، لأنه بمثابة الإحراز له في الأواني ، فهو كما لو هيا قربه ليتمكن الماء المباح من الدخول فيها بنفسه من غير أن يغترف من هذا الماء ويملاها ، فما يقال في الماء الخاص في هذه القرية يقال في الماء الحاصل في هذا المجرى .

المناقشة :

أولا - يناقش أهل القول الأول فيما استدلوا به على قولهم بأن صاحب المجرى لا يملك ما حصل في مجراه من الماء المباح ، بأن الإباحة لهذا الماء قد انتفت بحصوله في هذا المجرى الذى أعده صاحبه بجهد وعمله ، ففارق الحال التي كان عليها هذا الماء قبل حصوله في هذا المجرى .

ثانيا - يناقش أهل القول الثاني فيما استدلوا به على قولهم بأن صاحب المجرى يملك ما حصل في مجراه من الماء المباح ، حيث ان ذلك بمثابة الإحراز له بالأواني بأنه غير مسلم ، بل هو قياس مع الفارق ، فهناك فارق بين إحراز الماء وحيازته في الأواني ، وبين حصول الماء ودخوله بنفسه في المجرى المحفور لجريانه فيه .

الترجيح :

بعد استعراض القولين المتقدمين في نفي تملك صاحب المجرى لما حصل من الماء في المجرى الذى حفره وأعدده لجريان الماء المباح فيه على القول الأول ومن إثبات تملكه لما حصل في هذا المجرى من الماء على القول الثاني ، وبعد النظر فيما استدل به أهل كل قول ، ثم فيما نوقش به استدلال كل قول على حدة ، فيظهر رجحان القول الأول بأن ما حصل من الماء المباح بنفسه في المجرى الذى حفره شخص لجريان الماء المباح فيه لا يملك بمجرد حصوله في هذا المجرى ودخوله في أرضه المملوكة بعد ذلك عن طريق هذا المجرى ، فذلك غير ناقل له من الإباحية العامة الثابتة بالشرع إلى الملكية الخاصة ، والله تعالى أعلم بالصواب .

المطلب السادس

سوق الشخص الماء الى ملكه

قد يقوم الشخص بسوق الماء المباح إلى الأرض المملوكة بآلة من الآلات التي يحصل بها السوق للماء - سواء كانت هذه الآلة من الآلات القديمة كالدواليب والسواقي ونحوها ، أو كانت من الآلات الحديثة من المضخات - إذا حصل هذا السوق لذلك الماء المباح إلى ملك السائق ، فهل يملكه بذلك ؟ . نعم . إذا ساق ماء مباحا إلى أرضه المملوكة ، فهو يملكه بذلك . وهذا واضح في مذهب الحنابلة ، وهو الصحيح عند الشافعية ، والمشهور عند المالكية .

وأما الحنفية فيظهر لي - أيضا - أن ذلك يجري على مذهبهم . ويخالف ذلك القول المقابل للمشهور عند المالكية ، والوجه المقابل للصحيح عند الشافعية من أن الماء لا يملك مطلقا . وبيان ذلك في النقول الآتية :

أما الحنابلة : فقد صرحوا بذلك ، فقد ورد في الإقناع ما يأتي : «ولو كان الماء بنهر مملوك ، كحفر نهر صغير سيق الماء إليه من نهر كبير فما حصل فيه من الماء ملك»^(٥٩) .

وكذلك الشافعية صرحوا بذلك . فقد جاء في مغني المحتاج ما يأتي : «وقال ابن الصلاح^(٦٠) في فتاويه : الدولاب الذي يديره الماء إذا دخل الماء في

(٥٩) الإقناع (٢/ ٣٩٢) ، ثم انظر أيضا : كشف القناع (٤/ ١٩٩) ، مطالب أولي النهى (٤/ ٢٠٣) ، شرح منتهى الإرادات (٢/ ٤٦٧) .

(٦٠) هو : عثمان بن عبد الرحمن الكردي الشهرزوري ، تقي الدين أبو عمرو ، المعروف بابن الصلاح ، امام في الفقه والحديث ، عارف بالتفسير والأصول والنحو ، وكان ورعا زاهدا مفيدا معلما . توفي - رحمه الله تعالى - سنة ٦٤٣هـ .

نظر : طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٣٢٦-٣٢٨) ، طبقات الشافعية لابن هداية الله (ص ٢٢٠-٢٢١) .

كيزانه ، ملكه صاحب الدولاب بذلك ، كما لو استقاه بنفسه» .^(٦١)

وجاء في تحفة المحتاج ونهاية المحتاج على قول المنهاج : «وما أخذ من هذا الماء في إناء ملك على الصحيح»^(٦٢) ، ما يأتي : «وكالأخذ في إناء سوقه لنحو بركة أو حوض مسدود»^(٦٣) .

وأورد الرشيدي^(٦٤) في حاشيته على نهاية المحتاج على العبارة الواردة في النهاية^(٦٥) وهي : «وخرج بما تقرر دخوله في ملكه بنحو سيل - ولوبحفر نهر حتى دخل - فلا يملكه بدخوله «ما يأتي : «أى من غير سوق ، ففارق ما قبله»^(٦٦) وقد جاء قبله في نهاية المحتاج : «وما أخذ من هذا الماء المباح في إناء ملك على الصحيح . . . وكالأخذ في إناء سوقه لنحو بركة أو حوض مسدود . . . وخرج بما تقرر دخوله في ملكه بنحو سيل»^(٦٧) . . .

وأما المالكية : فهم من أكثر الفقهاء تسامحا في الحكم بتملك الماء على المشهور عندهم ، فقد تقدم عنهم أنهم يحكمون بتملك الشخص لما يجرى من ماء المطر إلى أرضه الخاصة به من غير سوق^(٦٨) فمن باب أولى أن يحكموا بتملك الماء المباح إذا ساقه الشخص إلى ملكه . .

وأما الحنفية ، فأحب أن أذكر عنهم النقول الآتية :

أ - قال أبو يوسف : «وكذلك لو كان في مصنعة يجتمع فيها الماء من السيول ،

(٦١) مغني المحتاج (٢ / ٣٧٤) ، وتتنظر: فتاوى ابن الصلاح (١ / ٣٥٦-٣٥٧) .

(٦٢) منهاج الطالبين (ص ٨٠) .

(٦٣) تحفة المحتاج (٦ / ٢٣٠) ، نهاية المحتاج (٥ / ٣٥٤) .

(٦٤) هو : أحمد بن عبد الرزاق - وقيل : ابن محمد عبد الرزاق - بن محمد ابن أحمد المغربي الرشيدي ، فقيه شافعي ، مغربي الأصل ، مولده ووفاته في رشيد بمصر ، تعلم بها وجاور بالأزهر ، ثم عاد إلى رشيد فعكف على التدريس له تأليف ، منها : حاشية على شرح المنهاج للرملي .

توفي سنة ١٠٩٦ هـ . / ينظر : الاعلام (١ / ١٤٥-١٤٦) ، خاتمة حاشيته على شرح المنهاج (٨ / ٤٤٦) .

(٦٥) نهاية المحتاج (٥ / ٣٥٤) .

(٦٦) حاشية الرشيدي (٥ / ٣٥٤) .

(٦٧) مختصر خليل (ص ٢٨٤) .

(٦٨) نهاية المحتاج (٥ / ٣٥٤) .

فلا خير في بيعه أيضا . . ولا بأس ببيع الماء إذا كان في الأوعية ، هذا ماء قد أحرز ، فإذا أحرزه في وعائه ، فلا بأس ببيعه ، وإن هيا له مصنعه فاستقى منه^(٦٩) بأوعية حتى جمع فيها ماء كثيرا ثم باع من ذلك فلا بأس ، إذا وقع في الأوعية فقد أحرزه ، وقد طاب بيعه ، فإذا كان إنما يجتمع من السيول فلا خير في بيعه^(٧٠) .

وورد في حاشية ابن عابدين^(٧١) : «لو أحرزه في جرة أو حب أو حوض مسجد من نحاس أو صفر أو جص وانقطع جريان الماء فإنه يملكه ، وإنما عبر بالإحراز- أى لا الأخذ - إشارة الى أنه لو ملأ الدلو من البئر ولم يبعده من رأسها لم يملكه عند الشيخين ، إذ الإحراز جعل الشيء في موضع حصين^(٧٢) وفيها أيضا : «العين أو الحوض الذي دخل فيه الماء بغير إحراز واحتيال ، فهو بمنزلة النهر الخاص»^(٧٣) .

وفيها أيضا : «قوله والمحرز في كوز أو حب : مثله المحرز في الصهاريج التي توضع لإحراز الماء في الدور ، كما حرره الرملي^(٧٤) في فتاواه وحاشيته على البحر وأفتى به مرارا ، وقال : إن الأصل قصد الاحراز وعدمه ، ومما صرحوا به لو وضع رجل طستا على سطح فاجتمع فيه ماء المطر فرفعه آخر ، إن وضعه الأول لذلك فهو له ، وإلا فللرافع»^(٧٥) .

فقد تبين من كلام أبي يوسف : أن الماء المجتمع في المصانع بنفسه من غير أن

(٦٩) أى : من الماء غير المملوك .

(٧٠) الخراج (ص ٩٥) .

(٧١) هو : محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد ، المعروف بابن عابدين . ولد بدمشق وتعلم بها ، ثم رحل الى مصر وأخذ عن بعض علمائها ، من فقهاء الحنفية ، نشر العلم بالتدريس والتصنيف . له مؤلفات كثيرة ، أشهرها : رد المختار على الدر المختار ، وهو المعروف بحاشية ابن عابدين . توفي سنة ١٢٥٢هـ .

ينظر : الفتح المبين (٣/١٤٧-١٤٨) .

(٧٢) حاشية ابن عابدين (٦/٤٣٨) .

(٧٣) حاشية ابن عابدين (٦/٤٣٩) .

(٧٤) هو : خير الدين بن أحمد بن علي ، الأيوبي ، العليمي ، الفاروقي ، الرملي ، من أهل الرملة بفلسطين ، فقيه حنفي اشتغل بالافتاء والتدريس ، له تأليف ، منها : حاشية على البحر الرائق . توفي سنة ١٠٨١هـ .

ينظر : الاعلام (٢/٣٢٧) .

(٧٥) حاشية ابن عابدين (٦/٤٣٩) .

يجعله أحد فيها لا يملك ، وما حصل فيها بجمع الشخص له بأن استقاه بالأوعية فقد ملكه .

وتبين مما ساقه ابن عابدين أنه لو اعترض الماء الجارى بجرة أو نحوها فيملك هذا الماء إذا ابتعد بها عنه ، كما ذكر أنه إذا وقع الماء في حوض مسجد من نحاس أو صفر أو جص ، فإنه يملكه إذا انقطع جريان الماء عنه .

والذى يظهر لي : أن الحوض من الجص ونحوه لا يعترض به الماء الجارى ، ولكن يساق إليه هذا الماء ، أو يجلب إليه بالأوعية ونحوها ، ولكنه قد يشكل على ذلك قوله : «وانقطع جريان الماء» .

ثم ما ذكره - أيضا - من اعتبار القصد في الاحراز وعدمه لتملك الماء . إذا تقرر ما ذكر فإن الماء إذا كان مسوقا الى ملك الشخص بالسانية ونحوها مما يخرج به الماء بالدلو والكيزان ونحوها فيملك ما حصل فيها من الماء بابتعادها عن ذلك الماء المأخوذ منه ، على ما ظهر من عبارات فقهاء الحنفية . .

ويظهر لي أيضا : أن ما يسوقه الإنسان الى ملكه من الماء بالمضخات يجرى عليه ذلك الحكم ، ذلك بأن هذه المضخة المملوكة للإنسان قد وضعها ليستخرج بها الماء ، فتسحب الماء داخل أنابيبها الى خارج النهر أو البئر وتسوقه إلى حيث يريد صاحبها ، وهذا السحب كائن بفعلها هي ، لا أن الماء هو الذى ينسحب بنفسه .

ولكن إذا أردنا أن نطبق ما اعتبره الرمي فيما نقله عنه ابن عابدين من وجود قصد الإحراز أو عدمه فنقول : إن كان صاحب المضخة قد وجد عنده قصد الاحراز للماء ملكه وإلا فلا .

ويستدل لما تقدم من تملك الشخص للماء الذي يسوقه من الماء المباح إلى ملكه : بأن ذلك وسيلة من وسائل تملك الماء ، فهو حوز له واحراز ، بمنزلة حيازته في الأواني واحرازه فيها .

جاء في المغني : «لو وقف على بئر أو بئر مباح فاستقى بدلوه أو بدولاب أو نحوه ، فما يرقيه من الماء فهو ملكه ، وله بيعه ، لأنه ملكه بأخذه في إنائه»^(٧٦) .

(٧٦) المغني (٤/٦٢) .

المبحث الثاني

تملك الماء المحرز أو المستنبط

ففيما سلف كان الحديث عن تملك الماء غير المحرز ولا المستنبط من حيث ثبوت التملك أو عدم ثبوته .

وفي هذا المبحث يُحصر الحديث عن تملك الماء المحرز أو المستنبط من حيث ثبوت التملك أو عدم ثبوته .

وحيث ان الاحراز يختلف عن الاستنباط ، فسيكون الكلام عن أحدهما منفصلا عن الكلام عن الآخر .

ولهذا فسيكون هذا المبحث مكونا من مطلبين :

أولهما : في تملك الماء المحرز .

والثاني : في تملك الماء المستنبط .

المطلب الأول

تملك الماء المحرز

إذا حاز الشخص ماء مباحا في اناء أو قربة أو نحو ذلك ، فيدخل هذا الماء في ملكه . لا خلاف بين أهل العلم في ذلك^(٣٧) .

لكن يستثنى من ذلك ما عند الشافعية من وجه مقابل للصحيح عندهم بأن الماء لا يملك مطلقا ، سواء حازه الشخص أو لم يحزه ، لكنه أحق به من غيره^(٣٨) .

الأدلة :

استدل عامة أهل العلم على ملكية الماء بحيازته في الأواني ونحوها ، بما يأتي :

١ - ما رواه أبو عبيد عن المشيخة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع الماء إلا ما حمل منه^(٣٩) .

(٧٧) الخراج لأبي يوسف (ص ٩٥) . المسوط (٢٣ / ١٦٥) ، بدائع الصنائع (٨ / ٣٨٣٨) ، تبين الحقائق (٣٩ / ٦) ، الشرح الكبير للدردير (٤ / ٧٢) ، شرح الزرقاني (٧ / ٨٩) ، شرح الخريشي (٧ / ٧٣) ، روضة الطالبين (٥ / ٣٠٤) ، منهاج الطالبين (ص ٨٠) ، مغني المحتاج (٢ / ٣٧٤) ، شرح الجلال (٣ / ٩٦) ، أسنى المطالب (٢ / ٤٥٤) ، المغني (٤ / ٦٢) ، الهداية لأبي الخطاب (١ / ٢٠١ - ٢٠٢) ، الاقناع (٢ / ٦٣) ، كشاف القناع (٣ / ١٦٠ - ١٦١) .

تنبيه : يعبر فقهاء الحنفية ههنا بإحراز الماء في الاناء .

(٧٨) روضة الطالبين (٥ / ٣٠٤ - ٣٠٥) ، مغني المحتاج (٢ / ٣٧٤) .

(٧٩) الأموال لأبي عبيد (ص ٤٢٣) ، ثم ينظر أيضا : كتاب الأموال لابن زنجويه (٢ / ٦٧٤) .

وفي هذا الحديث قال أبو عبيد : حديث مرفوع ، إلا أنه ليس له ذلك الإسناد . ولعل ذلك أن أبا عبيد رواه عن نعيم بن حماد عن بقية بن الوليد عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم عن المشيخة . وفي هذا الإسناد كله نظر . وبيان ذلك :

أ - نعيم بن حماد . فيه مقال .

ينظر : المغني في الضعفاء للذهبي (٢ / ٧٠٠) .

ب - بقية بن الوليد . قال ابن حجر : صدوق ، كثير التدليس عن الضعفاء ينظر : تقريب التهذيب (١ /

ففي هذا : التصريح بجواز بيع الماء إذا حمل في الأواني ، وفي جواز بيعه إثباتا لتملك من حملة في الأواني له .

٢ - ما ورد عن علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - أنه قال : أصبت شارفا^(٨٠) مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مغنم يوم بدر ، قال وأعطاني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شارفا أخرى ، فأنختها يوما عند باب رجل من الأنصار وأنا أريد أن أحمل عليهما إذ خرا^(٨١) لأبيعه ، ومعني صائح من بني قينقاع^(٨٢) فاستعين به على وليمة فاطمة ، وحمزة بن عبدالمطلب يشرب في ذلك البيت معه قينة ، فقالت : ألا يا حمز للشرف النواء ، فثار إليهما حمزة بالسيف فجب أسنمتها وبقر خواصرهما ثم أخذ من أكبادهما .

قال علي : فنظرت إلى منظر أفظعني ، فأتيت نبي الله وعنده زيد بن حارثة فأخبرته الخبر ، فخرج ومعه زيد ، فانطلقت معه ، فدخل على حمزة فتغيط عليه ، فرفع حمزة بصره وقال : هل أنتم إلا عبيد لآبائي . فرجع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقهقر حتى خرج عنهم ، وذلك قبل تحريم الخمر^(٨٣) .

فهذا الخبر يثبت به ملك الكلال لمن حازه ، حيث أنه ورد فيه أن عليا - رضى الله عنه - يأتي به من المباح ويبيعه ، وكذلك الماء إذا حازه شخص ملكه ، لأن الكلال والماء مباحان في الأصل ، فإذا تمت حيازتهما خرجا من الإباحة العامة ، ودخلا في ملك من حازهما .

٣ - قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «لأن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بحزمة الحطب

١٠٥ . وهما روى عن أحد الضعفاء بالنعنة .

ج - أبو بكر بن عبد الله بن أبي مريم . ضعيف .

ينظر : تقريب التهذيب (٣٩٨/٢) .

د - المشيخة المروى عنهم ههنا مجهولين لا يعرف من هم .

(٨٠) هي الناقة المسنة . (ينظر : النهاية ٤٦٢/٢) .

(٨١) الأذخر : حشيشة طيبة الرائحة ، تسقف بها البيوت فوق الخشب . ينظر : النهاية (٣٣/١) .

(٨٢) هم بطن من بطون يهود المدينة . (ينظر : النهاية ١٣٦/٤) .

(٨٣) صحيح البخارى (٥/٤٦-٤٧ ، ٦/١٩٦ ، ٧/٣١٦) ، صحيح مسلم (٣/١٥٦٨-١٥٧٠) .

على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعه^(٨٤) .

وفي حديث آخر : «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يغدو - أحسبه قال إلى الجبل - فيحتطب فيبيع فيأكل ويتصدق خير له من أن يسأل الناس^(٨٥) .

فقد صرح النبي - صلى الله عليه وسلم - بجواز بيع الإنسان للحطب إذا حازه إليه ، وفي هذا إثبات لتملكه ، والماء إذا حازه الإنسان كذلك يملك ويباع ، ذلك أن الماء والحطب يشتركان في كون كل واحد منهما مباحا في الأصل .

٤ - بيع الماء بعد حيازته أمر عرفه الخلف عن السلف من غير تكير في سائر الأعصار والأمصار . بل حكى ابن المنذر فيه الاجماع^(٨٦) .
وإذا كان الأمر كذلك ، فالماء يملك بالحيازة .

٥ - المباح يملك بالاستيلاء والحيازة ، والماء من جملة المباحات ، فيملك بحيازته ، مثله في ذلك مثل سائر المباحات من الحطب والكلا والصيد^(٨٧) .

ثانيا : أدلة القول الثاني :

١ - ما ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : «المسلمون شركاء في ثلاث . «في الماء والكلا والنار»^(٨٨) .

فقد حكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن الماء مشترك بين الجميع ، وما كان مشتركا فلا يملك مطلقا ، ولم يفرق الحديث بين الماء المحرز وغير المحرز .

٢ - ما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : «ثلاث لا يمنعن : الماء والكلا والنار»^(٨٩) .

(٨٤) صحيح البخارى (٣/ ٣٣٥ ، ٤٦/٥) ، وينظر نحوه في صحيح مسلم (٧٢١/٢) .

(٨٥) صحيح البخارى (٣/ ٣٤١) ، وينظر نحوه في صحيح مسلم (٧٢١/٢) .

(٨٦) مغني المحتاج (٢/ ٧٤) .

(٨٧) بدائع الصنائع (٨/ ٣٨٣٨) ، مغني المحتاج (٢/ ٣٧٤) ، المغني (٤/ ٦٢) .

(٨٩) تقدم في (ص ٢٤) .

(٨٨) تقدم في (ص ٢٣) .

فقد أفاد هذا الحديث النهي عن منع الماء ممن أراده ، فدل ذلك على أنه لا يملك بحال ، إذ لو كان يملك لجاز لمالكة منعه كسائر ما يملكه الإنسان .

٣ - حديث بهيسة عن أبيها أنه قال : يا نبي الله ، ما الشيء الذي لا يجلب منعه ٩ قال : (الماء) (٤) .

ففي هذا الحديث بيان حكم منع الماء ، وأنه لا يجوز ، وسواء كان هذا الماء محرزا أو غير محرز .

فدل ذلك على عدم تملك الماء مطلقا ، إذ لو ثبت تملكه بالاحراز لجاز لمن أحرزه أن يبيعه ويمنعه ، فلما لم يكن له ذلك عرف عدم التملك له .

ثم إنه بعد النظر في القولين المتقدمين يظهر بجلاء رجحان القول الأول ، الذي هو قول عامة أهل العلم من أن الماء يملكه من حازه ، لما تقدم من الأدلة على ذلك . وأما ما ذكر دليل للقول الثاني فلا يبطل القول الأول . ذلك أنه يجمع بينهما بأن الشركة بين عموم المسلمين ثابتة فيما لم يدخل في الملك .

أما ما دخل في الملك فقد انقطعت فيه الشركة ، وكذلك فإن الحديث الثاني الذي فيه النهي عن منع الماء على ما تقدم ، فيصرف النهي إلى ما لم يدخل في الملك ، أما إذا ملك فلا يدخل في النهي ، فيجوز حينئذ منعه كسائر أملاكه ، ومثله الحديث الثالث لوصح .

هذا ومما شاع في هذا الزمان الذي نحن فيه أن السقاية تكون في بعض البلاد بما يسمى (الوايت) وهو حافظ للماء يصنع من الحديد تحمله السيارات ، وحجمه تبع للسيارة التي تحمله ، فيملأه صاحبه ماء ويبيعه على من يحتاج إلى الماء ، سواء في شربه وحاجاته المنزلية ، أو في التعمير في بناء البيوت أو رش الطرقات ، أو في المصانع أو غير ذلك .

والذي يظهر لي : أن صاحب الوايت قد أحرز الماء الذي جعله فيه فملكه بذلك على قول عامة أهل العلم المتقدم . والعلم عند الله تعالى .

(٩٠) تقدم في (ص ٢٤) .

المطلب الثاني

تملك الماء المستنبت

إذا قام الشخص باستنباط ماء بحفر بئر أو عين ، فهل يثبت بهذا الاستنباط ملكه لذلك الماء ؟

سيكون الحديث في هذا المطلب عن هذا الحكم - بإذن الله تعالى - وستكون البداية بالحديث عن ماء البئر ثم عن ماء العين من حيث ثبوت ملك من استنبطه له أو عدم ثبوته له .

وسيكون ذلك في فرعين :

أحدهما : في تملك مياه الآبار .

ثانيهما : في تملك مياه العيون .

الفرع الأول تملك مياه الآبار :

الحديث ههنا في مياه الآبار من حيث تملك من استنبط هذه المياه لها أو عدم تملكها . وليس المراد في هذا المبحث ما استقاه صاحب البئر وحازه ، فهذا موضع قد تقدم الكلام عنه ، ولكن المراد ما كان في قرار البئر من الماء ، فهل يملك صاحب البئر ما كان في قرار البئر من الماء أو لا يملكه ؟

يختلف الحكم في هذه المسألة على حسب اختلاف أحوال البئر ، فلها ثلاثة أحوال ، بيانها فيما يأتي :

١ - أن يكون حفر البئر للسابلة^(٩١) .

٢ - أن يكون حفر البئر للارتفاق .

٣ - أن يكون حفر البئر للتملك .

(٩١) السابلة : الجماعة المختلفة في الطرق لحوائجهم .

ينظر : تهذيب اللغة (١٢ / ٤٣٨) ، المصباح المنير (١ / ٣١٤) .

ولذلك فستفرد كل حال منها بالبحث على حدة في مسألة خاصة بها ، على مايلي :-

- المسألة الأولى : في ماء البئر المحفورة للسابلة.
- المسألة الثانية : في ماء البئر المحفورة للارتفاع .
- المسألة الثالثة : في ماء البئر المحفورة للتملك .

المسألة الأولى - ماء البئر المحفورة للسابلة :

إذا كانت البئر محفورة ليتنفع بها عموم الناس ، أو كانت مملوكة لكن مالكها أوقفها على الناس ، فيكون ماؤها الكائن في قرارها مشتركا بينهم لا يملكه حافرها أو موقوفها ، بل يكون كغيره يشترك مع الناس في الانتفاع بهذا الماء .
وعلى هذا أهل العلم .

ومما يثبت به ذلك ما ورد عن عثمان - رضی الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم - قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة ، فقال : «من يشتري بئر رومة فيجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة» . فاشتريتها من صلب مالي^(٩٢) .

وفي بعض الروايات زيادة : فجعلت دلوى فيها مع دلاء المسلمين^(٩٣) .
وفي بعض الروايات أن عثمان - رضی الله عنه - قال : «ان رومة كانت تباع بيعا من ابن السبيل ، واني اشتريتها فجعلتها لله تعالى وابن السبيل^(٩٤)» .
وبيان نسبة هذا الحكم إلى أهل العلم فيما يأتي :

أما الحنفية : فلا يرون تملك مياه الآبار المملوكة ، فضلا عن غير المملوكة ، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى -

(٩٢) سنن الترمذي (٦٢٧/٥)، سنن النسائي (٢٣٥/٦)، سنن الدارقطني (٤/١٩٦، ١٩٧)، صحيح البخارى

تعليقا (٥/٢٩) . ففيه قال عثمان . . ثم ينظر تغليق (٣/٣١٣ - ٣١٤) - وقد قال الترمذى : حديث حسن .

(٩٣) سنن النسائي (٦/٢٣٥)، سنن الدارقطني (٤/١٩٦) .

(٩٤) سنن الدارقطني (٤/١٩٨) .

وأما الملكية فإنهم وإن قالوا بتملك مياه الآبار المملوكة - على ما سيأتى - فهم لا يقولون بتملك مياه الآبار غير المملوكة .

يتضح ذلك بما ورد في المدونة من قول ابن القاسم^(٩٥) «سمعت مالكا يقول : لا يباع ماء بئر المشية - وإن حفرت من قرب - يريد بقوله «من قرب» قرب المنازل ، فلا أرى تباع إذا كان إنما احتفرها للصدقة»^(٩٦) .

ومما يبين ذلك قول الخرشى في شرح قول خليل : «كفضل بئر ماشية بصحراء هدرا إن لم يبين الملكية»^(٩٧) .

قال الخرشى على ذلك «المعنى أن من حفر بئرا في البادية في غير ملكه لماشيته وفضل منها فضلا ، فليس له أن يمنع ذلك ممن طلبه أو أراده ، ويأخذه بلا ثمن ، وهو مراده بالهدر ، ولا يجوز له بيعه ولاهبته ، ولا يورث عنه ، هذا حيث لم يبين الملكية ، فإن بينها حين الحفر ، فله حينئذ أن يمنع الناس عنها . . . وإنما كان فضل بئر الزرع لصاحبه منعه وبيعه ، بخلاف فضل بئر المشية ، حيث لم يبين الملكية ، فإنه ليس له منع فضلها وبيعه ، لأن حافر بئر المشية نيتة في حفرها لذلك أن يكون له قدر كفايته ، وأما حافر بئر الزرع فنيته أن يكون له جميع مائها»^(٩٨) .

وإذا كان هذا رأى الملكية في الآبار التي حفرها أهلها لمواشيهم كيف بالآبار التي حفرت للسابلة وأوقفت عليهم ، فهي من باب أولى لا يملك ماؤها - كما تقدم من النقل عن ابن القاسم .

وأما مذهب الشافعية في ذلك فيتبين في كلام النووى - رحمه الله تعالى - حيث

(٩٥) هو : عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة ، أبو عبد الله مولى زيد بن الحارث العتقي الامام العالم الفقيه من كبار فقهاء المصريين وعلماهم ، اشتهر بالصلاح والتقوى والورع والزهد وكثرة العبادة ، روى عن الامام مالك وغيره ، روى عنه سحنون المدونة .

توفي - رحمه الله تعالى - سنة ١٩١ هـ ، وقيل سنة ١٩٢ هـ .

ينظر : ترتيب المدارك (٣ / ٢٤٤ - ٢٦١) ، الديباج المذهب (١ / ٤٦٥ - ٤٦٨) .

(٩٦) المدونة (٤ / ٢٩١) .

(٩٧) مختصر خليل (ص ٢٨٤) .

(٩٨) شرح الخرشى (٧ / ٧٤ - ٧٥) .

قال : «واعلم أن البئر يتصور حفرها على أوجه . أحدها : الحفر في المنازل للمهارة فأما المحفورة للمهارة فماؤها مشترك بينهم ، والحافر كأحدهم» (٩٩) .

وأما مذهب الحنابلة ، فيتضح بما ذكره القاضي أبو يعلى (١٠٠) حيث قال : «فأما الآبار فلحافرها ثلاثة أحوال . أحدها : أن يحفرها للسابلة ، فيكون ماؤها مشتركا ، وحافرها فيه كأحدهم» (١٠١) .

المسألة الثانية : ماء البئر المحفورة للارتفاق :

إذا حفر الشخص بئرا في غير ملكه بقصد الارتفاق بئانها ، لا يقصد التملك ، وذلك كما إذا نزل منزلا فحفر فيه بئرا لينتفع بئانها مدة اقامته كالبدو ، ذلك أنهم إذا نزلوا منزلا أقاموا فيه مدة من الزمن ثم انتقلوا عنه إلى غيره طلبا للكلا ، ففي هذه الحال لا يملك هذا الشخص ماء هذه البئر ، بل هو أحق به .
وعلى ذلك أهل العلم .

فقد تقرر عند الحنفية أن مياه الآبار لا تملك ، سواء ما كان في أرض مملوكة أو غير مملوكة ، وههنا ليست مملوكة ، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى .
وأما المالكية فيبين ما ذهبوا إليه من عدم تملك ماء البئر التي قصد بها الارتفاق ما ورد في المدونة من قول ابن القاسم : «سمعت مالكا يقول : لا يباع ماء بئر المشية وإن حفرت من قرب . يريد بقوله من قرب : قرب المنازل ، فلا أرى أن تباع إذا كان إنها احتفرها للصدقة ، فأما ما احتفر لغير الصدقة ، وإنما احتفرها لمنفعته في أرضه

(٩٩) روضة الطالبين (٣٠٩/٥) .

(١٠٠) هو : محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء القاضي أبو يعلى ، الامام العالم ، شيخ الحنابلة ، فقيه العصر ، صاحب التصانيف العظيمة ، اشتغل بالتدريس والتصنيف والقضاء .
من مصنفاته : أحكام القرآن . وعبون المسائل ، والأحكام السلطانية ، والمجرد في المذهب ، وكتاب الروايتين والوجهين ، وشرح مختصر الخرقى وغيرها من التصانيف المتينة في أصول الديانة ، وفي التفسير والحديث والفقه وأصوله . توفي رحمه الله تعالى - سنة ٤٥٨ هـ .

ينظر : طبقات الحنابلة (٢/ ١٩٣ - ٢٣٠) ، شذرات الذهب (٣/ ٣٠٦ - ٣٠٧) .

(١٠١) الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى (ص ٢١٧) .

لبيع مائها أو يسقي بها ماشية نفسه فلا أرى بأسا ، ولو منعتة هذه لمنعتة أن يبيع بثره التي احتفر في داره لنفسه ومنافعه ، أما التي لا يباع ماؤها من آبار الماشية التي تحتفر في البراري والمهامة فتلك التي لا تباع ، والذين حفروها أحق بمائها حتى يرووا ، فهذا أحسن ما سمعت وبلغني^(١٠٢) .

وقال الدسوقي «من حفر بئرا في البادية في غير ملكه لماشيته أولشرب وفضل عن حاجته فضلة وطلبها شخص ، فإنه يجبر على بذل تلك الفضلة لمن طلبها ، وليس له أن يمنعها ممن طلبها ولو لم يكن مضطرا ولا صاحب زرع ، ويأخذه الطالب له بلا ثمن ، ولا يجوز له بيعه ولا هبته ولا يورث عنه ، هذا إذا لم يبين الملكية حين حفرها ، وإلا كان له منع الناس عنها»^(١٠٣) .

وأما مذهب الشافعية فيتبين بما قاله النووي حيث قال : «واعلم أن البئر يتصور حفرها على أوجه . أحدها : الحفر في المنازل للمرارة . والثاني : الحفر في الموات على قصد الارتفاق لا للتملك ، كمن ينزل في الموات فيحفر للشرب وسقي الدواب . . . وأما المحفورة للارتفاق دون التملك فالحافر أولى بمائها إلى أن يرتحل ، لكن ليس له منع ما فضل عنه عن محتاج إليه للشرب إذا استقى بدلون نفسه ، ولا منع مواشيه»^(١٠٤) .
وجاء في منهاج الطالبين : «وحافر بئر بموات للارتفاق أولى بمائها حتى يرتحل»^(١٠٥) .

قال في مغني المحتاج في شرح عبارة منهاج السابقة : (وحافر بئر بموات) لا للتملك بل (للارتفاق) بها لنفسه مدة إقامته هناك ، كمن ينزل في الموات ويحفر للشرب وسقي الدواب (أولى بمائها) من غيره فيما يحتاج إليه كسقي ماشيته وزرعه (حتى يرتحل) . أما ما فضل عن حاجته قبل ارتحاله فليس له منع ما فضل عنه لشرب أو ماشية»^(١٠٦) .

(١٠٢) المدونة (٤/ ٢٩١) ، ثم ينظر نحو ذلك في المدونة (٦/ ١٩٠-١٩١) .

(١٠٣) حاشية الدسوقي (٤/ ٧٣) ، ثم ينظر نحوه في شرح الخرشبي (٧/ ٧٤) .

(١٠٤) روضة الطالبين (٥/ ٣٠٩) .

(١٠٥) منهاج الطالبين (ص ٨٠) .

(١٠٦) مغني المحتاج (٢/ ٣٧٤) .

وأما مذهب الحنابلة : فأورد في بيانه ما أورده القاضي أبو يعلى حيث قال : «أما الآبار فلحافرها ثلاثة أحوال

الحالة الثانية : أن يحتفرها للارتاق بيائها ، كالبادية إذا انتجعوا أرضا وحفروا فيها بئرا لشربهم وشرب مواشيهم ، كانوا أحق بيائها ما أقاموا عليها في نجعهم ، وعليهم بذلك الفضل من مائها للشاربين دون غيرهم^(١٠٧) .

وقال الموفق : «وأما البئر التي لها ماء ينتفع به المسلمون فليس لأحد احتجازه ومنعه ، لأنه يكون بمنزلة المعادن الظاهرة التي يرتفق بها الناس ، وهكذا العيون النابعة ليس لأحد أن يختص بها ، ولو حفر رجل بئرا للمسلمين ينتفعون بها أو ليتنفع هو بها مدة اقامته عندها ، ثم يتركها لم يملكها وكان له الانتفاع بها ، فإذا تركها صارت للمسلمين كلهم ، كالمعادن الظاهرة ، وما دام مقبلا عندها فهو أحق بها ، لأنه سابق إليها ، فهو كالمتحجر الشارع في الإحياء»^(١٠٨) .

الدليل :

يستدل على ما ذكر هنا من أن ماء البئر المحفورة للارتفاق لا يملك ، بما يأتي :-

أولا - من قال بذلك نظرا لأن مياه الآبار جميعها لا تملك عنده ، سواء ما كان من الآبار مملوكا أو غير سلوك ، وهذا سيأتي .

ثانيا : من فرق بين الآبار المملوكة وغيرها من حيث حصول التملك لمياه الآبار المملوكة دون غيرها فجعل الماء تابعا لقراره - الذى هو البئر - فكما أن قراره غير مملوك ، فهو غير مملوك من باب أولى ، حيث قد حصل الخلاف بين أهل العلم في تملك الماء الذى قد استقر الملك على قراره . ولكن يكون الحافر ههنا أحق بهاء هذه البئر لأنه سبق الى مباح لم يسبقه غيره إليه فكان أحق وأولى به من غيره ، كما جاء فيما روى مرفوعا : «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له»^(١٠٩) .

(١٠٧) الأحكام السلطانية (ص ٢١٧) .

(١٠٨) المغني (٥ / ٤٣٩) .

(١٠٩) ورد الحديث بلفظ «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له» . من رواية أسمر بن مضر مرفوعا .

المسألة الثالثة : ماء البثر المحفورة للتملك :

الحديث هنا : عن ماء البثر المملوكة من حيث دخوله في ملك صاحب البثر ، أو عدم دخوله في ملكه ، بل يبقى على أصل الإباحة ، سواء في ذلك تملك الشخص البثر عن طريق الشراء أو الحفر أو نحو ذلك .

ينظر : سنن أبي داود (٤٥٣/٣) ، سنن البيهقي (١٤٢/٦) ، المعجم الكبير للطبراني (٢٥٥/١) ، وسكت عنه أبو داود ، لكن قال المنذرى فيه : «غريب ، وقال أبو القاسم البغوي : ولا أعلم بهذا الاسناد حديثا غير هذا» .

ينظر : مختصر سنن أبي داود (٢٦٤/٤) .
وقال ابن حجر في الإصابة في ترجمة أسمر بن مضر ، «وأخرج حديثه أبو داود بإسناد حسن ثم ساق الحديث» .

ينظر : الإصابة (٥٦/١) .
وقال عنه ابن حجر - أيضا - بعد أن نقل كلام البغوي السابق : وصححه الضياء في المختارة ، ولكنه لم يذكر هنا كلاما منه فيما يتعلق بدرجة هذا الحديث .

ينظر : تلخيص الحبير (٦٣/٣) .
وذكر الألباني في كتابه إرواء الغليل (٩/٦) هذا الحديث ، وقال عنه «ضعيف» . ثم ذكر أن هذا الحديث أخرجه أبو داود ثم البيهقي من طريقه ، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير ومن طريقه الضياء المقدسي في المختارة عن محمد بن بشار حدثني عبد الحميد بن عبد الواحد حدثني أم جنوب بنت نميلة عن أمها سويدة بنت جابر عن أمها عقيلة بنت أسمر بن مضر عن أبيها أسمر بن مضر ثم قال الألباني : «وهذا اسناد ضعيف مظلم ، ليس في رجاله من يعرف سوى الأول منه الصحابي الأخير ابن بشار شيخ أبي داود ، وما بين ذلك مجاهيل لم يوثق أحدا منهم أحد» . هذا وقد تبعت هذا السند فتحصل عند ما يأتي :

١ - عبد الحميد بن عبد الواحد قال عنه ابن حجر في تقريب التهذيب (٤٦٩/١) : «مقبول» وقال عنه في تهذيب التهذيب (١٢٠/٦ - ١٢١) : «ذكره ابن حبان في الثقات وقا عنه الذهبي في ميزان الاعتدال (٥٤٢/٢) : ما أعرف أحدا روى عنه سوى بنداره . وذكر مثل ذلك في كتابه المغني في الضعفاء (٣٦٩/١) :
وبندار هذا هم : محمد بن بشار .

٢ - أم جنوب بنت نميلة . قال عنها ابن حجر في تقريب التهذيب (٦٢٠/٢) : «لا يعرف حالها» . وقال عنها الذهبي في ميزان الاعتدال (٦١١/٤) : «لا تعرف» .

٣ - سويدة بنت جابر . قال عنها في تقريب التهذيب (٦٠١/٢) : «لا تعرف» .

٤ - عقيلة بنت أسمر . قال عنها في تقريب التهذيب (٦٠٦/٢) : «لا يعرف حالها» وذكر الذهبي في ميزان الاعتدال (٢٥٣/٢) : هذا الحديث بهذا الاسناد وقال : «سويدة بنت جابر لا تعرف من هي كامها ومن روى عنها» .

وفي الجملة ؛ فالحديث بهذا السند لا يصلح للاحتجاج فيما يظهر ، وإن كان معناه صحيحا فيما يظهر .
والله تعالى أعلم .

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة بين مثبت لتملك صاحب البئر لمائها الباقي في قرارها ، وناف لتملكه لهذا الماء مادام باقيا في قراره أذكر ذلك فيما يأتي :

القول الأول : صاحب البئر لا يملك الماء الموجود في قرار بئر ، ما لم يستخرجه ويحزه إليه . وهذا مذهب الحنفية^(١١٠) ، والمذهب عند الحنابلة^(١١١) وقول عند الشافعية - هو المقابل للمذهب الصحيح عندهم^(١١٢) - وهو قول عند المالكية - هو القول المخالف للمشهور عندهم^(١١٣) .

القول الثاني : يملك صاحب البئر الماء الموجود في قرار بئر - استخرجه وحازه أولا - وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم^(١١٤) ، وهو المذهب الصحيح عند الشافعية^(١١٥) وهو قول عند الحنابلة^(١١٦) .

الأدلة :

يستدل أهل كل قول على ما ذهبوا إليه بأدلة يؤيدون بها ما اتجهوا إليه . وهذا بيانها :

- (١١٠) البسيط (١٦٤/٢٣) ، بدائع الصنائع (٣٨٣٩/٨) ، تبيين الحقائق (٤٠/٦) ، حاشية شلبي (٤٠/٦) .
- (١١١) الأحكام السلطانية (ص ٢١٨-٢١٧) ، المغني (٦١/٤) ، الهداية (٢٠١/١) ، المحرر (٣٦٨/١) ، المدعي (٢٢/٤) ، الانصاف (٢٩٠/٤) ، كشف القناع (١٦٠/٣) ، زاد المعاد (٨٠١/٥-٨٠٢) .
- (١١٢) الأحكام السلطانية للمواردي (ص ١٨٣) ، المهذب (٤٢٧/١) ، روضة الطالبين (٣٠٩-٣١٠) ، مغني المحتاج (٣٧٥/٢) ، تحفة المحتاج (٢٣١/٦) ، شرح صحيح مسلم للنووي (٢٢٩/١٠) .
- (١١٣) شرح الخرشبي (٧٣/٧) ، حاشية العدوي على شرح الخرشبي (٧٣/٧) ، حاشية الدسوقي (٧٣/٤) ، عارضة الأحوذى (٢٧٣/٥) .
- (١١٤) المدونة (١٩٠-١٩١) ، مختصر خليل (ص ٢٨٤) ، الشرح الكبير (٧٣/٤) ، النجاشي والاكليل (١٦/٦) ، شرح الخرشبي (٧٣/٧) ، حاشية العدوي على شرح الخرشبي (٧٣/٧) ، قوانين الأحكام الشرعية (ص ٣٦٧) .
- (١١٥) الأحكام السلطانية للمواردي (ص ١٨٣) ، المهذب (٤٢٧/١) ، روضة الطالبين (٣٠٩-٣١٠) ، منهاج الطالبين (ص ٨٠) ، مغني المحتاج (٣٧٥/٢) ، تحفة المحتاج (٢٣١/١) ، الأنوار (٦٤١/١) ، شرح صحيح مسلم للنووي (٢٢٩/١٠) .
- (١١٦) الأحكام السلطانية (ص ٢١٩) ، المغني (٦١/٤) ، الهداية (٢٠١/١) ، المحرر (٣٦٨/١) ، المدعي (٢٢/٤) ، الفروع (٤١/٤) ، الانصاف (٢٩٠/٤) ، زاد المعاد (٨٠١/٥) .

أولاً - يستدل القائلون بالقول الأول - وهو أن صاحب البئر لا يملك ماءها في قراره -
بها يأتي :

١ - قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «المسلمون شركاء في ثلاث : في الماء والكلاّ والنار»^(١١٧) .

فقد أثبت النبي - صلى الله عليه وسلم - في الماء الشركة بين جميع المسلمين فهو على الإباحة وليس بمملوك . والماء الذى في قرار البئر باق على أصل الإباحة والاشترآك .

٢ - قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «ثلاث لا يمنعن : الماء والكلاّ والنار»^(١١٨) .
فهذا الحديث دال على عدم تملك ماء البئر في قراره ، حيث أنه من جملة الماء الذى لا يجل منه ، ولو كان مملوكاً لحل لصاحبه أن يمنع منه غيره كسائر ما يملكه .
وكذلك الحديث المروى عن بهيسة عن أبيها أنه قال : يا نبي الله ما الشيء الذى لا يجل منه ؟ قال : (الماء) . . . الحديث^(١١٩) .

٣ - عن جابر بن عبد الله^(١٢٠) رضى الله عنه قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع فضل الماء^(١٢١)
ففي هذا الحديث ثبوت النهي عن بيع فضل الماء ، وفي هذا دلالة على عدم

(١١٧) تقدم في (ص ٢٣) .

(١١٨) تقدم في (ص ٢٤) .

(١١٩) تقدم في (ص ٢٤) .

(١٢٠) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصارى السلمى ، يكنى أبا عبد الله ، وأبا عبد الرحمن ، وأبا محمد ، أقوال - أحد الكثيرين عن النبي صلى الله عليه وسلم - ، وفي الصحيح عنه أنه كان مع من شهد العقبة ، هو وأبوه صحابيآن جليلان ، روى مسلم أن جابرا قال : غزوت مع النبي صلى الله عليه وسلم - تسع عشرة غزوة ، وفي مصنف وكيع عن هشام بن عروة قال : كان لجابر بن عبد الله حلقة في المسجد - يعنى النبوى - يؤخذ عنه العلم . توفى - رضى الله تعالى عنه - سنة ٧٨هـ . وقيل : سنة ٧٣هـ ، وقيل : ٧٤هـ ، وقيل : ٧٧هـ . / ينظر : الاصابة (١/ ٢١٤ - ٢١٥) .

(١٢١) صحيح مسلم (٣/ ١١٩٧) كتاب المساقاة ، سنن ابن ماجه (٢/ ٨٢٨) في كتاب الرهون - باب النهي عن بيع الماء ، مسند الامام أحمد (٣/ ٣٣٨) ، مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ٢٥٤) في كتاب البيوع والأقضية في بيع الماء وشرائه ، ورواه أبو داود في سننه (٣/ ٧٥١) في كتاب البيوع والاجارات عن اباس بن عبد .

تملكه ، إذ لو كان الماء يملك لجاز بيع فضله كسائر ما يملكه الشخص ، فظهر بذلك أن الماء في قرار البئر لا يملك .

٤ - عن اياس بن عبد المزي^(١٢١) ، قال : نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الماء^(١٢٢) .

وهذا الحديث فيه الدلالة على عدم تملك الماء حيث ورد النهي عن بيعه ، ولو كان الملك يجري عليه لما نهى عن بيعه ، ومن جملة ذلك الماء في قرار البئر .

٥ - ما ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : «لا يمنع نقع ماء ولا رهو بئر»^(١٢٣) .

ورود بلفظ آخر . وهو : «لا يمنع نقع ماء في بئر»^(١٢٤) .

ورود بلفظ آخر . وهو : «لا يمنع نقع البئر»^(١٢٥) .

ففي هذا : النهي عن منع نقع البئر ، فتبين أن ماء البئر المملوكة لا يملك ،

(١٢٢) هو : اياس بن عبد ، أبو عوف المزي ، روى له أصحاب السنن وأحمد حديثاً في بيع الماء ، قال البغوي وابن السكن : لم يرو غيره ، ويقال كنيته أبو الفرات . ينظر : الاصابة (١٠١/١) ، الاستيعاب (٩٢/١) .

(١٢٣) سنن الترمذي (٥٧١/٣) في كتاب البيوع - باب ما جاء في بيع فضل الماء ، سنن ابن ماجه (٨٢٨/٢) في كتاب الرهون - باب النهي عن بيع الماء ، مسند الإمام أحمد (١٣٨/٤) ، سنن البيهقي (١٥/٦) في كتاب البيوع - باب النهي عن بيع فضل الماء ، مصنف ابن أبي شيبة (٢٥٦/٦) في كتاب البيوع والأقضية في بيع الماء وشرائه ، وقال الترمذي : حديث حسن صحيح .

(١٢٤) مسند الامام أحمد (١١٢/٦) ، الأموال لابن زنجويه (٦٦٣/٢) لكنه عنده بلفظ : «لا يمنع نقع بئر ولا رهو ماء» .

(١٢٥) مسند الامام أحمد (٢٥٢/٦) .

(١٢٦) الموطأ (٧٤٥/٢) في كتاب الأقضية - باب القضاء في المياه ، المصنف (١٠٥/٨) في كتاب البيوع - باب بيع الماء وأجر ضراب الفحل ، مصنف ابن أبي شيبة (٢٥٧/٦) - (٢٥٨) في كتاب البيوع والأقضية - في بيع الماء وشرائه ، سنن ابن ماجه (٧٢٨/٢) في كتاب الرهون - باب النهي عن منع فضل الماء ، الحراج ليحيى بن آدم (ص ٩٩) الأموال لأبي عبيد (ص ٤٢٢) ، سنن البيهقي (١٥٢/٦) في كتاب إحياء الموات - باب ما جاء في النهي عن منع فضل الماء ، المستدرک (٦٢-٦١/٢) في كتاب البيوع ، وقال الحاكم : هذا حديث صحيح الاستاد ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبي في التلخيص (٦٢-٦١/٢) على هذا التصحيح ، وروى هذا الحديث أيضاً ابن حبان .

ينظر الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٢٢١/٧) .

مادام في قراره ، لأن المملوك لا ينهى مالكة عن التصرف فيه بمنع أو بذل ، شأنه في ذلك شأن سائر ممتلكاته ، فلما نهى عن ذلك علمنا أنه غير مملوك له .

٦ - الماء الموجود في قرار الآبار ، كالماء الموجود في الأنهار ، فكما أن الماء في الأنهار جار فوق الأرض إلى ملكه ، فالماء في قرار الآبار جار في جوف الأرض إلى ملكه فلا يملك كما أن ماء الأنهار لا يملك .

ثانيا - يستدل أهل القول الثاني - وهم القائلون بأن صاحب هذه البئر يملك ماءها في قراره - أن الماء في البئر المملوكة مملوك لصاحب البئر ، لأنه نهاء ملكه ، كالشجرة واللبن والشجر النابت في ملكه .

المنافسة :

أولا : يناقش استدلال أهل القول الأول - وهم القائلون بأن الماء النابع في الآبار المملوكة لا يملك مادام في قراره - بما يأتي :

أ - استدلالهم بالأحاديث التي فيها إثبات الشركة في الماء ، والنهي عن منعه يمكن أن يجاب عنه : بأن منصرف إلى المياه الباقية على أصل الإباحة ، بخلاف ما البحث بصدد من ماء البئر المملوكة في قراره ، فهو خارج عن عموم هذه النصوص ، كما خرج الماء المحرز في الأواني من هذا العموم .

ب - الاستدلال بحديثي جابر وإياس في نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع فضل الماء وعن بيع الماء . يجاب عنه من وجهين :

الوجه الأول : أن المراد بالماء هنا هو الماء الباقي على أصل الإباحة فيخرج منه الماء الموجود في قرار البئر المملوكة ، كما خرج منه الماء المحرز في الأواني ونحوها .

الوجه الثاني : على تسليم شموله للماء الموجود في قرار البئر المملوكة فينصرف إلى الماء المجاور للكلا : ولا ماء في هذا المكان يكفي الناس لمواشيهم إذا نزلوا لرعي هذا الكلا سوى هذا الماء ، فحينئذ لا يجوز لصاحبه بيعه على هؤلاء

الناس ، لأن ذلك بمنزلة بيع هذا الكلا عليهم ، فهم لم ينزلوا للماء ، ولكنهم
نزلوا من أجل رعي الكلا .

وحديث جابر أوردته الامام مسلم - رحمه الله تعالى - في صحيحه ، ثم أورد
عقبه أحاديث في النهي عن منع فضل الماء ليمنع بذلك فضل الكلا ، وكذلك
في النهي عن بيع فضل الماء لبيع به الكلا^(١٢٧) . وقد جمع النووي - رحمه الله
تعالى - بين هذه الأحاديث ، فقال : «أما النهي عن بيع فضل الماء ليمنع
بها^(١٢٨) الكلا ، فمعناه : أن تكون لإنسان بئر مملوكة له بالفلاة ، وفيها ماء
فاضل عن حاجته ، ويكون هناك كلا ليس عنده ماء إلا هذه ، فلا يمكن
أصحاب المواشي رعيه إلا إذا حصل لهم السقي من هذه البئر ، فيحرم عليه
منع فضل هذا الماء للماشية ، ويجب بذله لها بلا عوض ، لأنه إذا منع بذله
امتنع الناس من رعي ذلك الكلا خوفا على مواشيهم من العطش ، ويكون
بمنعه الماء مانعا من رعي الكلا . وأما الرواية الأولى نهى عن بيع فضل الماء
فهي محمولة على هذه الثانية التي فيها ليمنع به الكلا ، ويحتمل أنه في غيره
ويكون نهى تنزيه^(١٢٩) .

فإن تقرر أن النهي عن بيع فضل الماء هنا يراد به الماء المجاور للكلا ، فإن
ذلك لا ينافي تملك صاحب هذه البئر للماء في قراره ، فهالك البئر يملك ماءها
وإن كان لا يجوز له أن يمنع فضله إذا كان بجواره كلاً .

ج - استدلالهم بالأحاديث التي فيها المنع من بيع نقع البئر . يمكن أن يجاب
عنه : بأن هذه الأحاديث قد وردت موصولة ، ووردت - أيضا - مرسلة .

وهذه الأحاديث من رواية أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن^(١٣٠) عن عمرة بنت عبد

(١٢٧) صحيح مسلم (١١٩٧/٣-١١٩٨) .

(١٢٨) كذا في النسخة المطبوعة ولعل الصواب : ليمنع به الكلا . والله تعالى أعلم .

(١٢٩) شرح النووي على صحيح مسلم (٢٢٨/١٠-٢٢٩) .

(١٣٠) هو : محمد بن عبد الرحمن بن حارثة بن النعمان . ويقال : ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن حارثة الأنصاري ،
أبو الرجال ، وهو لقب له ، وكنيته أبو عبد الرحمن . روى عن أمه عمرة بنت عبد الرحمن وغيرها ، وروى عنه

الرحمن ، وقد روتها عن عائشة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وروتها عمرة - أيضا
مرسلة منها إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - مباشرة .

فأما الأحاديث الموصولة :

فهي غير محفوظة ، بيان ذلك فيما يأتي :

١ - منها ما ورد عن طريق أبي أويس^(١٣٣) عن طريق أبي الرجال فيما رواه الامام احمد
في مسنده^(١٣٤) ، ورواه ابن زنجويه^(١٣٥) في كتاب الأموال^(١٣٦) وأبو أويس ضعيف^(١٣٧) .

٢ - ومنها ما ورد عن طريق ابن اسحاق^(١٣٨) عن محمد بن عبد الرحمن وهو
أبو الرجال - وذلك فيما رواه الامام احمد في المسند^(١٣٩) وابن أبي شيبة^(١٤٠) في

بنوه : حارثة وعبد الرحمن ومالك وغيرهم ، وهو ثقة .

ينظر : تهذيب التهذيب (٢٩٥/٩) .

(١٣١) هي عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة الأنصارية المدنية . كانت في حجر عائشة - رضى الله عنها -
روت عن عائشة وغيرها ، وروى عنها ابنها أبو الرجال وابنه حارثة وغيرها ، وهي من الثقات ، وهي من
الثقات العلماء بعائشة الأثبات فيها . توفيت قبل المائة ، وقيل بعدها .

ينظر : تهذيب التهذيب (٤٣٨/١٢-٤٣٩) .

(١٣٢) هو : عبد الله بن عبد الله بن أويس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي ، أبو أويس ، المدني . توفي سنة سبع
وستين ومائة ، وذكر غير ذلك ينظر : تهذيب التهذيب (٢٨٠/٥-٢٨٢) ، المغني في الضعفاء (٣٤٤/١) .

(١٣٤) مسند الامام احمد (١١٢/٦) .

(١٣٥) هو : حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الأزدي ، أبو أحمد بن زنجويه النسائي ، الحافظ ، وزنجويه لقب
أبيه . وحيد هذا ثقة ثبت . توفي سنة ثمان وأربعين ، وقيل : سنة إحدى وخمسين بعد المائتين .

ينظر : تقريب التهذيب (٢٠٣/١) ، تهذيب التهذيب (٤٨/٣-٤٩) .

(١٣٦) كتاب الأموال لابن زنجويه (٦٦٣/٢) .

(١٣٧) تهذيب التهذيب (٢٨٠/٥-٢٨٢) ، المغني في الضعفاء (٣٤٤/١) .

(١٣٨) هو : محمد بن اسحاق بن يسار بن خيار ، ويقال : كومان ، المدني ، أبو بكر ، ويقال : أبو عبد الله ،
المطليبي مولاهم ، إمام المغازي . توفي سنة خمسين ومائة ، ويقال بعدها .

ينظر : تقريب التهذيب (١١٤/٢) ، تهذيب التهذيب (٣٨/٩-٤٦) ، المغني في الضعفاء (٥٥٢/٢) .

(٥٥٣) .

(١٣٩) مسند الامام احمد (١٣٩/٦ ، ٢٦٨/٦) .

(١٤٠) هو : عبد الله بن محمد بن أبي شيبة ابراهيم بن عثمان ، العبسي مولاهم ، أبو بكر ، الحافظ ، الكوفي ، ثقة

مصنفه^(١٤١) ، وأبو عبيد في كتابه الأموال^(١٤٢) ، وابن إسحاق متكلم فيه^(١٤٣) .

٣ - ومنها ما ورد من طريق خارجة^(١٤٤) بن عبدالله عن أبي الرجال وذلك فيما رواه الامام احمد^(١٤٥) ، وخارجة فيه مقال^(١٤٦) .

٤ - ومنها ما ورد عن طريق عبد الرحمن بن أبي الرجال^(١٤٧) عن أبيه . وذلك فيما رواه الحاكم^(١٤٨) والبيهقي^(١٤٩) ، وعبد الرحمن هذا متكلم فيه^(١٥٠) وخاصة في أحاديث عمرة^(١٥١) ، وهذا الحديث عنها .

٥ - ومنها ما ورد من طريق حارثة بن محمد^(١٥٢) - وهو أبي الرجال - عن أبيه . وذلك فيما رواه ابن ماجه^(١٥٣) والبيهقي^(١٥٤) وحارثة هذا ضعيف^(١٥٥) .

حافظ ، له تصانيف . توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين .

ينظر : تقريب التهذيب (٤٤٥/١) ، تهذيب التهذيب (٤-٢/٦) .

(١٤١) مصنف ابن أبي شيبة (٢٥٧/٦) . (١٤٢) الأموال (ص ٤٢٢) .

(١٤٣) تهذيب التهذيب (٣٨/٩-٤٦) ، تقريب التهذيب (١١٤/٢) ، المغني في الضعفاء (٥٥٢/٢-٥٥٣) .

(١٤٤) هو : خارجة بن عبدالله بن سليمان بن زيد بن ثابت ، الأنصاري ، أبو زيد ، وقيل : أبو ذر . توفي سنة خمس وستين ومائتين .

ينظر : تقريب التهذيب (٢١٠/١) ، تهذيب التهذيب (٧٦/٣) .

(١٤٥) مستد الامام احمد (٢٥٢/٦) .

(١٤٦) تقريب التهذيب (٢١٠/١) ، تهذيب التهذيب (٧٦/٣) ، المغني في الضعفاء (٢٠٠/١) .

(١٤٧) هو : عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن ، الأنصاري ، المدني ، كان ينزل بعض ثغور الشام .

ينظر : تهذيب التهذيب (١٦٩/٦) ، تقريب التهذيب (٤٧٩/١) ، المغني في الضعفاء (٣٧٩/٢) .

(١٤٨) المستدرک (٦١/٢) . (١٤٩) سنن البيهقي (١٥٢/٦) .

(١٥٠) تهذيب التهذيب (١٦٩/٦) ، تقريب التهذيب (٤٧٩/١) ، المغني في الضعفاء (٣٧٩/٢) .

(١٥١) ورد في تهذيب التهذيب (١٦٩/٦) ما يأتي : «وقال البرذعي : سألت أبا زرعة عن عبد الرحمن وحارثة - يعني

ابني ابن أبي الرجال - فقال : عبد الرحمن أشبه ، وحارثة واهي ، وعبد الرحمن - أيضا - يرفع أشياء لا يرفعها

غيره . وقال الأجرى عن أبي داود : أحاديث عمرة يجعلها كلها عن عائشة .

(١٥٢) هو : حارثة بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن المدني . توفي سنة ثمان وأربعين ومائة .

ينظر : تقريب التهذيب (١٤٥/١) . المغني في الضعفاء (١٤٤/١) .

(١٥٣) سنن ابن ماجه (٨٢٨/٢) . (١٥٤) سنن البيهقي (١٥٢/٦-١٥٣) .

(١٥٥) تقريب التهذيب (١٤٥/١) ، المغني في الضعفاء (١٤٤/١) ، سنن البيهقي (١٥٣/٦) .

- ٦ - ومنها ما ورد من طريق إبراهيم بن أبي يحيى المدني^(١٥٦) . وذلك فيما رواه يحيى بن آدم^(١٥٧) في كتابه الخراج^(١٥٨) . وإبراهيم هذا فيه كلام كثير لا يحتاج بحديثه^(١٥٩) .
- ٧ - ومنها ما ورد عند البيهقي من طريق أبي الأزهر^(١٦٠) ثنا عبد الرزاق^(١٦١) أنبا سفيان الثوري^(١٦٢) عن أبي الرجال^(١٦٣) .

لكن أبا الأزهر فيه كلام ، وإن كان قد صرح في الرواية بأنه حدث من أصله^(١٦٤) ولذلك عقب البيهقي بعد أن أورد الحديث بقوله : «هكذا أتى به موصولا ، وإنما يعرف موصولا من حديث عبد الرحمن بن أبي الرجال عن أبيه^(١٦٥)

وكان البيهقي قد ذكر قبل ذلك رواية سفيان لهذا الحديث عن أبي الرجال عن

(١٥٦) هو : إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي ، مولا هم ، أبواسحاق المدني . مات سنة أربع وثمانين ومائة ، وقيل سنة إحدى وتسعين ومائة .

ينظر : تقريب التهذيب (٤٢/١) ، تهذيب التهذيب (١٥٨/١ - ١٦١) ، المغني في الضعفاء (٢٣/١) ، تعليق الشيخ احمد شاكر على كتاب الخراج (ص ٦٩، ٩٩) .

(١٥٧) هو : يحيى بن آدم بن سليمان الاموي ، مولى آل أبي معيط ، أبوزكريا ، الكوفي . ثقة حافظ فاضل ، توفي سنة ثلاث ومائتين .

ينظر : تقريب التهذيب (٣٤١/٢) ، تهذيب التهذيب (١٧٥/١١ - ١٧٦) .

(١٥٨) الخراج (ص ٩٩) .

(١٥٩) تقريب التهذيب (٤٢/١) ، تهذيب التهذيب (١٥٨/١ - ١٦١) ، المغني في الضعفاء (٢٣/١) .

(١٦٠) هو : أحمد بن الأزهر بن منيع ، أبو الأزهر العبدى النيسابورى ، صدوق ، كان يحفظ ثم كبر فصار كتابه أثبت من حفظه . توفي سنة ثلاث وستين ، وقيل : احدى وستين بعد المائتين .

تقريب التهذيب (١٠/١) ، تهذيب التهذيب (١١-١٣) .

(١٦١) هو : عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميرى ، مولا هم ، أبو بكر الصنعاني . ثقة حافظ مصنف شهير ، عمي في آخر عمره فتغير ، وكان يتشيع . توفي سنة إحدى عشرة ومائتين .

تقريب التهذيب (٥٠٥/١) ، تهذيب التهذيب (٣١٥-٣١٠/٦) .

(١٦٢) هو : سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري : أبو عبد الله ، الكوفي . ثقة ، حافظ فقيه ، عابد امام ، حجة توفي سنة احدى وستين ومائة .

تقريب التهذيب (٣١١/١) ، تهذيب التهذيب (١١١-١١٥/٤) .

(١٦٣) سنن البيهقي (١٥٢/٦) .

(١٦٤) تقريب التهذيب (١٠/١) ، تهذيب التهذيب (١١-١٣) .

(١٦٥) سنن البيهقي (١٥٢/٦) .

عمرة الى النبي - صلى الله عليه وسلم - مرسلا ، بدون ذكر عائشة - رضى الله عنها - ، ثم قال بعده : « هذا هو المحفوظ مرسل »^(١٦٦) .

ومما يؤكد ذلك أن عبد الرزاق أورد الحديث في مصنفه عن سفيان مرسلا عن عمرة بلا ذكر لعائشة - رضى الله عنها^(١٦٧) والظاهر أنه لو كان الحديث قد صح عنده موصولا لما اقتصر على المرسل ، فلعل وصله وهم .

وأما الأحاديث المرسلة :

فهي - كما تقدم - يروها أبوالرجال عن عمرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد وردت من طرق ، بيانها على ما يأتي :

١ - ما أخرجه مالك في الموطأ عن أبي الرجال^(١٦٨) . وكذا أخرجه البيهقي من طريق مالك^(١٦٩) .

٢ - ما أخرجه عبد الرزاق في المصنف عن الثوري عن أبي الرجال^(١٧٠) . وكذا أخرجه البيهقي من طريق سفيان عن أبي الرجال^(١٧١) .

وهذه الأحاديث المرسلة محفوظة ورواتها موثقون . ولذلك عقب البيهقي بعد إيرادها بقوله : « هذا هو المحفوظ مرسل »^(١٧٢) .

وبعد سياق هذه الأحاديث موصولها ومرسلها ، تظهر لنا الأمور الآتية :

الأمر الأول : لم يرد حديث موصول من هذه الأحاديث من دون أن يسلم من مقال .

الأمر الثاني : هذه الأحاديث ثبت منها ما كان مرسلا .

الأمر الثالث : يمكن أن يقال : إن ما ورد من هذه الأحاديث موصولا ، وإن لم يخل

(١٦٦) سنن البيهقي (١٥٢/٦) .

(١٦٧) مصنف عبد الرزاق (١٠٥/٦) .

(١٦٨) الموطأ (٧٤٥/٢) .

(١٦٩) سنن البيهقي (١٥٢/٦) .

(١٧٠) مصنف عبد الرزاق (١٠٥/٨) .

(١٧١) سنن البيهقي (١٥٢/٦) .

(١٧٢) سنن البيهقي (١٥٢/٦) .

أى واحد منها من مقال على انفراد ، فإن بعضها يقوى بعضا ، فتكون على هذا
صالحة للاحتجاج .

الأمر الرابع : أن هذه الأحاديث - موصولها ومرسلها - جاءت بالنهي عن منع نفع
البئر ، ومنع رهو البئر .

والسؤال المطروح هنا هو: هل النهي عن منع نفع البئر ورهوها يقتضي عدم تملك
مالك البئر للماء النافع في البئر، لأنه إذا ملكه حق له أن يمنع منه كسائر ما يملكه .
أو أن هذا النهي لا يقتضي عدم التملك، بل مالك البئر مالك للماء المستقر النافع
فيها، ولكنه منهي عن منع المحتاج إليه من أن يأخذ ما يسد به حاجته، بناء على أصل
الإباحة في الماء، وهذا أمر معروف في الأحكام الشرعية . فهذا الماء المحرز في الأواني
مملوك لصاحبه عند عامة أهل العلم - ومع ذلك لا يجوز لمالكة أن يمنع من كان مضطرا
إليه . وهذا الطعام المملوك لا يجوز لمالكة أن يمنع منه من كان مضطرا إليه، حيث ان
ذلك من إغائة الملهوف وهي واجبة شرعا، كما يجب الإنقاذ من الحريق والغرق
ونحوهما .

ويحسن في هذا المقام سوق كلام ابن رجب^(١٧٣) - رحمه الله - حيث قال : «ماتدعو
الحاجة إلى الانتفاع به من الأعيان ، ولا ضرر في بذله لتيسيره وكثرة وجوده . أو المنافع
المحتاج إليها يجب بذله مجانا بغير عوض في الأظهر . ويندرج تحت ذلك مسائل . .
ومنها : الماء الجارى والكلأ ، يجب بذل الفاضل منه للمحتاج إلى الشرب وإسقاء
بهائمهم ، وكذلك زروعه على الصحيح أيضا . وسواء قلنا . يملكه من هو في أرضه
أم لا . والصحيح أن مأخذ المنع من بيعه ما ذكرنا ، لأنه غير مملوك بملك
الأرض»^(١٧٤) .

(١٧٣) هو : عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي ، زيد الدين ، الشيخ المحدث الحافظ ، ولد
ببغداد ، وقدم دمشق مع والده ، وطلب العلم وأكثر من الاشتغال حتى مهر . وصف المصنفات ،
منها : القواعد الفقهية التي أجاد فيها وأفاد . توفي - رحمه الله - سنة ٧٩٥هـ .
ينظر : الدرر الكامنة (٢/٤٢٨-٤٢٩) ، المدخل (ص ٢٣٦) .
(١٧٤) القواعد (ص ٢٢٧) .

د - الاستدلال على عدم تملك الماء الموجود في قرار البئر المملوكة بالقياس على الماء الموجود في الأنهار . يمكن أن يجاب عنه : بأنه قياس مع الفارق . فليس الماءان متساويين من حيث الحصول عليهما في الكلفة والمشقة ، فصاحب البئر قد بذل من الجهد والعمل ما لم يبذله صاحب النهر - إن كان هذا النهر مملوكا -
أما إن لم يكن النهر مملوكا ، بل هو من الأنهار العامة المشتركة ، فالقياس أبعد وأبعد .

ثانيا : يناقش استدلال أهل القول الثاني - وهم القائلون بأن مالك البئر يملك الماء في قراره - بأن هذا الماء نهاء ملكه فيملكه كالثمرة واللبن والشجر النابت في ملكه ، بما يأتي :

أ - يمكن أن يجاب عن ذلك : بعدم التسليم بأن الماء نهاء ملكه ، فهذا الماء غير متولد من البئر التي هي ملكه ، بل هو جار في باطن الأرض إلى ملكه .
ب - لو سلم ذلك فهو مدفوع بالنصوص الواردة بعدم تملك صاحب البئر للماء في قراره ، التي تقدم ذكرها في أدلة القول الأول .

الترجيح :

لقد بذلت جهدي في تحرير هذه المسألة ، وذكر ما ورد فيها من اختلاف أهل العلم ، وبذلت جهدي في استيعاب ما استدل به كل فريق ، ولم آل جهدا في إيراد المناقشة لهذا الاستدلال ، سواء كان من المنقول أو المعقول ، معتنيا بما أورده العلماء - مما عثرت عليه من كلامهم - من هذه المناقشة ، ومناقشا من عندي ما لم أعثر له على مناقشة ، مستحضرا في ذلك التجرد من الميل والهوى - بإذن الله تعالى - لما أعلم لهذه المسألة من الأهمية البالغة .

وقد استخرت الله - تعالى - في ترجيح أحد القولين السابقين ، ولكن لم يفتح الله - سبحانه - علي بشيء . ولولا هيبة النصوص وخشية التسرع إلى التجريء عليها^(١٧٥) ،

(١٧٥) هذه الجملة لا يفهم منها أن ذلك تعريضا بالعلماء الأجلاء الذين رجحوا اثبات التملك ، ولكن هذه الجملة خاصة بي أنا ، أما أولئك فقد اتضح لهم الأمر في هذه مسألة ، وظهر لهم عدم معارضة هذا الترجيح للنصوص فقالوا به - عليهم رحمة الله تعالى - وقعد بي الضعف عن ذلك .

لكنت مرجحا إثبات تملك الانسان لماء البئر التى يملكها ، وإن كان الماء لايزال في قرار البئر ، لكنني أتوقف عن الترجيح في هذه المسألة .

هذا مع أني أميل إلى إثبات تملك ماء البئر في القرار ولا أجزم به . ذلك بأن صاحب هذه البئر قد بذل جهدا كبيرا في حفرها ، وأنفق أموالا في سبيل ذلك ، وفي عصرنا الحاضر يقوم الشخص بحفر بئر ارتوازية في أرضه في أعماق الأرض قد يزيد عمق بعض هذه الآبار عن كيلو متر ، وينفق عليها التكاليف الباهضة . والعلم عند الله تعالى .

الفرع الثاني : تملك مياه العيون :

العيون منها ما هو مملوك ، ومنها ما ليس بمملوك ، والحديث عن تملك مياه العيون يختلف فيما إذا كانت العين التي ينبع منها مملوكة أو لم تكن مملوكة . ولهذا فسوف يكون الحديث عن تملك مياه العيون في مسألتين :

أولاهما : عن تملك ماء العين غير المملوكة .

وثانيهما : عن تملك ماء العين المملوكة .

المسألة الأولى : تملك ماء العين غير المملوكة :

إذا نبع الماء من عين غير مملوكة فهو ماء مباح ، لا ملك لأحد فيه ، شأنه في ذلك شأن غيره من المياه المباحة العامة ، التي يشترك الناس في الانتفاع بها والاستفادة منها ، ويشمله قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «المسلمون شركاء في ثلاث : في الماء والكلا والنار» .

وقوله عليه الصلاة والسلام : «ثلاث لا يمنعن : الماء والكلا والنار» .

وقد سلف الحديث عن ذلك في أول هذا البحث^(١٧٦) .

المسألة الثانية : تملك ماء العين المملوكة :

إذا كانت هناك عين مملوكة لشخص ، فهل يكون ماؤها النابع منها مملوكا لمالك هذه العين؟

(١٧٦) ينظر: (ص ٢٣) من هذا البحث.

في هذه المسألة قولان لأهل العلم ، بيانها فيما يأتي :

القول الأول : هذا الماء لا يملكه مالك العين ، لكنه أحق به من غيره وهذا مذهب الحنفية^(١٧٧) وهو المذهب عند الحنابلة^(١٧٨) ، وهو وجه عند الشافعية ، وهو المقابل للمذهب الصحيح عندهم^(١٧٩) ، وهو قول عند المالكية هو القول المخالف للمشهور عندهم^(١٨٠) .

القول الثاني : هذا الماء يملكه مالك العين . وهو مذهب المالكية على المشهور عندهم^(١٨١) وهو المذهب الصحيح عند الشافعية^(١٨٢) وهو قول عند الحنابلة^(١٨٣) .

الأدلة :

يستدل لهذه المسألة بالأدلة التي سبق إيرادها في بحث (تملك ماء البئر المملوكة) . فالمانعون لتملك ماء العيون المملوكة يستدلون بالأدلة التي استدلت بها هناك على عدم تملك ماء البئر المملوكة . والمثبتون لتملك ماء العيون المملوكة يستدلون بما سبق الاستدلال به هناك على تملك ماء البئر المملوكة^(١٨٤) .

الترجيح :

يقال هنا مثل ما قلت في تملك ماء البئر المملوكة من عدم الجزم بترجيح التملك أو عدمه ، وإن كنت أميل إلى القول بإثبات التملك من غير جزم بذلك ، والعلم عند الله تعالى^(١٨٥) .

(١٧٧) الخراج (ص ٩٥) ، بدائع الصنائع (٣٨٣٩/٨) ، حاشية ابن عابدين (٤٣٨/٦-٤٣٩) .

(١٧٨) المغني (٤/٦١-٦٢ ، ٤٢٣/٥) ، المدعي (٤/٢٢) ، الانصاف (٤/٢٩٠) ، المحرر (١/٣٦٨) ، الهداية (٢٠١/١) .

(١٧٩) المهذب (١/٤٢٧) ، شرح صحيح مسلم للنووي (١٠/٢٢٩) .

(١٨٠) شرح الخرشي (٧/٧٣) ، حاشية العدوي على شرح الخرشي (٧/٧٣) ، حاشية الدسوقي (٤/٧٢) .

(١٨١) التاج والاكلیل (٦/١٦) ، المنتقى (٦/٣٣) .

(١٨٢) المهذب (١/٤٢٧) ، شرح صحيح مسلم للنووي (١٠/٢٢٩) ، الأنوار (١/٦٤١) .

(١٨٣) المغني (٥/٤٢٣) ، الهداية (١/٢٠١) ، المحرر (١/٣٦٨) ، الانصاف (٤/٢٩٠) .

(١٨٤) ينظر: (ص ٥٩) من البحث . ينظر: (ص ٦٨) من البحث .

الفصل الثاني

استحقاق الماء

المراد باستحقاق الماء : ثبوت الأولوية والأحقية لشخص في الانتفاع بماء لسبب حصلت به مزية له ثبتت بها هذه الأولوية وهذه الأحقية .

وقد سبق الحديث عن تملك الماء ، ويأتي الحديث ههنا عن استحقاق الماء ، والحديث عن موضوع الاستحقاق له تعلق بالحديث عن موضوع التملك ، فقد ينتفي التملك والاستحقاق معا عن الماء ، وقد ينتفي التملك ويثبت الاستحقاق ، وقد يثبتان معا .

فهذه أحوال ثلاث ترد في هذا البحث ، منها حالة ينتفي فيها الاستحقاق ، ومنها حالتان يثبت فيهما الاستحقاق .

فصار الأمر إلى انتفاء الاستحقاق أو ثبوته ، وسيجيء بحث ذلك فيما يأتي - بإذن الله - وسيكون في بحثين :

المبحث الأول : انتفاء الاستحقاق عن الماء .

المبحث الثاني : ثبوت استحقاق الماء .

المبحث الأول

انتفاء الاستحقاق عن الماء

الماء من الأشياء العامة المباحة ، كما ورد بذلك الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حيث قال : « المسلمون شركاء في ثلاث : في الماء والكلا والنار » . .
فمياه البحار والأنهار الكبار ، وكذلك العيون والسيول في غير الملك عامة مباحة ، ليست مملوكة ولا مستحقة لأحد بعينه .

حيث لا يتصور في البحار والأنهار الكبار أن يعمل الفرد عملاً يثبت له استحقاق جميع ماء هذا البحر أو هذا النهر . لكن قد يقوم بعمل يستحصل به على شيء من ماء البحر أو النهر يثبت له به استحقاق هذا الجزء الذي استحصله من ماء البحر أو النهر .

أما العيون فإن كانت ملكاً له أو كانت نابعة في ملكه ، فقد تقدم الكلام عن الحكم في تملك مالك الأرض ماء هذه العين أو عدم تملكه ، لكنه يستحقه وهو أولى به من غيره ، وسيأتي لذلك زيادة بيان بإذن الله تعالى .

إن لم تكن ملكاً له ولا نابعة في ملكه فليس ماؤها مستحقاً له ما لم يقم بعمل يستحصل به على شيء من مائها ، فإذا استحصل شيئاً من مائها فيستحق هذا الشيء الذي يستحصله ، وهو أولى به من غيره .

وأما السيول فما لم يكن في أرض مملوكة للشخص ، وما لم يعمل عملاً يستحصل به على شيء منها فلا يستحقها بل هي عامة مباحة ، فإن كانت في أرضه المملوكة له ، فهو أحق بها وأولى بها من غيره . فإن لم تكن في ملكه لكنه قام بعمل يستحصل به على شيء منها ، فهو أحق بهذا الشيء وأولى به من غيره .

وختلاصة القول في هذا الموضوع :

أن مياه البحار والأنهار والعيون والسيول عامة مباحة للجميع لا يستحقها أحد دون أحد ، ما لم تكن له مزية يفضل بها غيره ويقدم بها عليه ، وقد تكون هذه المزية جهدا وعملا في هذا الماء ، وقد تكون دخول هذا الماء في ملكه ، وقد تكون هذه المزية سبقه غيره إليه ، فيكون هذا السابق أحق بها يحتاجه من هذا الماء ممن يأتي بعده .

يقول الكاساني في بيان ذلك : «وأما الأنهار العظام كسيحون ودجلة والفرات ونحوها فلا ملك لأحد فيها ولا في رقبة النهر ، وكذا ليس لأحد حق خاص فيها ولا في الشرب ، بل هو حق لعامة المسلمين ، فلكل أحد أن ينتفع بهذه الأنهار بالشفة والسقي وشق النهر منها إلى أرضه . . . لأن هذه الأنهار لم تدخل تحت يد أحد ، فلا يثبت الاختصاص بها لأحد ، فكان الناس فيها كلهم على السواء»^(١٨٦) .

وقال النووي : «المياه وهي قسمان . أحدهما : المباحة النابعة في موضع لا يختص بأحد ، ولا صنع للآدميين في إنباطه واجرائه ، كالفرات وجيحون وسائر أودية العالم والعيون في الجبال وسيول الأمطار ، فالناس فيها سواء»^(١٨٧) .

وجاء في المغني : «لا يخلو الماء من حالين . إما أن يكون جاريا أو واقفا ، فإن كل جاريا فهو ضربان . أحدهما : أن يكون في نهر غير مملوك ، وهو قسمان . أحدهما : أن يكون نهرا عظيما ، كالنيل والفرات ودجلة وما أشبهها من الأنهار العظيمة التي لا يستضر أحد بسقيه منها ، فهذا لاتزاحم فيه ، ولكل أحد أن يسقي منها ما شاء ، متى شاء ، كيف شاء»^(١٨٨) .

(١٨٦) بدائع الصنائع (٣٨٤٦/٨) .

(١٨٧) روضة الطالبين (٣٠٤/٥) .

(١٨٨) المغني (٤٣٠/٥) .

المبحث الثاني

ثبوت استحقاق الماء

يثبت للشخص - دون غيره - استحقاق الماء ، إذا كان له مزية تصلح أن تكون وسيلة لهذا الاستحقاق .

وهذه المزية قد تكون جهدا يقوم به ذلك الشخص في استجلاب هذا الماء ، وقد تكون المزية حصول هذا الماء في أرض مملوكة له ، وقد تكون هذه المزية سبق ذلك الشخص غيره إلى هذا الماء المباح .

وتقدم أن ذكرنا قريبا في مستهل هذا الفصل أن استحقاق الماء يثبت في حالتين :

الحالة الأولى :

وهي حالة يجتمع فيها ثبوت التملك وثبوت الاستحقاق ، ومن المعلوم أن كل موضع قيل فيه بثبوت تملك الماء فيقال فيه - أيضا - بثبوت استحقاقه . فهذه قاعدة ثابتة في هذه المسألة . فمن ملك ماء فهو مستحق له من باب أولى ، لأن الملك أعلى درجة من الاستحقاق .

الحالة الثانية :

حالة ينتفي فيها الملك ويثبت فيها الاستحقاق . ولكن هاتين الحالتين يتداخل البحث فيهما غالبا ، ذلك أن أهل العلم لم يتفقوا - فيما أعلم - على ماء يثبت فيه الملك غير الماء الذي حصل إحرازه وحيازته ، كما أنهم اتفقوا على ماء ينتفي فيه الملك ويثبت فيه الاستحقاق هو ماء البئر المحفورة للارتفاق .

وأما الغالب فيحصل الاختلاف بينهم فيه ، فمن قائل بثبوت التملك ، ومن قائل بانتفاء التملك وثبوت الاستحقاق .

ولذلك فلا نبحت كل حالة من هاتين الحالتين على حدة ، بل يكون البحث
موحدا في الحالتين معا . وسيكون ذلك في سبعة مطالب ، على ما يأتي :

- المطلب الأول : حيازة الماء واحرازه .
- المطلب الثاني : سوق الشخص الماء المباح إلى ملكه .
- المطلب الثالث : دخول الماء المصانع المعدة لحفظه .
- المطلب الرابع : حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل .
- المطلب الخامس : حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك .
- المطلب السادس : ماء البئر .
- المطلب السابع : ماء العين .
- المطلب الثامن : الماء المباح الذي يسبق الشخص غيره إليه .

المطلب الأول

حيازة الماء واحرازه

إذا حاز الشخص الماء المباح وأحزره في أنية أو نحوها ، فقد ملكه وإذا ثبت تملكه له فيثبت استحقاقه له من باب أولى . وقد تقدم ذلك^(١٨٩) .

المطلب الثاني

سوق الشخص الماء المباح الى ملكه

إذا تكلف شخص سوق ماء مباح الى ملكه بآلة من الآلات ، فإنه يملك هذا الماء الذى ساقه ، على ما تقدم في بحث هذه المسألة^(١٩٠) .
وإذا ثبت تملكه لهذا الماء ، فإنه يستحقه من باب أولى .

المطلب الثالث

دخول الماء في المصانع المعدة لحفظه

إذا دخل الماء المباح المصانع التي أعدها الناس لحفظ الماء فيملك أصحاب هذه المصانع ما دخل فيها من الماء عند بعض أهل العلم .
وهذا هو المذهب عند كل من المالكية والحنابلة .
وكما هو معلوم فإنه يثبت الاستحقاق لهذا الماء من باب أولى عند أهل هذا القول .
وقال الآخرون : لا يملك أصحاب المصانع ما دخل في مصانعهم من الماء ، لكنهم أحق به من غيرهم^(١٩١) .

(١٨٩) ينظر: (ص ٥٨) من هذا البحث .

(١٩١) ينظر: (ص ٣٢) من هذا البحث .

(١٩٠) ينظر: (ص ٤٢) من هذا البحث .

وعلى أى حال فأصحاب المصانع يستحقون ما دخل من الماء المباح في مصانعهم ، سواء قيل بثبوت تملكهم أو قيل بعدم التملك ، فهم أحق بهذا الماء وأولى من غيرهم .

المطلب الرابع

حصول الماء في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل

إذا دخل الماء المباح أرضاً مملوكة لشخص من دون أن يتكلف هذا الشخص جهداً في إدخاله من حفر ولا عمل ، فيملك هذا الشخص ما دخل في ملكه من هذا الماء عند بعض أهل العلم .

وهذا هو المذهب المشهور عند المالكية والظاهر أنه وجه عند الشافعية .

فعل هذا القول يثبت استحقاق الشخص لهذا الماء ، حيث ثبت تملكه له .

وعند الآخرين من أهل العلم - وهم الجمهور - لا يملك الشخص هذا الماء ،

لكنه أحق به من غيره^(١٩٢) .

فقد تبين ثبوت استحقاق الشخص لما دخل في ملكه من الماء المباح ، وأن لم يكن

قد بذل جهداً في إدخاله من حفر أو عمل سواء قيل بثبوت تملك الشخص لهذا الماء ،

أو قيل بعدم تملكه له .

المطلب الخامس

حصول الماء في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك

إذا دخل الماء المباح الأرض المملوكة لشخص عن طريق المجرى الذي عمله من

أجل أن يجرى فيه الماء إلى أرضه فإن هذا الشخص يملك ما حصل في أرضه من هذا

الماء عن طريق ذلك المجرى عند بعض أهل العلم .

(١٩٢) ينظر: (ص ٣٢) من هذا البحث.

وهذا هو المذهب المشهور عند المالكية ، والظاهر أنه وجه عند الشافعية ، وهو خلاف الأصح عندهم .

وإذا ثبت تملك هذا الشخص لهذا الماء فهو مستحق له من باب أولى .
أما الجمهور : فهم يقولون بعدم تملك هذا الشخص لهذا الماء ، لكنهم يثبتون استحقاقه له ، وأنه أولى به من غيره^(١٩٣) .

فقد ثبت استحقاق الشخص لما حصل في ملكه من الماء المباح الذي دخل فيه عن طريق المجرى المملوك عند الجميع ، سواء عند المثبتين للتملك أو النافين له .

المطلب السادس

ماء البئر

تبين - فيما تقدم - أن البئر تحفر لأحد أحوال ثلاثة :

١ - للسابلة .

٢ - للارتفاق .

٣ - للتملك^(١٩٤) .

والحديث عن استحقاق ماء البئر يقتضي الحديث عن كل حال على حدة .

أولا : استحقاق ماء البئر المحفورة للسابلة :

إذا حفر الانسان بئرا لتكون عامة لجميع المسلمين أو اشتراها ثم وقفها عليهم ، فهم جميعا يشتركون في ماء هذه البئر ، وهم جميعا مستحقون لهذا الماء ، ويكون حافرها واحدا منهم في هذا الاستحقاق ، ليس أحق بباؤها دونهم . أما الملك فلا يثبت في مائها لأحد من الناس مادام في قراره . وعلى ذلك أهل العلم .

ويدل لذلك حديث عثمان - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه

(١٩٣) ينظر: (ص ٣٧) من هذا البحث .

(١٩٤) ينظر: (ص ٤٠) من هذا البحث .

وسلم - قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة ، فقال : « من يشتري بئر رومة ، فيجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة » . فاشتريتها من صلب مالي .

وفي بعض الروايات أنه قال : « فجعلت دلوى فيها مع دلاء المسلمين » . وقد تقدم توضيح ذلك قبل هذا الموضوع^(١٩٥) .

ثانيا : استحقاق ماء البئر المحفورة للارتفاق :

يقوم بعض الناس بحفر آبار للارتفاق بمائها والانتفاع به ، لالقصدم تملك هذه الآبار فإذا حصل أن شخصا حفر بئرا للارتفاق لا للتملك فهو أحق بمائها وأولى به من غيره ، لكنه لا يملك هذا الماء مادام في قراره . وهذا قول أهل العلم .

وقدم مضمي بيان هذه المسألة فيما تقدم^(١٩٦) .

ثالثا استحقاق ماء البئر المحفورة للتملك :

إذا كان الشخص يملك بئرا ، فهو يملك ماءها في قراره في قول بعض أهل العلم .

وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم ، وهو المذهب الصحيح عند الشافعية ، . وهو قول عند الحنابلة ، وإذا ثبت تملكه له كان مستحقا له من باب أولى .

وعند الآخرين لا يملك صاحب البئر هذا الماء ، لكنه أحق به وأولى به من غيره . وهذا هو مذهب الحنفية ، وهو المذهب عند الحنابلة ، وهو أيضا - قول عند الشافعية ، مقابل للمذهب الصحيح عندهم ، كما هو القول المخالف للمذهب المالكية المشهور عندهم ، وقد تقدم بيان ذلك^(١٩٧) .

(١٩٥) ينظر: (ص ٥٢) من هذا البحث.

(١٩٦) ينظر: (ص ٥٤) من هذا البحث.

(١٩٧) ينظر: (ص ٥٨) من هذا البحث.

وعلى أى حال فهالك البئر مستحق لمائها وهو أولى به من غيره ، سواء قيل بتملكه له أو عدم تملكه .

إذا تقرر ما تقدم من بحث استحقاق ماء البئر على الأحوال الثلاثة من حيث كونها حفرت للسبلة أو حفرت للارتفاق أو حفرت للتملك - فقد اتضح أن ماء بئر السبلة لا يتناوله الاستحقاق ، أما بئر الارتفاق وبئر التملك فصاحبها مستحق لمياهها في قرارها بلا خلاف ، والله تعالى أعلم .

المطلب السابع

ماء العيون

الحديث عن ماء العيون من حيث استحقاق الشخص له وكونه أولى به من غيره ، يستدعي أن يذكر أن من العيون ما ينبع ماؤها بنفسه من دون استنباط ولا عمل ، ومنها ما ينبع بالاستنباط والعمل . فهذان قسمان بيان حكم استحقاق الشخص لماء هذه العين وكونه أولى به من غيره ، فيما يأتي :

أولاً : استحقاق ماء العين النابع بنفسه :

إذا نبع ماء العين بنفسه من غير أن يتسبب أحد في استنباطه وإخراجه ، فلا يخلو الأمر من أن تكون العين غير مملوكة لأحد ، أو تكون مملوكة لأحد . فهاتان مسألتان يختلف الحكم في إحداهما عن الأخرى ، من حيث الاستحقاق لهذا الماء وعدمه ، وإيضاح ذلك على ما يأتي :

المسألة الأولى : الماء النابع بنفسه من العين غير المملوكة :

إذا كان هناك عين نبع ماؤها بنفسه ولم تكن هذه العين مملوكة لشخص ، فهذا الماء من المياه المباحة العامة للجميع ، وهو داخل في قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «المسلمون شركاء في ثلاث . في الماء والكلا والنار» . فهو شركة بين جميع المسلمين ، شأنه في ذلك شأن المياه العامة المباحة على ما تقدم^(١٩٨) .

(١٩٨) ينظر: (ص ٦٩) من هذا البحث.

المسألة الثانية : الماء النابع بنفسه من العين المملوكة :

إذا نبع ماء بنفسه من عين مملوكة لشخص . فهذا الشخص يملك هذا الماء على قول بعض أهل العلم .

وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم ، وهو المذهب الصحيح عند الشافعية ، وهو قول عند الحنابلة .

فعلى هذا القول يكون هذا الشخص مستحقاً لهذا الماء ، وهو أولى به من غيره من باب أولى .

وعند الآخرين من أهل العلم لا يملك هذا الشخص هذا الماء ، ولكنه أحق به وأولى به من غيره .

وقد تقدم الحديث عن هذه المسألة^(١٩٩) .

وعلى أى حال - من القول بالتملك أو عدم التملك - فالجميع متفقون على أن الشخص المالك لهذه العين التي نبع ماؤها بنفسه ، أحق به وأولى به من غيره .

ثانياً : استحقاق ماء العين المستنبط :

إذا قام شخص باستنباط ماء من عين بالجهد والعمل ، فهو يملك ماء هذه العين عند بعض أهل العلم .

وهذا هو مذهب المالكية على المشهور عندهم ، وهو المذهب الصحيح عند الشافعية ، وهو قول عند الحنابلة .

فإذا كان يملكه فهو مستحق له وأولى به من غيره من باب أولى .

وعند الآخرين من أهل العلم لا يملكه ، لكنه أحق به وأولى به من غيره . وقد تقدم بحث هذا الموضوع^(٢٠٠) .

وعلى القولين كليهما فهذا الشخص المستنبط يكن أحق بقاء هذه العين وأولى به من غيره .

(١٩٩) ينظر: (ص ٧٠) من هذا البحث.

(٢٠٠) ينظر: (ص ٧٠) من هذا البحث.

والخلاصة في بحث استحقاق ماء العيون : أن ما كان نابعا بنفسه في أرض غير مملوكة ، فلا يتناوله الاستحقاق ، أما إذا كان نابعا بنفسه في أرض مملوكة أو كان مستنبطا لم يكن نبعه بنفسه فيتعلق به الاستحقاق ، ذلك أن مالك الأرض والمستنبط يستحق هذا الماء ، سواء قيل بتملكه أولا .

المطلب الثامن

الماء المباح الذي يسبق الشخص غيره إليه

قد حصل - فيما سلف - بيان كون الماء على أصل الاباحة العامة ، وأن المسلمين فيه شركاء ، ما لم يكن لأحد فيه مزية على غيره ، وقد تقدم في المطلب التي سبقت هذا المطلب من هذا المبحث بيان مزايا متعددة . أما هذا المطلب فهو مخصص لبيان مزية أخرى تكون سببا لاستحقاق صاحبها الماء المباح وتفضيله بها على غيره ، وهذه المزية هي السبق .

فإذا سبق أحد غيره إلى الماء المباح ثم جاء بعده غيره لينتفع من هذا الماء ، فإما أن يكون هذا الماء قائما بسد حاجتها معا دون تقصير ، فهذا لا تفضيل لأحد فيه على أحد ، بل يأخذ كل حاجته منه ، حيث لم يوجد تزامم عليه ، أما إذا كان هذا الماء قليلا لا يفي بحاجتها معا ، فالاستحقاق فيه للسابق ، فيبدأ هو أولا بأخذ حاجته من هذا الماء ، فإن بقي منه شيء أخذه الآخر ، وإلا فلا شيء له ، وهكذا لوتزامم عليه ثلاثة أو أكثر ، فيقدم الأول فالأول ، حتى يأخذ حاجته ، أو ينتهي الماء^(٢٠١) .

يدل لذلك الحديث المروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به»^(٢٠٢) .

والماء غير المملوك ولا المستحق مباح ، وهذا الشخص قد سبق غيره إليه فيكون

(٢٠١) المبسوط (١٦٤/٢٣) ، حاشية العدوى على شرح الخرشني (٧٤/٧) ، روضة الطالبيين (٣٠٤/٥) ، تحفة المحتاج (٢٢٧/٦) ، نهاية المحتاج (٣٥٢/٥) ، المغني (٤٤١/٥) ، الكافي لابن قدامة (٤٤٥/٢-٤٤٦) .
(٢٠٢) ينظر: (ص ٥٦) من هذا البحث .

أحق به من غيره ، والقاعدة أن كل من سبق الى مباح فهو أحق به ما لم يكن هناك ضرر .

قال الامام النووي - رحمه الله تعالى : «المياه وهي قسيان : أحدهما : المباحة النابعة في موضع لا يختص بأحد ، ولا صنع للآدميين في إنباطه واجرائه ، كالفرات وجيحون وسائر أودية العالم ، والعيون في الجبال وسيول الأمطار ، فالناس فيها سواء ، فإن حضر اثنان فصاعدا أخذ كل ما شاء ، فإن قل الماء أو ضاق المشرع قدم السابق»^(٢٠٣) .

لكن لو كان أحد المتأخرين قد أصابه الجهد وخشي عليه التلف وكان من قبله لا يلحقه ذلك لو قدم عليه المجهود لكان المجهود أحق بالتقديم وإن كان حضوره متأخرا - وذلك من أجل أن الضرورة التي أصابته لاتندفع إلا بتقدمه على من سبقه^(٢٠٤) . مثله في ذلك مثل الشخص الذي كان بحوزته طعام فاضل عنه وعنده شخص مضطر إلى هذا الطعام ولا يجد ما يسد به ضرورته غيره ، كان واجبا عليه أن يدفع إليه ما يسد به ضرورته من هذا الجوع الذي أصابه^(٢٠٥) .

أما لو تساوا في الضرورة والجهد ، فالمقدم ههنا هو السابق إلى الماء ، لأنه أحق به ممن لم يأت إلا بعده ، غير أنه إذا كان الماء الموجود يمكن أن يأخذ منه كل واحد منهما قدرا تندفع به ضرورته فيكون بينهما .

فإن كان قد استوى في السبق أكثر من واحد ، فيأخذون منه ما يسدون به حاجتهم بالسوية من غير أن يتقدم واحد على الآخر .

فإن لم يمكن اجتماعهم في الأخذ - بأن ضاق المكان أو نحو ذلك قدم واحد بالقرعة ، لأن القرعة طريق شرعي لتمييز الحقوق . إلا إذا كان فيهم من لحقه الجهد

(٢٠٣) روضة الطالبين (٣٠٤/٥) .

(٢٠٤) تحفة المحتاج (٢٢٧/٦) .

(٢٠٥) تبين الحقائق (٤٠/٦) ، الدر المختار (٤٤١/٦) ، شرح الزرقاني (٢٦/٣) ، روضة الطالبين (٢٨٥/٣) ،

المغني (٤٢١/٩) .

أكثر من غيره قدم ، فإن تساوا في الجهد والضرورة أقرع بينهم ، فمن خرجت له القرعة كان هو المقدم على غيره .

فإن لم يكف الماء لسد حاجة المتساوين في السبق فيقسم الماء الموجود بينهم بالسوية . كما أنه ينبغي ملاحظة الاضطرار وعدمه عند التساوي في السبق .
وان كان التشاح على هذا الماء والتزاحم عليه من أجل البهائم فعلى ما تقدم في
الآدميين .

وإن كان التشاح والتزاحم على هذا الماء من أجل سد حاجة الآدميين والبهائم جميعا ، فيقدم الآدميون على البهائم على التنظيم الماضي ، ثم البهائم بعدهم كذلك . فإن سد حاجة الآدمي مقدم على سد حاجة البهيمة^(٢٠٦) ، لشرفه وفضله عليها . قال الله تعالى ﴿ولقد كرمتنا بني آدم﴾^(٢٠٧) .

(٢٠٦) نهاية المحتاج (٣٥٢/٥) .

(٢٠٧) سورة الاسراء ؛ آية (٧٠) .

تذييل على الفصلين السابقين

مطلب في ثمرة الخلاف في تملك الماء أو استحقاقه

فيما سلف من البحث في الفصلين السابقين ، بدأ الإختلاف في كثير من الأحوال ، فمن قائل بأن الماء يملك في هذا الحال ، وقائل يقول : لا يملك الماء ولكنه يكون مستحقا .

والخلاف هنا ليس اختلافا لفظيا ، بل هو خلاف حقيقي له ثمرته . وبيان هذه الثمرة فيما يلي :-

أولا : جواز بيعه أو تحريمه :

فمن قال إن هذا الماء لا يملك ، فلا يرى جواز بيعه في هذه الحال التي لا يملك فيها .

ومن قال إن هذا الماء يملك فيرى جواز بيعه في هذه الحال التي يرى ملكه فيها^(٢٠٨) .

ثانيا : تملك الآخذ منه لما أخذه أو عدم تملكه :

فمن قال ان هذا الماء لا يملك ، بل هو مستحق فيرى أن من أخذ منه شيئا بغير إذن مستحقه ملكه ، وليس لمستحقه أن يسترده منه .

(٢٠٨) ينظر للحنفية : الخراج (ص ٩٥) ، المبسوط (١٦٥/٢٣-١٦٦) ، بدائع الصنائع (٣٨٣٨/٨-٣٨٤٢) .

وينظر للمالكية : مختصر خليل (ص ٢٨٤) ، الشرح الكبير (٧٢/٤-٧٣) ، شرح الخرشبي (٧٣/٧-٧٤) ، التاج والاكلیل (١٦/٦) ، المتقى (٣٥/٦) .

وينظر للشافعية : روضة الطالبين (٣١٢/٥) ، الأحكام السلطانية للمهاوردي (ص ١٨٣-١٨٤) .

وينظر للحنابلة : المغني (٦١/٤-٦٢) ، (٢٠٣) ، الأحكام السلطانية لأبي يعلى (ص ٢١٨-٢١٩) ، الهداية

(٢٠١/١) ، المحرر (٣٦٨/١) ، المبدع (٢٢/٤) الانصاف (٢٩١/٤) ، الفروع (٤١/٤) .

ومن قال : ان هذا الماء يملك فيرى أن من أخذ منه شيئاً بغير إذن مالكة لا يملكه بل عليه رده^(٢٠٩) .

ثالثاً : دخول الماء الموجود في الأرض إذا باعها مالكة في البيع أو عدم دخوله فيه .

فمن قال : إن هذا الماء غير مملوك ، فلا يكون للبايع حق فيه . ومن قال : إن هذا الماء مملوك ، فهو داخل في البيع إن اشترطه المشتري ، فإن لم يشترطه كان للبايع ، لأنه حينئذ بمنزلة الزرع في الأرض^(٢١٠) .

(٢٠٩) ينظر للحنفية : المبسوط (١٦٤/٢٣) ، تبيين الحقائق (٣٩/٦) ، تنوير الأبصار (٤٣٨/٦) ، حاشية ابن عابدين (٤٣٨/٦) .

وينظر للمالكية : المدونة (١٩٠/٦) ، المنتقى (٣٦-٣٥/٦) ، مختصر خليل (ص ٢٨٤) ، الشرح الكبير (٧٣-٧٢/٤) ، حاشية الدسوقي (٧٣-٧٢/٤) ، التاج والإكليل (١٦/٦) .

وينظر للشافعية : روضة الطالبين (٣٠٥/٥) ، مغني المحتاج (٧٤/٢) .

وينظر للحنابلة : المغني (٦١/٤) ، كتاب الروايتين والوجهين (٤٥٥/١) الهداية (٢٠١/١) ، المبدع (٤/٢٢) ، الانصاف (٢٩١/٤) .

(٢١٠) روضة الطالبين (٥٤٥/٣) ، أسنى المطالب (١٠٠/٢) ، المغني (٢٠٣/٤) ، الانصاف (٢٩١/٤) .

هذا ولم يتيسر لي الوقوف على كلام للحنفية والمالكية في هذا الموضوع . ولكن الشأن في الحنفية يسير . ذلك أنهم تضييق عندهم دائرة التملك للماء ، فلا يملك عندهم من الماء إلا ما كان محرراً والماء المذكور ههنا عندهم مستحق غير مملوك ، فهو قبل البيع مستحق للبايع ، وبعد البيع مستحق للمشتري لأنه أصبح في يده ، والمباح يستحقه من استولى عليه .

وأما المالكية : فهم يقولون بأن الماء ههنا مملوك - كما تقدم - ولم أر نصاً لهم في هذا الموضوع ، لكن إن نزلوا الماء هنا منزلة الثمرة ، فالحكم عندهم في الثمرة أنها تكون للبايع إذا كان قد أبرها ، والظاهر أن الماء الموجود في قرار البئر ينزل منزلة الثمرة المؤيرة لصلاحته للاستعمال - بل هو أولى - وقد يختلف الحكم في الماء عنه في الثمرة ، لأن الماء أصله الإباحة ، بخلاف الثمرة ، فيتساهل في أمر الماء ما لا يتساهل في غيره . . والله أعلم .

خاتمة البحث

لما يسر الله الكريم كتابة ما تقدم من بحث هذا الموضوع المعنون بتملك الماء واستحقاقه ، ناسب أن يذكر في هذه الخاتمة أهم النتائج التي حصل التوصل إليها . وهأنذا أذكرها باختصار .

١ - كل ما ليس لإنسان جهد في حيازته واحرازه ، وليس له جهد في استنباطه واستخراجه ، ولم يحصل في مكان مملوك له ، ولم يحصل منه سبق لغيره إليه - فيما يحتاجه منه - فهو ماء مباح للجميع ، لا يملك وليس أحد فيه أحق من أحد .

٢ - لا يجوز إقطاع الماء العام المباح لأحد من الناس ، ولو حصل ذلك لشخص فهذا الماء باق على العموم والإباحة .

٣ - لا يجوز لشخص أن يتحجر الماء العام المباح ، ولو فعل فهذا الماء باق على العموم والإباحة .

٤ - إذا قام إنسان بعمل مصنع لتجتمع فيه المياه فيملك ما حصل فيه من الماء

٥ - إذا حصل الماء المباح في أرض مملوكة لشخص من دون جهد منه ولا عمل ، فإن مالك هذه الأرض لا يملك ما حصل فيها من هذا الماء .

٦ - إذا قام شخص بعمل مجرى يجري فيه الماء المباح بنفسه إلى أرض هذا الشخص ، فلا يملك هذا الماء الذي جرى في هذا المجرى إلى أرضه .

٧ - إذا ساق إنسان ماء مباحا إلى أرضه المملوكة له بآلة من آلات سوق الماء من دولا ب أو سائبة أو مضخة ، فهو يملك هذا الماء المسوق .

٨ - من قام بحيازة الماء المباح واحرازه ، فقد ملك ما حازه وأحرزه ، سواء أحرزه في آنية أو قرية أو جرة أو برميل أو وايت ، أو سائر ما يجرز فيه الماء .

٩ - ماء البئر المحفورة للسابلة أو المملوكة التي أوقفها صاحبها لا يملك مادام في قراره ، ومن أخذ منه شيئا فهو له .

- ١٠ - ماء البئر المحفورة للارتفاق لا يملك ، مادام في قراره ، ومن أخذ منه شيئا فهو له .
- ١١ - ماء البئر المملوكة حصل في تملك مالك البئر له مادام في قراره خلاف قوى فمن ناف لتملكه ، ومن مثبت له .
- ١٢ - الماء النابع بنفسه من عين مملوكة ماء مباح لا ملك لأحد فيه .
- ١٣ - الماء النابع بنفسه من عين مملوكة حصل في تملك مالك العين له مادام في قراره خلاف قوى - ما بين ناف لتملكه ومثبت له .
- ١٤ - كل موضع قيل فيه بثبوت تملك الماء ، فيقال فيه - أيضا - بثبوت استحقاقه ، فمن ملك ماء فهو مستحق له من باب أولى . ومن ذلك حيازة الماء واحرازه ، وكذلك الماء المسوق إلى الملك ، وكذلك الماء الحاصل في المصنع المعد لحفظه .
- ١٥ - حصول الماء المباح في الأرض المملوكة بلا حفر ولا عمل من صاحبها يثبت به استحقاق مالك الأرض لهذا الماء .
- ١٦ - دخول الماء المباح في الأرض المملوكة عن طريق المجرى المملوك الذى عمله مالكةا من أجل أن يجرى فيه الماء إلى أرضه يثبت به استحقاق مالك الأرض لهذا الماء .
- ١٧ - ماء البئر المحفورة للسابلة أو المملوكة التى أوقفها مالكةا لا يستحقه أحد دون أحد - مادام في قراره .
- ١٨ - إذا حفر شخص بئرا للارتفاق ببائها ، فهو أحق ببائها وأولى به من غيره .
- ١٩ - مالك البئر أحق ببائها وأولى به من غيره .
- ٢٠ - ماء العين غير المملوكة النابع بنفسه عام مباح ليس أحد أحق به من أحد .
- ٢١ - ماء العين المملوكة النابع بنفسه يستحقه مالك العين ، وهو أولى به من غيره .
- ٢٢ - ماء العين المستنبت يستحقه مستنبطه ، وهو أولى به من غيره .

المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان .
ترتيب : الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي . المتوفي سنة ٧٣٩هـ . قدم له وضبط نصه : كمال يوسف الحوت - مركز الخدمات والأبحاث الثقافية ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان . الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٧هـ .
- ٣ - الأحكام السلطانية :
للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي ، المتوفي سنة ٤٥٨هـ . تحقيق . محمد حامد الفقي ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٨٦هـ . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، بمصر .
- ٤ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية :
لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصرى البغدادي المارودي ، المتوفي سنة ٤٥٠هـ . الطبعة الثانية سنة ١٣٨٦هـ . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي . بمصر .
- ٥ - الأربعين النووية :
تأليف الشيخ أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ، المتوفي سنة ٦٧٦هـ . مطبوع في كتاب جامع العلوم والحكم لابن رجب - الطبعة الثانية ، سنة ١٣٦٩هـ .
- ٦ - ارواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل .
تأليف : الشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩هـ .

٧- الاستيعاب في معرفة الأصحاب .

تأليف : الامام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبدالبر بن عاصم النمرى القرطبي المالكي ، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ . وهو مطبوع مع الاصابة . مطبعة مصطفى محمد بمصر ، ١٣٥٨ هـ .

٨- أسنى المطالب شرح روض الطالب .

تأليف : الامام أبي يحيى زكريا الأنصارى ، المتوفى سنة ٩٢٦ هـ . نشر : المكتبة الإسلامية .

٩- الاصابة في تمييز الصحابة :

تأليف الشيخ الحافظ شهاب الدين أبي الفضل احمد بن علي بن حجر العسقلاني ، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ . مطبعة مصطفى محمد ، بمصر ، ١٣٥٨ هـ .

١٠- الأعلام- قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين .

تأليف : خير الدين الزركلي . دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، سنة ١٩٧٩ م .

١١- الاقناع :

تأليف : الشيخ أبي النجاشرف الدين موسى الحجاوى المقدسي ، المتوفى سنة ٩٦٨ هـ . الناشر : المكتبة التجارية الكبرى ، بمصر . تصحيح وتعليق : عبداللطيف محمد موسى السبكي .

١٢- الأموال :

تأليف الشيخ حميد بن مخلد بن قتيبة ، أبو أحمد بن زنجويه ، المتوفى سنة ٢٤٨ هـ ، وقيل سنة ٢٥١ هـ . تحقيق : الدكتور شاكر ذيب فياض . اصدار : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦ هـ .

١٣ - الأموال :

تأليف : الشيخ أبي عبيد القاسم بن سلام ، المتوفى سنة ٢٢٤ هـ .
تحقيق : محمد خليل هراس . الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة
الأولى سنة ١٣٨٨ هـ .

١٤ - الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف :

تأليف : الشيخ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي
(٨١٧-٨٨٥هـ) . تحقيق : محمد حامد الفقي ، ط : الأولى ،
١٣٧٧ هـ . مطبعة السنة المحمدية بمصر .

١٥ - الأنوار :

تأليف الشيخ يوسف بن ابراهيم الاردبيلي . نشر : مؤسسة الحلبي ،
الطبعة الأخيرة سنة ١٣٨٩ هـ . مطبعة المدني .

١٦ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع :

تأليف : الشيخ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي ، المتوفى
سنة ٥٨٧ هـ . الناشر : زكريا علي يوسف مطبعة الامام .

١٧ - بلوغ المرام في أدلة الأحكام :

تأليف : الشيخ الحافظ أحمد بن علي العسقلاني ، ابن حجر ، المتوفى
سنة ٨٥٢ هـ . مطبوع مع شرحه سبل السلام . الطبعة الرابعة ، المكتبة
التجارية الكبرى ، بمصر .

١٨ - التاج والاكليل على مختصر خليل .

تأليف : الشيخ أبي عبد الله محمد بن يوسف الشهرير بالموافق ، المتوفى سنة
٨٩٧ هـ . مكتبة النجاح . ليبيا ، وهو مطبوع في هامش مواهب
الجليل .

١٩ - تبين الحقائق :

تأليف : فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي ، المتوفى سنة ٧٤٣هـ . وهو شرح كنز الدقائق في فروع الحنفية ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت . مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية الكبرى بولاق ، مصر سنة ١٣١٣هـ .

٢٠ - تحفة المحتاج بشرح المنهاج :

تأليف : الشيخ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي المتوفى سنة ٩٧٣هـ ، وقيل : سنة ٩٧٤هـ . دار صادر .

٢١ - تذكرة الحفاظ :

تأليف : الشيخ أبي عبد الله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي ، المتوفى سنة ٧٤٨هـ . الناشر : محمد أمين دمج ، بيروت .

٢٢ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك :

تأليف : القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المتوفى سنسنة ٥٤٤هـ . الناشر : مديرية الشؤون الإسلامية ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المملكة المغربية .

٢٣ - تغليق التعليق على صحيح البخاري :

تأليف : الشيخ الحافظ أحمد بن علي العسقلاني ، ابن حجر ، المتوفى سنة ٨٥٢هـ . دراسة وتحقيق : سعيد عبد الرحمن موسى القزقي . المكتب الإسلامي دار عمار .

٢٤ - تقريب التهذيب :

للحافظ أحمد بن علي العسقلاني ، ابن حجر . المتوفى سنة ٨٥٢هـ .
حققه وعلق حواشيه وقدم له : عبد الوهاب عبد الطليف . ملترم نشره :
محمد سلطان النمكاني - صاحب المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

٢٥ - تلخيص الخبر في تخريج أحاديث الرافعي الكبير :

للمحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني ، ابن حجر ،
المتوفى سنة ٨٥٢ هـ . تصحيح وتنسيق عبدالله هاشم اليماني المدني ،
سنة ١٣٨٤ هـ . شركة الطباعة الفنية المتحدة .

٢٦ - تلخيص المستدرک .

للامام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، المتوفى سنة
٧٤٨ هـ . وهو مطبوع مع المستدرک . الناشر . مكتبة المطبوعات
الإسلامية ، حلب .

٢٧ - تهذيب التهذيب :

تأليف : الامام الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي
العسقلاني ، ابن حجر ، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ مصور عن الطبعة الأولى
بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ، حيدر آباد ،
الدكن ، ١٣٢٥ .

٢٨ - تهذيب اللغة :

تأليف : الشيخ أبي منصور محمد بن احمد الأزهرى (٢٨٢-٣٧٠ هـ)
حققه وقدم له : عبدالسلام محمد هارون . راجعه : محمد علي النجار ،
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف
والترجمة ، دار القومية العربية للطباعة ، ١٣٨٤ هـ-١٩٦٤ م .

٢٩ - جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم .

تأليف : زين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب ، المتوفى سنة
٧٩٥ هـ . الطبعة الثانية سنة ١٣٦٩ هـ . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى
البابي الحلبي وأولاده ، بمصر .

٣٠ - حاشية البناني على شرح الزرقاني على مختصر خليل :

تأليف : محمد بن الحسين البناني ، المتوفى سنة ١١٩٤ هـ . مطبوع في هامش شرح الزرقاني ، المطبعة الكبرى ، بمصر . سنة ١٢٩٣ هـ .

٣١ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير .

للشيخ محمد عرفة الدسوقي ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، بمصر .

٣٢ - حاشية الرشيدى على نهاية المحتاج .

للشيخ احمد بن عبد الرزاق ، المعروف بالمغربي الرشيدى ، المتوفى سنة ١٠٩٦ هـ . الطبعة الأخيرة . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، بمصر .

٣٣ - حاشية الشلبي على تبين الحقائق .

لشهاب الدين أحمد الشلبي دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية الكبرى ، بيولاقي ، مصر .

٣٤ - حاشية ابن عابدين ، وهي المسماة رد المحتار على الدر المختار .

تأليف : محمد أمين الشهرى بابن عابدين ، المتوفى سنة ١٢٥٢ هـ . الطبعة الثانية ١٣٨٦ هـ . مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، بمصر .

٣٥ - حاشية العدوى على شرح الخرشي :

تأليف : الشيخ علي بن احمد الصعيدي العدوى المالكي ، المتوفى سنة ١١٨٩ هـ . مطبوعة بهامش شرح الخرشي . دار صادر ، بيروت

٣٦ - الخراج .

تأليف : الشيخ يحيى بن آدم القرشي ، المتوفى سنة ٢٠٣ هـ ، صححه وشرحه ووضع فهارسه : القاضي الفاضل الشيخ أحمد محمد شاكر . عنيت بنشره : المطبعة السلفية ومكبتها ، الطبعة الثانية . سنة ١٣٨٤ هـ .

٣٧ - الخراج .

للقاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (١١٣-١٨٢هـ) . المطبعة
السلفية ومكبتها ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٢هـ .

٣٨ - خراسان

تأليف : الأستاذ محمود شاكر . المكتب الاسلامي ، الطبعة الأولى ،
سنة ١٣٩٨هـ .

٣٩ - الدر المختار وهو شرح تنوير الأبصار :

تأليف : الشيخ محمد علاء الدين الحصكفي ، المتوفي سنة ١٠٨٨هـ .
وهو مطبوع مع حاشية ابن عابدين عليه . الطبعة الثانية ، مطبعة
مصطفى الباي الحلبي وأولاده ، بمصر .

٤٠ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة :

تأليف الشيخ الحافظ احمد بن علي العسقلاني ، ابن حجر ، المتوفي سنة
٨٥٢هـ . حققه وقدم له ووضع فهرسه : محمد سيد جاد الحق . دار
الكتب الحديثة ، مصر .

٤١ - الدراية في تخريج أحاديث الهداية :

للشيخ أحمد بن علي العسقلاني ، ابن حجر ، المتوفي سنة ٨٥٢هـ .
مطبعة الفجالة الجديدة ، بالقاهرة ، سنة ١٣٨٤هـ .

٤٢ - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - أي المذهب المالكي .

تأليف : الشيخ برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد أبي القاسم بن
محمد بن فرحون ، المالكي ، المتوفي سنة ٧٩٩هـ . تحقيق وتعليق :
الدكتور محمد الأحمدى أبو النور ، دار التراث للطبع والنشر ، القاهرة .

٤٣ - ذيل تذكرة الحفاظ :

تأليف : الشيخ شمس الدين أبي المحاسن محمد بن علي الحسيني ،

المتوفي سنة ٧٦٥هـ . وهو مطبوع مع لحظ الألاحظ وذيل طبقات الحفاظ
في مجلد واحد ، وهو أولها . الناشر : محمد أمين دمج - بيروت .

٤٤ - الذيل على طبقات الحنابلة .

تأليف : الشيخ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد
بن حسن بن رجب البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي (٧٣٦-٧٩٥هـ) .
وقف على طبعه وصححه : محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة
المحمدية ، سنة ١٣٧٢هـ .

٤٥ - روضة الطالبين :

للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي ، المتوفي سنة
٦٧٦هـ . المكتب الاسلامي ، دمشق .

٤٦ - زاد المعاد :

تأليف : الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية ، المتوفي
سنة ٧٥١هـ . حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه : شعيب
الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة ، مكتبة المنار
الإسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩هـ .

٤٧ - السراج المنير :

شرح الشيخ علي بن أحمد بن محمد العزيزي الشافعي ، المتوفي سنة
١٠٧٠هـ على الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير للسيوطي ،
الطبعة الثالثة ١٣٧٧هـ . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي
وأولاده بمصر .

٤٨ - سنن البيهقي ، وهي السنن الكبرى :

للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ، المتوفي سنة
٤٥٨هـ . مطبعة دار المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الهند ، سنة
١٣٤٥هـ .

٤٩ - سنن الترمذي ، ويسمى الجامع الصحيح :

تأليف : الإمام أبي عيسى محمد بن أبي عيسى بن سورة الترمذي
(٢٠٩-٢٨٧٩ هـ) . تحقيق : أحمد محمد شاكر وغيره ، الناشر : المكتبة
الاسلامية .

٥٠ - سنن الدارقطني :

تأليف : الحافظ علي بن عمر الدارقطني (٣٠٦-٣٨٥ هـ) عني
بتصحيحه : السيد عبد الله هاشم يياني المدني ، شركة الطباعة الفنية
المتحدة ، ١٣٨٦ هـ .

٥١ - سنن الدرامي :

تأليف : الإمام أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل ابن بهرام
الدرامي ، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . طبع بعناية محمد أحمد دهمان . نشرته :
دار إحياء السنة النبوية . توزيع : دار الباز للنشر والتوزيع ، مكة
المكرمة .

٥٢ - سنن أبي داود :

تأليف : الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي
(٢٠٢-٢٧٥ هـ) . ومطبوع معه كتاب معالم السنن - للخطابي ، إعداد
وتعليق : عزت عبید الدعاس . نشر وتوزيع : محمد علي السيد -
حصص ، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٨ هـ .

٥٣ - سنن ابن ماجه :

تأليف : الحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه
(٢٠٧-٢٧٥ هـ) . حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق
عليه : محمد فؤاد عبدالباقي (١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م) . دار إحياء الكتب
العربية .

٥٤ - سنن النسائي :

مطبوع معه شرح الحافظ جلال الدين السيوطي ، وحاشية الإمام السندي . المكتبة التجارية الكبرى ، المطبعة المصرية بالأزهر وهي سنن الحافظ أحمد بن شعيب النسائي ، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ .

٥٥ - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية :

تأليف : الشيخ محمد بن محمد مخلوف . الناشر : دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، طبعة جديدة بالأوفست عن الطبعة الأولى ، سنة ١٣٤٩ هـ ، المطبعة السلفية ومكنتها .

٥٦ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب :

للشيخ أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي ، المتوفى سنة ١٠٨٩ هـ . منشورات : دار الآفاق الجديدة ، بيروت .

٥٧ - شرح الجلال :

جلال الدين محمد بن أحمد المحلي ، المتوفى سنة ٨٦٤ هـ على منهاج الطالبين في فقه الشافعية ، الطبعة الثالثة ١٣٧٥ هـ . مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، بمصر .

٥٨ - شرح الخرشبي على مختصر خليل :

تأليف : الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخرشبي المالكي ، المتوفى سنة ١١٠١ هـ . دار صادر ، بيروت .

٥٩ - شرح الزرقاني على مختصر خليل :

تأليف : الإمام عبد الباقي بن يوسف الزرقاني ، المتوفى سنة ١٠٩٩ هـ . وهامشه حاشية الشيخ محمد البناني ، المطبعة الكبرى ، بمصر ، سنة ١٢٩٣ هـ .

- ٦٠ - شرح صحيح مسلم :
تأليف : الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٣١-٦٧٦هـ) . دار
الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٣٩٢ هـ .
- ٦١ - الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل :
للشيخ أحمد بن محمد الدردير ، المتوفى سنة ١٢٠١ هـ . دار إحياء الكتب
العربية ، عيسى البابي الحلبي ، مصر .
- ٦٢ - الشرح الكبير على المقنع :
للمقدسي . تأليف : الشيخ شمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن أبي
عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي ، المتوفى سنة ٦٨٢ هـ . جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .
- ٦٣ - شرح منتهى الإرادات . المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى .
لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، المتوفى سنة ١٠٥١ هـ . الناشر :
المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
- ٦٤ - صحيح البخارى ، وهو الجامع الصحيح .
للإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى ، المتوفى سنة ٢٥٦ هـ .
وهو مطبوع مع شرحه فتح البارى ، المكتبة السلفية .
- ٦٥ - صحيح مسلم .
للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري
(٢٠٦-٢٦١هـ) . تحقيق : الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي . دار إحياء
الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه .
- ٦٦ - طبقات الحنابلة :
تأليف : القاضى أبي الحسين محمد بن أبي يعلى ، وقف على طبعه
وصححه : محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .

٦٧ - طبقات الشافعية الكبرى :

تأليف : الشيخ تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، المتوفى سنة ٧٧١ هـ . تحقيق : محمود محمد الطناحي ، الطبعة الأولى ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، مصر .

٦٨ - طبقات الشافعية :

تأليف : الشيخ أبي بكر بن هداية الله الحسيني . المتوفى سنة ١٠١٤ هـ . تحقيق : عادل نويهض دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان . الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م .

٦٩ - عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذى :

تأليف : الحافظ أبي بكر محمد بن عبد الله ، المعروف بابن العربي ، المتوفى سنة ٥٤٣ هـ دار العلم للجميع ، مكتبة المعارف ، بيروت .

٧٠ - فتاوى ومسائل :

لابن الصلاح تقي الدين أبي عمرو عثمان بن صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشافعي ، التوفى سنة ٦٤٣ هـ جمعها : تلميذه وصاحبه الشيخ كمال الدين اسحاق بن أحمد بن عثمان . وقد طبع معه أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح أيضا . حققه وخرج حديثه وعلق عليه : الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦ هـ .

٧١ - الفتح المبين في طبقات الأصوليين .

تأليف : الشيخ عبد الله مصطفى المراغي . الناشر : محمد أمين دمج وشركاه ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ١٣٩٤ هـ .

٧٢ - الفروع :

تأليف : الشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي ، المتوفى سنة ٧٦٣ هـ . الطبعة الثانية ١٣٨٣ هـ . دار مصر للطباعة .

٧٣ - فقه الملوك ومفتاح الرتاج ، المرصد على خزانة كتاب الخراج ، وهو شرح لكتاب الخراج لأبي يوسف .

تأليف : الشيخ عبد العزيز بن محمد الرحبي الحنفي البغدادي ، المتوفى بعد سنة ١١٨٤هـ .

تحقيق : الدكتور أحمد عبيد الكبيسي ، مطبعة الارشاد ، بغداد سنة ١٩٧٣ م . من منشورات رئاسة ديوان الأوقاف إحياء التراث الاسلامي ، الجمهورية العراقية .

٧٤ - القواعد في الفقه الاسلامي :

تأليف : الحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي ، المتوفى سنة ٧٩٥هـ . الطبعة الأولى ١٣٥٢هـ . مطبعة الصدق الخيرية ، بمصر .

٧٥ - قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية :

لمحمد بن أحمد بن جزى الغرناطي المالكي ، المتوفى سنة ٧٤١هـ . دار العلم للملايين ، بيروت .

٧٦ - الكافي في فقه الامام المبجل أحمد بن حنبل .

تأليف : الشيخ أبي محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي (٥٤١ - ٦٢١هـ) . تحقيق : زهير الشاويش الطبعة الثانية سنة ١٣٩٩هـ . منشورات : المكتب الاسلامي .

٧٧ - كشف القناع عن متن الاقناع :

تأليف : الشيخ منصور بن يونس بن ادريس البهوتي ، المتوفى سنة ١٠٥١هـ . الناشر : مكتبة النصر الحديثة بالرياض .

٧٨ - المبدع في شرح المقنع :

للشيخ أبي أسحاق برهان الدين ابراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح الحنبلي (٨١٦-٨٨٤هـ) المكتب الاسلامي .

٧٩ - المبسوط في الفقه الحنفي :

تأليف : الشيخ شمس الأئمة أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل
السرخسي ، المتوفى سنة ٤٩٠هـ . الطبعة الثانية نشر : دار المعرفة
للطباعة والنشر ، بيروت .

٨٠ - المحرر في الفقه الاسلامي :

تأليف : الشيخ مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية
الحراني ، المتوفى سنة ٦٥٢هـ - مطبعة السنة المحمدية ، سنة
١٣٦٩هـ .

٨١ - مختصر خليلي :

للعامة الشيخ خليل بن اسحاق المالكي ، المتوفى سنة ٧٦٧هـ . طبع
بدار إحياء الكتب العربية .

٨٢ - مختصر سنن أبي داود :

تأليف : الشيخ الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذرى المتوفى سنة
٦٥٦هـ . تحقيق : أحمد محمد شاكر ، ومحمد حامد الفقي . مطبعة
أنصار السنة المحمدية .

٨٣ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل :

تأليف : الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى ، المعروف بابن بدران
الدمشقي ، المتوفى سنة ١٣٤٦هـ . إدارة الطباعة المنيرية ، بمصر .

٨٤ - المدونة الكبرى :

لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي ، المتوفى سنة ١٧٩هـ . رواية
الإمام سحنون بن سعيد التنوخي ، المتوفى سنة ٢٤٠هـ . عن
عبد الرحمن بن القاسم العتقي ، المتوفى سنة ١٩١هـ . مطبعة السعادة
سنة ١٣٥٣هـ الطبعة الأولى ، تصوير : دار صادر ، بيروت .

٨٥ - المراسيل :

تأليف : الإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ، المتوفى سنة ٢٧٥هـ . دراسة وتحقيق : الشيخ عبدالعزيز عزالدين السيروان . دار القلم ، بيروت ، لبنان . الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٦هـ .

٨٦ - المستدرك على الصحيحين :

للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد الحاكم النيسابوري ، المتوفى سنة ٤٠٥هـ . الناشر : مكتب المطبوعات الاسلامية - حلب .

٨٧ - المسند :

للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) . الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ . دار صادر ، المكتب الاسلامي ، بيروت ، وبهامشه كنز العمال .

٨٨ - مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه :

تأليف : الشيخ شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري ، المتوفى سنة ٨٤٠هـ . تحقيق وتعليق : موسى محمد علي ، ود . عزت علي عطية ، مطبعة حسان ، القاهرة .

٨٩ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير :

تأليف : الشيخ أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي ، المتوفى سنة ٧٧٠هـ . دار الكتاب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٨٩٨ م .

٩٠ - مصنف ابن أبي شيبة :

للإمام الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي ، المتوفى سنة ٢٣٥ ، صححه : عبد الخالق الأفغاني . من منشورات : إدارة القرآن والعلوم الاسلامية ، كراتشي ، باكستان .

٩١ - مصنف عبد الرزاق :

تأليف : الإمام عبد الرزاق بن همام الصنعاني ، المتوفى سنة ٢١١هـ .
منشورات : المجلس العلمي ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩٢هـ .
تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي .

٩٢ - مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى :

تأليف : الشيخ مصطفى السيوطي الرحباني . منشورات : المكتب الاسلامي ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٨١هـ .

٩٣ - معجم البلدان :

تأليف : الشيخ شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي . المتوفى سنة ٦٢٦هـ . درآ صادر للطباعة والنشر - دار بيروت للطباعة والنشر . بيروت ، ١٣٧٦هـ .

٩٤ - المعجم الكبير :

للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ، المتوفى سنة ٣٦٠هـ .
حقيقه وخرج أحاديثه : حمدي عبدالمجيد السلفي . مطبعة الوطن العربي . من منشورات وزارة الأوقاف - إحياء التراث الاسلامي - الجمهورية العراقية .

٩٥ - المغني :

تأليف : الشيخ موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ، المولود سنة ٥٤١هـ ، والمتوفى سنة ٦٢١هـ . تحقيق : محمد عبد الوهاب فايد وعبد القادر أحمد عطار ، مطابع سجل العرب سنة ١٣٨٩هـ ، الطبعة الأولى . الناشر : مكتبة القاهرة .

٩٦ - المغني في الضعفاء :

للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ) . تحقيق وتعليق : نور الدين عتر

٩٧ - مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج :

للشيخ محمد الشربيني الخطيب ، المتوفى سنة ٩٧٧هـ مطبعة مصطفى
البابي الحلبي ، مصر ، سنة ١٣٧٧هـ .

٩٨ - المتقى شرح الموطأ :

تأليف : القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي الأندلسي
(٤٠٣-٤٩٤هـ) . الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢هـ . مطبعة السعادة ،
بمصر .

٩٩ - منهاج الطالبين :

تأليف : أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي ، المتوفى سنة
٦٧٦هـ . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر .

١٠٠ - الموطأ :

للإمام مالك بن أنس الأصبحي ، المتوفى سنة ١٧٩هـ - صححه ورقمه
وخرج أحاديثه وعلق عليه : الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ، دار احياء
الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه .

١٠١ - المهذب :

تأليف : الشيخ أبي اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز ابادي
الشيرازي الشافعي ، المتوفى سنة ٤٧٦هـ . طبع بمطبعة عيسى البابي
الحلبي وشركاه ، بمصر .

١٠٢ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال :

تأليف : الشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، المتوفى
سنة ٧٤٨هـ . تحقيق : علي محمد الجاوي . دار المعرفة للطباعة
والنشر ، بيروت ، لبنان الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ .

١٠٣ - النهاية في غريب الحديث :

تأليف : الامام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزرى ابن الأثير (٥٤٤-٦٠٦هـ) . تحقيق : طاهر أحمد الزاوى ، ومحمود الطنحاحي . دار احياء الكتب العربية . عيس البابي الحلبي وشركاه الطبعة الأولى ، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م .

١٠٤ - نهاية المحتاج الى شرح المنهاج :

تأليف : شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي الشافعي المتوفى سنة ١٠٠٤هـ . الطبعة الأخيرة ، ١٣٨٦هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر .

١٠٥ - الهداية في الفقه الحنبلي .

تأليف : الشيخ أبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوزاني الحنبلي ، المتوفى سنة ٥١٠هـ . تحقيق : اسماعيل الأنصاري ، وصالح بن سليمان العمرى ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٩١هـ . مطابع القصيم .

الضمانات المصرفية

للدكتور

عبد الله بن عبدالواحد الخميس

الأستاذ المساعد في قسم الفقه

في كلية الشريعة بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الضمانات المصرفية

تعريف الضمان :

الضمان في اللغة الالتزام ، تقول ضمانت المال إذا التزمته ويتعدى بالتضعيف تقول ضمنت المال إذا ألزمته إياه . ويأتي بمعنى الكفالة ، تقول ضمن الشيء ضمانا فهو ضامن وضمين إذا كفل ، كما يأتي بمعنى التبريم تقول ضمانت الشيء تضميناً إذا غرمته فالتزمته^(١) .

وفي اصطلاح الفقهاء :

يستعمل أكثر الفقهاء كلمتي الضمان والكفالة على أنها لفظان مترادفان يراد بهما ما يعم ضمان المال وضمان النفس ولذلك عرفوا الضمان بأنه «الالتزام بحق ثابت في ذمة الغير أو احضار من هو عليه أو عين مضمونة»^(٢) .
وبعض الفقهاء يطلق لفظ الضمان على ضمان المال ويطلق الكفالة ويريد بها ضمان النفس^(٣) .

شرعية الضمان

الضمان ثابت بالكتاب ، والسنة ، والإجماع .
أما الكتاب فقولته تعالى ﴿وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾^(٤) أى كفيل ضامن . فقد ضمن يوسف - عليه السلام - لمن جاء بصواع الملك وهو إناؤه الذي كان يشرب به قدر ما يحمله البعير من الطعام .

(١) القاموس المحيط ، والمصباح المنير مادة «ضمن» .

(٢) مغني المحتاج للشريبي ١٩٨/٢ .

(٣) انظر الكافي لابن قدامة ٢٢٧/٢ ، ٢٣٨ ، وشرح منتهى الارادات ٢٤٥/٢ ، ٢٥٢ .

(٤) سورة يوسف الآية ٧٢ .

ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم «الزعيم غارم»^(٥) .
وأما الإجماع فقد اجمعت الأمة على مشروعيته في الجملة .

تعريف المصرف

جاء في القاموس «صرف الحديث أن يزداد فيه ، ويحسن من الصرف في الدراهم وهو فضل بعضه على بعض في القيمة . . . والصيرفي المحتال في الأمور كالصيرف وصراف الدراهم جمع صيارفه والهاء للنسبة . . . وتصريف الآيات تبيينها وفي الدراهم والبياعات إنفاقها»^(٦) .

وجاء في المعجم الوسيط «الصراف من يبدل نقدا بنقد والصرافة مهنة»^(٧) الصراف ،
والمصرف بكسر الراء مكان الصرف وبه سمي البنك مصرف .

الاعتدال المستندي

الاعتدال المستندي يعتبر في الحقيقة من أهم وسائل الدفع في عمليات التجارة الخارجية .

وتعني كلمة «اعتدال» عند علماء الاقتصاد توفير الضمان للبائع والمشتري للحصول على الثمن والبضاعة .

والاعتدال المستندي يمثل أحد صور الضمانات المصرفية ، ويتضح ذلك جليا من تعريفه .

تعريف الاعتدال المستندي :

هو تعهد صادر من قبل المصرف للمستفيد وهو البائع بناء على طلب فاتح الاعتدال

(٥) الحديث صحيح رواه الامام احمد في السند ٢٦٧/٥ والبيهقي في سننه ٨٨/٦ ورواه أبو داود ٨٢٥/٣ رقم الحديث ٣٥٦٥ ، وابن ماجه ٥٥/٢ رقم الحديث ٢٤٢٩ وانظر نصب الراية ٥٧/٤ .

(٦) القاموس المحيط مادة «صرف» . .

(٧) المعجم الوسيط مادة «صرف» . .

وهو المشتري ، وبناء عليه يلتزم المصرف في هذا التعهد بأنه قد اعتمد تحت تصرف المستفيد (البائع) مبلغاً من المال ، مقابل تقديم مستندات معينة مطابقة لنصوص الاعتماد وشروطه^(٨) .

وإذا ما نظرنا إلى هذا التعريف فإننا نستنتج ما يلي :

- أ - أن الاعتمادات المستندية تعتبر عملية مستقلة عن عقد البيع الذي نشأ بسببه ذلك الاعتماد ، وهي في الحقيقة اتفاق على ضمان مالي مقابل مستندات خاصة .
- ب - أن المستندات هي محور التعامل في الاعتمادات المستندية وذلك بشرط أن تتضمن تلك المستندات الشروط التي طلبها فاتح الاعتماد .
- ج - أنه لا بد من مطابقة تلك الشروط التي طلبها فاتح الاعتماد وإلا امتنع المصرف من دفع قيمة البضاعة .
- د - إن قولنا في التعريف «يلتزم المصرف في هذا التعهد» فيه إشارة إلى صفة الاعتماد المستندي العقدية ، فإن الأصل فيه أن يكون لازماً ، لأنه لا يتحقق الغرض ولا يتم الفائدة المرجوة منه إلا إذا كان لازماً لما فيه من ضمان لدفع ثمن البضاعة وعدم انسحاب المشتري ضمن المدة المتفق عليها والمحددة في الاعتماد وكذلك ضمان أن البضاعة ستأتي مطابقة للشروط المتفق عليها . ومن الجدير بالذكر أن الاعتماد المستندي القابل للإلغاء^(٩) أصبح التعامل به نادراً ، لأنه لا يعطي الضمان الكامل للمصدر .

وإذا كان من صفة الاعتماد المستندي الملزوم فإنه لا يمكن لأي من الأطراف المشتركة فيه التحلل من اللزوم إلا إذا انتهت مدته ، أو اختل شرط من شروطه المتفق عليها أو وجدت قوة قاهرة تمنع نفاذه .

فبالنسبة للمستورد يلتزم بدفع الثمن عن طريق الاعتماد المستندي وبالنسبة للبائع يلتزم بإرسال البضاعة طبقاً للمواصفات المتفق عليها ، وبالنسبة للمصرف يلتزم بدفع المبلغ إذا ما استلم المستندات مطابقة للشروط المتفق عليها .

(٨) انظر المصارف والأعمال المصرفية د/ غريب الجمال ص ١٠١ .

(٩) انظر ص ١١١ .

وسمي التعهد الذي يفتحه المصرف بالاعتماد المستندي لأنه يستلزم تقديم مستندات تثبت انتقال البضاعة للمستورد وكذلك لتمييزه عن الاعتمادات التي لا تتطلب ذلك .

أهمية الاعتماد المستندي :

للاعتدالم المستندي أهمية كبرى في الأمور التجارية ، ويمكن أن نجمل أهميته فيما يلي :

- ١ - أنه يعفى مصدر البضاعة من بذل الجهد في الحصول على المعلومات عن مركز العميل المالى ، لأنه سيقبض قيمة بضاعته بمجرد تقديمه لتلك المستندات .
- ٢ - أنه يضمن للتجار قيمة بضائعهم إذا ما سلموا تلك المستندات مطابقة للشروط المتفق عليها فلا يخشى التجار من ضياع قيمة بضائعهم .
- ٣ - أنه يمنح المستورد الطمأنينة بأن الثمن الذي دفعه مقابل البضاعة التي اشتراها ستكون محل رعاية المصرف التامة ، فالمصرف لن يسلم الثمن قبل استلام المستندات التي يطلبها والتي بمقتضاها تنتقل ملكية هذه البضائع وتنازل البائع باستلامه قيمتها .
- ٤ - أنه يساعد على تصحيح واستكمال أي نقص أو خطأ في مستندات الشحن في أقل وقت ممكن ، عندما يقوم المصرف بفحص هذه المستندات بعد تسليمها إليه لدفع قيمتها من الاعتماد المؤمن عنده .
- ٥ - أنه يوفر أعباء استيفاء جميع الإجراءات الحكومية بين المصدر والمستورد ، فالمستورد يقوم باستيفاء جميع الإجراءات التي تتطلبها الرقابة على الاستيراد والرقابة على النقد في بلده قبل أن يطلب من الذي يتعامل معه فتح الاعتماد المستندي كما أن المصدر يتولى جميع الإجراءات اللازمة لتصدير بضاعته بمجرد أن يخطر بفتح الاعتماد المستندي اللازم لصالحه^(١٠)

(١٠) الاعتمادات المستندية محاضرة القاها أمين ميخائيل عبد الملك بالقاهرة ١٧، ١٩ يونيو سنة ١٩٥٧ .

٦ - يعتبر الاعتماد المستندي مصدر دخل بالنسبة للمصارف نتيجة العمليات التي تؤدي إليها ، مثل هذه العملية ، كما أنها تتقاضى فوائد على المبلغ غير المغطى الذي يقوم المصرف بدفعه للمصدر على أساس أنه قرض للمستورد ، كما أن المصرف المبلغ (المراسل) يتقاضى عمولة إذا أيد الاعتماد .

الأطراف المشتركة فيه :

١ - المشتري (المستورد) وهو الذي تعاقد على شراء البضاعة ويسمى طالب فتح الاعتماد ، لأنه هو الذي يقدم فتح الاعتماد الى المصرف ، وهو الذي يرد على المصرف قيمة المدفوعات تحت الاعتماد المستندي .

٢ - البائع (المصدر) وهو الذي فتح الاعتماد لصالحه ، وعليه الالتزام بالشروط التي اتفق عليها مع المشتري ، وأخطر بها المصرف فاتح الاعتماد ووردت في خطاب الاعتماد المستندي .

٣ - المصرف فاتح الاعتماد ، وهو المصرف الذي عهد اليه أمر فتح الاعتماد بطلب من المشتري ، وهو الذي يصدر خطاب الاعتماد ، ويتعهد بالدفع أو قبول أوتداول المستندات ، ويسمى كذلك الصرف منشاء أو مصدر أو مانح الاعتماد .

٤ - المصرف المبلغ (المراسل) وهو المصرف الوسيط الذي كلف من قبل المصرف فاتح الاعتماد بتبليغ شروط الاعتماد إلى المستفيد ، وقد يقوم المصرف المبلغ بهذه المهمة دون إضافة تأييده للاعتماد ، أو يضيف تأييده للاعتماد^(١١) .

(١١) انظر الاعتماد المستندي من المنظور- العلمي والقانوني د . صليب بطرس ود/ ياقوت العشماوي ص ٤٠ ، ٤١ ، وإدارة الأعمال المصرفية د . زياد رمضان ص ١٥٢ وخطاب الاعتمادات المستندية على حسن سالم ص ٤٨ ، والمصارف الإسلامية لنصر الدين ص ١٧ .

أنواع الاعتماد المستندي

للاعتداع المستندي نوعان :

- ١ - اعتداع استيراد : وهو الذي يفتحه المستوردون المحليون لصالح المصدرين الأجانب لاستيراد سلع معينة .
- ٢ - اعتداع تصدير : وهو الذي يفتحه المستوردون الأجانب لصالح المصدرين المحليين لسلع محلية .^(١٢) .

والاعتماد المستندي بنوعيه قد يكون مغطى كليا أو جزئيا أو غير مغطى أصلا .

فالاعتداع المغطى :

هو الذي يقوم طالب فتح الاعتماد بتغطية مبلغه بالكامل لحساب مصرف ، ويتم الدفع منه لحساب المستفيد ، عند تقديم المستندات اللازمة المستوفية للشروط المتفق عليها .

والاعتماد المغطى جزئيا :

هو الذي يقوم فيه المصرف بدفع جزء من ثمن البضاعة من ماله الخاص . وقد يكون الاعتماد غير مغطى بالكلية ، وهي اعتمادات تكون مفتوحة إما بموجب تسهيلات مصرفيه ، وإما بموجب تسهيلات للموردين وفي هذه الحالة يقوم المصرف بسداد جميع المبالغ التي يطلبها المستفيد طبقا للمستندات المقدمة له والمستوفية للشروط ولا يقوم المصرف بضمان عميله في مثل هذه الحالة إلا إذا كان على ثقة من طالب فتح الاعتماد ومعروف لدى المصرف أنه ملء ، وله معاملات جارية أو حساب في هذا المصرف .

(١٢) انظر ادارة الاعمال المصرفية د . زياد رمضان ص ١٥٤ والمصارف د . غريب الجمال ص ١٠١ .

صور من الاعتماد المستندي :

يتخذ الاعتماد المستندي صوراً مختلفة نتيجة لاختلاف صفاته أو الغرض منه وسنذكر أهمها بإيجاز :

١ - الاعتماد المستندي القطعي :

وهو الذي لا يجوز للمصرف الرجوع فيه أو الغاؤه ، أو التغيير فيه ، ولو كان هذا التعديل بسيطاً أو بأمر من الأمر .
ولابد أن يذكر في الاعتماد القطعي أنه غير قابل للإلغاء ، وإذا لم ينص على ذلك صراحة فإن بعض العلماء يقول إنه قابل للإلغاء .

٢ - الاعتماد المستندي القابل للإلغاء (البسيط) :

هو على العكس تماماً من النوع الأول فيجوز للمصرف أن يرجع فيه دون مسؤولية عليه قبل الأمر أو المستفيد ، وربما يلجأ المصرف لذلك بسبب عدم ثقته في عميلة الأمر ، ولذلك احتفظ لنفسه بحق الرجوع في أي وقت ، ولا يلزمه أن يخطر بذلك الأمر ولو سبق أن أخطره بفتحه - وإذا طلب العميل إنهاء اعتماده وجب سحبه فوراً ، لأنه وكيل عنه ، ولم يلتزم أمام الغير بشيء وهذا يعتبر من أرخص الاعتمادات حيث إن المصارف لا تحتسب عليه عمولة كبيرة ، وتعامل التجار به قليل لأنه لا يعطى الضمان الكامل للمصدر .

٣ - الاعتماد المستندي المؤبد :

هو عبارة عن اعتماد مستندي غير قابل للإلغاء ، ويقوم المصرف فاتح الاعتماد بطلب المصرف المبلغ تأييد هذا الاعتماد ، وهو يمثل ضماناً من المصرف الذي قام بتبليغه إلى المستفيد ، وعليه أن يدفع قيمة المستندات المقدمة إليه والمطابقة لشروط الاعتماد دون حق الرجوع على المستفيد بالمبلغ حتى ولو أن المصرف فاتح الاعتماد توقف عن دفع قيمة هذه المستندات .

وهذا النوع من الاعتمادات يفضله المصدرون لأنه يعطيهم ضمانا أكثر من غيره من الاعتمادات الأخرى .

٤ - الاعتماد المستندي غير المؤيد :

وهذا الاعتماد عادي ، ويكون دور المصرف المبلغ في بلد المصدر مجرد القيام بوظيفة الوسيط في تنفيذ الاعتماد ، ويتقاضى عمولة على هذه الوساطة ، ولا إلزام عليه إذا أخل أحد الطرفين بأي من الشروط الواردة في الاعتماد .

٥ - الاعتماد المستندي القابل للتحويل :

وهو الذي يمكن تحويله من مستفيد الى آخر وهذا النوع من الاعتمادات المستندية يستخدمه بعض المستوردين الذين يلجؤون لشراء بضائع كثيرة قد لا تكون موجودة لدى تاجر واحد وهذا النوع يعطى نوعا من المرونة للتجارة الدولية .

٦ - الاعتماد الدوّار :

وهو الذي يتجدد تلقائيا بنفس الشروط، ولنفس المدة الزمنية أو أكثر حسب الشروط .

٧ - الاعتماد المستندي بالاطلاع :

وهذا النوع يعطى المستفيد الحصول على مستحقاته مقابل تسليمه المستندات للمصرف المبلغ (المراسل) للاطلاع عليها ، فإذا طابقت الشروط أو المواصفات المتفق عليها ، دفع له المستحقات . .

٨ - الاعتماد المستندي بالقبول :

وفي هذا الاعتماد يكون تسليم استحقاق المستفيد بعد فترة معينة من تسليمه للمستندات ، فعندما يقوم المصرف المرسل بإبلاغ المستفيد بنص الاعتماد ، ويتعهد المصرف بقبول الكمبياله التي يسحبها عليه المستفيد في وقت تسليم المستفيد للمستندات المطلوبة على أن يكون استحقاق هذه الكمبياله بعد فترة معينة .

٩ - الاعتماد المستندي المقدم :

وفي هذا النوع يأخذ المستفيد مبلغاً مقدّماً في الوقت الذي يتم إبلاغه بهذا النوع من الاعتماد .

وهذا النوع من الاعتماد يستخدم عادة لإثبات جدية المستورد على اتّمام الصفقة ، وخاصة في بعض الأعمال الكبيرة التي تحتاج إلى وقت وإلى تكاليف^(١٣)

١٠ - الاعتماد المستندي المضمون :

وهذا الاعتماد فيه ضمان لحق المصرف لأن المستندات تكون صادرة باسم المصرف المنشئ لهذا الاعتماد ، فيكون المصرف قد ضمن حقه حيث أنه يمكنه بيع البضاعة لصالحه إذا لم يقم الأمر بالوفاء بالتزاماته تجاه المصرف^(١٤) .

١١ - الاعتماد المستندي المحلي :

وهو عبارة عن اعتماد بين تاجرين يزاولان نشاطهما في دولة واحدة ولكن تختلف المدن ، وهو لا يختلف عن غيره من الاعتمادات ، إلا أنه لا يحتاج إلى تأييد من قبل المصرف المبلغ لأن كلا المتعاملين يخضعان لنظام تجاري واحد^(١٥) .

محتويات خطاب الاعتماد :

أهم محتويات الخطاب المستندي تتمثل فيما يلي :

١ - شروط المشتري والمستندات المطلوبة :

- (أ) فاتورة تجارية باسم المستفيد تبين نوع البضاعة ومواصفاتها وقيمتها .
- (ب) وثيقة الشحن ، وهي أهم المستندات لأنها وسيلة لأثبات ملكية البضاعة .
- (ج) الشهادات الخاصة بالبضاعة ، مثل شهادة منشئها ووزنها وتدقيقها وفحصها .

(١٣) انظر دائرة البحوث ، غرفة تجارة وصناعة الرياض عدد ٢٣٤ رجب ١٤٠١ ص ٢٩ ، ٣٠ .

(١٤) انظر الاعتماد المستندي د/اسماعيل علم الدين ص ٥٤ .

(١٥) المرجع السابق .

- ٢ - نوع الاعتماد .
- ٣ - مدة سريان الاعتماد ، ومواعيد تقديم مستندات الشحن .
- ٤ - بيان فوائد عمولة المصرف المبلغ (المراسل) وعلى من تكون ؟
- ٥ - المبلغ وهو القيمة المفتوح بها الاعتماد .
- ٦ - توقيع المتعامل على هذا الخطاب ليكون ملتزماً بها فيه^(١٦)

دور الكمبيالة في الاعتماد المستندي

الكمبيالة :

« ورقة تجارية تتضمن أمراً صادراً من شخص يسمى الساحب إلى شخص آخر يسمى المسحوب عليه بأن يدفع لأمر شخص ثالث وهو المستفيد مبلغاً معيناً من النقود بمجرد الاطلاع بعد أجل معين أو قابل للتعين»^(١٧) .

ومن التعريف السابق تظهر أهمية الكمبيالة في المعاملات الخارجية لأنها ورقة تجارية قابلة للتداول ، ومن مميزاتها أنها سهلة التحويل فوراً الى نقود ، وذلك بخصمها لدى المصارف ، أو باستعمالها في تسوية الديون ، وذلك فيما إذا كانت غير مؤجلة أى تصرف بمجرد الاطلاع ، أما إذا كانت بعد أيام معينة من الإطلاع ، أو بعد أيام من تاريخ الكمبيالة ، أو أي تاريخ يتم تعيينه فإنها لاتصرف إلا في موعدها المحدد .

الأطراف المتعاملة فيها :

- ١ - الساحب (الأمير) .
- ٢ - المسحوب عليه (المصرف الدافع) .
- ٣ - المستفيد (المدفوع له) أي الذي يدفع له المصرف قيمة الكمبيالة ، وفي الاعتماد

(١٦) انظر إدارة الأعمال المصرفية د . زياد رمضان ص ١٥٤ .

(١٧) الوجيز في النظام التجاري السعودي ٤١/١ عام ١٩٧٤ م .

المستندي يكون المدفوع له هو المصدر (البائع) المستفيد من الكمبيالة ، ومن الاعتماد المستندي .

وبما سبق يتضح لنا الدور المهم الذي تؤديه الكمبيالة في الاعتماد المستندي خاصة إذا كان الدفع مؤجلا فإن على المستفيد (البائع) أن يقدم الكمبيالة المسحوبة على المصرف فاتح الاعتماد وبهذا يضمن البائع حقة فيما لو انتهت مدة سريان الاعتماد قبل موعد دفعها ، فالكمبيالة لها وجه شبه بالرهن الحيازي لصالح البائع ، فإذا ما جاء موعد صرفها وتأكد المصرف من صحتها ومطابقتها لشروط الاعتماد قبلها ودفع لصاحبها أو من كان مفوضا باستلامها .

التكييف الفقهي للاعتماد المستندي

قلنا فيما سبق أن الاعتماد المستندي قد يكون مغطى كلياً أو جزئياً أو غير مغطى ، ويجب أن نفرق عند التكييف الفقهي بين المغطى بالكلية وغير المغطى كلياً أو جزئياً .

ففي حالة الاعتماد المستندي المغطى جزئياً أو غير المغطى بالكلية ، يأخذ المصرف فائدة على المبلغ غير المغطى من قيمة البضاعة التي دفعها المصرف ، على أساس أن هذا المبلغ يعتبر قرضاً من الصرف يتقاضى عليه فائدة يحددها الزمن الذي يمضي بين دفع ذلك المبلغ وتسديد المشتري للمصرف قيمة البضاعة وهذه فائدة ربوية لأن كل قرض جر نفعا فهو ربا .

جاء في المغني لابن قدامة «كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف ، قال ابن المنذر أجمعوا على ان المسلف إذا شرط على المستلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة على ذلك ربا»^(١٨) .

وأما الاعتماد المستندي المغطى فقد اختلف العلماء في تكييفه .

١ - فمنهم من يرى أن الاعتماد المستندي يقوم على أساس الوكالة فقط ، ففتح

(١٨) ٤٣٦/٦ تحقيق د / عبد الله التركي . عبد الفتاح الحلواني وانظر المهذب للشيرازي ٣١١/١ وروضة الطالبين

للنووي ٣٤/٤ الكافي لابن عبد الله ٧٢٨/٢ مجمع الأنهر ٨٤/٢ .

الاعتقاد بمثابة توكيل صادر من المشتري للمصرف بفتح الاعتقاد المذكور وتنفيذه عن طريق قبول السند المسحوب عليه ووفائه . ويلتزم الموكل بأن يدفع للوكيل جميع ما أنفقه في تنفيذ عقد الوكالة .

ولكن يلاحظ على هذا التخريج أن هناك خلافا بينه وبين الوكالة من ثلاثة وجوه :

الأول : ان المصرف بفتحه لبعض أنواع الاعتقاد (الاعتقاد المستندي المؤيد) يعتبر مدينا أصليا ، وتبرأ ذمة المشتري (المستورد) تجاه البائع (المصدر) ، والوكالة ليست كذلك إذ لا يعدو الأمر فيها التوكيل بالأداء ، وأما المال فإنه يثبت في ذمة الموكل أصلا . جاء في شرح منتهى الإرادات «وإن اشترى وكيل بثمان في ذمته ثبت في ذمة الموكل أصلا . وفي ذمة الوكيل تبعا وللبنائع مطالبة من شاء منهما»^(١٩) .

الثاني : أن الوكالة من العقود التي تستند الى الاعتبار الشخصي التي تنتهي بطرود مايوثر على أهلية الموكل كموته أو إفلاسه أو فسقه أو غير ذلك ، بخلاف الاعتقاد المستندي فإنه لا يتأثر بالأسباب المسقطه للوكالة .

جاء في المهذب «وان وكل رجلا في أمر ، ثم خرج عن أن يكون من أهل التصرف في ذلك الأمر بالموت أو الجنون أو الاغماء أو الحجر أو الفسق بطلت وكالته»^(٢٠) .

الثالث : أن الوكيل في عقد الوكالة له فسخ العقد ولو لم يرض الموكل بخلاف المصرف إذا وافق على فتح الاعتقاد المستندي فإنه لا يستطيع أن يفسخه إلا بعد الوفاء بالشروط الواردة فيه والا تحمل المسؤولية .

جاء في بداية المجتهد «للكيل أن يدع الوكالة متى شاء عند الجميع لكن أبو حنيفة يشترط حضور الموكل»^(٢١) وجاء في المهذب «يجوز للموكل أن يعزل الوكيل إذا شاء ويجوز للوكيل أن يعزل نفسه إذا شاء»^(٢٢) .

(١٩) ٣٩٠/٢ وانظر المهذب للشيرازي ٣٦٠/١ بدائع الصنائع ٣٤/٦ ، ٣٥ مجمع الأنهر ٢/٢٢٤ .

(٢٠) ٣٦٤/١ وانظر الكافي لابن قدامة ٢٥١/٢ ، ومجمع الأنهر ٢/٢٤٧ .

والبدائع للكاساني ٣٨/٦ .

(٢١) ٢٠٩/١ .

(٢٢) ٣٦٣/١ وجاء في مواهب الجليل للحطاب ١٨٨/٥ «للموكل عزل وكيله وللوكيل عزل نفسه متى شاء احدهما

اتفاقا إلا في وكالة الخصام فليس لاحدهما بعد ذلك ان انتشب الخصام ..

وانظر الكافي لابن قدامة ٢/٢٥٠ .

٢ - ومن العلماء من يرى ان الاعتماد المستندي باعتباره أداة في تنفيذ الوفاء يقوم على أساس ثلاثة عقود مجتمعة وهي الوكالة والحوالة والضمان ، فالاعتماد يأخذ من كل عقد بطرف ، فهو يقوم على أساس الوكالة لأن المصرف ينوب عن العميل «فاتح الاعتماد» في فحص المستندات ودفع الثمن ، والخطاب الذي يوجهه العميل إلى المصرف فاتح الاعتماد ماهو إلا توكيل بدفع قيمة الاعتماد متى تحققت شروطه .

ويقوم على أساس الحوالة لأن المصدر (البائع) والمستورد (المشترى) يطمئنان للذمة المالية للمصرف فيحيل المستورد المصدر على المصرف ويقبول المصدر ينتقل الثمن من ذمة المستورد الى ذمة المصرف^(٢٣) .

ويقوم على أساس الضمان لأن المصرف يضمن كلا الطرفين فهو يضمن المستورد بتسديد الثمن ، والمصدر بحسن تنفيذه للشروط .

وقد سبقت مناقشة أن الاعتماد المستندي يقوم على أساس الوكالة .

وأما الحوالة فإن المذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والصحيح من مذهب الحنابلة يشترطون في الحوالة أن يكون المحال عليه مدينا للمحيل ، ولا يتحقق هذا الشرط في صورة الاعتماد المستندي . اما عن مذهب المالكية فقد جاء في مختصر خليل في معرض كلامه عن شروط الحوالة قوله «وثبوت دين لازم فإن أعلمه بعدمه وشرط البراءة صح . . .» وقد فسره الخرخشي بأن المراد به ثبوت دين للمحيل في ذمة المحال عليه ، فإن لم يكن هناك دين للمحيل على المحال عليه فالمسألة من باب الخيالة «الضمان» لا من باب «الحوالة» ، ونص بأن هذا مذهب الجمهور^(٢٤) ، وبالنسبة لمذهب الشافعية جاء في المهذب «ولاتجوز الحوالة إلا على من له عليه دين^(٢٥)» .

وأما الحنابلة فإنهم يشترطون كون المحال عليه مدينا للمحيل ، وان لم يصرحوا بذلك ، لأنهم يشترطون كون الحوالة على دين مستقر ، فإذا كان الدين غير مستقر

(٢٣) انظر المصارف الإسلامية نصر الدين فضل المولى محمد ص ١٧٥ .

(٢٤) انظر الخرخشي على مختصر خليل ١٧/٦ ومواهب الجليل ٩١/٥ .

(٢٥) ٣٤٥/١ وانظر الانوار لأعمال الأبرار ٤٥٩/١ ، ومغنى المحتاج ١٩٤/٢ ونهاية المحتاج ٤٢٣/٤ .

فلا تصح الحوالة فمن باب اولى إذا كان المحال عليه غير مدين للمحيل فإن الحوالة لا تصح^(٢٦) .

لكن قد يقال إن بعض الفقهاء لا يرون اشتراط كون المحال عليه مدينا للمحيل فعند علماء المذهب الحنفي وبعض علماء المالكية ووجه عند الشافعية ما يدل على عدم اشتراطه . جاء في البدائع «وإما وجوب الدين على المحال عليه للمحيل قبل الحوالة فليس بشرط لصحة الحوالة حتى تصح الحوالة وسواء كان للمحيل على المحال عليه دين أم لم يكن ، وسواء كانت الحوالة مطلقة أم مقيدة^(٢٧)» .

وجاء في شرح الخرشني لمختصر خليل «إذا علم المحيل إنه لا دين له على المحال عليه وشرط المحيل براءته من دين المحال ورضى بذلك صح الإبراء ولزم ، ولا رجوع للمحال على المحيل عند ابن القاسم^(٢٨)» .

وأما بالنسبة للشافعية فهم لا يشترطون هذا الشرط في أحد الوجهين عندهم . جاء في المهذب «ولا تجوز الحوالة إلا على من له عليه دين . . . فإذا أحال على من لا دين له عليه كان بيع معدوم فلم تصح ، ومن أصحابنا من قال تصح إذا رضى المحال عليه^(٢٩)» .

وأما أن الاعتماد المستندي يقوم على أساس الضمان فيمكن أن يناقش بأن الضمان لا يعنى من مطالبة الأصيل بالحق الذى له عليه عند الحنفية والشافعية والحنابلة ، وأما المالكية فيرون بأن مطالبة الكفيل لا تجوز إلا إذا تعذرت مطالبة الأصيل ، وذلك على خلاف الحال في بعض صور الاعتماد المستندي التي تجعل المصرف أصيلا في ضمان المال .

أما بالنسبة لمذهب الحنفية فقد جاء في شرح فتح القدير «المكفول له بالخيار إن شاء

(٢٦) انظر المعنى لابن قدامة ٥٧٧/٤ (الناشر مكتبة الرياض الحديثة) والعدة شرح العمدة ٣٤٥ والكافي لابن قدامة . ٢١٨/٢ .

(٢٧) ١٦/٦ .

(٢٨) ١٧/٦ وانظر مواهب الجليل للحطاب ٩١/٥ .

(٢٩) ٣٤٥/١ وانظر الوجيز للغزالي ١٠٩/١ ومنهاج الطالبين للنووي ص ٥٤ .

طالب الذي عليه الدين ، وإن شاء طالب الكفيل وهو قول أكثر أهل العلم ، وله مطالبتهما جميعاً لأن الكفالة ضم ذمة إلى ذمة وذلك يسوغ مطالبتهما أو مطالبة أيهما شاء^(٣٠) .

وعن مذهب الشافعية جاء في مغني المحتاج «وللمستحق مطالبة الضامن والأصيل بالدين اجتماعاً وانفراداً»^(٣١) .

وعن مذهب الحنابلة جاء في شرح منتهي الإرادات «ولرب الحق مطالبة أيهما شاء ، أي الضامن والمضمون عنه ، لثبوت الحق في ذمتها وله مطالبتهما معا»^(٣٢) .

وعن مذهب المالكية جاء في التاج والاكلیل «للكفيل إجبار الأصيل على تخليصه إذا طوب ، وليس له ذلك قبل أن يطالب»^(٣٣) .

٣ - ومن العلماء من يرى ان الاعتماد المستندي يقوم على أساس نظرية الاشتراط لمصلحة الغير ، وهذه النظرية تقرر نشوء حق مباشر للمستفيد ، وهو البائع تجاه المتعهد وهو المصرف اعتباراً من تاريخ العقد الذي أجراه - هذا الأخير - مع المشتري وهو المشتري .

ولكن يلاحظ على هذا الرأي أن الاشتراط لمصلحة الغير في الفقه الاسلامي لا يكون مستقلاً عن علاقته بالمشتري ، بخلاف المصرف في الاعتماد القطعي ، فإنه يتعهد بالتزام جديد ومستقل عن التزامه قبل المشتري والاشتراط لمصلحة الغير لم يرد بهذا اللفظ في كتب الفقه وإنما يستعمل الفقهاء بدلاً من ذلك «اشتراط نفع لأجنبي عن العقد ويرد إما كشرط مقترن بالعقد يقصد منه نفع لأجنبي عن ذلك العقد وهذا هو ما يعرف بالشرط المقارن ، وإما ان يرد بشكل آخر وهو أن يكون العقد مبرماً ابتداء لمصلحة الغير أي من عقود الاشتراط لمصلحة الغير المحضة .

وسنعرض لآراء الفقهاء في حكم الاشتراط لمصلحة الغير بشيء من الإيجاز .

(٣٠) ٢٩٩/٦ وانظر بدائع الصنائع ٣٤/٦ .

(٣١) ٢٠٨/٢ .

(٣٢) ٢٤٦/٢ .

(٣٣) ١٠٥/٥ (مطبوع بهامش مواهب الجليل) .

فالحنفية لا يميزون الاشتراط لمصلحة الغير لئنه صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط^(٣٤) ، وقالوا إن علته الافضاء الى المنازعة إلا إذا تعارف الناس عليه . جاء في المبسوط «وإن كان شرطا لا يقتضيه العقد وليس فيه عرف ظاهر فإن كان فيه منفعة لأحد المتعاقدين فالبيع فاسد لأن الشرط باطل في نفسه . . وإن لم يكن فيه منفعة لأحد فالشرط باطل والعقد صحيح^(٣٥) » .

وكذلك الشافعية لا يميزون أن يجتمع بيع وشرط إذا كان الشرط لا يقتضيه العقد ، حتى لو كان فيه منفعة لأحد المتعاقدين . جاء في المهذب «إن شرط ماسوي ذلك من الشروط التي تنافي مقتضى البيع بأن باع داراً بشرط أن يسكنها مدة أو ثوبا بشرط أن يخطه له . . . بطل البيع لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط^(٣٦)» وفي مذهب المالكية الأصل في الشرط أن يكون صحيحا ويصح معه العقد وقد يقع الشرط فاسدا على سبيل الاستثناء ، ولا يكون الشرط فاسدا عندهم إلا في حالتين .

- (أ) - إذا كان ينافي مقتضى العقد وذلك كما لو باعه سيارة وشرط ألا ينتفع بها .
(ب) - إذا كان الشرط يخل بالثمن وذلك كبيع وسلف أي بيع يتضمن قرضا .
والشرط بصفة عامة تارة يبطل العقد وتارة يصح الشرط والعقد وفي حالة ثالثة يبطل الشرط ويبقى العقد .

جاء في بداية المجتهد «أما مالك فالشروط عنده تنقسم ثلاثة أقسام شروط تبطل هي والبيع معا وشروط تجوز هي والبيع معا وشروط تبطل ويثبت البيع^(٣٧) .
فمثال الشروط التي تبطل هي والبيع معا ما لو اشترط شرطا ينافي مقتضى العقد

(٣٤) عزاه للطبراني في الأوسط الميمني في مجمه الزوائد ٨٥/٤ كتاب البيوع ، والخطابي في معالم السنن المطبوع مع سنن أبي داود ٧٧٤/٣ وانظر تلخيص الحبير ١٢/٣ باب البيوع المنهي عنها وهو حديث ضعيف ذكر ذلك ابن القطان - انظر نصب الرأية ١٨/٤ .

(٣٥) ٥/١٣ وانظر بدائع الصنائع ١٦٩/٥ ، ١٧٠ .

(٣٦) ٢٧٥/١ .

(٣٧) ١٣٣/٢ وانظر مواهب الجليل ٣٧٣/٤ والخرشني على خليل ٨٠/٥ ، ٨١ وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير . ٦٧ ، ٦٥/٣ .

كما سبق ومثال ما يجوز مع البيع ما لو اشترطت الزوجة الايتزوج عليها أو ألا ينقلها من بلدها ومثال ما يبطل فيه الشرط ويصح العقد ما لو باع انسان رقيقا وشرط أن عتق أن له ولاءه دون المشتري^(٣٨) .

وفي المذهب الحنبلي الأصل حرية العقد والشرط ولايجرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وبطلانه ، وهم ينفردون بعدم الأخذ بحديث النهي عن بيع وشرط . يقول ابن قدامة في المغني «لم يصح أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن بيع وشرط وإنما الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن شرطين في بيع كذا ذكر الترمذي^(٣٩) وهذا دال بمفهومه على جواز الشرط الواحد قال أحمد إنما النهي عن شرطين في بيع أما الشرط الواحد فلا بأس به^(٤٠) .

ويقول ابن تيمية «أن الأصل في الشرط الصحة واللزوم إلا ما دل الدليل على خلافه . . فإذا كان المشروط مخالفا لكتاب الله وشرطه كان الشرط باطلا ، وأما إذا كان نفس الشرط والمشروط لم ينص الله على حله بل سكت عنه فليس هو مناقضا لكتاب الله وشرطه^(٤١) ومع أن الحنابلة توسعوا في ذلك إلا أنهم لا يميزون الاشرط لمصلحة الأجنبي بصفة عامة وإن كانوا أجازوا صوراً قليلة من ذلك لأسباب خاصة ، فقد أجازوا إجارة الظئر^(٤٢) والبيع بشرط العتق^(٤٣) إذ أن النفع للرفيق الذي سيعتق ، وهو لم يكن طرفاً في العقد . ومما سبق يظهر أنه لايجوز الاشرط لمصلحة الغير ، إلا عند شيخ الإسلام ابن تيمية .

والذي يظهر مما سبق ان الاعتماد المستندي عقد خاص نشأ لخدمة التجارة وهو

(٣٨) انظر المراجع السابقة .

(٣٩) الحديث حسن رواه الامام احمد في المسند ١٧٤/٢ ، ٢٠٥ و ابوداود في سننه ٧٧٥/٣ رقم الحديث ٣٥٠٤ والترمذي ٢٣٢/١ وقال حديث حسن صحيح ، والنسائي ٢٢٥/٢ والدارمي ٢٢٥/٢ ، من طرق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا .

(٤٠) المغني ١٦٦/٦ (محقق د/ عبد الله التركي ود/ عبد الفتاح الحلوي) .

(٤١) مجموع الفتاوى ٢٩ / ٣٤٦ .

(٤٢) الكافي لابن قدامة ٢ / ٣١٢ .

(٤٣) المرجع السابق ٢ / ٣٧ .

ليس بغريب عن الفقه الإسلامي ، وأقرب تكييف للاعتماد المستندي المغطي بالكلية هو عقد الوكالة حيث أن المستورد قد وكل المصرف بإن يقوم مقامه في كل الاجراءات المتخذة في سبيل إتمام عملية الاعتماد المستندي ، كما أن فيه من معنى الضمان ذلك أن المصرف قد ضمن للمستفيد وهو البائع حقه إذا وفي بشروط الاعتماد ، وضمن للمشتري مادفعه من الثمن حتى يتسلم البضاعة المطلوبة .

فإذا اعتبرنا ما أخذ المصرف على الاعتماد المستندي من العمولة من قبيل الوكالة فإن ذلك جائز لأن أخذ الأجرة على الوكالة جائز . جاء في الكافي لابن قدامة «ويجوز التوكيل بجعل لأنه تصرف لغيره لايلزمه فجاز أخذ العوض عنه كرد الأبق^(٤٤) .

والتكييف للاعتماد المستندي على أساس الوكالة - كما سبق - يفتح المجال للقول بجواز أخذ العمولة عليه ، وذلك على عكس ما لو اعتبرنا الاعتماد المستندي كفالة بمعنى الضمان حيث لايجوز أخذ الأجرة على الضمان نفسه .

والقول بجواز أخذ العمولة على الاعتماد المستندي المغطي بالكلية أولى ذلك أنه يعتبر أجرة على ما قام به المصرف من خدمات من اتصال بالمصدر (البائع) ومطالبته بمستندات الشحن ، والتأكد من مطابقة البضاعة للمواصفات والشروط ونحو ذلك من الخدمات العملية ، وهذه الأمور جائزة شرعا .

أما ما يأخذ على الاعتمادات المستندية غير المغطاة فقد سبق بيان أنها محرمة ، إذا أنها تشتمل على قرض يأخذ عليه المصرف فائدة وذلك ربا جاءت الشريعة بتحريمه . .

(٤٤) ٢/٢٥٢ وانظر قوانين الأحكام الشرعية ص ٣٤٥ ومعني المحتاج للشريبي ٢/٢٣٠ .

خطاب الضمان

خطاب الضمان :

هو تعهد نهائي يصدر من المصرف بناء على طلب عميله بدفع مبلغ نقدي معين ، أو قابل للتعين بمجرد أن يطلب المستفيد ذلك خلال مدة محددة ، ودون توقف على شرط آخر .

ويعتبر خطاب الضمان كما هو واضح من تعريفه صورة من صور الضمان المصرفي وفي هذه الحالة تطبق عليه قواعد القانون المصرفي .

وفي المملكة العربية السعودية لخطابات الضمان أهمية كبيرة ، فهو يطلب من المقاولين والشركات ضمانا لحسن التنفيذ لتلك الأعمال المتفق عليها ، فهو يعتبر بديلا للتأمين النقدي وأفضل ، إذا أن التأمين النقدي إذا قدمه المقاول مثلا فيه تجميد لمبلغ ضخمة مدة طويلة ، وهو في حاجة إليه لتنفيذ المشروع ، لذلك كان تقديم خطاب الضمان أفضل وإذا ما أدخل المقاول بالتزامه رجع صاحب المشروع على المصرف .

ولا يقتصر تقديم خطاب الضمان على هذه الحالة ، بل هناك حالات كثيرة أخرى منها مثلا حالة التقدم لمناقصة أو مزايمة حكومية إذ تشترط لائحة المناقصات والمزايدات على المتقدمين إليها أن يقدموا ضمانا نقديا بنسبة معينة من قيمة الصفقة ، ترد بعد فتح المظاريف إلى الاشخاص الذين لا يرسوا عليهم العطاء في حين يطلب ممن رسا عليه العطاء تقديم ضمان نقدي إضافي يجوز أن يقدم بدلا منه كفالة مصرفية»^(٥) .

أركان خطاب الضمان :

من خلال التعريف السابق لخطاب الضمان يمكن أن نقول أن أركان خطاب الضمان تنحصر فيما يلي :

- ١ - الضامن : وهو المصرف الذي يصدر خطاب الضمان .
- ٢ - المضمون : وهو العميل الذي صدر الخطاب لحسابه .

(٤٥) انظر عمليات البنوك من الوجهة القانونية د/ علي جمال الدين ص ٧٨ والقانون المدني المصري مادة ٧٧٢ .

- ٣ - المبلغ وهو المال الذي صدر به الخطاب والذي يلتزم المصرف في حدوده بكفالة عميله .
- ٤ - المستفيد وهو الجهة المستفيدة من الخطاب .
- ٥ - الغرض الذي من أجله صدر الخطاب .
- ٦ - تاريخ سريان الخطاب وهو التاريخ الذي في خلاله يكون المصرف ملتزماً بها جاء في الخطاب^(٤٦) .

أنواع خطاب الضمان

خطاب الضمان أنواع عدة تختلف باختلاف الغرض الذي من أجله تصدر ، وأهم هذه الأنواع :

١ - خطاب الضمان الابتدائي :

إذا كان لدى الوزارة أو المصلحة الحكومية أو الشركة أو المؤسسة الخاصة مشروعات انشائية ، فإنها تعلن عنها في وسائل الاعلام ثم يتقدم عدد من المناقصين ولكي يطمئن مقدم المشروع إلى جدية المناقص يطلب منه تأميناً نقدياً أو خطاب ضمان يتراوح بين ١٪ و ٢٪ من قيمة العرض ، وذلك وفقاً لما تحدده الشروط والمواصفات وقد ورد في اللائحة التنفيذية لنظام مشتريات الحكومة^(٤٧) رقم ١٧/٢١٣١ تاريخ ١٣٩٧/٥/٥ هـ أنه لا بد أن تتوفر الشروط التالية في خطاب الضمان المقدم :

- ١ - ان يكون خطاب الضمان صادراً من أحد المصارف المحلية أو الخارجية المرخص لها والمعتمدة .
- ٢ - ألا يقترن بشرط أو قيد .
- ٣ - أن يتضمن تعهد المصرف بأن يدفع لصاحب المناقصة المستفيدة من الضمان

(٤٦) انظر إدارة الأعمال المصرفية د . زياد رمضان ص ١٤٨ والمصاريف الإسلامية نصر الدين فضل المولى محمد ص ١٨٥ .

(٤٧) انظر المادة ٩ من اللائحة التنفيذية .

مبلغا يساوى التأمين المؤقت عند أول طلب منها ورغم كل معارضة في ذلك من جانب مقدم الطلب .

٤ - أن يكون الضمان ساريا حتى التاريخ المحدد للبت في العطاءات .

٥ - إذا كان خطاب الضمان من فرع بنك فيجب أن يعتمد من قبل المركز الرئيسي .
وسمى هذا الضمان ابتدائيا لأنه يعتبر ضمانا مبدئيا يقدم عند توقيع العقد وينتهي مفعوله في إحدى حالتين :

١ - حالة رسو العطاء على أحد المقاولين .

٢ - عندما يرسو العطاء على مقدم الضمان ، ويقوم بتوقيع العقد^(٤٨) .

٢ - خطاب الضمان النهائي أو لحسن التنفيذ :

ويقدم هذا النوع من الخطابات بعد أن يتم اختيار أفضل المناقصين ، وأقلهم تكلفة للقيام بتنفيذ المشروع أو العملية وذلك كتأمين نهائي لضمان تنفيذ العقد المبرم ، وتصدر المصارف هذا النوع بما يعادل ٥٪ من قيمة العقد ، أما إذا كان الضمان تعهدا من إحدى شركات التأمين فيجب ألا تقل قيمته عن ٢٥٪ من قيمة العقد ، ويحل خطاب الضمان النهائي محل خطاب الضمان الابتدائي ، الذي أصبح لاغيا بمجرد تقديم صاحب العرض المقبول الخطاب الضمان النهائي^(٤٩) والفائدة من هذا الخطاب هو ضمان حسن تنفيذ ما تعهد به المناقص بحيث لو حصل منه تقصير أو اخلال يكون للجهة المسؤولة عن ذلك مصادرتة .

٣ - خطاب ضمان الدفعات المقدمة :

يحدث في بعض الحالات أن يشترط مقدمو العطاءات في عروضهم أن تقدم الجهة الحكومية صاحبة العطاء نسبة من قيمة العقد مقدما ، وذلك من أجل الاستعانة بها في تمويل المشروع وخطاب الضمان الذي يصدر لكفالة مقدم العطاء يسمى خطاب

(٤٨) انظر إدارة الاعمال المصرفية ص ١٤٩ .

(٤٩) المادة ٧ من نظام تأمين مشتريات الحكومة السعودية .

ضمان الدفعات المقدمة ، وقد جاء في نظام مشتريات الحكومة السعودية^(٥٠) «يجوز للجهة الحكومية أن تدفع للمتعاقد معها دفعة مقدّمة في حدود ٢٠٪ عند التوقيع على العقد ، مقابل خطاب ضمان مساوٍ لهذه القيمة وتحسم هذه الدفعة على أقساط طبقاً للمستخلصات» .

٤ - خطاب ضمان الصيانة :

وهذا النوع يعتبر داخلاً في النوع الثاني وهو يطلب ممن رست عليه عقود الصيانة ، ويكون الغرض منه كفالة حسن تنفيذ عقد الصيانة ، ولا يختلف عما سبق إلا أنه يجوز تخفيض قيمته طبقاً لما ورد في المادة ٧/ج من نظام مشتريات الحكومة .

الفرق بين خطاب الضمان وخطاب الاعتماد المستندي : هناك فرق بين خطاب الضمان وخطاب الاعتماد المستندي لأن المصرف في حالة خطاب الضمان يتعهد بلا قيد ولا شرط فكأن الخطاب في الحقيقة أداة وفاء ، بخلاف الاعتماد المستندي فالمصرف فيه لا يدفع إلا إذا نفذ المستفيد الشروط المذكورة عند فتح الاعتماد^(٥١) .

التكليف الفقهي لخطاب الضمان

اختلف الباحثون في تكليف خطاب الضمان الى ثلاثة آراء .

الرأي الأول :

أن خطاب الضمان يقوم على أساس الجعالة وتوضيح ذلك أنه كما يمكن أن يتعهد طرف ثالث للدائن بوفاء المدين لدينه ، كذلك يمكن أن يتعهد هذا الطرف الثالث لصاحب الحق بوفاء المشروط عليه بشرطه ، وفي هذه الحالة يكون المشروط عليه ضامناً لما يخسره المصرف نتيجة لتعهده ، فيحق للمصرف أن يطالبه بقيمة ما دفعه إلى

(٥٠) المادة ٨/أ .

(٥١) عمليات البنوك د . علي جمال الدين عوض ص ٩٠ .

صاحب الحق لدى الجهة التي وجه خطاب الضمان لفائدتها ، ومن ثم يجوز للمصرف أن يأخذ عمولة على خطاب الضمان ، لأن التعهد الذي يشتمل عليه هذا الخطاب يعزز قيمة التزامات المشروط عليه ، وهو من قبيل تمكين الغير من وفاء دين المدين ، وبذلك يكون عملا مقبولا يمكن فرض جعالة عليه^(٥٢) فكان صاحب الحق قال : أي مصرف تعهد بوفائي بشرطي فله كذا ، فإذا تعهد المصرف انشغلت ذمته بالقيمة عند امتناع المشروط عليه من أداء الشرط .

ولكن يلاحظ على هذا الرأي أن صورة الجعالة غير ظاهرة في خطاب الضمان ، لأن المصرف نائب شخصي آخر ، والمصرف ليس له مصلحة من تقديمها إلا العمولة ، كما أن الجعالة عقد جائز تنعقد على المجهول ، ويجوز للعامل إذا دخل منها أن يفسخ ولا شيء له^(٥٣) بخلاف خطاب الضمان .

الرأي الثاني :

أن خطاب الضمان يقوم على أساس الوكالة بأجر ، ذلك أن العلاقة بين المصرف والعميل طالب خطاب الضمان تبدأ عندما يتقدم العميل إلى المصرف طالبا إصدار خطاب الضمان بالشرط التي يحددها ، فهو بمثابة توكيل من العميل للمصرف ، وفي هذه الحالة يستحق المصرف الأجر على قيامه بما وكل به ، وأخذ الأجرة على الوكالة جائز شرعا^(٥٤) .

الرأي الثالث :

يقوم على أساس التفريق بين خطاب الضمان المغطى وغير المغطى فالمغطى يعتبر المصرف فيه وكيفا وكفيلا أما غير المغطى فيعتبر من باب الكفالة بالنسبة لعلاقة المصرف مع كل من العميل طالب الخطاب والمستفيد منه .

(٥٢) انظر المصارف والأعمال المصرفية د/ غريب الجمال ص ١٢٢ .

(٥٣) انظر الكافي لابن قدامة ٣٣٣/٢ .

(٥٤) انظر الشرح الكبير بن قدامة ٣٢٨/٣ .

وأخذ الأجرة على الوكالة جازئ بخلاف أخذ الأجرة على الكفالة ، فإن ذلك لا يجوز^(٥٥) إلا إذا اعتبرنا ما يأخذه المصرف مقابل ما يقوم به من خدمة فعلية يتكبدها في إصدار خطاب الضمان .

وأقرب الآراء في نظري لتكليف خطاب الضمان هو الرأى الثالث ذلك أن التفريق بين خطاب الضمان المغطى وغير المغطى له وجاهته ففي حالة خطاب الضمان المغطى يكون المصرف وكيلا عن طالب فتح الاعتماد فيما أودعه بالمستفيد كما أنه من جهة أخرى كفيل لطالب فتح الاعتماد لدى المستفيد إذ أن المستفيد لا يطالب طالب فاتح الاعتماد وإنما يطالب المصرف بناء على كفالته لآبناء على وكالته .

وأما في حالة خطاب الضمان غير المغطى فليس هناك مال مودع في المصرف ، وما قام به المصرف يعتبر من باب الكفالة .

هذا ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لما فيه الخير ، وأن يهدينا صراطه المستقيم إنه ولي ذلك والقادر عليه وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين . . .

عبد الله بن عبد الواهد النهميس

قسم الفقهة

كلية الشريعة - الرياض

(٥٥) انظر مواهب الجليل ١١٢/٥ .

الكلام على عصي ومغزو

تأليف الإمام أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد
الأنباري النحوي (٥١٣ - ٥٧٧ هـ) رحمه الله

تحقيق الدكتور

سليمان بن إبراهيم العايد

الأستاذ المشارك بكلية اللغة العربية

ورئيس قسم الدراسات العليا العربية

جامعة أم القرى بمكة المكرمة

يَطِيبُ لِي أَنْ أُقَدِّمَ لِقُرَاءِ الْعَرَبِيَّةِ . أَثْرًا جَلِيلًا ، وَعِلْقًا نَفِيسًا . جَادَتْ بِهِ قَرِيحَةُ أَبِي
الْبَرَكَاتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي سَعِيدِ الْأَنْبَارِيِّ . إِمَامِ النُّحُوِّ وَاللُّغَةِ فِي الْقَرْنِ
السَّادِسِ . إِذْ وُلِدَ سَنَةَ ٥١٣ وَتُوفِيَ سَنَةَ ٥٧٧^(١) .

وقد عرفه أهل العربية من خلال كتابه «الإنصاف» ومن خلال غيره، وأثنى عليه
طلّابه . ومن ترجموه خيراً؛ إذ نعتوه بـ «الإمام القدوة ، الشيخ الصالح الفاضل ،
العالم، الزاهد، قال ابن النجار: كَانَ إِمَامًا كَبِيرًا فِي النُّحُوِّ، ثِقَّةً، عَظِيمًا، مُنَاطِرًا،

١ - مصادر ترجمته :

- إنباه الرواة ١٦٩/٢ - ١٧١ .
- سير أعلام النبلاء ١١٣/٢١ - ١١٥ .
- العبر ٢٣١/٤ .
- طبقات الشافعية الكبرى ١٥٥/٧ - ١٥٦ .
- وفيات الأعيان ٣٢٠/٢ .
- فوات الوفيات ٥٤٧/١ .
- الكامل لابن الأثير ٢١٥/١١ .
- البداية لابن كثير ٣١٠/١٢ .
- النجوم الزاهرة ٩٠/٦ .
- بغية الوعاة ص ٣٠١ - ٣٠٢ .
- شذرات الذهب ٢٥٨/٤ .
- وانظر ترجمته في مقدمة كتاب «نزهة الألباء» بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .
- وكتاب «ابن الأنباري وجهوده في النحو» من تأليف د . جميل علوش . وهو دراسة وافية عن ابن الأنباري وجهوده
النحوية .

غزير العلم، ورعاً، زاهداً عابداً تقيّاً، لا يقبل من أحد شيئاً، وكان خشن العيش، جشِب المأكَل والملبَس، لم يتلبس من الدنيا بشيء، مضى على أسد طريقه^(٣).

أخذ العلم عن مشايخ بغداد آنذاك، فقرأ النحو على النقيب أبي السعادات ابن الشَّجَرِي (٥٤٢) وكان ينتمي في النحو إليه، وأثنى عليه، فقال: «أنحى من رأينا من علماء العربيه، وآخر من شاهدنا من حذاقهم وأكابرهم»^(٤).

كما قرأ على أبي منصور الجواليقي (٥٣٩) وحضر حلقتَه، وأثنى عليه، فقال: «كان منتفعاً به لديانيته، وحسن سيرته. وأخذ عليه أنه كان يختار في بعض المسائل مذاهب غريبه»^(٥).

وقرأ على أبي محمد عبد الله بن عليّ المقرئ النحوي (٥٤١) سمع عليه كتاب سيبويه، وشرحه لأبي سعيد السيرافي^(٦).

هؤلاء هم أشهر شيوخه في العربيه من نحو و صرف ولغة، وقد كان له شيوخ في العلوم الأخرى غير هؤلاء؛ إذ بدأ طلب العلم في بلده «الأنبار» فسمع من أبيه، وخليفة بن محفوظ، ثم ارتحل إلى بغداد، فأخذ فيها عن كبار أئمتها، وتفقه بالنظامية على أبي منصور الرزاز وغيره، وبرع في مذهب الشافعي، وقرأ الخلاف، وأعاد بالنظامية. ووعظ^(٧).

قال ابن الدبيشي: «درس بالنظامية النحو، وأقرأ الناس بها مدة، ثم انقطع في منزله مشغلاً بالعلم والعبادة، وأقرأ الناس العلم على طريقة سديده، وسيرة جلية

٣ - نزهة الألباء ٤٠٥.

٢ - سير أعلام النبلاء ١١٤/٢١.

٤ - نزهة الألباء ٣٩٦.

٥ - نزهة الألباء ٤٠٢.

٦ - سير أعلام النبلاء ١١٣/٢١.

مِنَ الْوَرَعِ وَالْمَجَاهِدَةِ ، وَالتَّقَلُّلِ ، وَالنُّسْكِ . وَتَرَكَ الدُّنْيَا ، وَجَانِبَةَ أَهْلِهَا ،
وَاشْتَهَرَتْ تَصَانِيفُهُ . وَظَهَرَتْ مُؤَلَّفَاتُهُ . وَتَرَدَّدَ إِلَيْهِ الطَّلَبَةُ ، وَأَخَذُوا عَنْهُ ، وَاسْتَفَادُوا
مِنْهُ»^(٧) .

وَكَانَ مِنْ هَؤُلَاءِ التَّلَامِيذِ ابْنُ الدُّبَيْثِيِّ الَّذِي قَالَ : سَمِعْتُ عَنْهُ ، وَكَتَبْتُ مِنْ
شِعْرِهِ ، وَنِعَمَ الشَّيْخُ كَانَ»^(٨) .
وَأَلَّفَ فِي الْعَرَبِيَّةِ وَغَيْرِهَا كِتَابًا وَرِسَالًا كَثِيرَةً ، مِنْهَا :

- ١ - أسرار العربية . طبعه المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٣٧٧هـ - بتحقيق
العلامة الشيخ محمد بهجة البيطار، وكان قد طبع قبلاً في ليدن سنة ١٨٨٦م .
- ٢ - الإعراب في جدل الإعراب، طبع في سورية، بتحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني .
- ٣ - الإنصاف في مسائل الخلاف، وهو كتاب مشهور، طبع عدة طبعات .
- ٤ - البيان في غريب إعراب القرآن، طبع في مصر، بتحقيق د . طه عبد الحميد طه .
- ٥ - الجوهرة في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه العشرة، منه نسخة خطية
في دار الكتب المصرية برقم ٧٥ تاريخ مجاميع .
- ٦ - حلية العقود في المقصور والمدود، طبع بتحقيق عطية عامر، في بيروت، سنة
١٩٦٦م .
- ٧ - الداعي إلى الإسلام، طبع عام ١٤٠٩هـ، بتحقيق سيد حسين باعجوان .
- ٨ - زينة الفضلاء في الفرق بين الضاد والظاء، طبع بتحقيق د . رمضان عبد
التواب .
- ٩ - شفاء السائل عن بيان رتبة الفاعل، ذكره في كتابه (الكلام على عصي ومغزؤ) .
- ١٠ - الكلام على عصي ومغزؤ، وهو هذا الكتاب الذي تقدمه .

٧ - مقدمة نزعة الإلياء ٤ .

٨ - مقدمة نزعة الإلياء ٤ .

- ١١ - لمع الأدلة في أصول النحو ، طبع في سورية بتحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني .
وله طبعة أخرى بتحقيق عطية عامر .
- ١٢ - اللُّمعة في صنعة الشعر ، طبع بتحقيق عبد الهادي هاشم في مجلة المجمع العلمي بدمشق ، سنة ١٩٥٦ م .
- ١٣ - الموجز في علم القوافي ، طبع بتحقيق الأستاذ عبد الهادي هاشم في مجلة المجمع العلمي بدمشق سنة ١٩٥٦ م .
- ١٤ - نزهة الألباء في طبقات الأدباء . طبع مرّاتٍ .
- ١٥ - الوجيز في علم التصريف ، طبع في الرياض سنة ١٤٠٢ بتحقيق د . علي البّواب .
- ١٦ - هداية الذّاهب في معرفة المذاهب ، منه نسخة خطية في مكتبة عاطف أفندي باستانبول ، برقم (٢٨٩) .

وَقَدْ ذَكَرُوا لَهُ كُتُبًا غَيْرَ هَذِهِ ، حَتَّى أُرِيئِي مَا ذَكَرُوهُ عَلَى السَّبْعِينَ كِتَابًا ، مَا بَيْنَ رِسَالَةٍ صَغِيرَةٍ ، وَكِتَابٍ كَبِيرٍ - وَمَا هَذَا بِمَقَامٍ حَصَرَهَا وَتَقَصَّيْهَا - وَهَذَا الْعَدَدُ مِنَ التَّأْلِيفِ لَيْسَ بِمَسْتَغْرَبٍ عَلَى مِثْلِ هَذَا الرَّجُلِ . الَّذِي عَاشَرَ لِلْعِلْمِ تَدْرِيسًا وَتَأْلِيفًا ، وَاعْتَزَلَ النَّاسَ فِي أُخْرِيَاتِ أَيَّامِهِ لِيَتَفَرَّغَ لِلْبَحْثِ وَالتَّأْلِيفِ ، وَالعِبَادَةِ . رَحِمَ اللهُ أَبَا البركات ، وَأَسْكَنَهُ فَيْسِيحَ جَنَاتِهِ ، وَأَحَلَّهُ مِنْهَا الْفِرْدَوْسَ الْأَعْلَى ، إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ .

كتاب «الكلام على عِصِيٍّ وَمَغْرُؤٍ»

لا أعلم لهذا الكتاب إلا نُسخةً واحدة. ذكرها بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ١٧٢/٥ وهي محفوظة في كوبريلي برقم ٤/١٣٩٣ ضمن مجموع. احتل فيه ورقات ٣٦-٤٤ فهو في تسع ورقات في ثماني عشرة صحيفة، منها صحيفة العنوان.

وخط النسخة جيد. مضبوط بالشكل، إلا أن آفتها تأكل أورطوبة في أطرافها، نتج عن طمس كلمات في بعض صفحاتها، وعُسْرُ قراءة في بعضها. وقد اجتهدت في قراءتها واستكمال نقصها ما وسعني الاجتهاد. ولعلي وفقت إلى تقويم النص وإصلاحه. وإخراجه صحيحاً. وقد وضعت ما اجتهدت في قراءته أو استكماله بين حاصرتين هكذا []. وما قرأته على عسر تركته مهملاً كسائر المخطوطة.

وهذا الكتاب أو الرسالة ألفه ابن الأنباري جواباً لسؤال أورده في أول الرسالة، وهو:

«لِمَ لم يكن في كلامهم اسمٌ متمكّن في آخره وأقبلها ضمة، كما في كلامهم اسمٌ في آخره ألفت قبلها فتحة، وباء قبلها كسرة؟ وما العذر عن قولهم: هذا أبوك ومغزؤ. وما أشبه ذلك؟».

ومسألة «عِصِيٍّ وَمَغْرُؤٍ» التي خصها ابن الأنباري بهذه الرسالة مسألة رزقت بعناية الصرفيين بها، وإن لم يكن تناولها على النهج الذي سلكه ابن الأنباري، وقرق علماء العربية الكلام عليها في مواضع من هذا العلم.

والمعروف أن آخر الاسم إما أن يكون: صحيحاً، أو مُعْتَلّاً، والمُعْتَلُّ إما أن يكون آخره: ياء، أو ألفاً، أو واواً. والضربان الأول والثاني خصهما الصرفيون

بالمقصود والمنقوص، كما تناولوا ما آخره واو أوياء قبلهما ساكن فيما أسموه شبيهاً بالصحيح .

وأما ما آخره واو قبلها ضمة - وهو موضوع هذه الرسالة - فلا أعلم أحداً خصه بكتاب كما فعل ابن الأنباري، الذي عمداً إلى ما تشابه من مسائله، وضم كل شيء إلى قرنه، وربط كل مثال بصنوه، فأخرج هذه الرسالة التي قرر فيها - كغيره - أنه ليس في لغة العرب اسم آخره واو، قبلها ضمة، ثم أورد ما يمكن أن يعترض عليه به، فبين وجهه، وعلته، بما نلخصه لك في هذه الأسطر :

- ١ - معزؤ ومدعؤ. مفرد قبل الواو المتطرفة ساكن لا ضم لازم. ومع ذلك أجازوا أن يُقال: معزئ ومدعئ تشبيهاً بأذل وأحق، لأن قبل الواو حرفاً مضموماً غير الواو، ليس بينهما إلا حرف ساكن، والوجه الواو.
- ٢ - أبوه وما أشبهه من الأسماء، الواو فيه غير لازمة، وإنما تكون في حالة الرفع، فلا تقلب .
- ٣ - عضي وحقي، كان حقهما الإبقاء؛ وإنما وجب القلب؛ لأنه اجتمع فيهما ثقلان: ثقل الجمع، وثقل الواوين .
- ٤ - حو ونحوها، لا قلب فيها؛ لأن الواوين أصليتان ولا يحسن اعتبار الأولى مثل زائدة الضمة .
- ٥ - بهو، ونجو، ونحو كلمات شاذة؛ إذ حقه القلب مثل عضي .
- ٦ - «هو» اسم غير متمكن، فلا يعترض به على القاعدة المقررة .
- ٧ - الفعل الذي آخره واو قبلها ضمة، لا يعترض به على القاعدة المقررة؛ لأن مبنى الفعل على البناء، ولوزالت هذه الحركة لاختلطت أبنية الأفعال، وعسر التمييز بينها؛ لأن التمييز لا يكون إلا بحركة العين .
- ٨ - جزو وكفو - مخففين من المهموز - لأن الواو عارضة؛ لأنها منقلبة عن همز، فلا يصدق عليه أن آخر الاسم واو قبلها ضمة .

وَقَدْ قَرَّرَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ ، فَقَالُوا : لَا يُوجَدُ فِي الْعَرَبِيَّةِ مَا آخِرُهُ وَأَوْ قَبْلُهَا
ضَمَّةٌ إِلَّا مَا يَأْتِي :

- ١ - الأسماء المبنية مثل «هُوَ» و«ذُو» الطائفة .
- ٢ - الأسماء الستة من المعربات في حالة الرفع ، نحو : (جاء أبوه) وهي وأو
عارضضة في حالة الرفع ، فإذا زال الرفع زالت بزواله الواو والضمة التي قبلها .
- ٣ - الأفعال الناقصة إذا كان آخرها واواً كيدعو ويغزو .
- ٤ - الأسماء التي عرّض فيها تطرفها نحو : «يأثم» مرخم ثمود .
- ٥ - ما كان أعجمياً نحو : هندو ، سمند ، وقمندو .
- ٦ - ما سُمي به من الفعل ، نحو : يدعو ، ويغزو^(١) . ومنع الخليل ويونس هذا ، قال
سيبويه : «وسألته (يعني الخليل) عن رجلٍ يُسمي «يغزو» ، فقال : رأيت
يغزي قبل ، وهذا يغزي ، وهذا يغزي زيد ، وقال : لا ينبغي له أن يكون في قول
يونس إلا يغزي ، وثبات الواو خطأ : لأنه ليس في الأسماء وأو قبلها حرف
مضموم ، وإنما هذا بناء اختص به الأفعال ، ألا ترى أنك تقول : سرد
الرجل ، ولا ترى في الأسماء فعل على هذا البناء . ألا ترى أنه قال : أنا أدلو
حين كان فعلاً ، ثم قال : أدل حين جعلها اسماً . فلا يستقيم أن يكون
الاسم إلا هكذا»^(٢) .

وَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَى وُقُوعِ الْوَاوِ آخِرًا وَقَبْلَهَا ضَمَّةٌ فِي الْفِعْلِ ، وَمَنْعُوا وَقُوعَهَا أَصْلِيَّةً ،
وقبلها ضم أصلي في الأسماء المتمكنة . واستثنى الكوفيون النوعين الأخيرين :
ماسمي به من الفعل نحو : يدعو ، ويغزو علمين ، وما كان أعجمياً ، نحو : سمندو ،
وقمندو^(٣) .

٩ - شرح ابن عقيل ٨٣/١ ومع الهوامع ٥٤/١ .

١٠ - سيبويه ٣١٦/٢ وانظر «ما ينصرف وما لا ينصرف» للزجاج ١١٦ .

١١ - مع الهوامع ٥٤/١ .

وَقَرَّرَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ أَنَّ الْاسْمَ إِذَا كَانَ آخِرَهُ وَاوًا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَا قَبْلَهُ: سَاكِنًا، نَحْو: دَلْوٍ، وَلَهْوٍ، أَوْ مَكْسُورًا، نَحْو: الْغَازِيِ وَالتَّدَانِي، أَوْ مَفْتُوحًا، نَحْو: رَبًّا فَتَقَلَّبَ فِي الْآخِرِ الْفَاءُ، وَتَقَلَّبَ فِي الثَّانِي يَاءٌ، وَلَا يَلْحَقُهَا تَغْيِيرٌ فِي الْأَوَّلِ .

وَلَوْ وَقَعَتِ الْوَاوُ طَرَفًا حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا، وَقَبْلَهَا ضَمَّةٌ، لَوَجَبَ قَلْبُهَا كَسْرَةً، وَقَلْبُ الْوَاوِ يَاءً، وَلَا يَصِحُّ بَقَاءُ الضَّمَّةِ وَالْوَاوِ - وَإِنْ كَانَتِ الْمُنَاسِبَةُ بَيْنَهُمَا مُتَحَقِّقَةً - لَمَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ مِنْ وُقُوعِ الْوَاوِ طَرَفًا بَعْدَ الضَّمَّةِ فِي آخِرِ الْاسْمِ الْمَعْرَبِ، وَذَلِكَ مَمْنُوعٌ؛ إِذِ الْوَاوُ الْمُتَطَرِّفَةُ الْمَنْطُوقُ بِهَا لَا تَقَعُ عَلَى وَجْهِ الْأَصَالَةِ إِلَّا بَعْدَ سُكُونٍ^(١١) .

وَلَوْ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ وَقَعَتْ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ لَمَا اسْتَأْهَلَتْ أَنْ يُؤَلَّفَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ مُؤَلَّفَهُ هَذَا، وَلَمَّا أَعْرَاهَا الصَّرْفِيُّونَ كُلُّ هَذَا الْاهْتِمَامِ . وَلَكِنْ وَجِدَتْ صُورًا فِي آخِرِهَا وَاوٌ أَصْلِيَّةٌ، وَقَبْلَهَا ضَمٌّ يَفْصِلُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ سُكُونٌ، وَالْحَرْفُ السَّاكِنُ حَاجِزٌ غَيْرُ حَاصِنٍ، فَكَانَ الْوَاوُ بَاشَرَتِ الضَّمَّةَ، فَاسْتَقْرَأَ مَا وَرَدَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ - وَهَذِهِ صِفَتُهُ - فَدَرَسُوا أَوْ صَافَهُ، ثُمَّ صَنَّفُوهُ أَصْنَافًا، وَجَعَلُوا لِكُلِّ صِنْفٍ حُكْمًا، وَسَلَكُوا بِكُلِّ ضَرْبٍ مَسْلَكًا، وَانْتَهَى بِهِمْ اسْتِقْرَؤُهُمْ إِلَى تَقْسِيمِ هَذَا النَّوعِ إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ :

١ - مَا يَجِبُ فِيهِ قَلْبُ الْوَاوِ، وَهُوَ شَيْئَانِ :

أَحَدُهُمَا : مَا تَكُونُ الضَّمَّةُ فِيهِ عَلَى الْوَاوِ - أَيْضًا - كَمَا تَقُولُ: غَزْوِيٌّ عَلَى وَزْنِ عَضْفُورٍ مِنَ الْعَزْوِ، وَمِنْهُ مَقْوِيٌّ، مَفْعُولٌ مِنَ الْقُوَّةِ . وَأَصْلُهُمَا غَزْوُوٌّ وَمَقْوُوٌّ فَالْوَاوُ الْآخِرَةُ مَحَلُّ الْإِعْرَابِ، وَالْوُسْطَى سَاكِنَةٌ وَالْأُولَى مَضْمُومَةٌ، قَلِبَتِ الْآخِرَةُ يَاءً؛ لَتَطَرُّفِهَا، وَاجْتِمَاعِ ثَلَاثِ وَاوَاتٍ فِي الطَّرْفِ، ثُمَّ اجْتَمَعَتِ الْوَاوُ وَالْيَاءُ، وَسَبَقَتْ إِحْدَاهُمَا بِالسُّكُونِ، فَقَلِبَتِ يَاءً، ثُمَّ أُدْعِمَتَا، ثُمَّ أُبْدِلَتِ الضَّمَّةُ قَبْلَهَا كَسْرَةً لِلْمُنَاسِبَةِ،

١٢ - تصريف الاسماء ١٥٧ .

فصارت غَزَوِيَّ وَمَقْوِيَّ . قال سيبويه : «وَأَمَّا فُعْلُولٌ مِنْهَا فَعَزَوِيٌّ ، وَأَصْلُهَا غَزَوْوُ ، فَلَمَّا كَانُوا يَسْتَقْلُونَ الْوَاوَيْنِ فِي عُنْيٍ وَمَعْدِيٍّ أُلْزِمَ هَذَا بَدَلَ الْيَاءِ حَيْثُ اجْتَمَعَتْ ثَلَاثُ وَاوَاتٍ مَعَ الضَّمَّتَيْنِ فِي فُعْلُولٍ ، فَالْزِمَ هَذَا التَّغْيِيرَ ، كَمَا أُلْزِمَ مِثْلَ مُحْنِيَةِ الْبَدَلِ إِذْ غُيِّرَتْ فِي ثِيْرَةٍ ، وَالسَّيَاطِ ، وَنَحْوَهُمَا .

وَتَقُولُ فِي مَفْعُولٍ مِنْ «قَوِيْتُ» : هَذَا مَكَانٌ مَقْوِيٌّ فِيهِ ؛ لِأَنَّهُنَّ ثَلَاثُ وَاوَاتٍ بِمَنْزِلَةِ مَا ذَكَرْتُ لَكَ فِي فُعْلُولٍ مِنْ «غَزَوْتُ» ، وَإِنَّمَا حَذَّهَا مَقْوُوٌّ ، كَمَا أَنَّهُ إِذَا قَالَ : مَفْعُولٌ مِنْ شَقِيَّتٍ قَالَ : مَكَانٌ مَشْقُوٌّ فِيهِ ؛ لِأَنَّهَا مِنَ الْوَاوِ مِنْ «شِقْوَةٌ» ؛ وَ«شَقَاوَةٌ» ، وَلَمْ يُدْرِكِ الْوَاوَا مَا يُغَيِّرُهَا إِلَّا أَنْ تَقُولَ : مَشْقِيٌّ فَيَمْنُ قَالَ : أَرْضٌ مَسْنِيَّةٌ .

وَتَقُولُ فِي فُعْلُولٍ مِنْ «قَوِيْتُ» : قَوِيٌّ تَغْيِيرٌ مِنْهَا مَا غَيَّرْتَ مِنْ فُعْلُولٍ مِنْ غَزَوْتُ» (١٣) .

«وَتَقُولُ فِي أَفْعُولٍ مِنْ «قَوِيْتُ» : أَقْوِيٌّ ؛ لِأَنَّ فِيهَا مَا فِي مَفْعُولٍ مِنَ الْوَاوَاتِ فَغَيَّرَ مِنْهَا مَا غَيَّرْتَ فِي مَفْعُولٍ مِنْهَا» (١٤) .

وَتَقُولُ فِي مِثْلِ «فَمَحْدُوَّةٍ» مِنَ الْغَزْوِ : غَزَوِيَّةٌ ، وَالْأَصْلُ غَزَوْوَةٌ ، فَاجْتَمَعَ ثَلَاثُ وَاوَاتٍ الْوُسْطَى مَضْمُومَةٌ ، فَقَلِبْتَ الْمَطْرُفَةَ يَاءً ، كَمَا فَعَلْتَ أَيْضاً فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ قَبْلَهَا ، ثُمَّ قَلِبْتَ الضَّمَّةَ الَّتِي فِي الْوَاوِ الَّتِي قَبْلَهَا كَسْرَةً ؛ لِتَصِحَّ الْيَاءُ ، ثُمَّ أُدْغِمْتَ الْوَاوَ الْأُولَى فِي الْوَاوِ الثَّانِيَةِ .

وَتَقُولُ فِي مِثْلِ «تَرْقُوءَةٍ» مِنَ الْغَزْوِ : غَزَوِيَّةٌ ، سِوَاءِ بَنِيَّتِ عَلَى التَّذْكِيرِ أَوْ عَلَى التَّنْثِيثِ ، وَأَصْلُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ غَزَوْوَةٌ ، فَاجْتَمَعَ وَاوَانٌ فِي الطَّرْفِ وَضَمَّةٌ ، فَصَارَ ذَلِكَ كَثَلَاثٍ وَاوَاتٍ ، فَقَلِبْتَ الْمَطْرُفَةَ يَاءً ، وَالضَّمَّةَ قَبْلَهَا كَسْرَةً ؛ لِتَصِحَّ الْيَاءُ ، فَصَارَ

١٣ - سيبويه ٤٠٧/٤ وانظري في «مقوي» النصف ٢٧٧/٢ .

١٤ - سيبويه ٤٠٨/٤ .

عَزْوِيَّة، وَإِنَّمَا اسْتَوَى الْبِنَاءُ عَلَى التَّذْكِيرِ وَالتَّائِيثِ؛ لِوُجُودِ الاسْتِثْقَالِ فِي الْحَالَتَيْنِ^(١٥).

وَتَقُولُ فِي فَعْلُوَّةٍ مِنْ «عَزَوْتُ» عَزْوِيَّةً، وَلَا تَقُولُ: عَزْوُوَّةً؛ لِأَنَّ قَبْلَهَا وَاوًا مضمومة^(١٦).

وَتَقُولُ فِي فُعُولٍ مَفْرَدًا مِنَ الْقُوَّةِ: قَوِيٌّ، بِإِعْلَالِهِ كَاسِمِ الْمَفْعُولِ مِنَ الْقُوَّةِ^(١٧).
الْآخَرُ: «الْجَمْعُ الَّذِي عَلَى وَزْنِ فُعُولٍ كَجَاثٍ وَجَثِيٍّ، وَعَصَاً وَعُصِيٍّ، وَقَفَاً وَقَفِيٍّ، وَذَلُّوْ وَذِلِّيٍّ، وَعَاتٍ وَعَتِيٍّ وَمِنْهُ قَسِيٌّ جَمْعًا لِقَوْسٍ بَعْدَ الْقَلْبِ، وَأَصْلُ هَذِهِ الْجُمُوعِ يَوَاوَيْنِ، فَقَلِبْتَ الْوَاوَ الْأَخِيرَةَ يَاءً؛ اسْتِثْقَالًا لِاجْتِمَاعِ وَاوَيْنِ مَعَ ضَمَّتَيْنِ فِي الْجَمْعِ، أَوْ قَلِبْتَ؛ لِتَطْرُقَ فِيهَا بَعْدَ ضَمَّةٍ فِي اسْمٍ مُتَمَكِّنٍ، وَالْحَاجِزُ بَيْنَهُمَا غَيْرُ حَصِينٍ؛ لِسُكُونِهِ، وَزِيَادَتِهِ، ثُمَّ قَلِبْتَ الْوَاوَ الْأُولَى الرَّائِدَةَ يَاءً؛ لِاجْتِمَاعِهَا مَعَ الْيَاءِ، وَأَدْغَمْتَ الْيَاءَ فِي الْيَاءِ، ثُمَّ كَسَرْتَ الْعَيْنَ لِمُنَاسَبَةِ الْيَاءِ، ثُمَّ جَازَ بَعْدَ ذَلِكَ كَسْرَ الْفَاءِ إِتْبَاعًا لِلْعَيْنِ، وَإِبْقَاؤَهَا عَلَى الضَّمِّ.

وَعَدُّوْ مَا حَادَ عَنْ هَذَا الْوَجْهِ شَاذًا، مِثْلُ قَوْلِهِ فِي جَمْعِ نَحْوٍ: نَحْوٌ، يُقَالُ: إِنَّهُ لَيَنْظُرُ فِي نَحْوٍ كَثِيرَةٍ، أَيُّ: جِهَاتٍ، وَمِثْلُ نَحْوٍ جَمْعِ نَحْوٍ. وَهُوَ السَّحَابُ - وَهُوَ جَمْعُ بَهْوٍ وَهُوَ الصَّدْرُ، وَأَبُو وَأَخُو جَمْعُ أَبٍ وَأَخٍ، وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ خِلَافًا لِلْفَرَاءِ. وَقِيَاسُ جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ نَحْيٍ وَنَجْيٍ، وَبِهْيٍ، وَأَبِيٍّ، وَأَخِيٍّ.

وَأَمَّا «فُعُولُ الْمَفْرَدِ إِذَا كَانَتْ عَيْنُهُ وَاوًا فَيَجِبُ فِيهِ الْقَلْبُ؛ لِأَنَّ الضَّمَّةَ تَصِيرُ عَلَى الْوَاوِ، كَمَا إِذَا بَنِيَتْ مِنَ الْقُوَّةِ اسْمًا عَلَى فُعُولٍ، وَجَبَ إِعْلَالُهُ قَوْلًا وَاحِدًا، كَاسِمِ الْمَفْعُولِ مِنَ الْقُوَّةِ، فَتَقُولُ فِيهِ: قَوِيٌّ»^(١٨).

١٦ - سيبويه ٤/٤١٤ .

١٥ - المتع ٧٤٥-٧٤٦ .

١٧ - القواعد والتطبيقات لعبد السمیع شبانة ٦٤ .

١٨ - انظر القواعد والتطبيقات ٦٤ .

٢ - ما كان القلب فيه أولى، ويجوز تركه، وهو:

كُلُّ اسْمٍ مَفْعُولٍ لَيْسَتْ الضَّمَّةُ فِيهِ عَلَى الْوَاوِ، وَفِعْلُهُ مِنْ بَابِ فَعِلَ بِكَسْرِ الْعَيْنِ، نَحْوَ مَرَضِيٍّ؛ فَإِنَّهُ أَكْثَرُ مِنْ مَرَضُوهُ إِتْبَاعاً لِلْفِعْلِ الْمَاضِي^(١)، «فَهُمْ حِينَ قَالُوا: مَرَضِيٌّ نَظَرُوا إِلَى الْفِعْلِ فَعِلَ، وَأَنَّهُ مَكْسُورُ الْعَيْنِ فِي الْمَاضِي، وَحِينَ قَالُوا: مَرَضُوهُ جَاءُوا بِهِ عَلَى الْأَصْلِ وَالْقِيَاسِ»^(٢). «وَأَكْثَرُ الصَّرْفِيِّينَ يُوجِبُونَ إِعْلَالَ كَمْقُوبِيٍّ، وَيَعْتَبِرُونَ التَّصْحِيحَ شَادِأً، وَيَعْضُهُمْ يَجْعَلُ الْإِعْلَالَ رَاجِحاً، وَالتَّصْحِيحَ مَرْجُوحاً، وَهُوَ الْأَظْهَرُ. وَعَلَى التَّصْحِيحِ قِرَاءَةُ بَعْضِهِمْ «رَاضِيَّةٌ مَرَضِيَّةٌ» [الفجر ٢٨] بِإِقْبَاءِ الْوَاوِ وَإِدْغَامِ الرَّائِدَةِ فِيهَا»^(٣).

٣ - ما كان ترك القلب فيه أولى، وهو ضربان:

أحدهما: كُلُّ مَصْدَرٍ عَلَى فُعُولٍ، كَجُثُوٍّ وَعُتُوٍّ، وَمَنْ قَلَبَ فِلَإِعْلَالَ الْفِعْلِ، وَهَذَا فِي كُلِّ مَا كَانَ لِأَمِّ فُعُولٍ الْمَفْرَدِ وَعَيْنُهُ لَيْسَتْ وَاوًا، فَالْأَكْثَرُ تَصْحِيحُهَا، وَإِدْغَامُ الْوَاوِ الرَّائِدَةِ فِيهَا، نَحْو: نَمَا نُمُومًا، سَمَا سُمُومًا، عَنَا عُنُومًا، عَلَا عَلُومًا، وَجَاءَ الْإِعْلَالَ قَلِيلًا، نَحْو: قَسَا قَسِيًّا، وَعَنَا عَتِيًّا^(٤).

ومثل فُعُولٍ فُعُولَةٌ، وَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْأَلِيَّةُ - بِمَعْنَى الْقِسْمِ - فَعُولَةٌ وَفَعِيلَةٌ، وَهُوَ وَابِيٌّ؛ لِقَوْلِهِمْ: الْأَلُوهُ، بِمَعْنَاهُ^(٥).

«وَجَعَلَ كَثِيرٌ مِنَ الصَّرْفِيِّينَ فَعُولًا الْجَمْعَ كَفُعُولٍ الْمَفْرَدِ، فِي جَوَازِ الْوَجْهَيْنِ فِي

١٩ - شرح الشافية ١٧١/٣ .

٢٠ - سيبويه ٣٨٥/٤ .

٢١ - القواعد والتطبيقات ٦١-٦٢ .

٢٢ - القواعد والتطبيقات ٦٤ .

٢٣ - شرح الشافية ١٧١/٣ .

كُلُّ مِنْهُمَا، وَإِنْ كَانَ الْإِعْلَالُ فِي الْجَمْعِ أَرْجَحَ مِنَ التَّصْحِيحِ . وفي المفرد بالعكس ؛ لِثِقَلِ الْجَمْعِ ، وَخِفَةِ الْمَفْرَدِ . وظاهر كلام ابن مالك التسوية بينهما، حيث قال :

كذلك ذا وَجْهَيْنِ جَا الْفُعُولِ مِنْ ذِي الْوَاوِ لَامَ جَمْعَ أَوْ فَرَدٍ يَعْ (٢٤)

وعاملوا أفعولاً مثل فُعولٍ ، فقالوا فيما بُنيَ على أفعولٍ وأفعولةٍ مِنْ «غزا» : أُغزُوْا وأُغزَوُةٌ ، وقد جاء أَدْعُوَّةٌ وأَدْعِيَّةٌ ، ومنه الأَدْحِيُّ (٢٥) .

الآخر: كُلُّ اسْمٍ مَفْعُولٍ لَيْسَتْ عَيْنُهُ وَاوًا ، أَي : لَا تَكُونُ الضَّمَّةُ فِيهِ عَلَى الْوَاوِ ، وَلَيْسَ مِنْ بَابِ فَعِلٍ بِالْكَسْرِ ، كَمَغْزُوٌّ وَمَعْدُوٌّ عَلَيْهِ . «وأكثر الصرْفَيْنِ يُوجِبُونَ تَصْحِيحَهُ» (٢٦) وَعَدُّوا قَوْلَ عَبْدِ يَعْتُوِّ الْحَارِثِيِّ :

وَقَدْ عَلِمْتَ عِرْسِي مُلَيْكَةً أَنِّي أَنَا اللَّيْثُ مَعْدِيًّا عَلَيْهِ وَعَادِيًّا

عُدُوهُ شَادًّا ، حَيْثُ أَعْلَ مَعْدِيًّا ، وَفَعَلُهُ «عدا» . وَذَهَبَ آخِرُونَ إِلَى أَنَّ هَذَا الْقَلْبَ قَلْبِيْلٌ ، وَقَدْ حُكِيَ عَنِ الْعَرَبِ ، قَالُوا : أَرْضٌ مَسْنِيَّةٌ مِنْ «يَسْنُوها الْمَطْرُ» ، وَقَالُوا : مَعْدِيٌّ مِنْ عَدَوْتُ (٢٧) : فَإِلْعَالُ مَرْجُوْحٍ ، وَالتَّصْحِيْحُ فِيهِ هُوَ الرَّاجِحُ . وَقَالُوا : «إِنَّمَا جَاَزَ الْقَلْبُ عَلَى قَلْبِيهِ ؛ لِكَوْنِ الْوَاوِ مَطَّرَفَةً ، لَمْ يَفْصَلْ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الضَّمَّةِ إِلَّا حَاجِزٌ غَيْرُ حَصِيْنٍ ، وَهُوَ الْوَاوُ السَّاكِنَةُ الرَّائِدَةُ الْخَفِيَّةُ بِالْإِدْغَامِ ، فَكَمَا قَلْبَتِ الْوَاوُ يَاءً إِذَا تَطَّرَفَتْ وَقَبْلَهَا الضَّمَّةُ ، وَتَقَلَّبَتِ الضَّمَّةُ الَّتِي قَبْلَهَا كَسْرَةً ، فَكَذَلِكَ تُقَلَّبُ هُنَا .

وَزَعَمَ الْفَرَاءُ أَنَّهُ إِنَّمَا جَاَزَ فِي مَسْنِيَّةٍ وَمَعْدِيٍّ ؛ لِأَنَّهُمَا مَبْنِيَّانِ عَلَى سُنِّي وَعُدِي .

٢٤ - القواعد والتطبيقات ٦٤ وانظر شرح ابن عقيل ٥٧٨/٢-٥٧٩ .

٢٥ - انظر شرح الشافية ١٧١/٣ وجعل القلب نادراً ، وانظر سيبويه ٤٠٧/٤ و٤١٢ .

٢٦ - القواعد والتطبيقات ٦٢ .

٢٧ - المتع ٥٥٠ .

فكما قَلَبَتِ الواوِ ياءً في الفِعلِ فكذلكَ فيما بُنِيَ عليه . وهذا باطلٌ ؛ لأنَّهُمْ قَدْ فَعَلُوا ذَلِكَ في غيرِ اسمِ المَفْعُولِ ، فَقَالُوا: عَتَا عَتِيًّا . قال اللهُ تعالى ﴿وَقَدْ بَلَغْتَ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾ [مریم: ٨] ، والمَصْدَرُ ليسَ مَبْنِيًّا على فِعلِ المَفْعُولِ ، فدلَّ ذَلِكَ على أَنَّ العِلَّةَ فيه ما ذكرنا^(٢٨) . «والوجهُ في عَتِيٍّ وَمَعْرُوزِ الواوِ ، والأخرى عَرَبِيَّةٌ كَثِيرَةٌ»^(٢٩) .

وَبُنِيَ على فِيعُولٍ مِنْ «عَزَوْتُ» فَتَقُولُ: عَزَيْرٌ بِمَنْزِلِهِ مَعْرُوزٌ ، وَهِيَ مِنْ قَوِيَتْ قِيُوْ ، قَلَبَتِ الواوِ الَّتِي هِيَ عَيْنٌ ، وَأَثَبَتْ واوِ فِيعُولِ الزَّائِدَةَ ؛ لِأَنَّ الَّتِي قَبْلَهَا مُتَحَرِّكَةٌ ، فَلَمَّا سَلِمَتْ صَارَتْ وَمابَعْدَهَا كواوِيٍّ غَيْرُ^(٣٠) .

وقَدْ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ مَعْرُوزٍ ما كَانَتْ لَامُهُ واوًا عَارِضَةً ، وَذَلِكَ بَأَنَّ يَكُونُ أَصْلُهَا الهمز . فتخفف نحو «مَخْبِيٍّ ، والأصلُ مَخْبُوءٍ»^(٣١) .

٤ - ما يمتنع فيه القلب :

وَذَلِكَ إِذَا لَمْ تَتَطَرَّفْ ، بَأَنَّ وَقَعَ بَعْدَهَا هاءُ التَّانِيثِ ، نحو: الأبوَّةُ ، والأخوَّةُ ، والبُنُوَّةُ ، وَمَمْحَدُوَّةٌ ، وَعَرْقُوَّةٌ فلا تُعَيَّرُ ، لِأَنَّ الإِعْرَابَ لَمْ يَلْزَمِ الواوِ . وَإِنَّمَا لَزِمَ غَيْرَهَا . وَهُوَ التَّاءُ^(٣٢) ، أَوْ وَقَعَ بَعْدَهَا أَلِفٌ وَنُونٌ ، نحو: أَفْعَوَانٌ ، فَإِنَّ الواوِ فِيهِمَا غيرُ مُتَطَرِّفَةٍ ، فَتَثَبَتْ ؛ لِأَنَّ المَوْجِبَ لِقَلْبِهَا قَدْ زَالَ ، وَهُوَ كَوْنُهَا مُعَرَّضَةً لِلْحَاقِ ياءِ النَّسَبِ وِياءِ المُتَكَلِّمِ^(٣٣) وقال الرُّضِيُّ : إِذَا كَانَتْ الضَّمَّةُ قَبْلَ الواوِ على واوٍ أَيْضاً ، فَإِنَّهُ تُقَلَّبُ الواوِ

٢٨ - المتع ٥٥٠-٥٥١ .

٢٩ - سيبويه ٣٨٤/٤ .

٣٠ - سيبويه ٤٠٨/٤ .

٣١ - شرح الشافية ١٧٢/٣-١٧٣ .

٣٢ - سيبويه ٣٧٨/٤ وشرح الشافية ١٢٨/٢ .

٣٣ - المتع ٥٥٨-٥٥٩ .

ياء؛ لِفَرَطِ الثَّقَلِ ، وَإِنْ وَلِيَهَا حَرْفٌ لَازِمٌ ، نحو: قَوِيَّةٌ وَقَوِيَانٌ عَلَى وَزْنِ سَمْرَةٍ وَسُبْعَانَ ، وَلَا يُدْغَمُ ؛ لِأَنَّ الْإِعْلَالَ قَبْلَ الْإِدْغَامِ «(٣٤)» .

«وَتَقُولُ فِي مِثْلِ قَمَحْدَوَةٍ مِنَ الرَّمِيِّ : رَمِيوَةٌ إِنْ بَنَيْتَ الْكَلِمَةَ عَلَى التَّائِيثِ . وَإِنْ بَنَيْتَهَا عَلَى التَّذْكِيرِ قُلْتَ : رَمِيَّةٌ ، وَذَلِكَ أَنَّ الْأَصْلَ رَمِيوَةٌ ، فَصَحَّتِ الْوَاوُ كَمَا صَحَّتْ فِي قَمَحْدَوَةٍ ؛ لِأَنَّهَا غَيْرُ مُتَطَرِّفَةٍ ، وَأَدْعَمَتِ الْيَاءُ فِي الْيَاءِ ، فَإِنْ قَدَّرْتَ التَّاءَ لَحِقَتْ بَعْدَ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ بِغَيْرِ تَاءٍ ، كَأَنَّهُ قَبْلَ لِحَاقِ التَّاءِ رَمِيوٌ قَلِبْتَ الْوَاوَ يَاءً لِنُتَطَرِّفُهَا ، وَالضَّمَّةُ قَبْلَهَا كَسْرَةٌ ، كَمَا فَعِلَ ذَلِكَ بِأَدَلٍ ، ثُمَّ أَلْحَقْتَ التَّاءَ بَعْدَ ذَلِكَ ، فَصَارَ رَمِيَّةٌ ، وَلَا تَحْدِفُ هُنَا إِحْدَى الْيَاءَاتِ ؛ لِأَنَّهُمْ إِنَّمَا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ إِذَا كَانَتِ الْأُولَى زَائِدَةً «(٣٥)» . «وَتَقُولُ مِنْ غَزَوْتُ عَلَى مِثَالِ أَفْعَلَةٍ : أَغْرَوَةٌ «(٣٦)» .

هَذَا هُوَ مُجْمَلٌ أَحْكَامِ الْوَاوِ الْمُتَطَرِّفَةِ وَمَا قَبْلَهَا مَضْمُومٌ ، وَقَدْ تَرَكْتُ الْحَدِيثَ عَنْ بَعْضِ مَسَائِلِ قَرْنِهَا بِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ، مِثْلَ قَوْمٍ وَنَوْمٍ ، إِذْ سَمِعَ فِيهَا شُدُودًا قِيمٌ وَنِيَامٌ ، وَقَالُوا صِيْمٌ وَنِيْمٌ . وَقَالُوا : مَشُوبٌ وَمَشِيْبٌ ، وَحُورٌ وَحَيْرٌ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا مُتَطَرِّفَةٌ ، وَمِثْلَ الْعَكْسِ وَهُوَ قَلْبُ الْيَاءِ الْمُتَطَرِّفَةِ ، وَقَبْلَهَا ضَمَّةٌ ، وَأَوْأٌ مِثْلُ «نَهَوٌ وَأَصْلُهُ نَهْوِيٌّ ؛ لِأَنَّهُ فَعُولٌ مِنَ النَّهْيِ ، يُقَالُ : فَلَانٌ نَهَوٌ عَنِ الْمَنْكَرِ أَيُّ : مَبَالِغٌ فِي النَّهْيِ عَنْهُ ، وَقِيَاسُهُ نَهْيٌ ، كَأَنَّ الْوَاوَ قَلِبْتَ ؛ لِيَكُونَ مُوَافِقًا لِأُمُورٍ : لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ : هُوَ أُمُورٌ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوٌ عَنِ الْمَنْكَرِ . وَلَوْ قَلَبُوا الْوَاوَ يَاءً عَلَى الْقِيَاسِ لَكَسَرْتَ الضَّمَّةَ فَصَارَ نَهْيًا ، فَلَمْ يَطَابِقْ أُمُورًا ، وَقَالُوا : أَمْرٌ مَمْضُوعٌ عَلَيْهِ ، وَأَصْلُهُ مَمْضُوعِيٌّ ؛ لِأَنَّهُ مِنْ مَضَى يَمْضِي ، وَقَالُوا : الْفُتُوَّةُ وَالنُّدُوَّةُ ، وَالْأَصْلُ : الْفُتُوِيَّةُ ، وَالنُّدُوِيَّةُ ، وَشَرِبْتُ مَشُورًا وَمَشِيِيًا ، وَهُوَ الدَّوَاءُ الَّذِي يَمْشِي الْبَطْنُ «(٣٧)» .

٣٤ - شرح الشافية ١٦٨/٣ .

٣٥ - المتع ٧٤٢ .

٣٦ - سيبويه ٤١٢/٤ .

٣٧ - شرح الشافية ٢١٤-٢١٥/٣ .

هذا ما يُمكنُ قوله في هذه المسألة، وما يُمكنُ بناؤه من الأمثلة يُقاس على ما ذكر. وقد أبان عن عِللِ القلب، وعدمه ابنُ الأنباريِّ في رسالته التي نُقدِّمُها، وأخشى أن أكون بهذه المقدمة قد حُلْتُ بين القارئ وكتاب ابن الأنباريِّ، ودافعت رغبته في الاطلاع عليه، وعلى تعليقاته. ولولا رغبتي في أن أضُمَّ إلى النصِّ ما يوضِّحُه. ويُكْمِلُ بعضَ جوانبه، ويعرِّفُ بالمسألة، لما كتبت هذه المقدمة التي جمعت أشياءً منثورةً في كُتُبِ الصرف.

أَمَا بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ (تَعَالَى) عَلَى جَمِيعِ الْآلَاءِ، وَصَلَوَاتِهِ عَلَى صَفْوَتِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْأَصْفِيَاءِ، فَإِنَّكَ سَأَلْتَنِي - أَيَّدُكَ اللَّهُ - عَنِ السَّرْفِ فِي أَنَّهُ لِمَ لَمْ يَكُنْ فِي كَلَامِهِمْ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، كَمَا فِي يَكُونُ فِي كَلَامِهِمْ اسْمٌ فِي آخِرِهِ أَلِفٌ قَبْلَهَا فَتْحَةٌ، وَيَاءٌ قَبْلَهَا كَسْرَةٌ؟ وما العُذْرُ عَنْ قَوْلِهِمْ: هَذَا أَبُوكَ، وَمَغْزُؤُ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ؟

فَاعْلَمْ - أَيَّدُكَ اللَّهُ - إِنَّهُ إِنَّمَا لَمْ يَكُنْ فِي كَلَامِهِمْ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ، فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ، كَمَا فِي كَلَامِهِمْ اسْمٌ فِي آخِرِهِ أَلِفٌ قَبْلَهَا فَتْحَةٌ، وَاسْمٌ فِي آخِرِهِ يَاءٌ قَبْلَهَا كَسْرَةٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوَاوَ أَثْقَلُ مِنَ الْأَلِفِ وَالْيَاءِ، أَمَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهَا أَثْقَلُ مِنَ الْأَلِفِ فَمَنْ وَجَّهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْأَلِفَ لَا تَكُونُ إِلَّا سَاكِنَةً، وَلَا تَقْبَلُ الْحَرَكَةَ بِحَالٍ؛ لِأَنَّهَا فِي غَايَةِ الْخِفَّةِ، فَلَوْرُمْتَ أَنْ تُحَرِّكَهَا، لَمْ يَتَصَوَّرْ أَنْ تَبْقَى عَلَى حَالِهَا، وَانْقَلَبَتْ هَمْزَةً. وَأَمَّا الْوَاوُ فَإِنَّهَا تَكُونُ مُتَحَرِّكَةً، وَلَا يَسْتَحِيلُ بَقَاؤُهَا عَلَى حَالِهَا مَعَ الْحَرَكَةِ، وَلَا خِلَافَ أَنَّ مَا يَقْبَلُ الْحَرَكَةَ أَثْقَلُ مِمَّا لَا يَقْبَلُ الْحَرَكَةَ.

وَالْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ الْوَاوَ مِنَ الشَّفَتَيْنِ، وَيَفْتَقِرُ النُّطْقُ بِهِ إِلَى اسْتِعْمَالِ عَضْوَيْنِ. وَأَمَّا الْأَلِفُ فَلَا مُعْتَمِدَ لَهَا فِي الْحَلْقِ، وَإِنَّمَا تَهْوِي فِي الْحَلْقِ هَوِيًّا^(٣٨)، وَلِهَذَا الْمَعْنَى يُسَمَّى هَذَا الْحَرْفُ الْهَائِي. وَلَا خِلَافَ أَنَّ مَا يَفْتَقِرُ إِلَى اسْتِعْمَالِ عَضْوَيْنِ أَثْقَلُ مِمَّا لَا يَفْتَقِرُ إِلَى اسْتِعْمَالِ عَضْوَيْنِ.

٣٨- في اللسان (هوى): الهاوي من الحروف واحد: وهو الألف، سُمِّيَ بذلك لِشِدَّةِ امْتِدَادِهِ، وَسَعَةِ مَخْرَجِهِ.

وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ أَثْقَلُ مِنَ الْيَاءِ، فَإِنَّ الْيَاءَ مِنْ وَسْطِ الْفَمِ، وَلَا يُفْتَقَرُ فِي النُّطْقِ بِهَا إِلَى اسْتِعْمَالِ عَضْوَيْنِ كَالْوَاوِ، فَكَانَتْ الْوَاوُ أَثْقَلُ مِنْهَا، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهَا أَثْقَلُ مِنَ الْأَلِفِ وَالْيَاءِ، لَمْ يَسْتَعْمِلُوا فِي كَلَامِهِمْ اسْمًا مُتَمَكِّنًا، فِي آخِرِهِ وَאוּ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ؛ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ فَرْطِ الاسْتِثْقَالِ، وَلِهَذَا إِذَا أُدِي إِلَى ذَلِكَ قِيَاسُ رَفْضِهِ .
 أَلَا تَرَى أَنَّهُمْ قَالُوا فِي جَمْعِ دَلْوٍ أَدْلٍ، وَحَقْوٍ: أَحَقُّ، وَجَرَوْ: أَجْرٌ، وَفَلَسْنَاوَةَ: قَلْنَسٍ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يُقَالَ فِي جَمْعِ دَلْوٍ وَحَقْوٍ: أَدْلُوْ وَأَحَقُّوْ، نَحْوُ: أَكْلَبِ، وَأَفْلَسِ، وَأَنْ يُقَالَ فِي جَمْعِ جَرَوْ: أَجْرُوْ، نَحْوُ: أَذْوَبِ وَأَرْجُلِ، وَأَنْ يُقَالَ فِي جَمْعِ قَلْنَسَاوَةَ قَلْنَسُوْ، نَحْوُ: تَمْرَةٍ: وَتَمْرٍ، وَبُرَّةٍ وَبُرٍّ، إِلَّا أَنَّهُمْ اسْتَثْقَلُوا الضَّمَّةَ عَلَى الْوَاوِ، فَحَذَفَتِ الضَّمَّةُ عَنْهَا، فَبَقِيَ الْوَاوُ سَاكِنَةً، فَأَبْدَلُوْ مِنَ الضَّمَّةِ كَسْرَةً، فَانْقَلَبَتْ يَاءٌ؛ لِسُكُونِهَا وَانْكِسَارِ مَا قَبْلَهَا^(٤٠). قَالَ الشَّاعِرُ:

لَيْتَ هَزْبَرٌ مُدْلِ عِنْدَ خَيْسَتِهِ بِالرَّقَمَتَيْنِ لَهُ أَجْرٍ وَأَعْرَاسُ^(٤١)
 وَقَالَ الْآخَرُ:

٣٩ - فِي الْأَصْلِ «أَجْرُوْ» .

٤٠ - انظر هذا المسألة وتعليقها في شرح الشافية ١٦٨/٣ «إذا وقعت الواو لا ما بعد ضمة أصلية طرفاً، كما في الأدلو، أو في حُكْمِ الطَّرْفِ، بَأَنْ يَأْتِي بَعْدَهَا حَرْفٌ غَيْرُ لَازِمٍ، كَتَاءِ تَانِيثٍ غَيْرِ لَازِمَةٍ، نَحْوِ التَّعَازِيَةِ أَوْ أَلْفِ تَشْبِيهِ كَالْتَّعَازِيَانِ فِي مُثْنَى التَّعَازِي، وَكَانَ ذَلِكَ فِي اسْمٍ مُتَمَكِّنٍ، وَجِبَ قَلْبُ الْوَاوِ يَاءً، وَالضَّمَّةُ قَبْلَهَا كَسْرَةً؛ لِأَنَّ الْوَاوِ الْمَضْمُومَ مَا قَبْلَهَا ثَقِيلٌ عَلَى ثِقَلِ، وَلَا يَسِيماً إِذَا تَطَرَّفَتْ، وَخَاصَّةً فِي الْأَسْمِ الْمُتَمَكِّنِ، فَإِنَّهُ إِذْ نَ مَوْطِيءِ أَقْدَامِ حَرَكَاتِ الْإِعْرَابِ الْمُخْتَلِفَةِ، فَتَقَلَّبَ الْوَاوِ يَاءً، ثُمَّ تَقَلَّبَ الضَّمَّةُ كَسْرَةً، وَلَا يُبْتَدَأُ بِقَلْبِ الضَّمَّةِ كَسْرَةً، لِأَنَّ تَخْفِيفَ الْآخِرِ أَوْلَى» . .

٤١ - اضطرب رواية شعر الهذليين في نسبة هذا البيت، فَمَرَّةٌ نَسَبُوهُ إِلَى أَبِي دُوَيْبٍ، وَمَرَّةٌ إِلَى مَالِكِ بْنِ خَالِدِ الْخُنَاعِيِّ، انظر شرح أشعار الهذليين ٢٢٦/١، ٤٤٢، واللسان (عرس) .

وفي أصل الكتاب «أعراس» وكتب فوقها «معاً» يقصد أنها بالعين المهملة والغين المعجمة، ورواية أشعار الهذليين بالعين المهملة، ومعناه «إنائه» الواحدة عَرَسٌ، وَهِيَ اللَّبْوَةُ .

لَا عَيْشَ حَتَّى تَلْحَقِي بَعْسٍ
أَهْلَ الرِّبَاطِ الْبَيْضِ وَالْقَلَنْسِ^(٤٢)

فَإِنْ قِيلَ : لِمَ [انْقَلَبَتِ الضَّمَّةُ] فِي هَذَا النَّحْوِ [كَسْرَةً] ، وَلَمْ تُقَلَّبِ الضَّمَّةُ
فَتْحَةً ؟ [قِيلَ : إِنَّمَا قُلِبَتْ] الضَّمَّةُ كَسْرَةً ؛ لِأَنَّ الضَّمَّةَ أُخْتُ الكَسْرَةِ [كَمَا أَنَّ الْوَاوَ
أُخْتُ الْيَاءِ] ، وَلِهَذَا يَجْتَمِعَانِ فِي الْإِقْوَاءِ ، قَالَ الشَّاعِرُ :

أَذْنَتْنَا بَيْنَهَا أَسْمَاءُ رُبَّ ثَاوٍ يُمَلُّ مِنْهُ الثَّوَاءُ
[وَمِنْ أَيْبَاتِهَا]

[فَمَلَكْنَا بِذَلِكَ النَّاسَ حَتَّى] مَلَكَ الْمُنْذِرُ بِنُ مَاءِ السَّمَاءِ^(٤٣)
وَكَذَلِكَ يَجْتَمِعُ الْوَاوُ [وَالْيَاءُ فِي] الرَّذْفِ ، قَالَ الشَّاعِرُ :

وَلَا تُكْثِرْ عَلَيَّ ذِي الضُّغْنِ عَتْبًا وَلَا ذَكَرَ النَّوْمِ لِلذُّنُوبِ
وَلَا تَسْأَلْهُ عَمَّا سَوْفَ يُبْدِي وَلَا عَن عَيْبِهِ لَكَ فِي الْمَغِيبِ
مَتَى تَكُ فِي صَدِيقٍ أَوْ عَدُوٍّ تُخْبِرُكَ الْعُيُونُ عَنِ الْقُلُوبِ^(٤٤)

فَجَمَعَ بَيْنَ الْيَاءِ وَالْوَاوِ فِي الرَّذْفِ ، وَلَانْجْتَمَعَ وَاحِدَةٌ مِنْهُمَا مَعَ الْأَلِفِ ، وَلِهَذَا
لَمَّا مَنَعَ الْفِعْلُ الْمَاضِي مِنَ الْبِنَاءِ عَلَى الْكَسْرَةِ مَنَعَ مِنَ الْبِنَاءِ عَلَى الضَّمَّةِ ؛ لِأَنَّ
الضَّمَّةَ ؛ أُخْتُ الكَسْرَةِ ، كَمَا أَنَّ الْوَاوَ أُخْتُ الْيَاءِ ، وَلِذَلِكَ أُجْرِيَتْ الْيَاءُ وَالْوَاوُ

٤٢ - من شواهد سيبويه ٣/٣١٧ والمقتضب ١/٣٢٤ والمنصف ٢/١٢٠ و ٣/٧٠ واللسان (عنس وقلس) ولم يُعْرَ
فيها جميعاً .

وفي جميع المصادر «لأنه» .

٤٣ - البيتان هما المطلع ، والسابع والثلاثون من قصيدة الحارث بن حلزة المشهورة . انظر شرح القصائد العشر
للشبريزي ص ٣٧٠-٣٩٠ .

٤٤ - الأبيات لزهير بن أبي سلمى ، ديوانه ٣٣٢-٣٣٣ وقد أصابها ما أصاب غيرها من الطمس ، وخفاء بعض
معالمها ، وتداخل كلماتها ، وقد رُت على قراءة بعضها ، واستعنت فيما خفي بالمرّة بديوانه . وانظر أسرار
العربية للمصنف ٣١٦-٣١٧ .

مُجْرَى الْمُتَقَارِبِينَ إِذَا كَانَ الْأَوَّلُ مِنْهُمَا سَاكِنًا ، فَأَدْغَمُوا الْوَاوَ فِي الْيَاءِ ، نَحْوُ: سَيِّدٌ ، وَهَيْنٌ ، وَمَيِّبٌ ، وَالْأَصْلُ فِيهِ سَيِّوْدٌ وَهَيَّوْنٌ وَمَيَّوْتٌ ، وَكَذَلِكَ أَيْضًا قَوْلُهُمْ : طَوَيْتُ طَيًّا ، وَلَوَيْتُ لَيًّا ، وَشَوَيْتُ شَيًّا ، وَالْأَصْلُ فِيهِ طَوِيًّا وَلَوِيًّا ، وَشَوِيًّا ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا اجْتَمَعَتِ الْوَاوُ وَالْيَاءُ ، وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ ، قَلَبُوا الْوَاوِيَاءَ ، وَجَعَلُوهُمَا يَاءً مُشَدَّدَةً ، وَكَانَ قَلْبُ الْوَاوِ إِلَى الْيَاءِ أَوْلَى مِنْ قَلْبِ الْيَاءِ إِلَى الْوَاوِ؛ لِوَجْهِينِ :

أَحَدُهُمَا : أَنَّ الْيَاءَ أَخْفُ مِنَ الْوَاوِ ، فَلَمَّا وَجَبَ قَلْبُ أَحَدِهِمَا إِلَى الْآخَرِ ، كَانَ قَلْبُ الْأَثْقَلِ إِلَى الْأَخْفِ أَوْلَى مِنْ قَلْبِ الْأَخْفِ إِلَى الْأَثْقَلِ .

الْوَجْهُ الثَّانِي : أَنَّ الْوَاوَ مِنَ الشَّفَتَيْنِ ، وَالْيَاءُ مِنْ وَسَطِ الْفَمِ ، وَالْإِدْغَامُ فِي حُرُوفِ الْفَمِ أَكْثَرُ مِنَ الْإِدْغَامِ فِي حُرُوفِ الطَّرْفَيْنِ ، وَهُمَا الشَّفَةُ وَالْحَلْقُ .
فَإِنْ قِيلَ : كَيْفَ أُجْرِيَتَا مُجْرَى الْمُتَقَارِبِينَ ، وَبَيْنَ مَخْرَجَيْهِمَا تَبَاعُدٌ وَتَرَاخٍ : لِأَنَّ الْوَاوَ مِنَ الشَّفَتَيْنِ ، وَالْيَاءُ مِنْ وَسَطِ الْفَمِ ؟ .

قُلْنَا : لَيْسَ تَقَارُبُهُمَا الْمُعْتَدُّ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْمَخْرَجِ ، وَإِنَّمَا تَقَارُبُهُمَا الْمُعْتَدُّ بِهِ مِنْ جِهَةِ وَصْفِ فِي أَنْفُسِهِمَا وَهُوَ الْمَدُّ .

فَإِنْ قِيلَ : لِمَ لَزِمَ فِيهِمَا الْإِدْغَامُ ، وَالْمُتَقَارِبَانِ قَدْ لَا يَلْزَمُ فِيهِمَا الْإِدْغَامُ ؟

قُلْنَا : إِنَّمَا لَزِمَ فِيهِمَا الْإِدْغَامُ ، لِأَنَّهُمَا لَمَّا اشْتَرَكَا فِي الْمَدِّ ، وَالرُّدْفِ ، وَالْإِقْوَاءِ تَنَزَّلَا مَنْزِلَةَ الْمُثَلِّينِ فِي لُزُومِ الْإِدْغَامِ . وَأَيْضًا فَإِنَّ اجْتِمَاعَ الْوَاوِ وَالْيَاءِ [مُسْتَثْقَلٌ] وَلَا يَبْلُغُ اجْتِمَاعَ الْمُتَقَارِبِينَ فِي الصَّحِيحِ مِنَ الثَّقَلِ مَا يَبْلُغُ ثِقَلِ اجْتِمَاعِهِمَا ، وَلَوْلَا فَرَطُ الثَّقَلِ فِي اجْتِمَاعِ حُرُوفِ الْمَدِّ [وَاللَّيْنِ] ، لَمَّا كَانُوا يَفِرُّونَ مِنْ تَحْرُكِ الْوَاوِ بِالضَّمَّةِ وَالْيَاءِ بِالْكَسْرَةِ [عِنْدَ اجْتِمَاعِ] الْوَاوَاتِ وَالْيَاءَاتِ .

فَإِنْ قِيلَ : فَإِذَا كَانَ الْجَمَاعُ بَيْنَ الْوَاوِ وَالْيَاءِ الْمَدِّ ، حَتَّى جَازَ أَنْ يَجْتَمِعَا فِي

الرَّدْفِ فِي الْقَصِيدَةِ الْوَاحِدَةِ، [وَهَذَا] بَعِيْنِهِ مَوْجُودٌ فِي الْأَلْفِ، وَلَا [يَجُوزُ أَنْ يَجِيءَ] رِدْفًا [مَعَ الْوَاوِ] وَالْيَاءِ فِي الْقَصِيدَةِ الْوَاحِدَةِ^(٤٥)، فَهَلَّا جازَ ذَلِكَ ؟ .

قُلْنَا : [إِنَّمَا لَمْ يَجُزْ] ذَلِكَ ؛ لِأَنَّ الْمَدَّ الَّذِي فِي الْأَلْفِ أَكْثَرُ مِنَ الْمَدِّ الَّذِي فِي الْوَاوِ وَالْيَاءِ، لِأَنَّهَا أَوْسَعُهُنَّ مَخْرَجًا، فَلِفَرْطِ الْمَدِّ الَّذِي فِيهِمَا لَمْ يَجُزْ ذَلِكَ، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ حَرْفَ مَدٍّ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَدَّ فِي الْأَلْفِ أَكْثَرُ مِنَ الْمَدِّ فِي الْوَاوِ وَالْيَاءِ أَنْفِرَادُهَا بِالتَّاسِيْسِ ؛ فَإِنَّ الْقَصِيدَةَ إِذَا كَانَتْ مُؤَسَّسَةً نَحْوَ قَوْلِهِ .

كَلَيْنِي لَهُمْ يَا أُمَيْمَةَ ناصِبٍ وَلَيْلٍ أَقاسِيهِ بَطِيءِ الْكَوَاكِبِ^(٤٦)
لَمْ يَجُزْ أَنْ تَقَعَ مَعَ الْأَلْفِ وَאוُ وَلَايَاءِ ؛ لِأَنَّهُمَا طَاهِرَا عَنْ رُبْتَيْهَا فِي الْمَدِّ ؛ لِأَنَّ الشُّعْرَ مِيزَانُ يُطَلَّبُ الْإِعْتِدَالُ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَدَّ فِي الْأَلْفِ أَكْثَرُ مِنَ الْوَاوِ وَالْيَاءِ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ تُجْعَلَ الْهَمْزَةُ بَيْنَ بَيْنَ، إِذَا كَانَ قَبْلَهَا أَلْفٌ، نَحْوُ: هَبَاءِ وَعَبَاءِ^(٤٧)، وَمَعْنَى جَعْلِهَا بَيْنَ بَيْنَ أَنْ تُجْعَلَ بَيْنَ الْهَمْزَةِ وَالْحَرْفِ الَّذِي حَرَكْتُهَا مِنْهُ، فَعَلَى هَذَا تَجْعَلُهَا فِي هَبَاءِ وَعَبَاءِ بَيْنَ الْهَمْزَةِ وَالْأَلْفِ، وَذَلِكَ يُوقِفُ عَلَيْهِ بِاللَّفْظِ، وَلَيْسَ لِلخَطِّ فِيهِ حَظٌّ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ تُجْعَلَ الْهَمْزَةُ بَيْنَ بَيْنَ إِذَا كَانَ قَبْلَهَا وَاوُ أَوْ يَاءٌ، نَحْوُ: مَقْرُوءَةٍ، وَخَطِيئَةٍ، وَإِنَّمَا جازَ ذَلِكَ مَعَ الْأَلْفِ دُونَ الْوَاوِ وَالْيَاءِ ؛ لِأَنَّ فِي الْأَلْفِ فَرْطَ مَدٍّ، فَتُنزَلُ مَنزِلَةَ الْحَرَكَةِ، فَجازَ تَقْرِيْبُ الْهَمْزَةِ مِنَ السُّكُونِ بِجَعْلِهَا

٤٥ - انظر بحث هذه المسألة (مجيء الألف والواو والياء ردفًا) . والتعاقب بين الواو والياء . وكون الألف لا يكون معها غيرها، انظر الوافي في العروض والقوافي للثيريزي ٢٢٦-٢٢٧ وكتاب القوافي للتنوخي ٨٨-٩٠ وانظر الخصائص ١/٨٤، ١١٥ و٢/٢٣-٢٤ .

٤٦ - البيت للنابغة الذبياني، مطلع قصيدة مدح بها عمرو بن الحارث الغساني، ديوانه ٤٣، وسيبويه ٢/٢٠٧، ٢٧٧ و٣/٣٨٢ .

وفي الأصل «بطيء» بياء مشددة .

٤٧ - العباءة : كساء معروف . والهباءة : أرض لغطفان ، كان بها يوم من أيام العرب . انظر معجم ما استعجم (١٣٤٤) ١٦٢، ٨١٤، ١٠٢٤ .

بَيْنَ بَيْنَ . وَإِذَا كَانُوا يَرْفُضُونَ مَا يَقْرُبُ مِنَ اجْتِمَاعِ السَّاكِنِينَ كَمَا يَرْفُضُونَ اجْتِمَاعَ
السَّاكِنِينَ ، الْأَتْرَى أَنَّهُمْ لَمَّا رَفَضُوا الْإِبْتِدَاءَ بِالسَّاكِنِ رَفَضُوا مَا قَرُبَ مِنْهُ ، فَلَا يَجُوزُ
أَنْ تُجْعَلَ الْهَمْزَةُ بَيْنَ بَيْنَ فِي نَحْوِ قَوْلِهِ .

أَنَّ رَأَتْ رَجُلًا أَعْشَى أَضْرَبِهِ رَبُّ الْمَنُونِ وَذَهْرٌ مُفْسِدٌ خَيْلٌ^(٤٨)

لأنَّ في جَعْلِهَا بَيْنَ بَيْنَ تَقْرِيْبًا لَهَا مِنَ السَّاكِنِ . وَكَمَا رَفَضُوا الْإِبْتِدَاءَ بِالسَّاكِنِ ،
رَفَضُوا الْإِبْتِدَاءَ بِمَا يَقْرُبُ مِنْهُ ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي الْأَلْفِ فَرْطٌ مَدٌّ تَنْزَلَ ذَلِكَ مَنزِلَةً
الْحَرَكَةِ ، فَكَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي جَعْلِهَا بَيْنَ بَيْنَ تَقْرِيْبٌ مِنَ اجْتِمَاعِ السَّاكِنِينَ ، بِخِلَافِ
الْوَاوِ وَالْيَاءِ ، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِيهِمَا مِنْ فَرْطِ الْمَدِّ مَا فِي الْأَلْفِ ، وَمِمَّا يَنْبَهُ عَلَى فَرْطِ الْمَدِّ
فِيهَا قِرَاءَةٌ نَافِعٌ ، وَهُوَ أَحَدُ الْقُرَاءِ السَّبْعَةِ «مَحْيَايَ»^(٤٩) بِسُكُونِ الْيَاءِ ؛ وَمَا حُكِيَ عَنْ
بَعْضِ الْعَرَبِ أَنَّهُ قَالَ : «الْتَقَّتْ حَلَقَتَا الْبَطَانِ»^(٥٠) . وَمَا حُكِيَ أَيْضًا عَنْ بَعْضِهِمْ
بِأَنَّهُ قَالَ : [لَهُ ثُلَاثَا الْمَالِ]^(٥١) بِإِثْبَاتِ الْأَلْفِ مِنْ «حَلَقَتَا» وَ«ثُلَاثَا» فَجَمَعَ بَيْنَ الْأَلْفِ
وَالْأَمِ التَّعْرِيْفِ ، فَجَمَعَ بَيْنَ سَاكِنَيْنِ ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ لَيْسَ بِقِيَاسٍ ، إِلَّا أَنَّهُ مِمَّا
[مَجِيئُهُ] عَلَى فَرْطِ الْمَدِّ فِيهَا .

٤٨ - البيت لأعشى قيس ، ديوانه ٥٥ وفيه «مفند» وسيبويه ٣/١٥٤ والتكملة للفارسي ص ١٤ ومقاله المصنف هنا
خالقه ابن جنى في سر صناعة الإعراب ١/٥٤ فقال «ويدل ذلك على أنها (بقيصة الهمزة المخففة) وإن كانت
قد قربت من الساكن فإنها في الحقيقة متحركة أنك تعتدّها في وزن العروض حرفاً متحركاً ، وذلك نحو قول
كثير : أن زُم أجمال وفازق جيرة وصاح غراب البيئ : أنت حزين ؟
ألا ترى أن قولك «أن زُم» فعولن ، فالهمزة إذن مقابلة لعين (فعولن) وهي متحركة كما ترى» .

٤٩ - من آية ١٦٢ من الأنعام ، وانظر السبعة في القراءات ٢٧٥ وحجة القراءات ٢٧٩ ، والنشر ٢/٢٦٧ .

٥٠ - مثل يضرب للأمر إذا اشتد ، انظر البيان والتبيين ٤/٨٨ والخصائص ١/٩٣ ومجمع الأمثال ٢/١٨٦
والمستقصى ١/٣٠٦ واللسان (بطن) ، وانظر شرح الشافية ٢/٢١٠ ، ٢٢٤ . واستشهد المصنف به في هذا
الموضع ، وفي الإنصاف ٦٥١ ، ٦٦٦ لفرط المد في ألف (حلقتا) ، والنقاة الساكنين - هنا شاذ .

٥١ - انظر الإنصاف ٦٥١ ، ٦٦٦ .

وَإِذْ اثْبَتَ أَنَّ فِيهَا [مِنَ الْمَدِّ مَا] لَيْسَ فِي الْوَاوِ وَالْيَاءِ، جَازَ أَنْ [تَتَفَرَّدَ] فِي الْحُكْمِ عَنْهُمَا وَأَنْ يُحْمَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ؛ لِلْمُشَابَهَةِ الَّتِي بَيْنَهُمَا .
وَأَمَّا [نَحْوُ أَبُوهُ] وَمَا أَشْبَهَهُ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْمُعْتَلَّةِ [فَإِنَّمَا] لَمْ يَجِبْ [قَلْبُ الْوَاوِ] فِيهِ، كَمَا وَجَبَ فِي نَحْوِ: أَدْلٍ ؛ لِثَلَا يَقَعُ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا ضَمَّةً، وَذَلِكَ ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْوَاوَ فِي الْأَسْمَاءِ السَّتِّ الْمُعْتَلَّةِ لَا تَلْزَمُ، وَإِنَّمَا تَكُونُ فِي حَالَةِ الرَّفْعِ خَاصَّةً، أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ فِي النَّصْبِ رَأَيْتُ أَبَاهُ، وَفِي الْجَرِّ مَرَرْتُ بِأَبِيهِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُهَا، بِخِلَافِ أَدْلٍ، وَنَحْوِهِ، فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يُقَلَّبِ [الْوَاوُ]^(٥٢) فِيهِ يَاءً لَكَانَ لِازِمًا، وَالْمَرْفُوضُ فِي هَذَا النَّحْوِ مَا كَانَ لِازِمًا، لَا مَا كَانَ غَيْرَ لِازِمٍ ؛ لِأَنَّ اللَّازِمَ لَهُ مِنَ الثَّقَلِ مَا لَيْسَ لِغَيْرِ اللَّازِمِ، فَلِذَلِكَ لَمْ يَلْزَمِ الْقَلْبُ فِيهِ^(٥٣) .

وَأَمَّا مَغْرُؤٌ وَعَتُوٌّ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ لِازِمًا إِلَّا أَنَّهُ لَا يَبْرُدُ نَقْضًا عَلَى مَا أَصْلُوهُ ؛ لِأَنَّهُمْ قَالُوا : لَيْسَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا ضَمَّةً، وَإِنَّمَا قَبْلَهَا حَرْفٌ سَاكِنٌ، وَإِنَّمَا الضَّمَّةُ قَبْلَ الْحَرْفِ الَّذِي قَبْلَ آخِرِهِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْوَاوَ سَاكِنَةٌ مُشَدَّدَةٌ، وَالْحَرْفُ الْمَشْدُدُ بِحَرْفَيْنِ : أَحَدُهُمَا سَاكِنٌ، وَالْآخَرُ مُتَحَرِّكٌ، وَإِذَا كَانَ قَبْلَهُ حَرْفٌ سَاكِنٌ، خَرَجَ عَنْ أَنْ يَكُونَ قَبْلَهُ ضَمَّةً، وَوَجِبَ أَنْ يُقَالَ : فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا سَاكِنٌ، وَإِذَا كَانَ فِي آخِرِهِ [وَأَوْ قَبْلَهَا سَاكِنٌ تَنْزِلَ مَنْزِلَةَ غَزْوٍ وَ [لَهُوٍ]، وَكَانَ إِجْرَاؤُهُ مُجْرَاهُ أَوْلَى مِنْ [تَشْبِيهِهِ] بِأَدْلٍ وَأَحَقُّ، عَلَى أَنَّهُ قَدْ [حُكِيَ عَنْهُمْ] أَنَّهُمْ قَالُوا : مَغْرِيٌّ وَعُتِيٌّ . قَالَ سَيِّبِيُّ : «شَبَّهُوهَا بِأَدْلٍ حَيْثُ كَانَ قَبْلَهَا حَرْفٌ مَضْمُومٌ، وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا إِلَّا حَرْفٌ سَاكِنٌ . وَالْوَجْهُ فِي هَذَا النَّحْوِ الْوَاوُ، وَالْآخَرَى عَرَبِيَّةٌ

٥٢ - لحق بالهامش لم يتضح بالتصوير .

٥٣ - في شرح الشافية ١٦٨/٣ « وكذا لا تقلب الواو ياء إذا لم تكن الضمة لازمة، نحو: أبوك، وفوك، وأخوك، وكذا خطوات ؛ فإن الألف والتاء غير لازمة، كناية تغازية، لكن ضمة الفاء عارضة في الجمع، ويجوز إسكانها .

جَيِّدَةٌ»^(٥٤) . وَكَذَلِكَ أَيْضًا قَالُوا : أَرْضٌ مَسْنِيَّةٌ فِي مَسْنُوَةٍ ، وَمَعْدِيٌّ عَلَيْهِ فِي مَعْدَدِّ عَلَيْهِ . قَالَ الشَّاعِرُ :

وَقَدْ عَلِمْتُ عِرْسِي مُلَيْكَةً أَنِّي أَنَا اللَّيْثُ مَعْدِيًّا عَلَيْهِ وَعَادِيًا»^(٥٥)
وَكذَلِكَ قَالُوا أَيْضًا مَجْفِيٌّ فِي مَجْفُوٍّ ، قَالَ الشَّاعِرُ :

مَا أَنَا بِالْجَافِي وَلَا الْمَجْفِيٌّ»^(٥٦)

وَالْقِيَاسُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ الْوَأُو .

وَقِيلَ : إِنَّمَا قَالُوا : مَسْنِيَّةٌ وَمَعْدِيٌّ وَمَجْفِيٌّ ، كَأَنَّهُ بَنُوهُ عَلَى «سُنَيْتٍ» فَهِيَ مَسْنِيَّةٌ «وَعُدِيٌّ» «عَلَيْهِ» فَهُوَ مَعْدِيٌّ عَلَيْهِ ، وَجَفِيٌّ ، فَهُوَ مَجْفِيٌّ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ :

سَيَكْفِيكَ صَرْبَ الْقَوْمِ لَحْمٌ مَعْرَصٌ وَمَاءٌ قُدُورٍ فِي الْقِصَاعِ مَشِيبٌ»^(٥٧)
فَقَالَ : مَشِيبٌ ، وَالْقِيَاسُ مَشُوبٌ كَأَنَّهُ بَنَاهُ عَلَى شَيْبٍ»^(٥٨) .

وَكَذَلِكَ أَيْضًا قَوْلُهُمْ : فَلَانَ مَرَضِيُّ الْمَذْهَبِ ، وَمَرَضُوبٌ ؛ [لِأَنَّهُ مِنْ] الرِّضْوَانِ

٥٤ - سيبويه ٣٨٤/٤ وفيه والأخرى عربية كثيرة .

٥٥ - هُوَ عَبْدُ يَغُوثِ بْنِ وَقَّاصِ الْحَارِثِيِّ ، ، سيبويه ٣٨٥/٤ والمفضليات ١٥٨ والمنصف ١١٨/١ و١٢٢/٢ .

٥٦ - اللسان (جفا) ، وأما ابن السُّجْرِيِّ ٣٨٨/١ والمفضليات ١٥٨ . والمنصف ١١٨/١ و١٢٢/٢ .

٥٧ - البيت للسُّلَيْكِ ابْنِ السُّلَيْكَةِ السُّعْدِيِّ . وهو في المنصف ١/ ٢٨٨ غير معرَّوٍ ، وابن يعيش ٧٨/١٠ واللسان

(شوب ، صرب) وعزاه في (عرص) إلى المخبل ، وليس له ، وهو من قصيدة للسليك في الأغاني

. ٣٨٠/٢٠

٥٨ - انظر شرح الشافية ٣/ ١٤٤ ، ١٤٩-١٤٨ .

كَأَنَّهُ بَنَى عَلَى رُضِيٍّ ، وَلِهَذَا قِيلَ : الْقِيَّاسُ فِي الْعَلْيَاءِ الْعَلَوَاءُ ، كَالْقَنَوَاءِ^(٥٩) وَالْعَشَوَاءِ ، إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا : الْعَلْيَاءُ ، كَأَنَّهُمْ بَنَوْهُ عَنِّي [عُلَيْتُ] وَالْقِيَّاسُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ الْوَاوُ^(٦٠) .

فَإِنْ قِيلَ : فَلِمَ وَجِبَ أَنْ يَقُولُوا فِي جَمْعِ عَصَا: عَصِيٍّ ، وَحَقْوُ حَقِيٍّ^(٦١) ، وَلَمْ يَقُولُوا : عَصُوٌّ ، وَحَقْوُ ، وَإِنْ كَانَ هُوَ الْأَصْلُ ، كَمَا قَالُوا : مَغْرُؤٌ وَمَدْعُوٌّ وَعَسُوٌّ وَعُتُوٌّ^(٦٢) ؟

قِيلَ : إِنَّمَا لَمْ يَجْزَ أَنْ يَقُولُوا فِي جَمْعِ عَصَا عَصُوٌّ ، وَفِي جَمْعِ حَقْوٍ حَقْوُ ، وَإِنْ كَانَ هُوَ الْأَصْلُ ، وَوَجِبَ فِيهِ الْقَلْبُ ؛ لِأَنَّهُ اجْتَمَعَ فِيهِ ثِقَلَانِ : ثِقَلُ الْجَمْعِ ، وَثِقَلُ الْوَاوَيْنِ .

٥٩ - حكى غيرُ البصريينَ : قَنَوْتُ وَقَنَيْتُ بالياءِ والواوِ ، انظر اللسان (قنا) والقنواءُ : بَيِّنَةُ الْقَنَا ، وَهُوَ طَوَّلُ الْأَنْفِ . وَدِقَّةُ أُرْبَتَيْهِ مَعَ حَذَبٍ فِي وَسَطِهِ ، وَهُوَ مِنَ الصِّفَاتِ الْمَحْمُودَةِ ، الَّتِي تُدَلُّ عَلَى الْكَرَمِ .

٦٠ - المنصف ١٢٣/٢ قال أبو عثمان : إِذَا كَانَ مِثَالُ عُتُوٍّ وَاحِدًا فَالْوَجْهُ فِيهِ إِثْبَاتُ الْوَاوِ ، وَالْقَلْبُ جَائِزٌ ، نَحْوُ : مَعْدِيٍّ وَعُعِيٍّ : إِذَا أُرْدَتْ مَصْدَرُ عَتَايَعُنُو عُتُوًّا ، وَبَعْضُ الْعَرَبِ يَشُدُّ هَذَا الْبَيْتَ :

وَقَدْ عَلِمْتُ عِرْسِي مَلِيكَةَ أَنِّي أَنَا اللَّيْتُ مَعْدِيًّا عَلَيْهِ وَعَادِيًّا

قال أبو الفتح : إِنَّهُ إِنَّمَا جَازَ الْقَلْبُ فِي «عُعِيٍّ» وَنَحْوِهِ عَلَى قَلْبِيهِ ؛ لِأَنَّهُ اجْتَمَعَ فِي الطَّرْفِ الْوَاوِ ، وَالْأَوَّلَى مُدْغَمَةٌ ، فَخَفِيَّتْ ، فَكَانَتْ لَيْسَ بَيْنَ الدَّالِ فِي مَعْدُوٍّ بَيْنَ الْوَاوِ الْآخِرَةِ حَاجِزٌ لِيُضْعِفَ الْوَاوِ بِالْإِدْغَامِ ، فَغَيَّرَتْ تَشْبِيهًا - «أَدَلِّ» وَلَيْسَ مِثْلُهُ ، وَإِنَّمَا هَذَا تَطَلُّبٌ وَجِهُ بَعْدَ السَّمَاعِ ، وَيُقَوِّي قَلْبَهُ أَيْضًا أَنَّ الْفِعْلَ قَدْ قَلِبَ فِيهِ ، نَحْوُ «عَزَيٍّ وَعُعِيٍّ عَلَيْهِ» . وَانظُرْ شَرْحَ الشَّافِيَةِ ١٧٢/٣ وَ ١٩٥ وَجَعَلَ الْقَلْبُ نَادِرًا . وَانظُرْ سِيَبَوِيهِ ٣٨٤/٤ . وَهَذَا لَا يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ أَنَّ آخِرَةَ صَمَّةٍ سَاكِنٌ مَاقْبَلُهَا ، قَالَ فِي الْمَنْصَفِ ١٢٢/٢ «وَمَنْ تَمَّ قَالُوا : «مَغْرُؤٌ» يَقُولُ : لِأَنَّ فِي مَغْرُؤٍ حَرْفًا مُشَدَّدًا ، وَالْحَرْفَ الْمَشَدَّدَ أَبَدًا حَرْفَانِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ ، الْأَوَّلُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ ، فَالْوَاوُ الْأَوَّلَى مِنْ مَغْرُؤٍ وَمَعْدُوٍّ وَعُتُوٍّ سَاكِنَةٌ بِمَنْزِلَةِ الرَّايِ مِنْ عَزُوٍّ ، كَمَا أَنَّ الْيَاءَ فِي كَرَسِيٍّ وَصَبِيٍّ سَاكِنَةٌ بِمَنْزِلَةِ الْيَاءِ مِنْ ظَنِيٍّ» وَانظُرْ الْمَنْصَفِ ٢٧٧/٢ .

٦١ - فِي الْأَصْلِ «أَخِي» وَكَأَنَّ قَدْ ضُرِبَ عَلَيْهَا ، وَ«حَقِيٍّ» لِحَقِّ فِي الْهَامِشِ .

٦٢ - غَسَا الشَّيْخُ وَعَتَا : إِذَا وُلِّيَ وَكَبِرَ .

وَأَمَّا مَدْعُوٌّ وَمَغْرُورٌ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ وَإِنْ وُجِدَ فِيهِ ثِقَلُ الْوَاوَيْنِ، إِلَّا إِنَّهُ لَمْ يُوَجَدَ فِيهِ ثِقَلُ الْجَمْعِ، وَالْعِلَّةُ إِذَا كَانَتْ ذَاتَ وَصْفَيْنِ، لَمْ يَثْبِتِ الْحُكْمُ بِأَحَدِهِمَا، وَإِنَّمَا وَجِبَ قَلْبُهَا يَاءً، لِأَنَّ الْوَاوَ الْأُولَى لَمَّا كَانَتْ زَائِدَةً لَمْ يَعْتَدُوا بِهَا، كَمَا لَمْ يَعْتَدُوا بِالْأَلِفِ فِي نَحْوِ: كِسَاءٍ وَرَدَاءٍ، فَصَارَ بِمَنْزِلَةِ اسْمٍ مُتَمَكِّنٍ فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلُهَا ضَمَّةً، فَقَلِبْتَ مِنَ الضَّمَّةِ كَسْرَةً، فَانْقَلَبَتِ الْوَاوُ الثَّانِيَةُ يَاءً؛ لِانْكِسَارِ مَا قَبْلَهَا، فَصَارَ عُصْوِيٌّ وَحَقْوِيٌّ فَاجْتَمَعَتِ الْوَاوُ وَالْيَاءُ وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ، فَقَلِبْتَ الْوَاوَ يَاءً، وَجَعَلْتَ يَاءً مُسَدَّةً، فَصَارَ عُصِيٌّ وَحَقِيٌّ .

وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يُكْسَرَ الْأَوَّلُ لِمَا بَعْدَهُ مِنَ الْكَسْرَةِ وَالْيَاءِ، فَيُقَالُ: عِصِيٌّ وَحَقِيٌّ^(١٣)، وَلِهَذَا الْمَعْنَى قَالُوا فِي جَمْعِ قَوْسٍ بَعْدَ الْقَلْبِ: قِيسِيٌّ، وَالْأَصْلُ أَنْ يُقَالَ: قُورُوسٌ إِلَّا أَنَّهُمْ نَقَلُوا اللَّامَ إِلَى مَوْضِعِ الْعَيْنِ، فَصَارَ قُسُوسٌ، وَفَعَلُوا بِهِ مَا فَعَلُوا بِعِصِيٍّ وَحَقِيٍّ مِنَ الْإِبْدَالِ وَالْقَلْبِ^(١٤) .

فَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا كَانَتْ الْوَاوُ الْأُولَى مِنَ عِصِيٍّ وَحَقِيٍّ بِمَنْزِلَةِ الْأَلِفِ فِي كِسَاءٍ، فَهَلَّا سُويَ بَيْنَهُمَا فِي الْقَلْبِ، فِي السَّوَادِ وَالْجَمْعِ، فَيُقَالُ: مَغْزِيٌّ وَعِصِيٌّ، كَمَا يُقَالُ: كِسَاءٌ، وَأَسْمَاءٌ؟ .

قُلْنَا: لِأَنَّ الْأَلِفَ أضعَفُ مِنَ الْوَاوِ وَأَخْفَى، فَكَانَتْهَا غَيْرَ مَوْجُودَةٍ، فَصَارَتْ الْوَاوُ فِي كِسَاءٍ وَأَسْمَاءٍ كَانَتْهَا قَدْ تَحَرَّكَتْ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهَا، فَوَجِبَ قَلْبُهَا فِي الْوَاحِدِ

٦٣ - وَقَدْ عَلَّلَ الرُّضِيُّ جَوَارِزَ الرَّجَهَيْنِ - أَنْ فَعَلًا يَنْتَسِبُ بِفِعْلٍ، فَجَارَ إِبْقَاءُ الضَّمِّ فِيهِ دَلَالَةً عَلَى أَصْلِ الْبَيْتِ، وَفِي غَيْرِهِ لَا يَنْتَسِبُ بَيْتُهُ بِبَيْتِهِ، أَوْ يُقَالُ: الْمَجْرُورُ لَضَمِّ فَعْلٍ قَبْلَ الْيَاءِ حَقَّةُ الْبِنَاءِ . وَقَالَ السِّيرَافِيُّ: يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: لِي بِالْكَسْرِ فِي جَمْعِ الْوَيْ، كَبِيضٌ فِي جَمْعِ أَيْبُضَ، جَعَلَ الْيَاءُ السَّاكِنَةَ الْمَدْعَمَةَ كَعَبْرِ الْمُدْعَمَةِ، وَجِيٌّ فِي حَقِّي كَقَبِيلٍ وَبَيْعٍ، شَرَحَ الشَّافِيَّةُ ١١٦/٣-١١٧ .

٦٤ - مَسْأَلَةٌ قِيسِيٍّ انظُرْهَا فِي الْمُنْصَفِ ١٠٢/٢ وَ ١٢٣ وَ ١٢٤ وَ انظُرْ شَرَحَ الشَّافِيَّةِ ١٧١/٣ وَ ١٩٥ .

والجَمْعِ ، وَأَمَّا الْوَاوُ فَإِنَّهَا أَقْوَى مِنَ الْأَلِفِ وَأَجْلَى ، فَلِهَذَا لَمْ يَجِبْ فِي الْوَاحِدِ ، كَمَا وَجِبَ فِي الْجَمْعِ .

فَإِنْ قِيلَ : فَقَدْ قَالُوا فِي جَمْعِ أَحْوَى : حُوٌّ ، فَصَحَّتِ الْوَاوُ فِي آخِرِهِ ، وَإِنْ كَانَ جَمْعًا ، فَهَلَّا قَلْبُوهَا كَمَا قَلْبُوهَا فِي عُصِيٍّ وَحُقِيٍّ ؟ .

قُلْنَا : الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوَاوَ الْأُولَى فِي نَحْوِ عُصِيٍّ وَحُقِيٍّ زَائِدَةٌ ، فَجَازَ أَنْ تُقَدَّرَ فِي حُكْمِ السَّاقِطِ ؛ لِأَنَّ الزَّائِدَ يُحْتَمَلُ فِيهِ تَقْدِيرُ السُّقُوطِ ، وَأَمَّا الْوَاوُ فِي نَحْوِ : حُوٌّ ، فَإِنَّهَا أَصْلِيَّةٌ ، وَهِيَ عَيْنُ الْفِعْلِ ، فَلَا تُحْتَمَلُ تَقْدِيرُ السُّقُوطِ فِيهَا ، كَمَا احْتَمَلْتَهُ الْوَاوُ الْأُولَى فِي نَحْوِ : عُصُوٌّ ؛ لِأَنَّهَا مَدَّةٌ زَائِدَةٌ ، وَإِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ لَمْ تَكُنْ الْوَاوُ [فِي تَقْدِيرِ زَائِدَةٍ] الضَّمَّةَ [فَيَلْزِمُ] قَلْبُهَا عَلَى حَدِّ عُصُوٍّ وَحُقُوٍّ ، [فِحَالُ الْوَاوِ الْأُولَى فِي نُهُوٍّ وَعُتُوٍّ وَحُقُوٍّ كِحَالِ الْأَلِفِ فِي نَحْوِ : كِسَاءٍ] وَرِدَاءٍ ، فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَتْ الْأَلِفُ الَّتِي قَبْلَهَا خَفِيَّةً ، زَائِدَةٌ ، سَاكِنَةٌ ، وَالْحَرْفُ السَّاكِنُ حَاجِزٌ غَيْرُ حَ صِينِ ، فَقَدَّرُوا [كَأَنَّ الْوَاوُ قَدْ تَحَرَّكَتْ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهَا ، فَتَقَلَّبَ الْفَاءُ ، فَاجْتَمَعَ الْفَانِ : [الْفُ زَائِدَةٌ] ، وَالْفُ مُنْقَلِبَةٌ ، وَالْأَلِفَانِ سَاكِنَانِ ، وَهُمَا لَا يَجْتَمِعَانِ ، فَقَلَبَتِ الْمُنْقَلِبَةُ هَمْزَةً ؛ لِاتِّفَاقِ السَّاكِنَيْنِ ، وَكَانَ قَلْبُهَا إِلَى الْهَمْزَةِ أَوْلَى ؛ لِأَنَّهَا أَقْرَبُ الْحُرُوفِ إِلَيْهَا ؛ لِأَنَّهَا هَوَائِيَّةٌ كَمَا أَنَّهَا هَوَائِيَّةٌ ، فَلِهَذَا كَانَ قَلْبُهَا إِلَيْهَا أَوْلَى مِنْ غَيْرِهَا^(٦٥) . فَكَمَا [وَجِبَ أَنْ تُقَلَّبَ فِي] كِسَاءٍ وَرِدَاءٍ فَكَذَلِكَ فِي عُصِيٍّ وَحُقِيٍّ ، وَمِثَالُ الْوَاوِ الْأُولَى فِي حُوٍّ جَمْعِ أَحْوَى الْأَلِفُ فِي آيِ وَرَايِ جَمْعِ آيِهِ وَرَايِهِ^(٦٦) ، فَإِنَّهَا لَا تُقَلَّبُ ، وَإِنْ وَقَعَتْ طَرَفًا وَقَبْلَهَا أَلِفٌ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَلِفَ أَصْلِيَّةً ، وَهِيَ عَيْنُ الْفِعْلِ ، وَلَيْسَتْ زَائِدَةٌ كَالْأَلِفِ فِي كِسَاءٍ وَرِدَاءٍ ، فَلَمْ يُمْكِنَ أَنْ تُقَدَّرَ فِي حُكْمِ السَّاقِطِ ، وَإِذَا لَمْ تُقَدَّرْ فِي حُكْمِ السَّاقِطِ لَمْ يُقَدَّرْ أَنْ الْيَاءُ قَدْ تَحَرَّكَتْ وَانْفَتَحَ

٦٥ - انظر الإنصاف ١٤-١٥ .

٦٦ - انظر في أصل آية وراية وغاية سيبويه ٣٩٨-٣٩٩ .

مَاقِبَلَهَا، فَوَجِبَ أَنْ تَصِحَّ وَلَا تَعْتَلَّ ، فَكَمَا وَجِبَ أَنْ تَصِحَّ آيٌ وَرَأْيٌ فَكَذَلِكَ حُوٌّ .

فَإِنْ قِيلَ : فَقَدْ قَالُوا فِي جَمْعِ بَهْوٍ : بَهْوٌ، وَفِي جَمْعِ نَحْوٍ : نَحْوٌ وَهُوَ السَّحَابُ ، وَفِي جَمْعِ نَحْوٍ : نَحْوٌ . وَقَدْ حُكِيَ عَنْ بَعْضِ الْعَرَبِ : إِنَّكُمْ لَتَنْظُرُونَ فِي نَحْوٍ كَثِيرَةٍ، وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْوَاوَ فِي بَهْوٍ وَنَحْوٍ، وَنَحْوِ زَائِدَةٍ ، وَمَعَ هَذَا [لَمْ يُعْلَمُوا] ؟ .

قُلْتُ : هَذَا إِنَّمَا جَاءَ فِي هَذِهِ الْأَلْفَافِ الْيَسِيرَةِ الْمَعْدُودَةِ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ ، فَلَا يُعْتَدُّ بِهَا، كَمَا قَالُوا : الْقَوْدُ وَالْحَوَكَةُ ، فَصَحَّحُوا الْوَاوَ مَعَ تَحْرُكِهَا وَأَنْفَتَاحِ مَاقِبَلَهَا، وَإِنْ كَانَ الْقِيَاسُ يَقْتَضِي الْقَلْبَ . وَكَمَا أَنَّ هَذَا لَا يُورَدُ نَقْضًا عَلَى مَا أَصْلُوهُ، مِنْ أَنَّ حَرْفَ الْعِلَّةِ مَتَى تَحَرَّكَ وَأَنْفَتَحَ مَاقِبَلُهُ، وَجِبَ أَنْ يُقَلَّبَ أَلْفَاؤُ لِقَلْبِهِ، وَشُدُودِهِ، فَكَذَلِكَ هَاهُنَا ؛ لِأَنَّ الْقَوَاعِدَ الْكُلِّيَّةَ لَا تَنْقُضُ بِالصُّورَةِ الشَّاذَّةِ النَّادِرَةِ .

فَإِنْ قِيلَ : فَمَا الْفَائِدَةُ فِي مَجِيءِ هَذِهِ الشَّوَادِ فِي كَلَامِهِمْ وَهِيَ تَرْجِعُ عَلَى الْعِلَّةِ بِالْإِبْطَالِ ؟ .

قِيلَ : الْفَائِدَةُ فِي مَجِيئِهَا التَّنْبِيهُ عَلَى الْأَصُولِ الْمَرْفُوضَةِ بِالْعِلَلِ الْمَوْجِبَةِ ، الْأَتْرُونَ أَنَّ فِي تَصْحِيحِ الْقَوْدِ وَالْحَوَكَةِ تَنْبِيْهُاً عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي دَارٍ : دَوْرٌ، وَفِي بَابِ : بَوْبٌ^(٧) ، وَكَذَلِكَ بِنَاؤُهُمْ الْفِعْلَ الْمُضَارِعَ إِذَا اتَّصَلَتْ بِهِ نُونُ التَّرْكِيدِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لَيْسَجَتَنَّ وَلِيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ (يوسف ٣٢) أَوْ ضَمِيرُ جَمَاعَةِ النَّسْوَةِ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ (البقرة ٢٣٧) مَعَ وُجُودِ الْعِلَّةِ الْمَوْجِبَةِ لِلْإِعْرَابِ فِيهِ؛ تَنْبِيْهُاً عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْفِعْلِ الْبِنَاءِ، وَكَذَلِكَ إِعْرَابُهُمْ أَيَّامَ مَعَ وُجُودِ الْمَعْنَى الْمَوْجِبِ لِلْبِنَاءِ، مِنْ تَضَمُّنِ مَعْنَى الْحَرْفِ فِيهِ؛ تَنْبِيْهُاً عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَسْمَاءِ الْإِعْرَابُ . فَكَذَلِكَ قَوْلُهُمْ فِي نَحْوٍ : نَحْوٌ، بِالتَّصْحِيحِ ، فِيهِ تَنْبِيْهٌُ عَلَى أَنَّ الْأَصْلَ فِي عُصِيٍّ

عَصُو، وَجُفِي حُقُو، وَمُخَالَفَةُ الْقِيَاسِ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى الْأَصُولِ كَثِيرَةٌ فِي كَلَامِهِمْ .
فَإِنْ قِيلَ : فَكَيْفَ تَزْعُمُونَ أَنَّهُ لَيْسَ فِي كَلَامِهِمْ اسْمٌ فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا مَضْمُومٌ
«وَهُوَ»^(٦٨) اسْمٌ فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ ؟ .

قُلْنَا : هَذَا لَا يَرُدُّ نَقْضًا عَلَى كَلَامِنَا ؛ لِأَنَّا قُلْنَا لَيْسَ فِي كَلَامِهِمْ اسْمٌ مُتَمَكِّنٌ فِي
آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا ضَمَّةٌ ، «وَهُوَ» - وَإِنْ كَانَ اسْمًا - إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ اسْمًا مُتَمَكِّنًا ، بَلْ هُوَ
ضَمِيرٌ ، وَلَيْسَ لَهُ فِي الضَّمَائِرِ نَظِيرٌ .

فَإِنْ قِيلَ : وَمِنْ أَيْنَ زَعَمْتُمْ أَنَّ هَذَا الضَّمِيرَ ، لَيْسَ لَهُ نَظِيرٌ ، وَهُمْ يَقُولُونَ فِي
ضَمِيرِ الْمَنْصُوبِ وَالْمَجْرُورِ : ضَرَبْتَهُو وَمَرَزْتُ بِهِو ، قَالَ اللَّهُ (تَعَالَى) ﴿فَحَسَفْنَا بِهِو
وَبَدَارَهُو الْأَرْضُ﴾^(٦٩) فَيَأْتُونَ بَعْدَ الْهَاءِ بِوَاوٍ مَضْمُومٍ مَاقْبَلَهَا ؟ .

قُلْنَا : لَا يَجُوزُ أَنْ يُتَوَهَّمَنَّ أَنَّهَا نَظِيرُهُ ، وَلَا أَنْ أُصْلِحَهُمَا وَاحِدٌ ، وَذَلِكَ مِنْ أَرْبَعَةٍ
أَوْجَةٍ :

أَحَدُهَا : أَنَّ الْوَاوِي فِي «ضَرَبْتَهُو» لَيْسَتْ أُصْلِيَّةٌ مِنْ بِنَاءِ الْكَلِمَةِ ، كَالْوَاوِي فِي «هُوَ» ،

٦٨ - الضمير هنا لا يحتاج إلى ظاهر يعود إليه ، وهو مبتدأ ، واسم خبر .

٦٩ - من الآية ٨١ من القصص . وهذه لغة مشهورة ، حكى الكسائي عن شيخ من هوازن «عليه مال . . . وقال
الكسائي : هي لغات ، يقال : فيه وفيه ، وفيه . وفيهو بتمام وغير تمام . . . وروي عن أبي الهيثم أنه
قال : مرزت به ومرزت به ، ومرزت بهي ، قال : وإن شئت مرزت به ، ومرزت به ، ومرزت بهو ، وكذلك
ضربه فيه هذه اللغات . وكذلك يضربه ويضربه . ويضربهو .

وقرأ حفص عن عاصم «أنسابه» [الكهف ٦٣] بضم الهاء ، وفي سورة الفتح [آية ١٠] «بما عاهد عليّه
اللّه» بضم الهاء .

ولم أشر على القراءة التي أوردها المصنف في كتب القراءات ، غير أن سيبويه عزاها في كتابه ١٩٥/٤
أو (٢/٢٩٤ ط بولاق) إلى أهل الحجاز ، قال : «وأهل الحجاز يقولون : مرزت بهو قبل ، ولذنهو مال ،
ويقرهون : «فحسنا بهو وبدار هو الأرض» . ولعل المصنف أخذ ما ذكره من هذا .

وإنما هي زائدة في حالة الوصل ، ولهذا تُحذف في حالة الوقف : فلا يجوز إثباتها فيه بحالٍ ، بل تقول في الوقف : ضربته ، ومررت به ، ولو كانت أصلية كالواو في «هو» لما جاز أن تُحذف ، كما لا يجوز أن تُحذف من «هو» إذا كان ضمير المرفوع .

والوجه الثاني : أنه لو كان كذلك ، لوجب أن يجوز فتح الواو في «أكرمته» و «مررت به»، كما تفتح الواو من «هو» ، فلما لم يجر ذلك ، دل على الفرق بينهما .

والوجه الثالث : أن الهاء والواو في «أكرمته» و «بهو» ضمير المنصوب والمجرور ، و«هو» ضمير المرفوع ، ولا شك أن ضمير المنصوب والمجرور ينبغي أن يكون غير ضمير المرفوع ؛ لأن ضمير المرفوع يدل بصيغته على الرفع ، فلو جعل صيغة ضمير المرفوع بعينها هي صيغة ضمير المنصوب والمجرور ، لذهبت الدلالة على الرفع من الصيغة ، وذلك يُخرجه عن حد الأسماء المضمره ، ويدخله في حد الأسماء المظهرة ، وذلك لا يجوز .

والوجه الرابع : أن الضمير في «أكرمته» ضمير متصل و«هو» ضمير منفصل ، ولا شك أن صيغة الضمير المتصل غير صيغة الضمير المنفصل . فلو قلنا إن صيغتهما واحدة لما كان لهما نظير في شيء من الضمائر المتصلة و المنفصلة ، فوجب أن تكون صيغة كل واحد منهما غير صيغة الآخر ، كما في سائر الضمائر المتصلة والمنفصلة .

فإن قيل : لم جاز أن يقع في آخر اسمٍ مضمرٍ وأقبلها ضمته ، دون اسمٍ ظاهرٍ متمكنٍ ؟ .

قلنا : إنما جاز ذلك في المضمر ؛ لأن المضمر ليس باسم قائم بنفسه ،

مُسْتَعْنٍ عَنْ غَيْرِهِ، بَلْ لَأَبَدٌ مِنْ مُظْهِرٍ [يُؤَافِقُهُ، وَالضَّمِيرُ لِإِفْتِقَارِهِ^(٧٠)] إِلَى مُظْهِرٍ يَنْتَزِلُ مَنْزَلَةَ بَعْضِ الْكَلِمَةِ، [وَلِذَلِكَ] كَانَ مَبْنِيًّا؛ لِأَنَّ بَعْضَ الْكَلِمَةِ مَبْنِيٌّ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ يَنْتَزِلُ مَنْزَلَةَ بَعْضِ الْكَلِمَةِ، فَيَجُوزُ أَلَّا يُسْتَقْتَلَ فِي بَعْضِ الْكَلِمَةِ، كَمَا يُسْتَقْتَلُ فِي جَمِيعِهَا^(٧١).

فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ لَمْ يَجِبِ الْقَلْبُ فِي الْفِعْلِ إِذَا وَقَعَ فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا ضَمَّةً، نَحْوُ: يَغْرُو، وَيَدْعُو، كَمَا وَجَبَ فِي الْأَسْمِ، نَحْوُ: أَدْلٍ وَأَحْقٍ؟

قِيلَ: لِثَلَاثِ يَكُونُ آخِرُ الْفِعْلِ كَأَخِرِ الْأَسْمِ^(٧٢). فَإِنْ قِيلَ: فَلِمَ كَانَ قَلْبُ الْوَاوِ فِي آخِرِ الْأَسْمِ أَوْلَى مِنْ قَلْبِ الْوَاوِ فِي آخِرِ الْفِعْلِ^(٧٣)؟

٧٠- لحق التلّف مكان النّص هنا، فاختلفت حروفه، فاجتهدت في تقديره بما أثبتته. قال الرّضي: «وإنما بينت المضممرات إمّا... وإمّا لشيئها بالحروف لاحتياجها إلى المُفسّر، أعني الحضور في المتكلم والمخاطب، وتقدّم الذّكر في الغائب، كاحتياج الحرف إلى لفظ يفهم به معناه الإفرادي...» انظر شرح الكافية ٣/٢.

٧١- وقد علّل الرّضي ذلك بغير ما ذكر المصنّف، فقال: «لأنّ قلب [الواو] ياء إذا كانت في اسم، وتلزمها الفتحه، نحو: هو، ولم يأت إلا هذا، وإنما اغتفر ذلك فيه لقله الثقل بكونه على حرفين، ولزوم الفتح لواوه، والتباسه بالموثوث لو قلبت» شرح الشافية ١٦٩/٣..

٧٢- هذا التعليل أورده المازني في التصريف. انظر المنصف ١١٨/٢ وهذا التعليل يحتاج إلى تعليل؛ إذ الأوّل أن يقال: لأنّ قلب الواو إذا وقعت طرفاً بعد ضمّة في الفعل كسرو، ويسرو، ويدعو؛ لأنّ الفعل - وإن كان أثقل من الاسم - فالتخفيف به أولى وأليق. ولكن صيرورة الكلمة فعلاً ليست إلا بالوزن؛ لأنّ أصله المصدر كما تقرر، وهو ينتقل إلى الفعلية بالبنية فقط، فالمصدر كالمادة. والفعل كالمركب من المادة والصورة، فلمّا كانت الفعلية تحدث بالبنية فقط، واختلاف أبنية الأفعال الثلاثية، وتمايز بعضها عن بعض بحركة العين فقط، احتاطوا في حفظ تلك الحركة، ولذلك لا تحذف إذا لم تميّز بالثقل إلى ما قبلها، كما في قلت وبعث بخلاف هبت وخفت وطلت، وطلت، وقولت، ويخاف، ولذلك قالوا: رمو الرجل، بخلاف نحو: الترامي، فثبت أنّه لا يجوز كسر ضمّة سرو، ويدعو؛ لثلاثاً يلبس بناءً ببناء؛ انظر/ شرح الشافية ١٦٩/٣ وانظر ٧٩/١-٨١/١ و١٢٥/٣.

٧٣- انظر في بحث هذه المسألة المنصف ١١٨/٢.

قِيلَ : لِأَنَّ الْوَاوَ فِي آخِرِ الْأِسْمِ أُضْعِفَتْ مِنَ الْوَاوِ فِي آخِرِ الْفِعْلِ ، أَلَا تَرَى أَنَّ
 الْإِضَافَةَ بِالْيَاءِ إِلَى نَفْسِكَ تَقَعُ عَلَيْهَا فِي الْأِسْمِ ، نَحْوُ : أُذْلُوِي ، فَلَا تَجِدُ بَدَأً مِنْ
 قَلْبِهَا بِإِسْكَانِ الْوَاوِ مِنْهَا ، فَتَجْتَمِعُ الْوَاوُ وَالْيَاءُ ، وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ ، فَيَجِبُ قَلْبُهَا
 يَاءً ؛ لِمَا بَيَّنَّا ، وَكَذَلِكَ مُسْلِمُونَ إِذَا أُضْفِتَهُ إِلَى نَفْسِكَ ، قُلْتَ : مُسْلِمِي ؛ لِأَنَّكَ لَمَّا
 حَذَفْتَ النُّونَ لِلْإِضَافَةِ ، اجْتَمَعَ الْوَاوُ وَالْيَاءُ ، وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ ، فَوَجِبَ قَلْبُهَا
 يَاءً ، فَكَانَ يَجِبُ أَنْ يُقَالَ : لَوْ قِيلَ فِي « هَذِهِ أُذْلُوُ » : هَذِهِ أُذْلِي ، وَلَمْ يُمَكِّنْ أَنْ
 تُجْرَى الْوَاوُ فِيهِ مُجْرَى الْحَرْفِ الصَّحِيحِ ، فِي تَعَاقُبِ الْحَرَكَاتِ عَلَيْهَا ، نَحْوُ : هَذِهِ
 أُذْلُوُ وَرَأَيْتُ أُذْلُوًا ، وَمَرَرْتُ بِأُذْلُوٍ ؛ لِمَا بَيَّنَّا مِنْ اسْتِثْقَالِ الْحَرَكَاتِ [عَلَى حَرْفِ
 الْعِلَّةِ [إِذَا] كَانَ مَا قَبْلَهُ مُتَحَرِّكًا ، فَلَمَّا كَانَ هَذَا الْقَلْبُ يَدْخُلُهُ [كثيراً] ، وَلَا يَكُونُ
 [ذَلِكَ فِي] الْفِعْلِ ، دَلَّ عَلَى أَنَّ الْوَاوَ فِي الْأِسْمِ أُضْعِفَتْ مِنْهَا [فِي الْفِعْلِ ، ثُمَّ
 يَدْخُلُهُ [أَيْضًا] التَّنْوِينُ ، نَحْوُ : أُذْلُوُ ، وَالنَّسْبُ ، نَحْوُ : أُذْلُوِي ، وَالْإِضَافَةُ ، نَحْوُ :
 أُذْلُوِي] ^(٧٤) . وَالْجَمْعُ السَّلَامِ إِذَا سُمِّيَ بِهِ رَجُلٌ ، نَحْوُ : أُوْلُوُونَ . [وَهَذِهِ] الْأَشْيَاءُ
 الْمُسْتَنْكَرَةُ لِأَنَّكَ تَكُونُ فِي الْفِعْلِ . فَلِهَذَا وَجِبَ الْقَلْبُ فِي [الاسم] دُونَ
 الْفِعْلِ ^(٧٥) .

فَإِنْ قِيلَ : فَإِذَا كَانَ الْوَاوُ الْمَضْمُومُ مَا قَبْلَهَا [غَيْرَ مَوْجُودَةٍ فِي الْأَسْمَاءِ] ، وَإِنْ أُدْئِي
 إِلَى ذَلِكَ قِيَاسُ رُفُضٍ ، فَكَيْفَ جَازَ فِي الْوَاوِ الْمُتَقَلِّبَةِ مِنَ الْهَمْزَةِ فِي نَحْوِ : جُزُوُ
 وَكُفُوُ . وَقَدْ قُرِيَءَ بِهِ ، قَالَ اللَّهُ (تَعَالَى) ﴿ مِنْهُنَّ جُزُؤًا ﴾ [البقرة: ٢٦٠] . وَقَالَ (تَعَالَى)
 ﴿ كُفُوًا أَحَدًا ﴾ [الإخلاص: ٤] ^(٧٦) ؟

٧٤ - انظر المنصف ١١٨/٢ .

٧٥ - انظر بحث هذه المسألة في المنصف ١١٨/٢ إلا أنه ذكر الجُرُ بدل التنوين ، وكلاهما يمتنع في الفعل ،
 ولم يذكر الجمع السالم إذا سُمِّيَ بِهِ .

٧٦ - كُفُوًا ، قَرَأَهَا أَكْثَرُ السَّبْعَةِ بِضَمِّ الْكَافِ وَالْفَاءِ ، وَسَهَّلَ الْهَمْزَةَ الْأَعْرَجُ ، وَأَبُو جَعْفَرٍ ، وَشَيْبَةُ ، وَنَافِعٌ فِي رِوَايَةٍ
 انظر البحر المحيط ٥٢٨/٨ .

قُلْنَا : إِنَّمَا جَارَ ذَلِكَ ؛ لِأَنَّ الْوَاوَ لَيْسَتْ أُصْلِيَّةً لِأَزْمَةٍ ، وَإِنَّمَا هِيَ مُبَدَّلَةٌ مِنْ
الْهَمْزَةِ ، عَارِضَةٌ . فَلَمَّا كَانَتْ كَذَلِكَ لَمْ يَعْتَدُوا بِهَا . فَكَانَهَا هَمْزَةً مَضْمُومَةً مَاقْبَلَهَا ،
وَنَظِيرُ هَذَا فِي عَدَمِ الْإِعْتِبَارِ ، لِعَدَمِ اللَّزُومِ قَوْلُهُمْ فِي حَالَةِ الرَّفْعِ فِي الْوَقْفِ :
هَذَا الْخَبُوءُ ، وَالْبُطُوءُ ، الرَّدُّوُ فِي الْوَقْفِ عَلَى الْخَبَاءِ ، وَالْبُطْءِ ، وَالرَّدْءِ فِي لُغَةٍ مِنْ
يُلْقِي حَرَكَةَ الْهَمْزَةِ عَلَى مَاقْبَلِهَا مِنَ السَّاكِنِ . وَيُبَدَّلُ مِنَ الْهَمْزَةِ حَرْفَ لَيْنٍ ، فَإِنَّهُ
وَإِنْ كَانَ قَدْ وَجَدَ اسْمٌ فِي آخِرِهِ وَأَوْ قَبْلَهَا ضَمَّةً ، إِلَّا أَنْ هَذَا - لَمَّا كَانَ عَارِضًا فِي
حَالَةِ الْوَقْفِ ، غَيْرَ لَازِمٍ - لَمْ يُعْتَدَ بِهِ ؛ لِعَدَمِ لُزُومِهِ ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا إِعْتِبَارَ
بِهِ أَنَّهُمْ قَالُوا : الرَّدُّوُ ، فَأَتَوْا بِهِ عَلَى فِعْلٍ فَأَثْبَتُوا مَا لَيْسَ لَهُ نَظِيرٌ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي
كَلَامِهِمْ مَا هُوَ عَلَى فِعْلٍ بِكسْرِ الْفَاءِ وَضَمِّ الْعَيْنِ الْبَتَّةَ . وَلَوْ كَانَ هَذَا مُعْتَبَرًا لَكَانَ
يُنْبَغِي أَنْ يُعَدَلَ بِهِ عَنْ فِعْلٍ إِلَى فِعْلٍ ، فَيُبَدَّلُ مِنَ الضَّمَّةِ كَسْرَةً ، فَيَقَالُ : الرَّدِي ،
لِيَكُونَ عَى وَزَيْنٌ مِنْ أَوْزَانِهِمْ ، نَحْوُ : إِبِلٍ ، وَإِطْلٍ ، كَمَا جَاءَ فِي لُغَةٍ أُخْرَى^(٧٧) .
فَلَمَّا لَمْ يَعْدِلُوا بِهِ فِي هَذِهِ اللَّغَةِ عَنِ الْوَزْنِ الَّذِي لَيْسَ فِي كَلَامِهِمْ ، دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا
إِعْتِبَارَ بِهِ ، لِأَنَّهُ عَارِضٌ ، غَيْرَ لَازِمٍ ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ إِذَا كَانَ عَارِضًا ، غَيْرَ لَازِمٍ لَمْ يُعْتَدَ
بِهِ^(٧٨) . الْأَتْرَى أَنَّهُمْ أَبَدَلُوا مِنَ الْهَمْزَةِ وَأَوَّاءِ فِي نَحْوِ : نُؤْيٍ وَرُؤْيَا ، وَلَمْ يَقْبَلُوا الْوَاوَ
يَاءً لِاجْتِمَاعِ الْوَاوِ وَالْيَاءِ ، وَالسَّابِقُ مِنْهُمَا سَاكِنٌ ؛ لِأَنَّهَا عَارِضَةٌ ، غَيْرُ لَازِمَةٍ^(٧٩) ، وَكَذَلِكَ

وأما جزءاً فذكر ابن جني في المحتسب ١٣٧/١ قراءة الزهري «جزأ» ثم قال : «أصله الهمز جزءاً ثم
حُفَّتْ هَمْزَتُهُ عَلَى قَوْلِكَ فِي تَخْفِيفِ الْخَبَاءِ : الْخَبُءُ ، ثُمَّ إِنَّكَ إِذَا حَفَفْتَ نَحْوَ ذَلِكَ ، وَوَقَفْتَ عَلَيْهِ ، كَانَ
لَكَ فِيهِ السُّكُونُ عَلَى الْعَبْرَةِ ، وَإِنْ شِئْتَ الْإِسْمَاءَ الْجَزْءَ ، وَإِنْ شِئْتَ رَوَمَ الْحَرَكََةِ وَالْجُزْءَ ، وَإِنْ شِئْتَ التَّشْدِيدَ
عَلَى خَالِدٍ وَهُوَ يُجْعَلُ . فَيَقُولُ - عَلَى هَذَا - الْجُزْءُ ، ثُمَّ إِنَّهُ وَصَلَ عَلَى وَقْفِهِ ، فَقَالَ : جُزْءًا . وَانظُرِ الْبَحْرَ
الْمَحِيطَ تَفْسِيرَ سُورَةِ الْحَجَرِ ٤٥٥/٥ تَفْسِيرَ قَوْلِهِ تَعَالَى «لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ ، لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ» .

٧٧ - يقصد لغة بني تميم الذين يُشْعَوْنَ الْعَيْنَ الْفَاءَ ، فَيَضْمُونَ الْعَيْنَ إِذَا كَانَتْ الْفَاءُ مَضْمُومَةً ، وَيَكْسِرُونَهَا إِذَا
كَانَتْ الْفَاءُ مَكْسُورَةً فِي أَحْوَالِ الْإِعْرَابِ الثَّلَاثَةِ . انظر شرح الشافية ٣١٢/٢ و ٣٢١-٣٢٢ .

٧٨ - انظر شرح الشافية ٣١١/٢ و ٣٢١ و ٣٢٢ .

٧٩ - الخصائص ٩٢/٣ و المنصف ٢٦/٢ ، ٣٠ و شرح الشافية ١٤٠/٣ و سيبويه ٣٦٨/٤ وفيه «وقال بعضهم رُبَّاً

لَمْ يَرُدُّوا الْأَلْفَ الْمَحذُوفَةَ مِنْ «رَمَتِ الْمَرْأَةُ» لِكَسْرَةِ التَّاءِ: لِأَنَّهَا أَيْضاً عَارِضَةٌ، غَيْرُ
لَازِمَةٍ، وَكَذَلِكَ لَمْ يَهْمِزُوا الْوَاوَ فِي «اشْتَرَوْا»^(٨٠) فِي نَحْوِ قَوْلِهِ (تعالى) ﴿اشْتَرَوْا
الضَّلَالَةَ﴾ (البقرة ١٧/١٦) وَقَوْلِهِ (تعالى) ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ (التكاثر ٦) ؛ لِأَنَّ الضَّمَّةَ فِيهِ
أَيْضاً عَارِضَةٌ^(٨١) . وَكَذَلِكَ إِثْبَاتُ الْهَمْزَةِ فِي الْحَمْرِ، مَعَ تَحْرُكِ اللَّامِ^(٨٢) ؛ لِأَنَّ
حَرَكَتَهَا عَارِضَةٌ . وَعَلَى ذَلِكَ قِرَاءَةٌ مِنْ قَرَأَ ﴿قَالَ الْآنَ﴾ (البقرة ٧١) فَحَذَفَ الْوَاوَ؛ لِاتِّقَاءِ
السَّاكِنِينَ مَعَ تَحْرُكِ اللَّامِ ؛ لِأَنَّ حَرَكَتَهَا أَيْضاً عَارِضَةٌ^(٨٣) ، فَكَانَ اللَّامُ فِي التَّقْدِيرِ
سَاكِنَةً، وَإِنْ كَانَتْ مُتَحَرِّكَةً، وَالشُّوَاهِدُ عَلَى هَذَا النَّحْوِ لَا تُحْصَى كَثْرَةً^(٨٤) . وَقَدْ
ذَكَرْنَا ذَلِكَ مُسْتَوْفَى فِي كِتَابِنَا الْمَوْسُومِ بِشِفَاءِ السَّائِلِ عَنِ بَيَانِ رُتْبَةِ الْفَاعِلِ .

تَمَّتْ ، وَاللَّهُ الْمَوْفَّقُ لِلصَّوَابِ

وَرُبِّيَّةٌ ، فَجَعَلَهَا بِمِثْلَةِ الْوَاوِ الَّتِي لَيْسَتْ بِبَدَلٍ مِنْ شَيْءٍ . .

- ٨٠ - المحتسب ٥٥/١ والهمز لغة قيس ، وهو من إجراء غير اللازم مُجرى اللازم ، وهو ضعيف .
٨١ - وقد همز بعض القراء الواو هنا من باب إجراء غير اللازم . المحتسب ٤١٧/٢ .
٨٢ - الخصائص ٩١/٣ .
٨٣ - الخصائص ٩١/٣ وانظر البحر المحيط ٢٥٧/١ وهي إحدى قراءته نافع ، والقراءة الأخرى بإثبات الواو
«قالوا الآن» .
٨٤ - انظر الخصائص ٩٠/٣-٩٣ «إجراء غير اللازم مُجرى اللازم» والمحتسب ٥٥/١ .

دليل المراجع والمصادر

- ابن الأنباري وجهوده في النحو/ د . جميل علوش/ الدار العربية للكتاب / ليبيا وتونس / ١٩٨١ م .
- أسرار العربية/ ابن الأنباري (٥٧٧) تحقيق محمد بهجة البيطار/ المجمع العلمي / دمشق / ١٣٧٧ .
- الاقتضاب في شرح أدب الكتاب/ ابن السيد البطليوسي (٥٢١) دار الجليل/ بيروت ١٩٧٣ م .
- أما لي ابن الشجرى/ هبة بن علي العلوي (٥٤٢) صورة عن طبعة الهند .
- إنباه الرواة القفطي (٦٤٦) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم / ١٣٦٩ / القاهرة .
- الإنصاف/ ابن الأنباري (٥٧٧) ط الرابعة / ١٣٨٠ / القاهرة/ المكتبة التجارية .
- البحر المحيط/ أبوحيان (٧٤٥) مكتبة النصر بالرياض / صورة .
- بغية الوعاة/ السيوطي (٩١١) صورة عن الطبعة الأولى دار المعرفة/ بيروت .
- البيان والتبيين/ الجاحظ (٢٥٥) تحقيق د . عبد السلام هارون/ الخانجي القاهرة/ ط رابعة ١٣٩٥ .
- تصريف الأساء/ محمد الطنطاوي () ط الخامسة / ١٣٧٥ كلية اللغة العربية/ الأزهر .
- حُجَّة القراءات/ أبو زرعة عبد الرحمن بن زنجلة (القرن الرابع) تحقيق سعيد الأفغاني / ط ثانية / ١٣٩٩ .
- الخصائص ابن جني (٣٩٢) تحقيق محمد علي النجار/ صورة .
- ديوان الأعشى الكبير/ تحقيق وشرح د . محمد محمد حسين / مكتبة الآداب بالجمايز/ مصر .

- ديوان زهير بن أبي سلمى (صنعة ثعلب/ القاهرة/ ١٣٦٣ شرح ديوان زهير .
- ديوان النابغة الذبياني/ جمع الطاهر بن عاشور/ الجزائر وتونس / ١٩٧٦ .
- السبعة في القراءات/ ابن مجاهد (٣٢٤) تحقيق شوقي ضيف/ ط ثانية دار المعارف/ مصر .
- سير صناعة الإعراب/ ابن جني (٣٩٢) تحقيق د . حسن هنداوى/ دمشق/ ط أولى/ ١٤٠٥ هـ .
- سير أعلام النبلاء الذهبي (٧٤٨) ط أولى/ الرسالة/ بيروت .
- شرح أشعار الهذليين/ أبو سعيد السكري (٢٧٥) تحقيق عبد الستار فراج .
- شرح ابن عقيل (٧٦٩) ط السابعة ١٣٧٢/ القاهرة/ المكتبة التجارية .
- شرح ديوان زهير = ديوان زهير .
- شرح الشافية/ الرضي الإستراباذي (٦٨٦)/ تحقيق محمد نور الحسن ورفيقيه/ صورة .
- شرح القصائد العشر/ التبريزي (٥٠٢) تحقيق د . فخر الدين قباوة/ ط الرابعة ١٤٠٠/ بيروت .
- شرح المفصل/ ابن يعيش (٦٤٣) صورة .
- طبقات الشافعية الكبرى/ السبكي (٧٧١) تحقيق د . محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح الحلوة/ ط أولى/ الحلبي القاهرة .
- القواعد والتطبيقات/ عبد السميع شبانه/ ط ثالثة/ ١٣٨٦/ كلية اللغة العربية/ الأزهر .
- القوافي/ التنوخي (القرن الخامس) تحقيق د . عوني عبدالرؤوف/ ١٩٧٥/ الفجالة/ القاهرة .
- كتاب سيبويه عمرو بن عثمان (نحو سنة ١٨٠ تقريباً) تحقيق عبدالسلام هارون .
- لسان العرب/ ابن منظور (٧١١) دار لسان العرب/ بيروت .
- مجمع الأمثال الميداني (٥١٨) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد/ ط ثانية/ ١٣٩٣ هـ دار الفكر/ بيروت .
- المحتسب/ ابن جني (٣٩٢)/ تحقيق على النجدي ناصف وصاحبه/ القاهرة .

- المستقصي / الزمخشري (٥٣٨) بيروت / صورة من طبعة الهند .
- الفضليات الضبي (١٧٨) / تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون / ط رابعة .
- المقتضب / المبرد (٢٨٥) تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة / القاهرة .
- الممتع / ابن عصفور (٦٦٩) تحقيق د . فخر الدين قباوة / ط ثانية / ١٣٩٣ / دار القلم العربي / حلب .
- المنصف / ابن جني (٣٩٢) تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين / ١٣٧٣ / القاهرة .
- نزهة الألباء / ابن الأنباري (٥٧٧) / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / القاهرة .
- همع الهوامع السيوطي (٩١١) بيروت / صورة . .
- الوافي في العروض والقوافي / التبريزي (٥٠٢) تحقيق عمر يحيى ود . فخر الدين قباوة / ط أولى .
- الوجيز في علم التصريف / ابن الأنباري (٥٧٧) تحقيق د . علي البواب / دار العلوم / ١٤٠٢ / الرياض . ط أولى .

تقويم برامج تعليم اللغة العربية في باكستان

للدكتور

حمد بن ناصر الدخيّل

الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية بالرياض

ومدير معهد تعليم اللغة العربية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الهادي البشير، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد :

فهذا بحث قصير يتحدث عن مناهج تعليم اللغة العربية في باكستان وتقويمها أعدده من خلال تجربة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في القديم والحديث، وقدمته إلى المؤتمر الدولي لتطوير تعليم اللغة العربية في باكستان الذي انعقد في جامعة العلامة إقبال المفتوحة في إسلام آباد من اليوم التاسع إلى اليوم الحادي عشر من شهر شعبان عام ١٤٠٨هـ، واشتركت فيه المملكة العربية السعودية ممثلة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية^(١) .

وناقشه المؤتمر في جلسته الثالثة المنعقدة في ١٠/٨/١٤١٠هـ
ويطيب لي أن أنشره في مجلة الجامعة بعد أن أعدت النظر فيه، وعدلت ما يحتاج إلى تعديل .

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل . .

د . حمد بن ناصر الدخيل

(١) نشر تقرير مفصل عن المؤتمر في العدد الأول من مجلة الجامعة الصادر في شهر رجب ١٤٠٩هـ (فبراير ١٩٨٩م) .
انظر ص : ٤٨٥ - ٥٠٣ .

الإطار التاريخي والجغرافي لتعلم اللغة العربية

أ - العصر الجاهلي :

يعد تعلم اللغة العربية من أقدم الاتجاهات والبرامج في تعلم اللغات ، وأطولها زمنا في ذاكرة التاريخ ، وأحفلها بالتجارب التعليمية لو أتيج هذه التجارب أن تسجل وترصد منذ بداياتها الأولى إلى الوقت الراهن ؛ وذلك لأن التوجه إلى معرفة اللغة العربية وتعلمها عند الأمم الأخرى بدأ منذ عصر موغل في القدم بعض الشيء بالنسبة إلى عصرنا الحالي .

ونستطيع أن نعرف من تلك الفترة القديمة فترة العصر الجاهلي ، وهو العصر الذي وصلت إلينا فيه العربية وقد أخذت شكلها الفني الناضج لغة وتعبيراً وأداء في شعر الجاهليين ونثرهم .

ووجد في هذا العصر الذي يمتد في عمق التاريخ أكثر من مائتي سنة قبل الإسلام أفراد من الأمم الأخرى - وبخاصة من الفرس والروم - أجادوا اللسان العربي ، وعرفوا اللغة العربية نطقاً وتحدثاً ، ولكن تعلم اللغة العربية في ذلك الوقت لا يعد تجربة كاملة ناضجة تستحق الدراسة والمناقشة ؛ لأنها بداية تأخذ طابع التلقي الشفهي ، أى تلقى اللغة عن طريق المحادثة والمحاورة دون أن تتجاوزها إلى تلقيها عن طريق الدرس المنظم كما عرف ذلك في عصور تالية ، لسبب بسيط وهو عدم شيوع الكتابة في العصر الجاهلي ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى كانت هذه البداية لا تأخذ طابعا جماعيا ، ولكن يغلب عليها الطابع الفردي المحض ، حيث إن الذين توجهوا إلى تعلمها أفراد محدودون ، فضلا عن أن الأهداف التي كانت تسيروها لم تكن أهدافا ثقافية ولا دينية ، ولكنها أهداف مادية محددة تمليها الرغبة في مزاوله التجارة مع العرب .

وكانت التجارة - على الرغم من قلة الموارد - ناشطة في تلك الأيام بين سكان الجزيرة العربية وبين الأمم المتاخمة لها .

وقد أفاض علماء البلدان والجغرافيا في وصف الطرق التي كان يسلكها التجار في حمل سلعهم وألوان بضائعهم إلى أسواق البيع والمقايضة .

وتعد قبيلة قريش من أنشط القبائل العربية في مزاوله التجارة مع الأمم المجاورة ، حيث كان التجار القرشيون يقومون برحلاتهم التجارية إلى الشام وفارس ، ومصر ، والحبشة ، واليمن ، وقد ذكر الله في كتابه العزيز^(١) رحلة الشتاء التي كانوا يقومون بها إلى اليمن ، ورحلة الصيف التي كانوا يقومون بها إلى الشام ، وهما رحلتان تجاريتان .

وتضمنت السيرة النبوية لمؤلفها ابن هشام^(٢) الإشارة إلى بعض الرحلات التجارية لقريش .

وكان يشترط فيمن يتولى عملية التبادل والمقايضة وعقد الصفقات التجارية أن يكون ملماً بلغة الطرفين؛ ليتمكن من التفاهم معهما ، وإمضاء عقد البيع والشراء بسهولة .

وينتهي العصر الجاهلي والإقبال على تعلم اللغة العربية لا يكاد يتجاوز هذا الحيز الضيق المحدود ، وكان من الممكن أن تصبح لغة غيرها من اللغات الأخرى التي عاشت زمناً محدوداً في بيئة محدودة ، ثم عاشت في بطون الكتب ومتاحف التاريخ لو لم يقض لها الله سبحانه وتعالى أن تكون لغة دينه القويم ، وتصبح تبعاً لذلك لغة حضارة مشرقة ، ونهضة علمية وثقافية وأدبية قوية رَدْحاً من الزمن .

(ب) العصور الإسلامية :

عندما بزغ فجر الإسلام ، وأشرق شمسُه ، دخلت اللغة العربية مرحلة جديدة من تاريخها ، وأتيح لها أن تكسب منزلة خاصة لم تحظ بها لغة من اللغات في العالم

١ - سورة قريش .

٢ - انظر على سبيل المثال قصة بحيرا الراهب (١٨٠/١) .

قديما وحديثا ، حيث أصبحت لغة القرآن الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وغدت لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدعوة إلى الإسلام خاتم الأديان ، واكتسبت خصوصية الخلود الأبدى من خصوصية خلود القرآن الكريم وخلود هذا الدين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

يقول مصطفى صادق الرافعي^(٣) : «إن هذه اللغة بنيت على أصل سحرى يجعل شبابها خالدا ، فلا تهرم ولا تموت ، لأنها أعدت من الأزلي فلها دائرا للنيرين الأرضيين العظيمين : كتاب الله وسنة رسول الله .

«ومن ثم كان فيها قوة عجيبة من الاستهواء ، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أويديع ، وأنا أتحدى كل أصحابنا أن يأتوني بكاتب واحد تنقل في منازل البلاغة وأطلق أساليب الكتابة العالية ثم نزل عنها إلى الركافة» .

وتمكنك العربية بفضل ذلك أن تسير جنبا إلى جنب مع انتشار الدعوة إلى الله ، وأن تصاحب الفتوحات الإسلامية التي شرقت في الأرض وغربت حتى بلغت الصين شرقا ، والمحيط الأطلسي غربا ، والبحر الأسود وجبال القوقاز وأرمينية وجبال إلبرت شمالا ، والمحيط الهندي وأواسط أفريقيا جنوبا .

واستطاعت بفضل الإسلام أن تبلغ هذه الأقطار التي شهدت أراضيها في حقب متفاوتة أعظم الحضارات الإنسانية .

وهذه حقيقة بديهية ثابتة لا تحتاج إلى مزيد بسط وإيضاح ؛ لأنها معروفة من التاريخ المدون .

ولكن الحقيقة التي تجب الإشارة إليها والإشادة بها هي حركة التعريب الواسعة التي شهدتها هذه الأقطار التي وصلت إليها دعوة الإسلام ، حيث شعرت الشعوب التي أقبلت على الدخول في الدين الجديد بضرورة تعلم اللغة العربية ودراستها ، لأنها لغة القرآن الكريم ، ووسيلة تلاوته وتدبره ، ولغة الحديث النبوي الشريف وآلة فهمه واستيعابه ، ومفتاح فهم أحكام الدين عقيدة وتشريعا .

٣- اللغة العربية بين حماتها - وخصومها ، ص : ٢٢ .

وشهد تعلم العربية في سائر الأقطار الإسلامية حركة واسعة وإقبالاً منقطع النظير ، وتحولت المدارس والمساجد إلى حلقات يتعلم فيها الدارسون كباراً وصغاراً اللغة العربية وعلوم الدين الإسلامي .

وأسهمت القبائل العربية التي صاحبت حركة الفتوحات الإسلامية في تعليم العربية ونشرها في الأقطار الإسلامية الجديدة التي اتخذتها وطناً لها .

وغدت العربية جزءاً من حقيقة الإسلام ، يحرصُ المسلم على تعلمها كما يحرص على تعلم تعاليم الإسلام وأحكامه .

وما لبثت العربية أن غدت أيضاً لغةً الحضارة ولغة العلم ولغة الثقافة بمعناها الواسع ، واستطاعت بما تتميز به من مرونة وقابلية للتطور أن تستوعب ثقافات الأمم التي ترجمت إليها ، استوعبت التراث اليوناني والفارسي والهندي والسرياني ، وجميع معارف الشعوب التي أظلتها راية الإسلام ؛ فهي لغة دين سماويّ أولاً هودين الإسلام ، وهي ثانياً لغة حضارة وعلم وتراث وثقافة تربعت على عرش اللغات البشرية حقبة طويلة من الزمن ، حتى أفل نجم الحضارة الإسلامية بهجوم الصليبيين ، ثم التتار ، على البلدان الإسلامية ، فتردت على أثر ذلك أوضاع اللغة العربية وإن بقيت لغة الدين والعلم والتأليف والأدب .

تقول جريدة (يوركشير بوست البريطانية)^(٤) :

«لغة العربية جاذبية خاصة بين الشعب البريطاني في الشرق ، وكثيراً ما كانت الامبراطورية البريطانية تعجز عن إدراك أهمية اللغة العربية ، ومع ذلك فهي اللغة الرسمية بين مصر والسودان . والمتغلغلة في صميم أفريقيا حتى البحيرات العظمى ، وهي اللسان السائد في جميع أصقاع شبه جزيرة العرب ، كما أنها أداة التخاطب في العراق ، وهي اللغة التي يستخدمها مسلمو الهند وعددهم ثمانون مليون نسمة^(٥) كل يوم في صلواتهم وتلاوتهم للقرآن الكريم . وهي تعد لغة مراکش والجزائر وتونس ،

٤ - المصدر السابق . ص : ٢٨-٢٩ .

٥ - تعداد المسلمين في الهند قبل الحرب العالمية الثانية وقبل قيام دولة باكستان .

وهي اللغة التي يستطيع بها العلماء في إيران وأفغانستان أن يدرسوا أحاديث النبي ، ولا تقلّ الحروف العربية انتشارا عن الحروف الرومانية ، فهي ليست مقصورة على اللغة العربية وحدها ، وإنما هي أساس اللغات الفارسية والهندوستانية^(٦) ولغات (البوشتو) والهاوسا وغيرها من اللغات الشرقية ، ولا مرأه أن في اللغة العربية أعظم ينابيع المعرفة التي يغترف منها العالم .

«وبينما كانت أوريا تعيش في ظلمات الجهالة كان علماء العرب في بغداد وقرطبة خير أمناء على مدينة اليونان والرومان وأورثوهما للعالم فيما بعد» .

ويزداد عدد المتكلمين بها يوما بعد يوم وتتسع حدودها ، فهي لغة التخاطب في زنجبار وتنجانيقا (تنزانيا) وفي بلاد بعيدة كجزر الملايو وتتبوأ مكان الشرف في مدرسة اللغات الشرقية بلندن» .

ويقول جورج سارتون^(٧) مؤلف كتاب «تاريخ العلم» :

« . . . وهكذا كانت العربية لغة الله ولغة الوحي . ولغة أهل الجنة ، أكد الرسول وجوب قراءة القرآن باللغة العربية ، ثم من نتائج هذا الاتجاه العقلي الواحد في التأكيد على الصحة المطلقة للغة العربية ، أن أصبحت اللغة العربية من اللغات البارزة في العالم ، وإحدى الوسائل الأساسية للثقافة في العصور الوسطى ، وهي إلى اليوم لم تزل لغة أمة موزعة في جميع بقاع الأرض» .

«إن اللغة العربية من أجمل اللغات في الوجود ، إن خزائن المفردات في اللغة العربية غنية جدا ، ويمكن بتلك المفردات أن تزداد بلا نهاية ، ذلك لأن الاشتقاق المتشابه والأنيق يسهل إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة بحسب ما يحتاج إليه كل إنسان على نظام معين» .

«خذ الجذر (س ل م) سلم معناها نجا ، وحيا ، ألقى السلام أو التحية (سالم) دخل في السلم . (أسلم) انقاد وخضع ، ومنها الإسلام والخضوع لله . (تسلم) أخذ

٦ - الاسم الذي كان يطلق على الأردية من قبل .

٧ - اللغة العربية بين هاتما وخصومها ص ٣٢ .

شيئا من يد غيره . (السلام) التحية (السلم) خلاف الحرب (السليم) الصحيح غير المريض . (التسليم) الرضا والقبول . (الاستلام) لمس الحجر الأسود أى التقبيل ؛ وهناك مسلم ومتسلم وغيرها مما يعيا أحيانا على الحصر .

ثم إن الاشتقاق يجرى على نظام معين حتى إن القاريء إذا مرت به صيغة جديدة فإنه يفهم معناها من القرينة ، والكلمات العبرية أقل طواعية للتعريف من الكلمات العربية ، ولغة القرآن على اعتبار أنها لغة العرب كانت بهذا التجديد كاملة .

«وقد وهب الرسول اللغة العربية مرونة جعلتها قادرة على أن تدون الوحي الإلهي أحسن تدوين يجمع دقائق معانيه ولغاته ، وأن يعبر عنه بعبارات عليها طلاوة وفيها متانة^(٨) وهكذا يساعد القرآن على رفع اللغة العربية إلى مقام المثل الأعلى في التعبير عن المقاصد» .

(ج) في باكستان :

تعتبر باكستان من الأقطار التي وصلت إليها الدعوة الإسلامية في وقت مبكر جدا ، ويحدثنا التاريخ عن الفتوح المجيدة التي قام بها محمد بن القاسم الثقفي (٦٢-٩٨هـ - ٦٨١-٧١٧م) في بلاد السند في عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان ، وهي جزء من الأرض التي قامت عليها دولة باكستان .

ويعد فتح الديبل المشرفة على مصب نهر السند - التي يرى المؤرخون أنها مدينة كراتشي^(٩) الحالية - سنة ٨٩هـ عند ابن الأثير^(١٠) ، وسنة ٩٠هـ عند الطبري^(١١) ، وسنة

٨ - هذا على رأى بعض المستشرقين والفلاسفة الغربيين الذين يدعون باطلان القرآن من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو أن الله أوحى إليه بمعاني القرآن بوساطة جبريل عليه السلام ، ثم صاغها الرسول الكريم بأسلوبه .
(أنظر : الأبطال ، ص ٨٦-٨٧) .

٩ - الأعلام (٧/٢٢٥) - ترجمة محمد بن القاسم الثقفي ، الحاشية رقم (١) ، وأطلس التاريخ العربي ، ص : ١٠٠،٥٠ .

١٠ - الكامل في التاريخ (٤/٥٣٦) حوادث سنة ٨٩هـ .

١١ - تاريخ الرسل والملوك (٦/٤٤٢) حوادث سنة ٩٠هـ .

٩٢هـ عند اليعقوبي^(١٢) وسنة ٩٣هـ عند ابن كثير^(١٣) ، وتخليصها من حكم داهر البداية الأولى لمحمد بن القاسم في أن يواصل فتوحاته لنشر الإسلام في تلك البقعة^(١٤) .

ومن الطبيعي أن يكون دخول اللغة العربية مصاحباً لدخول الإسلام ؛ لأنها أصبحت كظله تتبعه أينما حل بعد أن شرفها الله بأن تكون لغة كتابه الكريم .

واشتهر عدد من العلماء ورواة الحديث المنسوبين إلى الديبل (كراتشي) ذكر بعضاً منهم السمعاني^(١٥) ، وابن الأثير^(١٦) ، وياقوت الحموي^(١٧) .

وندرك مما تقدم أن اهتمام باكستان باللغة العربية تعلمها ودراسة وتأليفها حصل منذ فجر الإسلام ، وأتيح لعلماء المنطقة أن يسهموا بعلمهم وخبرتهم في دفع مسيرة الثقافة الإسلامية ، وإثرائها بالمؤلفات والدراسات .

* تجارب الأقدمين في تدريس العربية :

اهتم العلماء المسلمون بتسجيل العلوم وتدوينها بدقة وشمول وكفاءة ، بما في ذلك علوم اللغة العربية ، ووضعوا خبرتهم الطويلة في التأليف والتصنيف حتى بدا كل ضرب من المعارف والعلوم وقد أشبعه هؤلاء العلماء دراسة وتقصياً .

ومع هذا الاتجاه القوي والمكثف إلى خدمة التراث عن طريق التأليف والبحث المتعمق ، فإنهم لم يعطفوا على تدوين الطرق التعليمية والتربوية لهذه العلوم ، بما يسمى الآن بتكنولوجيا التعليم .

١٢ - تاريخ اليعقوبي (٢/٢٨٨-٢٩٠) .

١٣ - البداية والنهاية (٩/٩٧ و١٠٦) .

١٤ - فتوح البلدان (٤٢٠-٤٣٣) ، وانظر : الآداب العربية في شبه القارة الهندية ، ص : ٢٥ ، وتاريخ الأمم الإسلامية (٢/١٧٠-١٧١) .

١٥ - الأنساب (الديبلي) .

١٦ - اللباب في تهذيب الأنساب (الديبلي) (١/٥٢٢-٥٢٣) .

١٧ - معجم البلدان (الديبلي) (٢/٤٩٥) .

لذلك فإنه ليس من السهل الحديث عن تجارب تدريس اللغة العربية إبان تاريخها الطويل الذي يقدر بأكثر من ألف وخمس مئة سنة لسبيين :

١ - قلة المصادر التي تؤرخ لفن التربية والتعليم عند العرب والمسلمين ، وتحدث بتفصيل ومنهجية عن طرق التعليم في الحلقات العلمية التي يعقدها العلماء والمدرسون في المدارس ، والمساجد ، ودور العلم .

٢ - عدم توجه المعنيين باللغة العربية دراسة وتأليفاً إلى رصد التجارب في تلقيها للناشئة ، وتدريسها لغير الناطقين بها من أبناء الأمم والشعوب التي أظلتها راية الإسلام بعد حركة الفتوحات المعروفة .

وكل ما يعثر عليه المتتبع في هذا المجال إشارات عامة متفرقة في بعض كتب التراث حول طرق التعليم عند المسلمين ، وهي في مجملها لا يمكن أن تعطي تجارب كاملة ، ولكنها تعطي فقط انطباعات عامة عن بعض الطرق التي يسلكها المعلمون في تدريس بعض المواد .

حتى الكتب التربوية الحديثة نفسها ركزت على النظريات التعليمية المقتبسة من الثقافة والتجارب التربوية الغربية دون الالتفات إلى ما خلفه العرب والمسلمون من تجارب في هذا الميدان يمكن لها أن تثري مجال تعليم اللغة العربية .

وإذا حاولنا أن نتلمس بعض الطرق التعليمية التي كان يسلكها بعض العلماء لتدريس العربية ، والشروط التي كانوا يضعونها لمن يريد أن ينضم إلى حلقاتهم التعليمية ، فستكون لدينا فكرة عامة عن الجو التعليمي للغة العربية ولغيرها من العلوم الشائعة آنذاك .

لقد كانت البيئة المكانية للدراسة أشبه بالكتاتيب التي عرفناها إلى وقت قريب في كثير من البلدان العربية والإسلامية ، وصورتها أن يُعَهَّد إلى شيخ أو عالم إقراء مجموعة من الطلاب القرآن الكريم تلاوةً وتجويداً وحفظاً . أو تدرَّبُهُمْ على القراءة والكتابة ، يفتَرشون الأرض أو حصباء المسجد في الغالب ، ويُنصَّبُ للشيخ كرسي ليشرف على طلبته ، وكانت وسائل الإيضاح بدائية لاتتعدى لوحاً صغيراً في حجر كل تلميذ ودواة

وقلما من القصب ، يغمسه في الدواة ، ثم يكتب درسه بإشراف معلمه ثم يمحوه إذا حفظه .

أما طريقة الدراسة فقد كانت تقوم على الحفظ والتلقين .

يصف الرحالة ابن جبير المتوفي سنة ٦١٤هـ / ١٢١٧م تعليم القرآن في رحلته إلى دمشق في شهرى ربيع الآخر وجمادى الأولى من عام ٥٨٠هـ / يوليو (تموز) وأغسطس (آب) من عام ١١٨٤م ، فيقول^(١٨) :

«وتعليم الصبيان للقرآن بهذه البلاد المشرقية كلها إنما هو تلقين ، ويعلمون الخط في الأشعار وغيرها ، تنزيها لكتاب الله عز وجل عن ابتذال الصبيان له بالإثبات والمحو ، وقد يكون في أكثر البلاد الملقن على حدة ، والمكّتب على حدة ، فيفصل من التلقين إلى التكتيب ، لهم في ذلك سيرة حسنة ، ولذلك ما يتأني لهم من حسن الخط ، لأن المعلم له لا يشتغل بغيره ، فهو يستفرغ جهده في التعليم ، والصبي في التعلم كذلك ، ويسهل عليه ؛ لأنه بتصويرٍ يحذو حذوه» .

وكانت الكتاتيب في زمن رحلة ابن جبير منتشرة في أنحاء العالم الإسلامي ، كذلك كانت توجد على صورة مكثفة في الفترات السابقة واللاحقة للرحلة .

وكانت مادة القرآن الكريم ، ومادة القراءة والكتابة ، ومادة النحو والصرف من المواد الأولية التى يتلقاها الطالب في الكتاب ، وتعتبر مادة القرآن الكريم مادة أساسية ، بينما تعتبر المواد الأخرى مواد مساعدة لقراءة القرآن وتلاوته وحفظه وفهمه .

ومما يؤيد ذلك أن المحدثين والفقهاء يشترطون في الطالب الذى يرغب في الانضمام إلى حلقاتهم أن يكون قارئاً للقرآن الكريم ، روى أن الأوزاعي (٨٨-١٥٧هـ / ٧٠٧-٧٧٤م) إمام أهل الشام يسأل الطالب الجديد الذى ينضم إلى حلقاته : هل قرأ القرآن ؟ فإن أجاب بنعم اختبر حفظه ، فإن تبين له أنه لا يعرف القرآن قال له : اذهب تعلم القرآن قبل أن تطلب العلم^(١٩) .

١٨ - رحلة ابن جبير (ص : ٢٤٥) .

١٩ - التربية والثقافة الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة بالاستناد إلى مخطوط تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ص : ٢٥٩ .

ولدينا نص أدبي قديم يجعل القرآن الكريم في مقدمة العلوم والآداب التي يجب أن تنصرف إليها هم الكتاب والأدباء والمتعلمين ، هو رسالة عبد الحميد بن يحيى الكاتب ، كاتب مروان بن محمد ، آخر خلفاء بني أمية ، وهي رسالة موجهة إلى زملائه من الكتاب ، يقول فيها :

«فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب وتفقهوا في الدين ، وابدؤا بعلم كتاب الله عز وجل ، والفرائض ، ثم العربية فإنها ثقافُ أَلستكم ، ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم ، وارووا الأشعار ، واعرفوا غريبها ومعانيها ، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها ، فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هممكم ، ولا تضيعوا النظر في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج . . .» .^(٢٠) .

وهذه تقريبا هي المراحل التعليمية التي كان يمر بها عامة المتعلمين من المسلمين بمن فيهم الذين دخلوا الإسلام حديثا ورغبوا في تعلم العربية .

ذكر ابن عساکر في تاريخ دمشق^(٢١) ، «أنه أسر غلام من الروم في زمن بني أمية ، فسماه الخليفة بشيرا ، وأرسله إلى الكتاب فكتب وقرأ القرآن ، وروى الشعر ، وطلب الحديث ، وحج» .

وكان الاختلاط بالعرب الفصحاء ومعاشتهم وسيلة من وسائل تعلم اللغة العربية وإجادتها تحدثا وكتابة ، ذكر عن عبد الله بن المقفع أنه ولد في مدينة جور (فيروز آباد) بالقرب من شيراز ببلاد فارس ، وتعلم العربية إلى جانب لغته الفارسية ، ثم عاش في آل الأهم من تميم ، وهم قوم أصحاب لسن وفصاحة ، فاستقام لسانه بالعربية ، وعد من أبرز كتابها^(٢٢) .

والذين درسوا اللغة العربية وأجادوها ، وألفوا بها على شاكلة ابن المقفع كثيرون يصعب حصرهم .

٢٠ - جمهرة رسائل العرب (٢/٤٥٦-٤٥٧) .

٢١ - التربية والثقافة الإسلامية في الشام والجزيرة (المصدر السابق) ، ص : ٢٥٨ .

٢٢ - وفيات الأعيان (٢/١٥١) ، وأمرأ البيان (ص : ٨٣) .

وأما إذا بحثنا عن عوامل تعلم اللغة العربية في تلك الفترة وجدنا أنها لا تتعدى في الغالب عاملين :

١ - العامل الديني ، لأن اللغة العربية أصبحت جزءاً من حقيقة الإسلام إذ هي لغة القرآن الكريم ﴿نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين﴾^(٢٣) ، وقد ذكر الله عز وجل عربية القرآن إحدى عشرة مرة في كتابه الكريم ، كما أنها لسان السنة النبوية المطهرة ، فتعلمها عبادة ، والعكوف على دراستها بنية مخلصمة من أسباب الأجر والثواب من الله سبحانه وتعالى .

وقد تحدث أبو منصور الثعالبي (٣٥٠-٤٣٠هـ) عن هذا العامل في مقدمة كتابه (فقه اللغة وسر العربية)^(٢٤) حديثاً مستفيضاً يحسن الرجوع إليه .

٢ - العامل الثقافي أو الحضاري ، حيث إن العربية أصبحت لغة الحضارة الإسلامية في نشاطاتها العلمية والثقافية والأدبية المختلفة ، وأبعادها الإنسانية المتنوعة ، وغداً تعلمها ضرورة حضارية تفرضها طبيعة الحياة والمجتمع والثقافة كاللغة الانجليزية في الوقت الحاضر ، لدرجة أن لغات الشعوب التي دخلت في الإسلام أصبحت تشكو من قلة الإقبال على تعلمها واستعمالها لغة الكتابة والتأليف ، بل استطاعت العربية بما لها من سحر طاغ على القلوب أن تستحوذ على اهتمام الطوائف التي لاتدين بالإسلام ، فأقبلت على تعلمها ، واتخذتها لغة الكتابة والشعر ، ولا أدل ذلك من تلك الشكوى التي أطلقها يولوجيوس أحد قساوسة النصارى في قرطبة في عهد عبدالرحمن الأوسط (٢٠٦-٢٣٨هـ / ٨٢٢-٨٥٢م) يقول^(٢٥) :

«إن النصارى يولعون بقصائد الشعر العربي وقصصه ، ويهجرون الكتاب

٢٣ - سورة الشعراء ، آية (١٩٥) .

٢٤ - ص : ٢٠-٢١ .

٢٥ - قصة العرب في إسبانيا ، ص ٧٩ .

المقدس وآثار القديسين ، وما يوجب الحزن والأسى أن الجيل الناشئ لا يعرف غير العربية ، فهو يقرأ كتب المسلمين بشغف ، وينشئ لها الخزائن ، ويرأها جديرة بالإعجاب ، في حين أنه يبخل بنظرة إلى كتاب مسيحي» . .

ثم يقول^(٣٦) :

«لقد نسي النصارى لغتهم ، ومن العسير أن نجد واحداً منهم في كل ألف يكتب حرفاً لاتينياً كتابة سائغة ، وهم مع هذا يستطيعون أن ينظموا شعر عربية رائعا» .
ونتيجة للإقبال الشديد على تعلم اللغة العربية في الأقطار التي دخلها الإسلام ، وانتشر في ربوعها كان لها أثرها الواضح والقوى في كثير من اللغات واللهجات السائدة في تلك الأقطار ، ويكفي أن نلمح على سبيل المثال - أثرها في اللغة الفارسية ، والتركية والأردية ، والإسبانية ، والبرتغالية .

وتأثير العربية في اللغات العالمية مفردات وصيغاً وتراكيب ملحمة خالدة من ملاحم التواصل اللغوي والفكري ، ويعد ميدانه موضوعاً بكرةً إلى حد ما يأخذ نصيبه من الدراسة المقارنة العميقة الشاملة .

وحصل تأثيرها في اللغات الأخرى بسبب عاملين اثنين :

العامل الأول :

كونها لغة الإسلام الأولى ، وستبقى لها هذه الميزة ما بقي القرآن الكريم .

العامل الثاني :

أنها لغة حضارة قوية أشرقت على العالم ، وكسفت نورها الوهاج بريق الحضارات الإنسانية الأخرى .

٢٦ - المصدر السابق ، نفس الصفحة .

* التجارب الحديثة في تعليم اللغة العربية :

استمر تعليم اللغة العربية في أنحاء العالم الإسلامي والعربي عبر القرون ، وكان له النصيب الأوفر في برامج التعليم والخطط الدراسية .

وبدأت أوروبا تشعر بأهمية اللغة العربية ومكانتها منذ أن بدأ بعض العلماء الأوروبيون يفتحون عيونهم ليرو الذخائر العلمية والثقافية والتراثية التي تزخر بها الحضارة الإسلامية . فبهرتهم تلك الذخائر ، واستولت على إعجابهم ، وتحول ذلك الانبهار والإعجاب إلى أن انقطع عدد كبير من علماء أوروبا وأدبائها - سموا بالمستشرقين فيما بعد - إلى دراسة الحضارة الإسلامية والحضارات التي احتكت بها كالحضارة الفارسية ، والحضارة الهندية ، وكان في طليعة اهتمامهم بطبيعة الحال دراسة اللغة العربية باعتبارها مفتاح الحضارة الإسلامية .

وأسهم المستشرقون في إحياء بعض كتب التراث العربي بلغته العربية ، وكتابة دراسات موسعة عن اللغة العربية وآدابها وما يتصل بنواحي الحضارة الإسلامية الأخرى .

وفي العصر الحديث انتشرت المدارس والمعاهد ومراكز التعليم التي تعني بتعليم اللغة العربية في الشرق والغرب ، انطلاقاً من أهميتها وازدياد الحاجة إلى تعلمها .

١ - أهداف تعلم اللغة العربية :

وتبلورت أهداف تعلم اللغة العربية في هذا العصر في النقاط التالية :-

١ - القدرة على قراءة القرآن الكريم ، والاطلاع على أحكام الدين الإسلامي وتعاليمه في لغته الأصلية .

٢ - الاطلاع على الثقافة العربية باعتبارها إحدى الركائز الثقافية في العالم .

٣ - استراتيجية اللغة العربية في العالم باعتبارها إحدى اللغات الرئيسة في الأمم المتحدة .

- ٤ - القدرة على التعامل مع العرب في الشؤون السياسية والاقتصادية .
٥ - تعامل الأجانب الذين يقيمون في البلاد العربية مع فئات المجتمع العربي .

وتبعاً لتعدد هذه الأهداف والعوامل ، تعددت الفئات التي أُقبلت على تعلم العربية من المسلمين غير العرب ، ومن المثقفين والدبلوماسيين ورجال الاقتصاد الأجانب .

وتحقيقاً لهذه الأهداف والعوامل الموضوعية والذاتية كانت تلك العناية بافتتاح البرامج الخاصة بتعليم اللغة العربية .

٢ - تجربة الأزهر في تعليم العربية :

أقدم البرامج الموجهة لتعليم العربية للأجانب في العالم العربي البرنامج الذي أعده الأزهر لاستقبال بعوث الطلاب الراغبين في تعلم العربية والثقافة الإسلامية ، وخرَّج الأزهر عدداً من الدارسين - وبخاصة من المسلمين - أسهموا في نشر اللغة العربية وتدرسيها في بلدانهم ، وعلى الرغم من قدم الأزهر في تعليم العربية في المدينة التي أنشأها وسماها مدينة البعوث الإسلامية ، فإن الباحث لا يجد أي وثيقة مكتوبة تبين خطة الدراسة في المدينة وترصد التجربة بأبعادها المختلفة^(٦٣) ، وتضع خبرة الأزهر الطويلة في هذا المجال المهم من مجالات التعليم .

٣ - تجربة معهد الخرطوم الدولي :

أنشئ المعهد عام ١٣٩٤هـ (١٩٧٤م) لإعداد متخصصين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ، وتشرف عليه جامعة الدول العربية .
ومن الأهداف التي يسعى لتحقيقها :

أولاً - إعداد متخصصين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وفق أسس علمية متطورة ، ومتدربين تدريباً عالياً على استخدام أحدث الوسائل التكنولوجية في تعليم اللغات ، بحيث تتوافر لديهم القدرة على :

٦٣ - تصميم منهج لتعليم اللغة العربية للأجانب (بحث تجريبي) ص : ٦٣ .

أ - وضع المناهج وإعداد المواد التعليمية والكتب ، بما يتفق وأهداف تعليم اللغة العربية في المناطق المختلفة .

ب - إنتاج الوسائل التعليمية المصاحبة لهذه المواد والكتب .

ثانيا : إعادة دراسة اللغة العربية نظريا وعمليا ، وميدانيا ، تبعاً لمناهج البحث اللغوي المعاصر ، وذلك بتقديم بيانات علمية دقيقة عنها تستخدم نتائجها في المجال التطبيقي لتعليم اللغة العربية ، وتشمل هذه الدراسات الجوانب اللغوية المختلفة : الأصوات ، والنحو ، والمعجم ، والدراسات التقابلية ، بل إنها تمتد إلى الجوانب التربوية والنفسية المتصلة بتعليم اللغة العربية للأجانب بصفة خاصة .

ثالثا : تأليف الكتب التعليمية سواء ، كانت كتباً للتلاميذ أم للمعلمين ، وذلك على كافة المستويات التعليمية والمراحل المختلفة^(٢٨) .

وفي سبيل تحقيق المعهد لأهدافه ، أصدر العديد من الأبحاث والدراسات المتعلقة بالمجالات التي يمارسها في نطاق تخصصه .

كما خرج وما زال يخرج العديد من حملة الدبلوم في تخصص تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بعد عامين دراسيين يقضيهما الطالب في الدراسة بعد حصوله على الشهادة الجامعية .

وليس من السهل أن نلّم ولو بشكل موجز جدا بالمعاهد والمدارس والمراكز التي تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها وتجاربها في هذا الميدان ، نظراً لكثرتها من ناحية ، ولضيق المجال المحدد للبحث من ناحية أخرى .

وفي نهاية البحث ملحق يتضمن أهم المراكز والمعاهد لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في العالم العربي .

٢٨ - اعتمدت في ذكر الأهداف على المصدر السابق ، ص : ٦٥ ، وقد اعتمد في ذكرها على بحث (خطة الدراسة والبحث بمركز الخرطوم لإعداد متخصصين في اللغة العربية لغير الناطقين بها) لمحمود فهمي حجازي ، كلية الآداب / جامعة القاهرة (١٩٧٥م) مطبوع بالآلة الكاتبة .

ولابد من الإشارة إلى أن كثيرا من المعاهد والأقسام والمراكز التي تعنى بتدريس العربية لغير أهلها تمارس اجتهادات شخصية وتجارب ذاتية ، وتعتمد على خبرتها المحضة في وضع الخطط الدراسية ، ومناهج التعليم وبرامجها ، وتفترق دوما إلى تبادل الخبرات ، والأساتذة ، والمقررات الدراسية ومناهجها بغية تقويمها من النواحي العلمية والتربوية ، والاستفادة من آراء الآخرين وملاحظاتهم .

وما دمنا في صدد ذكر بعض تجارب المهتمين بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها لابد من الإشارة إلى جهود جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في هذا المجال من خلال معهد تعليم اللغة العربية التابع لها .

٤ - معهد تعليم اللغة العربية :

انطلاقا من رسالة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في خدمة اللغة العربية ونشر التعليم الإسلامي في داخل المملكة العربية السعودية وخارجها ، أتاحت الجامعة لأبناء المسلمين من شتى بلاد العالم فرصة الدراسة في معاهدها العليا وكلياتها ومعاهدها العلمية .

وعندما بدأ هؤلاء الطلاب في التوافد على الجامعة لوحظ أن مستواهم في اللغة العربية يحول دون إمكان تلقيهم الدراسة في كليات الجامعة ومعاهدها ، ومن هنا برزت فكرة إنشاء فصلٍ تابع لكلية اللغة العربية يتلقى فيه الطلاب - ممن لغتهم دون المستوى المطلوب - دروسا في اللغة العربية والثقافة الإسلامية ، ومع ازدياد طلاب المنح الدراسية ، وازدياد الإقبال على فصل التقوية ، توسعت الجامعة في فتح فصول جديدة يمكنها أن تستوعب المزيد من الطلاب .

ونتيجة لتعدد فصول التقوية ، وازدياد عدد الطلاب المسلمين الراغبين في تعلم العربية تمهيدا لإكمال دراستهم الجامعية ، رأت الجامعة أن توحد هذه الفصول في قسم دراسي تابع لكلية اللغة العربية سمته «مركز تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها» .

وأمام التوسع المستمر في إقبال الطلاب على المركز ، برأت الجامعة أنه لا بد من إعطائه الشخصية المستقلة كغيره من الوحدات الأكاديمية الأخرى في الجامعة ، لكي ينهض بمسئولياته ومهامه على الوجه الأكمل ، فصدر قرار المجلس الأعلى للجامعة بالموافقة على تحويله إلى معهد تعليم اللغة العربية ، عام ١٤٠١هـ (= ١٩٨١م)^(١٤)

أهداف المعهد :

بعد أن أصبح المعهد وحدة مستقلة ، أتيح له أن يوسع من دائرة مسؤولياته وأعماله ، بحيث لا يقتصر فقط على استقبال طلاب المنح الدراسية غير الناطقين بالعربية ، وتنظيم الدروس الخاصة بتعليم اللغة العربية وتقويتهم في موادها ، وإنما امتد نشاطه ليصبح وحدة أكاديمية متكاملة تعنى بالبحوث والدراسات المتصلة بتعليم العربية لغير الناطقين بها ، ووضع الخطط الدراسية والبرامج التعليمية ، وفق أسس تربوية وعلمية حديثة ، للدورات اللغوية القصيرة والطويلة التي تقام في داخل المملكة وفي خارجها للمدارس الإسلامية التي تعنى بتعليم اللغة العربية .

وتبلورت أعماله وأهدافه فيما يلي :

- ١ - إعداد الدارسين إعداداً لغوياً يتيح لهم :
 - أ (اكتساب قدر من المهارات الأساسية في اللغة العربية تمكنهم من التعامل بها .
 - ب (الالتحاق بكليات الشريعة الإسلامية واللغة العربية .
- ٢ - إعداد معلمي اللغة العربية والعلوم الدينية وتأهيلهم لغوياً وتربوياً .
- ٣ - تنظيم دورات تدريبية لمعلمي العلوم الدينية واللغة العربية ونحوهم للنهوض بمستواهم .
- ٤ - تأهيل الطلاب في الدراسات الإسلامية واللغة العربية .

٢٩ - دليل معهد تعليم اللغة العربية لغير العرب بالرياض ، ص : ١١-١٤ .

٥ - التأهيل الذاتي لخريجي المدارس الإسلامية العربية في الخارج لرفع مستواهم العلمي والوظيفي .

٦ - إجراء البحوث اللغوية والتربوية في هذا الميدان للإفادة منها فيما يأتي :

أ (التخطيط للبحوث والدراسات اللغوية والتربوية الخاصة بتعليم اللغة العربية والإشراف على إجرائها .

ب (بحث المشكلات اللغوية والتربوية والتعليمية التي تعاني منها المدارس العربية الإسلامية .

ج) المشاركة في وضع أسس علمية لتأليف الكتب الدراسية وإعداد الوسائل المعينة المناسبة .

د (إصدار النشرات والبحوث الخاصة في هذا الميدان بعد استكمال الجوانب النظامية لذلك .

هـ (تنظيم الندوات والحلقات الخاصة بهذا الميدان .

٧ - الإسهام في تطوير المناهج وطرق تدريس اللغة العربية في المدارس العربية الإسلامية .

٨ - تشجيع الابتكار والتأليف في هذه الميادين^(٣٠)

وتمكن المعهد على الرغم من مضي سنوات قلائل على إنشائه أن يحقق من خلال أقسامه ووحداته الأكاديمية - منجزات في ميدان تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ، من أهمها سلسلة تعليم اللغة العربية ، وتتكون من (٣٦) كتابا يدرسها الطالب خلال عامين دراسيين هما مدة الدراسة في قسم الإعداد اللغوي الذي يؤهل الطلاب لغويا لكليات الجامعة ، وقد استوعبت العلوم التي ينبغي على الطالب معرفتها قبل الانتقال إلى الدراسة الجامعية ، وركزت بصفة خاصة على الناحية اللغوية ، حتى لا يتعثّر الطالب في دراسته الجامعية بسبب عدم إتقانه اللغة العربية .

وقد بدأ المعهد في إعداد السلسلة منذ ست سنوات ، ومن المتوقع أن يفرغ منها في العام القادم إعداداً وطباعةً إن شاء الله .

٣٠ - المصدر السابق ، ص : ٩-١٠ .

معاهد تعليم اللغة العربية الأخرى في المملكة :

وبالإضافة إلى معهد تعليم اللغة العربية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية هناك أيضا معهد اللغة العربية التابع لجامعة الملك سعود ، في الرياض ، ومعهد اللغة العربية التابع لجامعة أم القرى في مكة المكرمة ، وشعبة تعليم اللغة العربية في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة .

وتمارس هذه المعاهد التخصص نفسه الذي يمارسه المعهد التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، وأسهمت مجتمعة في إثراء تجربة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من خلال الأبحاث والدراسات والكتب التعليمية التي أصدرتها ولا تزال تصدرها .

ونخلص من هذا كله إلى أن الدول العربية أصبحت لديها تجارب ذاتية جيدة في هذا الميدان ، وحققت قدرا كبيرا من المكاسب في تأصيل تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ، ونأمل في استمرار الجهود المبذولة وتكثيفها والتنسيق بينها لتستطيع أن تلبى حاجة كل راغب في تعلم لغة القرآن الكريم في جميع أنحاء العالم .

تعليم اللغة العربية في باكستان :

مرّ بنا في هذا البحث أن تعليم اللغة العربية في باكستان يضرب في عمق التاريخ إلى القرن الأول الهجري ، وبالتحديد حينما انتشر الإسلام في بقاعها على أيدي الفاتحين المسلمين .

وحينما قامت دولة باكستان الحديثة في عام ١٩٤٧م أعلن قائد باكستان ومؤسسها محمد علي جناح (١٨٧٦-١٩٤٨م) أن اللغة الأردية هي اللغة الرسمية لباكستان ، ويجب على الباكستانيين أن يتعلموا اللغة العربية حتى يتمكنوا جميعهم من التكلم والتعلم بها مستقبلاً^(٣١) .

وأخذت باكستان على عاتقها منذ ذلك التاريخ الاهتمام باللغة العربية وتعليمها لأبنائها في مختلف القطاعات حسب الإمكانيات المتاحة .

٣١ - اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان ، ص : ١٤٢ .

وكان اهتمامها بالعربية منطلقاً من واقع تطبيقها للتشريع الإسلامي ، ومن واقع علاقاتها الثقافية والدبلوماسية والاقتصادية الوثقى بالدول العربية^(٣٢) .

وهي أهداف جليلة ورائعة تحقق مزيداً من النجاح والإيجابية في فهم اللغة العربية وإدراك الدارسين لأسرارها .

وفي الوقت الذي حاول فيه المعنيون بتعليم اللغة العربية في باكستان الاستفادة من تجربة بعض الدول العربية في تدريس هذه اللغة ، اتجهوا إلى تأليف بعض الكتب والمقررات المدرسية لمواجهة المتزايدة من الباكستانيين إلى دراسة اللغة العربية ومعرفتها ، بصفتها لغة القرآن الكريم ، والحديث الشريف ، وسائر العلوم الإسلامية ، وبصفتها لغة حضارة وتراث .

وكان لجامعة العلامة إقبال المفتوحة إسهام جيد في تأليف بعض الكتب التعليمية .

مناهج تعليم اللغة العربية في باكستان :

ليس من السهل أن أتحدث عن مناهج تعليم اللغة العربية في باكستان دون الاطلاع عليها ودراستها دراسة متأنية ، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

وقد أرجأت هذا البحث إلى آخر لحظة حتى أتمكن من الاطلاع على الكتب والمناهج المقررة في المدارس والجامعات الباكستانية لتعليم اللغة العربية ، أو على بعضها حتى تكون الدراسة أقرب إلى الواقعية والتصوير الصحيح .

وقد كرمت جامعة العلامة إقبال المفتوحة فبعثت إليّ بوساطة الملحق الثقافي السعودي في باكستان بالكتب والمناهج التالية :

- ١ - لغة الإسلام (المقرر على الصف السادس) .
- ٢ - لغة الإسلام (المقرر على الصف السابع) .
- ٣ - لغة الإسلام (المقرر على الصف الثامن) .

٣٢ - اللسان العربي ، ص : ٥ .

- وتتضم جميعها واحدا وستين درسا .
- وقد أشرف عليها الأستاذ/ يوسف طلال على ، واشترك في تأليفها ومراجعتها عدد من الأساتذة .
- ٤ - منهاج الأدب (المقرر على الصف التاسع والعاشر) .
- ٥ - بستان الأدب (المقرر على المرحلة الدراسية الموازية للمرحلة الثانوية العامة في البلاد العربية - ويتكون من جزأين) .
- ٦ - عربي (ويقع في جزأين) ، وقد تولت طباعته ونشره جامعة العلامة إقبال المفتوحة بإسلام آباد ، وهو مقرر على المرحلة الدراسية الموازية للثانوية العامة في البلاد العربية ، ويقابل كتاب بستان الأدب بجزئيه الذي أقرته لجنة تأليف الكتب المدرسية في البنجاب بلاهور ، ويتكون من (١٨) وحدة دراسية .
- ٧ - عربي (ويتكون من جزأين - يضمن ١٨ وحدة دراسية) ، وهو مقرر على مرحلة الليسانس في جامعة العلامة إقبال المفتوحة .
- ٨ - المنهج العربي (وهو مقرر على مرحلة الليسانس في جامعة البنجاب بلاهور) ، وقد وضعته لجنة مكونة من أساتذتها ، ويتضمن نصوصا من النثر العربي القديم ، والأدب الإسلامي ، والنثر العربي الحديث ، والشعر العربي في شبه القارة الهندية ، وهو يقابل كتاب (عربي) المقرر على مرحلة الليسانس في جامعة العلامة إقبال المفتوحة .
- ٩ - اللسان العربي : ويشمل دروس المرحلة الأولى بوساطة المراسلة والمذياع والتلفاز ، وتتكون من عشرين درسا . وقد نشرته جامعة العلامة إقبال المفتوحة .
- ١٠ - تدريب المعلمين في تعليم اللغة العربية : ويقع في جزأين ، يشتملان على اثنتي عشرة وحدة دراسية . وتولت جامعة العلامة إقبال المفتوحة نشره .
- ١١ - تدريب المحاضرين : من إعداد :
- ١ - الأستاذ محمد حنيف شودي .
- ٢ - الأستاذ عباس سراج عباس .
- ويتحدث عن طرق التدريس المستخدمة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين

بها ، وسبل تكوين المهارات اللغوية عند الطلاب والكتاب مطبوع على الآلة الكاتبة .

١٢ - تدريبات في الأصوات العربية : من إعداد :

١ - الأستاذ محمد حنيف شودري .

٢ - الأستاذ الأمين صالح أبو اليمن .

ويقع في (٣١) صفحة مكتوبة على الآلة الكاتبة ، ويتضمن بعض التدريبات على نطق بعض الكلمات العربية المتشابهة في مخارجها .

وعندما تلقي نظرة شاملة على هذه المقررات ، نلاحظ أن الكتب الأساسية المقررة في المرحلة الأولى لتعليم اللغة العربية تتكون من ثلاثة كتب فقط ، هي المقررة على الصف السادس والسابع والثامن ، وهي موجهة للطلاب المبتدئين الذين ليس لديهم معرفة سابقة باللغة العربية .

ومن المعلوم أن الكتب الموجهة للمستوى المبتدئ في تعليم اللغة تعد القاعدة العريضة والأساسية لما يبنى عليها من مناهج ومقررات أخرى في تدريس اللغة ذاتها .

ومن هنا يجب وضع منهجها والمعلومات التي ينبغي أن تتضمنها بدقة وشمولية وموضوعية ، وأن تكون أكثر وفاء بالموصفات الفنية والتربوية الحديثة في تعلم اللغات ، وأن تبرمج على أساس تكوين المهارات اللغوية لدى الدارسين .

وقد بذلت جهود واضحة وملموسة يشكر عليها المؤلفون في تأليف هذه الكتب . وإخراجها في طباعة سليمة ، وخط كبير واضح . واهتمام بالرسوم التي تساعد في تقريب المعنى وتوضيحه للدارسين .

ولمضى فترة على تأليفها ، . استجدت خلالها كثير من النظريات التعليمية والتربوية في تعليم اللغات ، يحسن أن يعاد فيها النظر بحيث تكون أكثر وفاء بغرس المهارات اللغوية الآتية عند الطلاب :

١ - مهارة فهم المسموع .

٢ - مهارة التعبير الشفوي .

٣ - مهارة التعبير التحريري والكتابة .

كما أن تدريب الطلاب في البداية على نطق الأصوات العربية ، والقدرة على التمييز بينها من حيث الحركات القصيرة ، والحركات الطويلة ، والحروف المشددة ، والتنوين من أهم ما ينبغي أن تتجه إليه مناهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في المرحلة الأولى من التعليم .

كما أن تحديد الأهداف عند وضع المناهج وبخاصة في كتب المرحلة الأولى ضروري للمدرس والطلاب في تنفيذ المنهج والوفاء بمتطلباته^(٣٣) وينبغي في هذه المرحلة من الدراسة أن تكثف الوحدات الدراسية ، وأن تكون قصيرة مأمكن حتى يستطيع الطالب أن يستوعبها ، مع الاتجاه إلى الإكثار من التدريبات الشفوية والتحريرية في استعمال الكلمات في صيغها المتنوعة ، وتعويد الطلاب من خلالها على الفهم والحديث والتعبير الكتابي .

وعندما نلقي نظرة على كتاب منهاج الأدب ، وكتاب بستان الأدب في جزأيه . نجد أنها يتضمنان نصوصا عربية مختارة أو مؤلفة ، وقد بُدِلَ جهد ملحوظ في اختيارها وضبطها بالشكل الكامل . كما اتبعت ببعض التمرينات التي تساعد الطالب على الفهم وترسيخ المعلومات في ذهنه . ومن المناسب عند اختيار النصوص أن تُعَيَّن في كل نص الكلمات الجديدة التي لم يسبق أن عرفها الطالب في المراحل السابقة ، وتشرح شرحا مبسطا مختصرا يبين معناها بكلمات عرفها الطالب .

ويحسن دائما عند اختيار النصوص والأمثلة مراعاة القاموس اللغوي لدى الطالب ؛ حتى تكون معرفته للكلمات الجديدة متدرجة وفق خطة معينة .

أما الكتب الدراسية التي أخرجتها جامعة العلامة إقبال المفتوحة فقد استفادت من المناهج الحديثة في تعليم اللغات ، وظهر فيها أثر الجهد الواضح في التصميم

٣٣ - انظر أهداف تعليم اللغة العربية في المستوى الأول في تصميم منهج لتعليم اللغة العربية للأجانب (بحث تجريبي) ص : ١٧٤ وما بعدها .

والبناء والاتساق ، ولكنها لا تشكل منها متكاملا لمن يريد أن يتعلم اللغة العربية من المرحلة المتدثرة إلى المرحلة المتقدمة ، والأمر الذى أود أن أشير إليه هنا أن تعليم اللغة العربية في هذه الكتب جميعا قدم من خلال لغة وسيطة هي اللغة الأردية التي يجيدها الدارسون ، وتعليم اللغة الأجنبية ينبغي أن يتم في إطار اللغة نفسها دون الاعتماد على لغة ثانية أو مساعدة ، حتى يتاح للطالب أن يعيش في جو اللغة نفسه ، ويتمكن من بناء مهارته اللغوية باعتماده على جهوده الذاتية في فهم اللغة والتعبير بها حديثا وكتابة ، وقد أثبتت التجربة أن الطالب لا يستطيع أن يتخلص من إطار لغته إذا استخدمت وسيطة في تعلم لغة أخرى ، ومن الخطأ الواضح أن نشرح الكلمات ونبين معناها بوساطة لغة أخرى ، وإنما يجب أن نستعمل اللغة ذاتها إذا لزم في بيان المعنى بإحدى الوسائل المعروفة في تبسيط معاني الألفاظ ، وتقريبها للأذهان .

مشروع منهج جديد لتعليم اللغة العربية في باكستان لمختلف المراحل :

إن وضع منهج متكامل لتعليم اللغة العربية مطلب مهم في دولة كباكستان ترى أن تعليم العربية لأبنائها واجب تمليه الشريعة الإسلامية ، وأواصر الصداقة والتعاون في مختلف المجالات بينها وبين الدول العربية .

كما أن تطبيق المناهج الحديثة الموضوعية التي أثبتت التجارب العملية صلاحها ونجاحها والأخذ بها عند إعداد هذا المنهج ضرورة ينبغي السعي إلى تحقيقها من الآن دون تردد . وليس المهم أن نسد الثغرة بإنتاج كتب في تعليم اللغة العربية في فترة وجيزة دون أن تحقق جميع الأهداف المتوخاة منها ، وإنما المهم أن نسلك بداية الطريق الصحيح لتكوين المنهج المطلوب وبنائه ، وما يتطلبه من حشد الخبرة اللازمة ، والدراسة الضرورية ، ووضع الخطة العملية المتكاملة .

وقد بذلت الجامعات والهيئات التعليمية المهتمة بتعليم اللغة العربية في باكستان جهودا موفقة في السعي الحثيث إلى تأليف الكتب والمناهج الدراسية التي تراها ضرورية في هذا المجال ، والاتصال المستمر بمراكز تعليم اللغة العربية في العالم العربي للاستفادة من مناهجها ومقرراتها وخططها الدراسية ، والتشاور والتنسيق معها

في كثير من القضايا التي تمس هذا الجانب ، وذلك لأجل التوصل إلى تكوين مناهج حديثة في تعليم اللغة العربية قادرة على غرس المهارات اللغوية وتنميتها ، حتى تصل في المرحلة النهائية من تعلم اللغة إلى المستوى المطلوب الذي نجده عند الدارس العربي صاحب اللغة الأم .

ويأتي عقد المؤتمر الدولي الذي تنظمه وتشرف عليه جامعة العلامة إقبال المفتوحة للنهوض باللغة العربية في جمهورية باكستان الإسلامية مكملاً لتلك الجهود المخلصة لنشر اللغة العربية في هذا القطر المسلم ، وتيسير تعليمها لكل راغب في معرفة هذه اللغة باعتبارها لغة الإسلام ، ومفتاح العلوم الإسلامية من نقلية وعقلية .

وما دام المؤتمر يسعى إلى البحث عن أفضل السبل الممكنة للنهوض باللغة العربية ، فإن مناهج تعليمها تأتي في مقدمة الأعمال التي يجب أن ينهض بها المؤتمر ، ويصدر فيها توصياته وقراراته .

ونظراً لقيام بعض الجامعات الباكستانية كجامعة البنجاب بلاهور ، وجامعة العلامة إقبال المفتوحة بتأليف بعض الكتب الدراسية في تعليم اللغة العربية للطلاب في باكستان ، وتوافر الخبرة والتجربة لديها في هذا المجال ، فإنني أقترح تأليف لجنة علمية على مستوى الجامعات والهيئات العلمية المهمة بتعليم اللغة العربية في البلاد لوضع الأسس والخطط اللازمة لوضع مشروع متكامل عن تعليم العربية ، والنهوض بها . وتوحيد جهود الجامعات والتنسيق فيما بينها ضروري لإنجاح المشروع مع الأخذ بعين الاعتبار أن توفر للجنة جميع التجارب الموجودة الآن على الساحة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ، وفي مقدمة ذلك تجارب مراكز تعليم اللغة في العالم العربي وخبراتها .

وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ممثلة في معهد تعليم اللغة العربية على استعداد تام لتقديم ما لديها من خبرة في هذا الميدان ، وبخاصة في الكتب والمناهج والخطط الدراسية ، وتقديم المشورة .

ويكون مشروع اللجنة وضع خطة متكاملة لتأليف سلسلة في تعليم اللغة العربية للدارسين في باكستان وفق الأسس والمعايير التالية :

- ١ - أن تكون السلسلة متكاملة تغطي المراحل الثلاث في تعليم اللغة العربية ، وهي المرحلة المبتدئة، والمتوسطة ، والمتقدمة .
- ٢ - أن تكون الكتب التي تنتظمها السلسلة عبارة عن حلقات متتابة يكمل بعضها بعضا ، بمعنى أن الكتاب اللاحق يكون مبنيا في لغته ومستواه على الكتاب السابق له .
- ٣ - تحديد الفترة الزمنية اللازمة لدراسة كتب السلسلة واستيعابها .
- ٤ - أن تحقق المستوى اللغوي المطلوب الذي يمكن الدارس من الاعتماد على نفسه في قراءة الكتب العربية وفهمها وإجادة الحديث والكتابة باللغة العربية السليمة نطقاً وأداءً .
- ٥ - أن يتم وضع كل كتاب وفق قاموس لغوي معين تحدد فيه الكلمات ، وتوزع على الوحدات الدراسية ، وتوضع الكلمات الجديدة في كل وحدة في مكان بارز من بناء الوحدة ، ويعتمد على الكلمات الجديدة والكلمات التي درسها الطالب في وحدات سابقة عند تأليف الوحدة ، ولا تستعمل في أثناء الشرح والتوضيح كلمات أخرى غير ما ذكر .
- ٦ - الابتعاد كلياً عن استخدام لغة بسيطة في شرح الكلمات وتوضيح المعاني .
- ٧ - التركيز في التدريب على الكلمات الجديدة حتى يستوعبها الطالب ويفهم معناها، وتدخّل في قاموسه اللغوي .
- ٨ - الإكثار في نهاية كل وحدة دراسية من التدريبات الشفوية والتحريرية بصيغ مختلفة حتى ترسخ المعلومات التي تضمنتها الوحدة في ذهن الدارس .
- ٩ - عند بناء الوحدات الدراسية يلاحظ دائماً الانتقال من المعلوم إلى المجهول في تقديم المعلومات والكلمات والصيغ ، حتى يتمكن الدارس من الانطلاق في رحلته التعليمية من قاعدة صُلْبَة تتيح له الترقّي والتدرج في تأن ونجاح^(٣٤) .

٣٤ - اجتماع خبراء متخصصين في اللغة العربية ، ص : ١٣٢ .

- ١٠ - أن تغطي السلسلة المواد التي تساعد الطلاب في تكوين مهاراتهم اللغوية من نحو وصرف وبلاغة ونصوص أدبية .
- ١١ - محاولة الاستفادة ما أمكن عند إعداد مشروع السلسلة من العلاقة القائمة بين اللغة العربية واللغة الأردنية ، ووجه تأثير الأردنية باللغة العربية في كثير من المفردات والصيغ والدلالات .
- ١٢ - الوفاء بجميع الأهداف التربوية والتعليمية المطلوبة في أى مشروع دراسي يتعلق بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها .

ملحق عن بعض مراكز تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في البلاد العربية

الأردن :

- برنامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها .
- قسم اللغة العربية - الجامعة الأردنية - كلية الآداب - عمان .

تونس :

- ١ - معهد بورقبة لتعليم اللغات الحية . الجامعة التونسية - تونس .
- ٢ - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس .
- ٣ - معهد الخلدونية . سوق العطارين - ٦٥ - تونس .

الجزائر :

- ١ - مركز التعريب بالوسائل السمعية والبصرية . بمعهد اللغة والآداب العربية - جامعة الجزائر - الجزائر .
- ٢ - المدرسة العليا للترجمة - الجزائر .

السودان :

- ١ - المركز الإسلامي الأفريقي - الخرطوم - ص . ب : ٢٤٦٩ السودان .
- ٢ - معهد الخرطوم الدولي لإعداد متخصصين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها - الخرطوم - الديوم الشرقية .

سوريا :

- معهد تعليم الأجنبيات للغة العربية . وزارة التربية - دمشق .

العراق :

- معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها . كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - بغداد .

قطر :

قسم تعليم اللغة العربية - معهد اللغات . وزارة التربية والتعليم - الدوحة .

الكويت :

وحدة اللغة العربية - مركز اللغات - جامعة الكويت .

ليبيا :

جمعية الدعوة الإسلامية - طرابلس - ليبيا .

مصر :

١ - المركز المصرى للتعاون الثقافى . وزارة الثقافة - الزمالك - القاهرة .

٢ - دائرة اللغة العربية - الجامعة الأمريكية - القاهرة .

٣ - مركز تعليم العربية - مدينة البحوث الإسلامية - جامعة الأزهر .

٤ - مركز تعليم العربية - جامعة الإسكندرية .

المغرب :

١ - معهد الدراسات والأبحاث للتعريب - شارع ابن بطوطة - الرباط .

٢ - المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي - الرباط .

المملكة العربية السعودية :

١ - معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود - الرياض .

٢ - شعبة تعليم اللغة العربية لغير العرب - كلية اللغة العربية والآداب - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة .

٣ - معهد اللغة العربية - جامعة أم القرى - مكة المكرمة .

٤ - معهد تعليم اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض .

ص . ب : ١٨٣٦٥ - الرمز البريدى : ١١٤١٥ .

٥ - مكتب التربية العربي لدول الخليج - الرياض ص . ب . ٣٩٠٨ .

لبنان :

معهد شمالان لتعليم اللغة العربية للأجانب - بيروت .

مصادر البحث

- ١ - الآداب العربية في شبه القارة الهندية :
للدكتور زبيد أحمد - ترجمة الدكتور عبد المقصود محمد شلقامي - دار الحرية -
بغداد - ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨ م .
- ٢ - الأبطال :
لتوماس كارليل - ترجمة محمد السباعي - الطبعة الثالثة - ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م -
المطبعة المصرية بالأزهر .
- ٣ - اجتماع خبراء متخصصين في اللغة العربية :
لتحديد مشكلات تدريسها في التعليم العام بالبلاد العربية ، وترتيب أولوياتها ،
واقترح خطط لبحثها :
جامعة الدول العربية - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - إدارة التربية - دار
الطباعة الحديثة - القاهرة - ١٩٧٥ م .
- ٤ - أطلس التاريخ العربي :
لشوقي أبوخليل - الطبعة الثالثة - ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م - دار الفكر - دمشق .
- ٥ - الأعلام (قاموس تراجم) :
لخير الدين الزركلي - الطبعة الثالثة .
- ٦ - أمراء البيان :
محمد كرد علي - الطبعة الثالثة - ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م - مطابع دار الكتب - بيروت -
لبنان .
- ٧ - البداية والنهاية في التاريخ :
لأبي الفداء إسماعيل بن كثير المتوفي سنة ٧٧٤هـ - تصحيح : محمد عبدالعزيز
النجار - مكتبة الأصمعي للنشر والتوزيع - الرياض - المملكة العربية السعودية .

- ٨ - تاريخ الرسل والملوك .
- لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤- ٣١٠ هـ) - تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم - سلسلة ذخائر العرب ، رقم (٣٠) - دار المعارف بمصر - ١٩٦٠ م .
- ٩ - تاريخ اليعقوبي :
- أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب - دار صادر - بيروت .
- ١٠ - التربية والثقافة العربية الإسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة :
- بالاستناد إلى مخطوط «تاريخ مدينة دمشق» لابن عساكر (٤٩٩- ٥٧١ هـ / ١١٠٥ - ١١٧٦ م) للدكتورة ملكة أبيض ، الطبعة الأولى - آب (أغسطس) ١٩٨٠ م - دار العلم للملايين - بيروت .
- ١١ - تصميم منهج لتعليم اللغة العربية للأجانب (بحث تجريبي) :
- للدكتور فتحي علي يونس - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٨ م .
- ١٢ - جبهة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة :
- لأحمد زكي صفوت - الطبعة الثانية - ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م - مطبعة الحلبي - القاهرة .
- ١٣ - دليل معهد تعليم اللغة العربية لغير العرب :
- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- ١٤ - رحلة ابن جبير :
- لأبي الحسين محمد بن أحمد (٥٣٩- ٦١٤ هـ / ١١٤٤- ١٢١٧ م) دار صادر ودار بيروت - ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م - بيروت - لبنان .
- ١٥ - السيرة النبوية لابن هشام :
- تحقيق مصطفى السقا ، إبراهيم الأبياري - عبد الحفيظ شلبي - الطبعة الثانية - ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي - القاهرة .

١٦ - فتوح البلدان :

لأبي الحسن أحمد بن يحيى البلاذري - راجعه وعلق عليه : رضوان محمد رضوان -
مطبعة السعادة بمصر - ١٩٥٩ م .

١٧ - فقه اللغة وسر العربية :

لأبي منصور الثعالبي (٣٥٠ - ٤٣٠هـ) تحقيق : مصطفى السقا ، إبراهيم
الأيباري ، عبدالحفيظ شلبي - مطبعة الحلبي بالقاهرة - ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢ م .

١٨ - قصة العرب في أسبانيا :

لستانلي لين بول - ترجمة على الجارم - دار المعارف بمصر - ١٩٦٤ م .

١٩ - الكامل في التاريخ :

لعز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني
المعروف بابن الأثير - دار صادر - بيروت - ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢ م .

٢٠ - اللباب في تهذيب الأنساب :

لعز الدين بن الأثير الجزري - مؤلف الكامل في التاريخ - دار صادر - بيروت .

٢١ - اللسان العربي :

نعمان محمد طاشكندي - الطبعة الثانية - جامعة العلامة إقبال المفتوحة - إسلام
أباد - باكستان .

٢٢ - اللغة العربية بين حماها وخصومها :

لأنور الجندي - مطبعة الرسالة - القاهرة - بدون تاريخ .

٢٣ - اللغة العربية وقضية التنمية اللغوية في باكستان :

دكتور سمير عبد الحميد إبراهيم - دار المعارف بمصر - ١٩٨٢ م .

٢٤ - محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية :

لمحمد الخضري - الطبعة السابعة - ١٣٧٦هـ - مطبعة الاستقامة - القاهرة .

٢٥ - معجم البلدان ::

لشهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي - دار صادر ودار بيروت - بيروت .

٢٦ - وفيات الأعيان وأنباء الزمان :

لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان (٦٠٨ - ٦٨١هـ)

تحقيق : د . إحسان عباس - دار صادر - بيروت - لبنان .

أبو الحسن المرغيناني وكتابه « المحاسن في النظم والنثر »

للدكتور

محمد بن عبد الرحمن الهدلق

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية في كلية الآداب

جامعة الملك سعود بالرياض

أبو الحسن نصر بن الحسن المرغيناني عالم كبير ، وإمام مشهور ضنت علينا المصادر بالكثير من أخباره ، فنحن لاندري متى ولد ، ولا متى توفي ؟ ولكنه بلا ريب قد عاش في القرن الخامس الهجري ، فقد ذكر السمعي (ت ٥٦٢) أن المرغيناني يروي عن أحمد بن محمد بن أحمد صاحب محمد بن يوسف الفريري^(١) . وأحمد بن محمد بن أحمد توفي في شعبان سنة ٤٣٦هـ^(٢) . كما ذكر السمعي أيضا أن أحد تلاميذ المرغيناني وهو الامام عبدالعزيز بن عبدالرازق المرغيناني قد توفي في سنة ٤٧٧هـ وهو ابن ثمان وستين سنة^(٣) . يضاف إلى هذا أن الباخري (ت ٤٦٧هـ) قد ترجم لأبي الحسن المرغيناني في كتاب «دمية القصر» وذكر أنه ورد زوزن في عهد رئيسها أبي القاسم عبد الحميد بن يحيى^(٤) . وهذا الرئيس كان معاصرا للباخري وتربطه به صلة وثيقة^(٥) . وقد ترحم الباخري على المرغيناني وعلى أبي القاسم عبد الحميد بن يحيى^(٦) مما قد يوحي بأن الرجلين قد توفيا وقت تأليف كتاب «دمية القصر» . .

- ١ - أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعي ، الأنساب ، ج ١٢ ، حيدر أباد الدكن ، دائرة المعارف العثمانية ، الطبعة الأولى ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ص ١٩٦ .
- ٢ - انظر ترجمته في : شمس الدين محمد الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج ٣ ، حيدر أباد الدكن ، دائرة المعارف العثمانية ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م ص ١١١٧ - ١١١٨ .
- عبد الحي بن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج ٣ بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، بلا تاريخ ، ص ٢٥٩ .
- ٣ - السمعي ، الأنساب ، ج ١٢ ، ص ١٩٥ . وانظر : عبدالقادر بن محمد القرشي ، الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، تحقيق ، د . عبد الفتاح محمد الحلو ، ج ٢ ، الرياض ، دار العلوم ، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م ، ص ٤٣٤ . وقد وهم أحد الباحثين فظن أن هذا التاريخ هو تاريخ وفاة أبي الحسن المرغيناني نفسه . انظر : محمد بن عمر الرادوياني ، ترجمان البلاغة ، ترجمه وقدم له د . محمد نور الدين عبد النعم ، لم يذكر مكان النشر ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧م ، مقدمة المحقق ، ص ١٩ .
- ٤ - علي بن الحسن بن علي الباخري ، دمية القصر وعصرة أهل العصر ، تحقيق د . محمد التونجي (لم يذكر مكان النشر ولاتاريخه) ، ج ١ ، ص ٦٦٦ .
- ٥ - المصدر نفسه ، ج ٢ ص ١٣٩٤ - ١٣٩٥ ، ج ٣ ، ص ١٥٠٥ .
- ٦ - المصدر نفسه ، ج ١ ص ٦٦٦ ، ج ٢ ، ص ١٣٩٤ ، ١٤٥٥ .

ومما يؤيد أن المرغيناني قد عاش في القرن الخامس أننا نجده يستشهد في كتاب «المحاسن في النظم والنثر» بأقوال أبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ) ، وهو من العلماء الذين أدركوا القرن الخامس^(٣) ، كما أن المرغيناني قد مثَّل على بعض الأغراض البلاغية التي ناقشها في كتاب «البدیع» بأقوال بعض الشعراء الذين عاشوا في القرن الخامس ، وامتدت الحياة ببعضهم إلى القرن السادس^(٤) .

ويغلب على الظن أن المرغيناني قد ولد في مدينة مَرغِينَان التي ينسب إليها ، وهي بلدة من بلاد ما وراء النهر من أعمال فرغانة ، خرج منها جماعة من أهل العلم^(٥) . ولا نعرف إلا القليل عن رحلات المرغيناني وأسفاره ، ومن ذلك ما أورده الباخريزي من أن المرغيناني قد وَرَدَ زوزن في أيام رئيسها أبي القاسم عبد الحميد بن يحيى ، وأنه

٧- انظر ، أبو الحسن نصر بن الحسن المرغيناني ، كتاب المحاسن في النظم والنثر ، مخطوط بمكتبة الاسكوريال برقم ٢/٢٦٤ الورقات ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، أب وانظر : شمس الدين أحمد بن خلكان ، وفيان الأعيان وأبناء أبناء الزمان ، تحقيق د . إحسان عباس ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٧٠ ، ج ٣ ص ١٨٠ .

٨- من بين أولئك الشعراء : عبد المحسن الصوري (ت ٤١٩) وأبو القاسم المطرز (ت ٤٣٩) وابن حيوس (ت ٤٧٣) ومنصور بن ديبس المزيدي (ت ٤٧٩) وأبو يعلى بن الهبارية (ت ٥٠٤) والغزى (ت ٥٢٤) والشريف أبو عبد الله أحمد بن عمار العلوي (ت ٥٢٧) وأبو محمد الحسن بن أحمد بن حكينا البغدادي (ت ٥٢٨) . انظر : أبو الحسن نصر بن الحسن المرغيناني . كتاب البدیع ، مخطوط محفوظ بمكتبة الاسكوريال برقم ١/٢٦٤ ، الورقات : ٥-ب ، ٩ ، ١٠ ، ١٦ ، ٢١ ، ٤٥ ، أ-ب ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٦٤ ، ب . وانظر تراجم الشعراء وتواريخ وفياتهم على التوالي في : ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ٣ ، ص ٢٣٢-٢٣٥ . أبو بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ج ١١ ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، بلاتاريخ ، ص ١٦ .

ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ج ٤ ، ص ص ٤٣٨-٤٤٤ ، ج ٢ ص ٤٩١ . ج ٤ ص ص ٤٥٣-٤٥٧ ، ج ١ ص ص ٥٧-٦٠ .

محمد بن محمد بن حامد القرشي ، عماد الدين الأصبهاني ، خريدة القصر وجريدة العصر ، الجزء الرابع ، المجلد الأول ، تحقيق محمد بهجة الأثري ، بغداد ، وزارة الاعلام : مديرية الثقافة العامة ، سلسلة كتب التراث رقم ٢٤ ، ١٩٧٣ م ص ص ٢٢٧-٢٤٦ .

محمد بن شاكر الكتبي ، فوات الوفيات والذيل عليها ، تحقيق د . إحسان عباس ، ج ١ بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٧٣ م ص ص ٣١٩-٣٢١ .

٩- انظر في ذلك : السمعاني ، الأنساب ، ج ١٢ ص ص ١٩٤ ، ١٩٦ ، ياقوت بن عبدالله الحموي ، معجم البلدان ، بيروت دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ ، ج ٥ ص ١٠٨ .

قد أقام بها مدة ، ثم «انصرف حميد الحالتين حضرا أوسفرا»^(١١) ، ولم يوضح
الباخرزي الوجهة التي قصدتها المرغيناني بعد ذلك ، ولكن يُرجَّح أنه قد عاد إلى
بلدته .

ولم تسعفنا المصادر إلا بالنزر اليسير من المعلومات عن دراسة المرغيناني ومشايخه ،
فقد ذكر السمعاني ، كما مر بنا من قبل ، أن المرغيناني يروى عن أحمد ابن محمد بن
أحيد صاحب محمد بن يوسف الفربري^(١٢) ، كما أننا نجد المرغيناني نفسه يستشهد في
كتاب «المحاسن في النظم والنثر» بأبيات من الشعر قال إنه أنشده إياها شخصٌ يكنى
بأبي بشر الطبري^(١٣) .

وقد اهتم المرغيناني كثيرا بتحصيل العلوم حتى أصبح إماماً مشهوراً يغشى حلقتة
المريدون . وصفه السمعاني بأنه «من مشاهير الأئمة والعلماء»^(١٤) وذكر أن من بين من
روى عنه الإمام عبدالعزيز بن عبدالرازق بن أبي نصر بن جعد المرغيناني ، والإمام
عبدالرازق بن مسعود ، وجماعة كثيرة^(١٥) .

ووصفه الباخرزي بالإمام وقال : إنه عندما ورد زوزن تقدمت منزلته عند رئيسها
أبي القاسم عبدالحميد بن يحيى «وصار بوروده مجلسه أقرب إليه من حبل الوريد ،
ووزن بكفه فضلاء زوزن ، فكان أرجح منهم وأوزن»^(١٦) . وذكر الباخرزي أن من
بين من روى عن المرغيناني ، بزوزن ، الفقيه إبراهيم بن أبي نصر الهلالي
الباخرزي^(١٧) .

-
- ١٠ - الياخرزي ، دمية القصر ، ج ١ ، ص ص ، ٦٦٦-٦٦٧ .
 - ١١ - السمعاني ، الأنساب ، ج ١٢ ص ١٩٦ . وانظر ترجمة أحمد بن محمد بن أحمد في : ابن العباد الخليل ، شذرات
الذهب ، ج ٣ ص ٢٥٩ .
 - ١٢ - المرغيناني ، كتاب المحاسن ، الورقات ، ٩٧ ، ب ، ١٩٨ .
 - ١٣ - السمعاني ، الأنساب ، ج ١٢ ، ص ١٩٦ .
 - ١٤ - المصدر نفسه ، ص ص ١٩٥ ، ١٩٦ .
 - ١٥ - الباخرزي ، دمية القصر ، ج ١ ص ص ، ٦٦٦-٦٦٧ .
 - ١٦ - المصدر نفسه ، الورقة ص ٦٦٧ .

وقد أشار المرغيناني نفسه إلى صاحب له يكنى بأبي صالح كان يحضر درسه ، وقد وافته المنية في حياة المرغيناني فرثاه بإحدى القصائد يقول المرغيناني :

«ولنا مرثية في بعض أصحابنا المتخلفين إلينا قد اخترته المنية بعد ما جمع من العلم
الفنون وحسنت به الظنون وكان يكنى بأبي صالح :

أبا صالح ما كان ظنى بك الذى حرمت ولا أن تستخير وداعيا
أبا صالح من لي بمثلك حافظاً يعي من كلامي مثلما كنت واعيا
أبا صالح هل نحن نرجوك عائداً لدرسك أم قد فات طيب سماعيا^(١٧)

ومن بين ما وصل إلينا من شعر المرغيناني أبيات يشير فيها إلى إحاطته بعلم
الشرع ، وإلى اعتزازه به ، وتفضيله إياه على المال الذى يتنافس الناس في الحصول
عليه :

يقول :

«إذا ما أناس فاخرونا بآلهم فإنني بميراث النبيين فاخر
ألم تر أن العلم يُذكر أهله بكل حميد منه والعظم ناخر»^(١٨)

كما أن له أبياتا يتحدث فيها عن تنوع مواهبه ، وتعدد صفاته الحميدة فيقول :

أنا ابن الخضارم لكنني ترفعت عن أعظم ناخرة
وليس الجمال بذيل يُطال ولا بالمُقوفةِ الفاخرة
ولكن جمالك بالمكرمات بها خير دنياك والآخرة
فخرنا بعشر سبقنا بها كرام البديّة والحاضرة
بإرفادنا كلُّ وُفادنا بأنعمنا الجمّة الوافرة
وعلم وسيع ، ونظم بديع ولاتنسّ أقلامنا الدائرة
وعز منيع ، ومجد رفيع وعفوم القدرة القاهرة

١٧ - المرغيناني ، كتاب المحاسن ، الورقات . ٩٠ ب - ٩١ .

١٨ - المصدر نفسه ، الورقة ٩٠ ب .

ورأي سديد، وهذني حميد عليه لنا ألسنُ شاكره
وغوث المضميم، وحفظ الحریم فتلكم لنا الخصلة العاشرة^(١٩)

فالمرغيناني هنا يشير إلى اتصافه بعشر صفات تقدم بها على البدو والحضر، وبهنا
من هذه الصفات في هذا الموطن بالذات ما ورد في قوله :

وعلم وسيع، ونظم بديع ولاتنس أقلامنا الدائرة

حيث ينص على تفوقه في العلم، والشاعرية، والترسل. أما اشتهاره بالعلم
الواسع فقد مرّ بنا ثناءً بعض من ترجم له عليه، فقد وُصِفَ بأنه من مشاهير الأئمة
والعلماء، وبأنه قد روى عنه جماعة كثيرة، وقد وصلت إلينا بعض مؤلفاته التي تشير
إلى منزلته العلمية.

وأما بخصوص النظم، والترسل فقد شهدت له بعض التراجم بذلك. يقول عنه
معاصره الباخريزي :

«وهو ذو قلمين نظماً ونثراً»^(٢٠) وقد أورد الباخريزي نماذج من شعره ونثره. ويقول
عنه السمعاني :

«وكان له شعرٌ مليحٌ لطيف في الزهد والحكمة سار في الآفاق وتداولته الرواة»^(٢١).
وقد وردت إلينا مقتطفات من شعره ونثره في كتاب «المحاسن في النظم والنثر»^(٢٢) وفي
كتاب «دمية القصر» للباخريزي^(٢٣) ومعظم الشعر الذي وصل إلينا يدخل في
موضوعات الزهد، والحكمة، والغزل، والرثاء. وقد ذكر المرغيناني في كتاب
«البديع» أنه قد رزق الخطوة في شعره، فدار كثيراً على السنة الرواة، وكان ذلك حظاً
رُزِقَه، لا استحقاقاً يستحقه، وقد نشأ عن انتشار شعره أن لحقه شيء من

١٩ - المصدر نفسه، الورقات ٩١ ب، ١٩٢

٢٠ - الباخريزي دمية القصر، ج ١، ص ٦٦٧.

٢١ - السمعاني، الأنساب، ج ١٢، ص ١٩٦.

٢٢ - المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات، ٧٠ أ، ب، ٧٢ أ- ب، ٧٧ ب، ٨٤ أ، ب، ٨٨ ب، ٩٠ أ، ب،
٩١ أ، ب، ٩٢، ٩٧ ب، ١٠٥ أ.

٢٣ - الباخريزي، دمية القصر، ج ١ ص ٦٦٧-٦٧٢.

التحريف ، كما نسب إليه شعر لم يقله ، فاقتضى الأمر أن يجمع ما سار من شعره ، ويضبطه ، ويحذف ما وضع عليه ، ويضع لما جمعه ثبناً يشتمل على كل قطعة وقصيدة في كل قافية ، وقد أثبت على الأبيات منها بأشكال حساب الجُمَّل تحرزا من إضافة شيء إليه مما ليس منه . وَحَدَفَ ما لم يتفق شيوعه من شعره ندامة منه على إثبات ما سار وانتشر^(٢٤) . وقد ذكر المرغيناني أن شعره الذي جمعه قد اشتمل على شيء من المدح ، والهجاء ولكن مديحه لم يكن من أجل العطاء ، كما أن هجاءه كان خالياً من السباب . يقول :

«على أنني ما مدحت اكتسابا ، ولا هجوت والله سبابا ، وإنما مدحت صديقاً
فاضلاً مدحني بمثله ، ونظيراً لا تسبق الظنة إلى توقع فضله ، أو صدراً للزمان إيجابا
للحرمة عليه ، واستجلابا للكرامة منه من غير طمع في إفضال ، ولا إسفاف
وَحَوْشِيَّتْ نوال . وأكثر قصائدي تتضمن ذلك . ولعل الصدور المدوحين لم يصح
لي منهم البشرُ ثوبا عن مديحي فيهم ، ولا حسنُ الملقَى جزاء عن شكرى لهم . وقد
اجتهدت في إبطال المدائح التي نقت عليها بكونها فيهم فما أمكن لمسير شعرها ،
فاقتصرت على أن أثبتُ الشُّعْرَ وحذفت منه سمات المدوحين المشهورة ، والمعروفة ،
وَعَبَّرْتُ عنها بأساء مجهولة مثل عبدالله ، وفتى الفتيان ، وأبي الفياض ، وعمرو .
وما أشبه ذلك . وَمَنْ هجوته لم يكن عبثاً مني ، ولا استحلالاً للنيل من عِرْضِهِ لغير
أذية مَسْتَنَى منه . أو كان جوابا عن قبيح بدأتي به ، أو بلاغة اتصلت بي عنه . على
أنني ما تعديت الشيم ، ولا تجاوزت الولع ، ولا عَرَّضْتُ بذكر الحرم فإن تلك
مشاتمة ، وأنا أستغفر الله من الحاليتين»^(٢٥) .

ويبدو أن المرغيناني قد أقلع في آخر عمره عن نظم الشعر وبخاصة شعر الهجاء
والمديح ، لأننا نجده يختم الكلام الذي اقتبسناه آنفاً بقوله :

أستغفر الله من نظم القريض فقد أقلعت عنه فما لي فيه من أرب
إذ لست أنفك في نظميهِ من قَزَعٍ أمسى يُنَعَّصُ عندي لذة الأدب

٢٤ - المرغيناني ، كتاب البديع ، الورقات ٦٥ - ١٦٦ .

٢٥ - المصدر نفسه ، الورقات ، ٦٦ ، ١٦٧ .

إذا صدقت بهجوى الناس خفتهم وإن مدحت خشيت الله من كذبي^(٢٦)

ولم يصل إلينا ديوان شعر المرغيناني الذي نَقَّحه وأحكَمَ ضبطه بالطريقة التي وصفها ، ولكن وصل إلينا من شعره بعض النماذج المتفرقة التي جاءت على هيئة أمثلة مثلَّ بها على بعض الموضوعات البلاغية التي تحدث عنها في كتاب «المحاسن في النظم والنثر» والأمثلة التي أوردها من شعره تفرضها طبيعة الموضوع ، من حيث كثرة الأبيات أو قلتها ، ومدى صلاحيتها للتمثيل ، فقد يكون المثال بيتاً واحداً من قصيدة ، وقد يكون اثنين أو ثلاثة ، أو أربعة ، ولكنه نادراً ما يتجاوز هذا العدد .

ومن شعره الذي أورده في كتاب «المحاسن في النظم والنثر» قوله عندما ظهر الشيب عليه :

نعى نفسي إلى مَشِيبُ رأسي	سيغدو ماأحاذر أو سيمسي
وما أبغي الحياة لنعم حال	ولا طعم يُتَالُ وشرب كأس
ولانسِل الجياد وفضل مال	ولا وصل الخراد وطيب لمس
ولكن همتى غُرَّ المساعي	وتطلاب العلا ^(٢٧) ونظام درسي
ودفع العضلات بحسن سعي	ورفع المشكلات كضوء شمس
إذا ما العاذلات ذمَّنْ بذلي	عصيت العاذلات وصنت نفسي
وخفت النار من شح مطاع	وعفت العار من منع وجبس ^(٢٨)

ومن شعره أيضا قوله :

نعيم البعض عند البعض بؤسُ	وسعدُ البعض عند البعض نحس
سقانا الدهر أربا ثم شربا	فصرنا من كلا طعميه نحسوا

٢٦ - المصدر نفسه ، الورقة ٦٧ أ .

٢٧ - في كتاب المحاسن ، الورقة ، ٧٠ ب ، وردت الجملة هكذا : «ويطلان العلي» ولعل الصواب ما أثبت .

٢٨ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٠ أ ب .

ألا لا يغلبنك اليوم يأسٌ لعل الدهر ما قد شحَّ يأسو^(٣٩)
وتغلب على شعر المرغيناني العاطفة الدينية ، وهو كمعظم شعر العلماء أقرب إلى
النظم منه إلى جوهر الشعر الذي يحرك مشاعر سامعه .

أما نثره فقد وصلت إلينا منه نماذج مثلَها أيضا على بعض الأغراض البلاغية التي
تحدث عنها . ونظراً لطبيعة الموضوع الذي وردت فيه تلك النماذج فإن المرغيناني يعمد
إلى إيراد الجُمَل التي تصلح للتمثيل وهمل ما عداها ، ولذا فقد جاءت تلك النماذج
مقطوعة من سياقها . ويغلب على الظن أنها فقرات اقتُبِسَتْ من رسائل إخوانية كما
يبدو من تقديمه لبعضها حيث يقول :

«وَقَوْلُنَا فِي النَّثْرِ فِي كَلِمَةٍ لَنَا ذَكَرْنَا فِيهَا أَحْوَالَ الْإِخْوَانِ وَسُوءَ عَهْدِهِمْ :
وَصَلَّتْ مَلْطَفَتُهُ فَلَمْ أُدْرِ أَكْتُابُ مَسْطُورٍ ، أَمْ رُوضٌ مَمْطُورٍ»^(٤٠)

وقوله :

«وَلَنَا فِي التَّسْلِيَةِ :

لِيُخَفِّفَ أَحْزَانَكَ مَاثِقَلُ مِيزَانِكَ»^(٤١)

وقوله :

«وَلَنَا فِي كِتَابٍ لَنَا :

لَمْ أَزَلْ مِنْ زَمَانِي فِي زَمَانَةٍ ، وَمِنْ إِخْوَانِي فِي خِيَانَةٍ»^(٤٢)

وقوله :

« . . كَقَوْلُنَا فِي كِتَابٍ صَادَرَ إِلَى بَعْضِ الْأَكْبَابِ :

لَا جَرِمَ أَنْ وُقِّدَ الْإِسْتِرْفَادُ إِلَى بَابِهِ الرَّفِيعِ ، وَجَنَابِهِ الْمَرِيعِ يَبْتَدِرُونَ ، وَمِنْ أَيَامِهِمْ
الْعَاكِفَةُ عَلَى أَهْتِصَامِهِمْ يَنْتَصِرُونَ»^(٤٣) .

٢٩ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٢ ب .

٣٠ - المصدر نفسه ، الورقة ١٠٣ أ .

٣١ - المصدر نفسه ، الورقة ١٨٨ .

٣٣ - المصدر نفسه ، الورقة ٩١ ب .

٣٢ - المصدر نفسه ، الورقات ٧٥ ب ، ١٧٦ .

ومن أقوال المرغيناني الثرية التي ينحو فيها منحى الحكمة ، ويظهر فيها التألق البلاغي قوله :

إن علت دولة أو غاد ، فصنع الله رائح أو غاد^(٣٤)

وقوله :

«من استوطأ مركب العجز لم يطأ منكب العز ، ومن سرَّه ألا يفشو سرُّه فليسعه صدره .

رَبَّ خَطَابٍ يَسْتَجِرُ الْخَطُوبَ • رَبَّ حَدِيثٍ يَجْرُ الْحَوَادِثُ
رَبَّ عِنَاقٍ تَحْتَهُ ضَرْبُ الْأَعْنَاقِ • أَي خَلِيلٍ خَلا مِنْ الْخَلْلِ»^(٣٥)

وقوله في صفة مُومس :

ما دامت حية تسعى فهي حية تسعى»^(٣٦) .

كتاب المحاسن في النظم والنثر

لم يتعرض المؤلفان اللذان ترجما للمرغيناني ، وهما الباخريزي^(٣٧) ، والسمعاني^(٣٨) ، لذكر أي من مؤلفات المرغيناني ، ولذا فتحن نجعل عددها . ولكن من حسن الحظ وصل إلينا مجموع يحتوي على مخطوطتين فريديتين لمؤلفين من مؤلفات المرغيناني وهما : كتاب «البديع» وكتاب «المحاسن في النظم والنثر» . وهذا المجموع محفوظ بمكتبة الاسكوريال برقم ٢٦٤^(٣٩) . وقد ذُكرَ على الصفحة الأولى منه عنوانا الكتائين ، واسم مؤلفهما على هذا النحو :

٣٤ - المصدر نفسه ، الورقة ١٧٤ .

٣٥ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٦ ب .

٣٦ - المصدر نفسه ، الورقة ، ١٧٢ . الباخريزي ، دمية القصر ، ج ١ ص ٦٦٧ .

٣٧ - انظر دمية القصر ، ج ١ ص ٦٦٦-٦٧٢ .

٣٨ - الأنساب ، ج ١٢ ، ص ١٩٦ .

٣٩ - انظر في ذلك : فؤاد سزكين ، تاريخ التراث العربي ، المجلد الثاني ، الجزء الأول ، ترجمة د . محمود فهمي =

«كتاب البديع : للشيخ الامام العالم العلامة أبي الحسن نصر بن الحسن المرغيناني رحمه الله وعفا عنه»^(٤٠) ،

وتحت هذا الكلام ورد مايلي :-

« وفيه أيضا كتاب المحاسن في النظم والنثر له قدس الله روحه »^(٤١) .

ويحتل كتاب البديع الورقات ١-٦٧ ب من المجموع ، وقد ذكر المرغيناني في مقدمة هذا الكتاب أنه ألفه لبعض إخوانه الراغبين في الأدب . وهو يشتمل على اثنين وثلاثين موضوعا بلاغيا ونقديا ، ومن بين تلك الموضوعات : التشبيه ، والتضمين ، والتطبيق ، وخلوص السبك ، والتوجيه ، وحسن المخلص ، والاستطراد ، ونظافة الحشو ، ونصوع الترصيع ، وتقابل النظر في المعنى إلى مثله ، وتكرير الإشارة ، وأدوات الشاعر ، وصحة الانتقاد ، وإبراز المعنى في حلة من التبيان ، وإرداف البيت بأخيه ، والملاءمة بين صدر البيت وعجزه ، والتباين بين السرقة والسلب ، والتصارف بين الخلع والسلك وغير ذلك^(٤٢) .

ولن نتعرض في هذا البحث للحديث عن مضمون كتاب «البديع» ؛ لأننا سنخصه - بمشيئة الله - بدراسة مستقلة .

أما كتاب «المحاسن في النظم والنثر» فقد ورد عنوانه الكامل مرتين في المجموع الذي يحتوي على الكتابين ، الأولى في الصفحة الأولى من المجموع ، والثانية في الصفحة المخصصة لعنوان هذا الكتاب وهي التي جاءت مباشرة بعد نهاية كتاب «البديع» ، فقد ورد في هذه الصفحة مايلي :

«كتاب المحاسن في النظم والنثر

للإمام أبي الحسن نصر بن الحسن المرغيناني»^(٤٣) .

حجازي ، ومراجعة ، د ، عرفة مصطفى ، ود . سعيد عبدالرحيم . الرياض ، إدارة الثقافة والنشر بجامعة

الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، ص ١٦٩ .

٤٠ - المرغيناني ، كتاب البديع ، الورقة ١٩ .

٤١ - المصدر نفسه والموقع نفسه .

٤٣ - المرغيناني ، كتاب المحاسن ، الورقة ٦٨ ، أ .

٤٢ - المصدر نفسه ، الورقة أ ، ب .

وقد تكرر اسم المؤلف كثيرا في هذا الكتاب ، فقد ذُكِرَ كاملا ، مرة أخرى ، في مقدمة الكتاب ، ثم ورد مرات عديدة على هذا النحو :
« قال نصر بن الحسن^(٤٤) » و « قال نصر^(٤٥) » .

ويحتل الكتاب الورقات ٦٨ - ١٠٧ من ورقات المجموع . وقد نُسخَ الكتابان بخط نسخ جيد ، وناسخهما واحد ، فيما يبدو . ولم يُدكر في أي منها اسم الناسخ ، ولا تاريخ النسخ ولكن يوجد عليهما تملك مؤرخ في سنة ٨٣٠ هذا نصه :

« أحمد بن النقيب محمد بن حسن بن سعد بن محمد العاموس العربي ، ٨٣٠^(٤٦) »
ولقد أشار أحد معاصري المرغيناني . وهو محمد بن عمر الرادوياني إلى كتاب « المحاسن في النظم والنثر » ، ولكنه لم يورد عنوان الكتاب بالصورة التي اختارها له مؤلفه وإنما سماه : « كتاب محاسن الكلام » يقول الرادوياني في مقدمة كتابه « ترجمان البلاغة » :

« وأخرجت كل أبواب هذا الكتاب طبقاً لترتيب فصول كتاب محاسن الكلام الذي ألفه السيد الامام نصر بن الحسن رضى الله عنه ، واتخذت من تفسيره مثالا^(٤٧) » .
وهذا الاختلاف في عنوان الكتاب ليس بأمر ذى بال ؛ لأن المرغيناني نفسه قد استخدم عبارة « محاسن الكلام » في أكثر من موضع في كتابه ، فقد قال في مقدمة الكتاب :

« . . . هذا كتاب ألفناه من محاسن الكلام^(٤٨) » وقال في موطن آخر :
« نقول وبالله التوفيق : من محاسن الكلام البديع . . . الترصيع^(٤٩) » .

٤٤ - المصدر نفسه ، الورقات ٧١ ب . ١٧٥ . ١٧٩ ، ٩٢ ب ، ٩٤ ، ٩٨ ب ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ب ، ١٠٥ ، ١٠٦ .

٤٥ - المصدر نفسه ، الورقات ، ٨٥ ، ٨٩ ب ، ٩١ ، ٩٤ ب ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٢ ، ب ، ١٠٤ .

٤٦ - كتاب البديع ، الورقة ١ أ . كتاب المحاسن ، الورقة ٦٨ .

٤٧ - الرادوياني ، ترجمان البلاغة ، ص ٦٦ ، وانظر أيضا : ص ١٧ ، ١٨ ، ١٩ .

٤٨ - المرغيناني ، كتاب المحاسن ، الورقة ٦٨ ب . وانظر : الرادوياني ، ترجمان البلاغة ، مقدمة المترجم ، ص ١٩ .

٤٩ - المرغيناني : كتاب المحاسن ، ص ٦٩ .

كما أن المقارنة بين الكتابين تظهر أن الرادوياني يقصد ، بلاشك ، كتاب «المحاسن في النظم والنثر»^(٥٠) .

ومن أجل أن نعطي فكرة واضحة عن مضمون الكتاب ، وطريقة مؤلفه في العرض والمناقشة سنقف عند عدد من الموضوعات التي درسها المؤلف بشيء من التفصيل ، وأولاها من عنايته أكثر مما أولى غيرها ، ثم نورد في آخر البحث ثبوتاً يجتوي على جميع عناوين الموضوعات التي وردت في الكتاب .

ذكر المرغيناني في مقدمة الكتاب أنه ألفه لبعض إخوانه «من الراغبين في الأدب ، والمنافسين فيه ، والآنسين به . . . على حين طموس من آثاره ، وانصراف همم النفوس عن إيثاره»^(٥١) . وقال إنه أورد في الكتاب «مالا يستغنى عنه إذ كانت فنون البديع أكثر من أن تحصى»^(٥٢) ، ثم أشار إلى أهمية علم البديع في فهم ماورد في القرآن الكريم من وجوه البلاغة التي هي من أسرار إعجازه^(٥٣) . وبعد ذلك انتقل إلى الحديث عن الموضوعات البلاغية .

وينبغي أن نشير هنا إلى أن المرغيناني يقصد بعلم البديع علم البلاغة بعامه ؛ لأنه تحدث عن موضوعات لا تدخل فيما عرف عند المتأخرين بعلم البديع ، فهو قد تحدث مثلا عن التشبيه ، والاستعارة ، وهما من أبواب علم البيان ، كما تحدث عن الالتفات ، والاعتراض ، وهما من أبواب علم المعاني .

وأول الموضوعات البلاغية التي درسها المرغيناني هو :

٥٠ - انظر : الرادوياني، ترجمان البلاغة، مقدمة المترجم، ص ص ٩-٢٢ .

٥١ - المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٦٨ ب، وغريب أن يقول المؤلف إن الأدب في عصره قد طمست آثاره، وانصرفت هم النفوس عن إيثاره مع أنه كان يعيش في القرن الخامس الهجري، وهو القرن الذي شهد ازدهار الدراسات الأدبية والبلاغية . فقد ظهر في هذا القرن عدد من العلماء الذين نذروا أنفسهم لهذا النوع من الدراسات . ومن بين أولئك العلماء : الثعالبي، والباخرزي، وعلى بن خلف، وابن رشيق القيرواني، وابن سنان الخفاجي، وعبد القادر الجرجاني .

٥٢ - المصدر نفسه، الورقة ٦٨ ب .

٥٣ - المصدر نفسه، الورقات ٦٨ ب - ٦٩ أ .

١ - الترصيع

بدأ المرغيناني حديثه عن هذا الموضوع بإيراد عدد من أمثلة الترصيع من إنشائه كقول : «عجباً لأمر الدنيا كل لسان يذمها ، وكل إنسان يضمها»^(٥٤) . وكقوله : «قرأت كتابك فعاد إليّ من البهجة ما غاب ، ومن المهجة ما ذاب»^(٥٥) وبعد إيراد الأمثلة انتقل إلى تعريف الترصيع فقال : «ومعنى الترصيع أن يأتي بالكلام معتدل الأقسام ، متفق النظام ، على الصيغة التي قسمناها ، والصفة التي رسمناها»^(٥٦) .

والإشارة في قوله : «على الصيغة التي قسمناها . . . الخ» إلى الأمثلة التي أوردها للترصيع . أي كما يتبين من الأمثلة التي أوردها ، لأنه لم يذكر شيئاً آخر غير الأمثلة وغير التعريف . وبعد التعريف أورد عدداً كثيراً من الأمثلة استخرجها من كتاب الله ، ومن كلام الرسول (ص) ، وكلام بعض الفصحاء^(٥٧) ، ثم أضاف أن الكلام الذي يُزينه الترصيع يُعدُّ أرفع منزلة ، وأعلى رتبة من سائر الكلام عند البلغاء ، لكونه أبعد مراما وأصعب نظاما ، وهو لا يحتل تلك المنزلة إلا إذا «عري عن الاستكراه ، وخلا من الالتباس ، والاشتباه ، فإذا تخلى عن وصمة الكلفة ، وتخلّى بهذه الصفة فهو أحب الكلام إلى السمع ، وأخفه على الطبع»^(٥٨) .

ومثلاً أن الترصيع بديع في الكلام المشور فإنه في الكلام المنظوم أبدع كما يقول المرغيناني ، ولذا نجده يحشد أمثلة كثيرة للترصيع في الشعر يبدؤها ببيت من نظمه وهو قوله :

لقد أطمع الأسماع معسولُ لفظها وقد قطع الأطماعُ بُعدَ منالها^(٥٩)

٥٤ - المصدر نفسه ، الورقة ٦٩ أ .

٥٥ - المصدر نفسه ، الورقة ٦٩ ب .

٥٦ - المصدر نفسه ، وكذا الورقة .

٥٧ - المصدر نفسه ، الورقات ٦٩ ب ، ٧٠ أ .

٥٨ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٠ أ .

٥٩ - المصدر نفسه ، وكذا الورقة .

ويصرح المرغيناني بأن الترصيع إذا اجتمع مع التجنيس في كلام ما بلغ نهاية الحسن سواء أكان ذلك الكلام نظماً أم نثراً ، كما نجده في قول أبي الفتح البستي :

إذا أمرٌ على رِقٍ أنامِلُهُ أقرَّ بالرقِّ كُتَّابُ الأنام له^(٦٠)

وفي قول المرغيناني نفسه :

«انكشف عني غمُّ الغمِّ ، وظلامُ الظلم»^(٦١)

ومتى اقترن بالترصيع والتجنيس نوعٌ آخر من البديع كان ذلك أفضل بشرط «أن يكون بعيداً عن الاستكراه والتعقيد ، سليماً من شدة الصنعة السمجة . فكلما كان الكلام أجمع لأنواع البديع فهو أعلى درجة»^(٦٢) .

٢ - التجنيس :

لم يقدم المرغيناني تعريفاً عاماً للتجنيس يشمل جميع أنواعه ، وإنما بدأ حديثه بوصف التجنيس بأنه «معدود في جملة الكلام النفيس الذي هو في الدرجة العالية ، والرتبة السامية»^(٦٣) ثم انتقل إلى ذكر أقسام التجنيس على النحو الآتي :

أ - ما تتفق حروفه ، وصيغته وتأليفه نظماً وكتابة وإعراباً ، ويختلف معنى اللفظتين . كقول المرغيناني نفسه : «زائر السلطان كزائر الليث الزائر»^(٦٤) . وكقول بديع الزمان الهمذاني : «ما أشبهُ وعدَّ الشيخ في الخلاف إلا بشجرة الخلاف»^(٦٥) .

ب - ما تتفق حروفه عند القراءة إلا أن إحدى القافيتين مركبة من كلمتين ، أو زيد فيها بعض الحروف من كلمة أخرى ، كقول المرغيناني :

٦٠ - المصدر نفسه ، الورقة ٧١ ب .

٦١ - المصدر نفسه ، الورقة ٧١ أ .

٦٢ - المصدر نفسه ، الورقات ٧١ ب ، ٧٢ أ .

٦٣ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٢ أ .

٦٤ - المصدر نفسه ، وكذا الورقة .

٦٥ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٢ ب .

إذا ما صرف هذا الدَّهْرُ يوماً قد جنى حَيْنَ
فما حِرْزٌ بُمْنَجٍ لي ولاضربُ الجناحين^(٦٦)

وكقوله :

ابن أوس في بديع النُّظْمِ لو فاضلنا
لفضلناه وَقُنَّا ه بِمَا فَاضَ لَنَا^(٦٧)

وكقوله :

صار متنى مثل قوس قد مَدَدْتُ صار متنى
بجفونٍ فاتراتٍ عَن مَدَى أَقْصَى رَمْتِي^(٦٨)

ج - ماتتفق حروفه ، وكتابه ، ويختلف إعرابه كقول المرغيناني :

عَزَّ مَسَاوِيهِ فِي مَسَاوِيهِ^(٦٩)

وكقوله :

فعيناي لما نأح من الغرَّبان غرَّبان
د - ومن التجنيس أن يؤتى بكلمتين متفتتى الحروف وفي آخر إحدى الكلمتين زيادة
حرف كقول المرغيناني :

«جُرَّتْ نَوَاصٍ لِلنَّوَاصِبِ»

وكقوله :

فديناه من خِلِّ مُوَافٍ مُوَافِقٍ ومن صاحبِ وَاِفٍ مُصَافٍ مُصَافِقٍ^(٧٠)
وقد ذكر المرغيناني أن هذا النوع من التجنيس «مما استبدعه المحدثون ، وحلَّوا به
أشعارهم ، وغلبوا به أغيارهم ، ورفعوا به أقدارهم ، وخلَّدوا به آثارهم»^(٧١) .

٦٦ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٤ أ .

٦٧ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٤ ب .

٦٨ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٤ ب .

٦٩ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٥ أ .

٧٠ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٥ ب .

٧١ - المصدر نفسه ، وكذا الورقة .

هـ - ومن التجنيس اشتقاق اللفظ من اللفظ كقول المرغيناني :
«مَنْ سَرَّهُ الْأَ يَفْشُو سِرَّهُ فليسهه صدره»^(٧٢)

وكقوله :

إِنْ تَرَ الدُّنْيَا أَغَارَتْ أَوْ نُجُومِ السَّعْدِ غَارَاتِ
فَصُرُوفُ الدَّهْرِ شَتَّى كَلَّمَا جَارَتْ أَجَارَاتِ^(٧٣)

و - ومن التجنيس نوع يسمى المقلوب وهو على ضربين :

أحدهما : ما يكون القلب فيه في بعض الحروف دون بعض كقول المرغيناني :
أحاط بي من الكرب ركب^(٧٤) .

والثاني : ما يكون القلب فيه في جميع حروف الكلمة كقول الشاعر :

سَأَقَ هذا الشاعر الحَيِّ من إلى قلبه قاس
سَأَرَحِيَّ القوم فاهمُّ علينا جَبَلُ راس^(٧٥)

وقد أفرد المرغيناني بعد التجنيس فصلا مستقلا للمضارعة ولم يدخله في باب
التجنيس^(٧٦) مع أن معظم علماء البلاغة يعدونه نوعاً من أنواعه^(٧٧) . ولم يقدم المرغيناني
تعليلاً يبرر به عمله هذا .

٧٢ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٦ ب .

٧٣ - المصدر نفسه ، الورقة ١٧٧ أ .

٧٤ - المصدر نفسه ، الورقة ٧٩ أ ، ب .

٧٥ - المصدر نفسه ، الورقات ٧٩ ب ، ٨٠ أ .

٧٦ - انظر : المصدر نفسه ، الورقات ٨٠ أ - ٨١ أ .

٧٧ - انظر على سبيل المثال : فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، تحقيق ودراسة د .

بكري شيخ أمين ، دار العلم للملايين ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ١٢٩ .

ضياء الدين بن الأثير ، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمثور ، تحقيق د . مصطفى جواد ، ود . جميل

سعید ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، ١٩٥٦ ، ص ٢٦٠ . محمد بن علي الجرجاني ، الإشارات

والتنبيهات في علم البلاغة ، تحقيق ، د . عبد القادر حسين ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ،

بلا تاريخ ، ص ٢٩٢ .

محمد بن عبد الرحمن ، الخطيب القزويني ، الايضاح في علوم البلاغة . تحقيق وتعليق لجنة من أساتذة كلية اللغة

العربية بالأزهر ، أعادت طبعة بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد . بلا تاريخ ، ج ٢ ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٧ .

بجى بن حمزة العلوي ، كتاب الطراز ، مؤسسة النصر ، طهران ، بلا تاريخ ، ج ٢ ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

٣ - السجع :

لم يقدم المرغيناني تعريفاً عاماً للسجع يشمل جميع أقسامه وإنما بدأ حديثه بالنص على أن السجع ينقسم إلى ثلاثة أضرب :

أ - الموازي ، وهو ما يتفق فيه الوزن ، وعدد حروف الكلمتين مع اتفاق الحرف الأخير فيهما . كقول المرغيناني :

من غَيْرِ حَمِيدِ السَّيْرِ أَغَارَتْ عَلَيْهِ الْغَيْرُ .

وكقول عمر بن الخطاب :

لا يَكُنْ حُبُّكَ كَلْفًا ولا بَغْضُكَ تَلْفًا^(٧٨)

ب - المُطَرَّف وهو ما يزيد عدد حروف إحدى الكلمتين على الأخرى . كقول بعضهم :

دع ما يسبق إلى القلوب إنكاره ، وإن كان عندك اعتذاره ، وقوله تعالى ﴿وَأَصْرُوا وَاَسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا ، ثم إني دعوتهم جهارا ، ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا﴾^(٧٩) .

ج - المتوازن المتقابل ، وهو ما تتفق أقسامه ، وتعتدل أقرانه ، وتختلف أواخر الحروف من كل كلمة ، كقول المرغيناني :

بيننا أسباب مُتصلة ، وأحوالٌ متحدة .

وكقول الله تعالى :

﴿وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ ، وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٨٠)

وقد ذكر المرغيناني أن ماورد في القرآن الكريم مما ينطبق عليه تعريف السجع

٧٨ - المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨١ أ، ب .

٧٩ - المصدر نفسه، الورقة ٨٢ . وانظر سورة نوح ، آيات ٩، ٨، ٧ .

٨٠ - المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨٢ ب . وانظر سورة الصافات، الآية ١١٧ .

لا يسمى سجعاً وإنما يسمى فواصل كما سماه الله تعالى في قوله : «كتاب فصلت آياته»^(٨١) .

٤ - رد الأعجاز على الصدور :

ذكر المرغيناني أن هذا المحسن ينقسم إلى ضروب منها :

أ - ما يتفق فيه معنى العجز والصدر كقوله تعالى :

﴿ولقد استهزىء برسلك من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون﴾^(٨٢) .

ب - ما يختلف فيه معنى العجز عن الصدر وهو أبداع من الأول وأحسن ومثاله قول الله تعالى :

﴿قال إني لعملكم من القالين﴾^(٨٣) .

ج - ما يتفق لفظه ، وبنيته ، ويتفق معناه ، كقول الشاعر :

سكران سكر هوى وسكر مدامة فمتى يُفسيقُ فتى له سُكران^(٨٤)

د - ما يتفق لفظه ، وبنيته ، ويختلف معناه وهو أحسن من السابق . كقول السري الرِّفاء :

يَسَارٌ من سجيته المنايا وَثُمْنَى من عطيتها اليسار^(٨٥)

هـ - ما يوافق آخر الكلمة بعض مادخل في أثنائها مع اتفاق المعنى كقول الله تعالى :

٨١ - المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨١، ب . وانظر سورة فصلت، الآية ٣ .

٨٢ - المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات ٨٢، ب، ٨٣ . وانظر سورة الأنعام، الآية ١ .

٨٣ - المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨٣، ب . وانظر سورة الشعراء، الآية ١٦٨ .

٨٤ - المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقات ٨٣، ب، ٨٤ .

٨٥ - المصدر نفسه، وكذا الورقات .

﴿ويلكم لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افتري﴾^(٨٦)
و- ما يوافق آخر الكلمة بعض مادخل في أثنائها مع اختلاف المعنى كقوله تعالى :
﴿وإذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذو دعاء
عريض﴾^(٨٧) .

٥ - المطابقة :

ذكر المرغيناني أنه قد ورد في تفسير المطابقة وجهان :
أحدهما : « أن يطابق بين الصدر والعجز ، والمطالع والمقاطع لفظا ، وهذا هو رد
العجز على الصدر بعينه »^(٨٨) .
والثاني : وهو ما نسب إلى الخليل من أنه يقال : « طابقت بين الشيتين إذا جمعتهما
على حدو واحد فالقائل إذا قال :
أتيناك لتسلك بنا سبيل التوسع فأدخلتنا في ضيق الضمان ، قد طابق بين السعة
والضيق في هذا الخطاب »^(٨٩) .

وقد ذكر المرغيناني أن الجمع بين النقيضين على الوجه الذي ذكره الخليل قد ورد في
جملة من الكلام البديع البليغ « فإذا تأملت كلام البلغاء والفصحاء والخطباء والشعراء
وجدت أكثره تطبيقا ، وفي القرآن من ذلك ما يضيّق عنه الكتاب »^(٩٠) .

وقد أورد المرغيناني أمثلة كثيرة للمطابقة من القرآن الكريم ، ومن كلام الرسول
(ص) وكلام الصحابة ، والتابعين ، وأشعار الشعراء المتقدمين والمتأخرين . كما
أورد أمثلة كثيرة لها من شعره ونثره .

ومن أمثلة المطابقة التي أوردها قوله تعالى : « نبيء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم ،
وأن عذابي هو العذاب الأليم »^(٩١) ومنها قول الحسن البصرى :

٨٦ - المصدر نفسه ، الورقات ١٨٣ ، ٨٤ أ ب ، وانظر سورة طه ، الآية ٦١ .

٨٧ - المرغيناني ، كتاب المحاسن ، الورقة ٨٤ ب . وانظر سورة الشورى ، الآية ٥١ .

٨٨ - المرغيناني ، كتاب المحاسن ، الورقة ٨٥ أ .

٨٩ - المصدر نفسه ، وكذا الورقة .

٩٠ - المصدر نفسه ، وكذا الورقة .

٩١ - المصدر نفسه ، الورقة ٨٥ ب . وانظر سورة الحجر ، الآية ٤٩ و ٥٠ .

ما رأيتُ يقيناً لاشك فيه أشبه بشكٍ لا يقين فيه من الموت^(٩٢)

ونجد المرغيناني في ، بعض الأحيان ، يقف عند بعض الأمثلة التي يوردها فيبين موقع الشاهد في كل منها كقوله :

« . . . وكقولنا : لآن لي جانبه بعدما تمنع ، وفاض عليّ فضله بعدما ألقع . فطابقنا بين اللين والامتناع ، والفيض والاقلاع » .

ومن ذلك قولنا : أحببت أن أذكره من مبسوط الفضل عليه مانسيه ، وأهجن عليه من مسخوط الفعل منه ماضييه . فطابقنا بين الذكر والنسيان ، والسخط والرضى^(٩٣) .

٦ - التشبيه :

ذكر المرغيناني أن من محاسن الكلام حسن التشبيه^(٩٤) ، ولكنه لم يدرس هذا الموضوع دراسة تفصيلية . فهو لم يُعرّف التشبيه ولم يذكر أقسامه وإنما اكتفى بإيراد أمثلة كثيرة له تبين ما فيه من جمال وحسن . وأول مثال أورده المرغيناني هو قول امرئ القيس في وصف عُقاب :

كأن	قلوب	الطير	رطباً	ويابساً
لدى	وكرها	العناب	والحشف	البالي ^(٩٥)

ومن الأمثلة التي جاء بها قول المتنبي :

بدت قمراً ومالت خوط بان وفاحت عنبراً ورنت غزالاً

وقد علّق المرغيناني على هذا البيت قائلاً :

جمع في هذا البيت أربع تشبيهات حسان بغير أداة التشبيه كما قال امرؤ القيس :

٩٢ - المرغيناني، كتاب المحاسن، الورقة ٨٦ ب .

٩٣ - المصدر نفسه ، الورقة ٨٨ أ ، ب .

٩٤ - المصدر نفسه ، الورقة ٩٦ أ .

٩٥ - المصدر نفسه ، وكذا الورقة .

له أبطالا ظبي وساقا نعامة وإرخاء سرحان وتقريب تنفل»^(٩٦)
وقد أننى المرغيناني على حسن تصرف الوأء الدمشقي في الشعر ، وقدرته على
الأتیان بالتشبيهاً الجيدة كما يبدو في قوله :

فأسبلت لؤلؤا من نرجس وسقت وردا وعضت على العناب بالبرد

حيث قد ضَمَّنَ هذا البيت خمسة تشبيهاً بغير أداة التشبيه^(٩٧)

ومن عادة المرغيناني - كما مرَّ بنا - أن يستشهد بنماذج من شعره ونثره على عدد من
الأغراض البلاغية التي يتحدث عنها . ومما أورده من شعره في موضوع التشبيه قوله
في صفة الثريا :

كأنما نجم الثرى - أزورق من ذهب
يَسْبُحُ في أزرق مث - ل النار ذات اللهب^(٩٨)

وقوله في وصال الحبيب :

كم ليلة بتها والإلفُ يلثمني ألفاً ويلزمني كاللام للألف^(٩٩)

وقد ختم المرغيناني موضوع التشبيه بإيراد عدد من التشبيهاً التي اشتملت عليها
بعض آيات القرآن الكريم ، وهنا نجد المرغيناني ، على غير عادته ، يقف عند
التشبيهاً ويبين سرَّ جمالها كما نرى في قوله :

ومن محاسن تشبيهاً القرآن ما يزرى بكل تشبيه حسن فمنها قوله تعالى :

﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده
شيئاً﴾ .

فشبه بطلان عملهم في خيبة أملهم بالسراب الذي يخيل للظمآن أنه شراب فأسرع

٩٦ - المصدر نفسه ، الورقة ١٩٦ ، ب .

٩٧ - المصدر نفسه ، الورقة ٩٦ ب .

٩٨ - المصدر نفسه ، الورقة ٩٧ ب .

٩٩ - المصدر نفسه ، وكذا الورقة .

إليه برجاءٍ فسيح الأرجاء . فلما جاءه حُرْمَ رجاہ . فقد اجتمع المشبه والمشبه به في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة ، وعظم الفاقة .

ولو قيل : يحسبه الرائي ماء . . . لم يقدر في حسن البلاغة ، ولكن الأبلغ منه لفظ القرآن ، لأن الظمان أشدُّ حاجة إليه ، وحرصاً عليه ، وتعلق قلب به .
ومن ذلك قول الله تعالى :

﴿مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون
مما كسبوا على شيء﴾ .

فهذه الجملة جمعت بين المشبه والمشبه به في الهلاك ، وعدم الانتفاع ، وامتناع الاستدراك لما فات بالفاظ حسنة بليغة هُنَّ في نهاية البيان . . . (١٠٠) .

وقد تحدث المرغيناني عن موضوعات بلاغية كثيرة سنورد قائمة بعنواناتها في آخر هذا البحث . والموضوعات التي سبق أن تحدثنا عنها إنما هي الموضوعات التي لقيت من عناية المرغيناني أكثر مما لقي غيرها .

وأهم ما يمتاز به كتاب المرغيناني هو كثرة الأمثلة التي يوردها لكل غرض بلاغي يتحدث عنه فهو في هذه الناحية يشبه عبدالله بن المعتز في كتاب «البديع» . والأمثلة التي يوردها المرغيناني أمثلة متنوعة وغير مُقَيِّدَة بعصر من العصور ، فإن تجد من بينها أقوالاً لشعراء جاهليين ، وإسلاميين ، ومحدثين . كما تجد أمثلة من القرآن الكريم ، وكلام الرسول (ص) وأقوال الصحابة ، وبعض بلغاء الكتاب . كما تجد نماذج كثيرة من شعر المرغيناني ونثره مما لا يوجد في أي مصدر آخر غير هذا الكتاب .

وكتاب «المحاسن في النظم والنثر» كتاب تعليمي هدفه تقديم بعض الموضوعات البلاغية للدارسين بشكل ميسر ، ومعزز بكثير من الأمثلة التي ترسخ الغرض البلاغي في الذهن ، وتكشف عن سرِّ جماله . وانطلاقاً من هذا المبدأ الذي كان - فيما يبدو - مسيطراً على ذهن المرغيناني كثيراً ، وجدناه يخلّي الكتاب من التفصيلات البلاغية التي

١٠٠ - المصدر نفسه ، الورقات ٩٨ ب - ١٩٩ .

تتعبد الذهن ، وتشتت الفكر . واهتمام المرغيناني بإيراد الأمثلة الكثيرة ، وجنوحه عن التفصيلات التي شُغِلَ بها متأخرو البلاغيين ، وإلحاحه في مقابل ذلك على الجانب التطبيقي أمر لافت للنظر ، فهو قد عاش في شرق الدولة الإسلامية حيث أخذت بعض اللغات المحلية تُحَلُّ محل العربية في البلاد التي يقل فيها العرب ، ومع ذلك نجده يميل إلى طريقة العرب في دراسة البلاغة ، تلك الطريقة المتمثلة في اختصار القواعد وتيسيرها ، والاكثار من الأمثلة والشواهد . بينما نجد معظم البلاغيين الذين نشؤوا في تلك البلاد يؤلفون كتبهم على ما عرف بطريقة العجم في التأليف البلاغي تلك الطريقة المتمثلة في إيراد القاعدة المحكمة ، وتشقيق الموضوع الواحد إلى فروع كثيرة ، والاكتفاء بالأمثلة القليلة^(١٠١) .

ولم يصرح المرغيناني إلا بالقليل من المصادر التي اعتمد عليها في تأليف كتابه ، فقد أشار إلى كتاب «البديع» لابن المعتز^(١٠٢) وكتاب «النكت في إعجاز القرآن» لعلي بن عيسى الرُّماني^(١٠٣) ، وكتاب «يتيمة الدهر» للثعالبي^(١٠٤) . كما أشار إلى الخليل^(١٠٥) بن أحمد ، وإلى الجاحظ^(١٠٦) ، والصاحب بن عباد^(١٠٧) .

ولم يلفت كتابُ المرغيناني نظر علماء البلاغة العرب ، فنحن لم نجد أحداً منهم ذكره في أيِّ مؤلَّفٍ من المؤلفات التي نعرفها ، مع أن أولئك العلماء قد ذكروا كُتَّاباً أقلَّ منه قيمة ، وأشدَّ اختصاراً ولعل السبب يعود إلى أن المرغيناني عاش في عصر كثرت

١٠١ - انظر في هاتين الطريقتين : أبو هلال العسكري ، كتاب الصناعتين ، تحقيق د . مفيد قميحة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ، ص ١٨ . جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة ، في أخبار مصر والقاهرة ، القاهرة ١٢٩٩هـ / ١٨٨١م ، ج ١ ص ١٩٠ .

١٠٢ - المرغيناني ، كتاب المحاسن ، الورقات ، ١٨٨ ، ١٠٣ ، ب ، ١٠٤ .

١٠٣ - المصدر نفسه ، الورقات ، ٩٩ ، ب ، ١٠٠ . وقارن مع : علي بن عيسى الرماني ، النكت في إعجاز القرآن (مطبوع ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله د . محمد زغلول سلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م ، ص ٨٤ .

١٠٤ - المرغيناني ، كتاب المحاسن ، الورقات ١٠٥ ، ب ، ١٠٦ .

١٠٥ - المصدر نفسه الورقة ٨٥ أ .

١٠٦ - المصدر نفسه الورقة ١٠١ أ .

١٠٧ - المصدر نفسه الورقة ١٠١ ب .

فيه المؤلفات البلاغية والنقدية المسهبة فَغَطَّتْ شُهْرَتُهَا على شهرة كتاب المرغيناني المختصر . ومن تلك المؤلفات التي ظهرت في القرن الخامس ، كتاب «مواد البيان» لعلي بن خلف، وكتاب العمدة لابن رشيق القيرواني، وكتاب «سر الفصاحة» لابن سنان الخفاجي ، وكتابه «دلائل الاعجاز» و«أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني .

أما علماء العجم فقد ظفر الكتاب بعناية كبيرة من بعضهم ، فقد مرَّ بنا أن محمد ابن عمر الرادوياني ، الذي يعد أول من أَلَّفَ في البلاغة الفارسية ، قد نصَّ على أنه احتذى في كتابه «ترجمان البلاغة» طريقة أبي الحسن نصر بن الحسن المرغيناني ، وأنه قد اتخذ من تفسيره مثالا^(١٠٨) .

كما أن العالم المشهور رشيد الدين الوطواط الذي أَلَّفَ كتابا في البلاغة الفارسية عنوانه : «حدائق السحر في دقائق الشعر» قد استفاد هو الآخر كثيراً من كتاب المرغيناني في دراسته لعدد من الموضوعات البلاغية التي تحدث عنها ، وقد استشهد بأمثلة كثيرة من شعر المرغيناني ونشره على بعض الأغراض البلاغية التي أوردها^(١٠٩) .

١٠٨ - الرادوياني، ترجمان البلاغة، ص ص ٢-١، ٧، ١٥، ١٧، ١٨-١٩، ٦٦ .

١٠٩ - انظر، رشيد الدين الوطواط، حدائق السحر في دقائق الشعر، ترجمة : إبراهيم أمين الشواربي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م، ص ص ٩٦، ٩٧، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١١٢، ١٣٩-١٤٠، ١٥٨، ١٧٥ . وقارن، على التوالي مع كتاب المحاسن، الورقات : ٦٧-٧٦، ٧٤، ٨٠، ٧٧ب، ٨٤، ٩٩ب-١٠٠، ١٠٣، ١٠١ب-١٠٢ .

بيان بمحتويات كتاب المحاسن في النظم والنثر

- ١ - المقدمة ٦٨ ب - ٦٩ أ .
- ٢ - الترصيع ٦٩ أ - ٧٢ أ .
- ٣ - التجنيس ٧٢ أ - ٨٠ أ .
- ٤ - المضارعة ٨٠ أ - ٨١ أ .
- ٥ - الأسجاع ٨١ أ - ٨٢ ب .
- ٦ - رد الأعجاز على الصدور ٨٢ ب - ٨٥ أ .
- ٧ - المطابقة ٨٥ أ - ٨٩ ب .
- ٨ - التكلف أو لزوم مالا يلزم ٨٩ ب - ٩١ أ .
- ٩ - إدخال بديع على بديع ٩١ ب - ٩٢ ب .
- ١٠ - الاستعارة ٩٢ ب - ٩٤ ب .
- ١١ - حسن المطلع ٩٤ ب - ٩٥ ب .
- ١٢ - حسن المقطع والتناسب ٩٥ ب - ٩٦ أ .
- ١٣ - حسن التشبيه ٩٦ أ - ١٠٠ أ .
- ١٤ - التعريض والكناية ١٠٠ أ - ١٠١ أ .
- ١٥ - المبالغة في الصفة ١٠١ أ - ١٠٢ ب .
- ١٦ - تأكيد المدح بما يشبه الذم ١٠٢ ب - ١٠٢ ب .
- ١٧ - تجاهل العارف ١٠٢ ب - ١٠٣ ب .
- ١٨ - حسن الخروج ١٠٣ ب - ١٠٣ ب .
- ١٩ - الالتفات ١٠٤ أ - ١٠٤ ب .
- ٢٠ - الاعتراض ١٠٤ ب - ١٠٤ ب .
- ٢١ - الرجوع ١٠٤ ب - ١٠٥ أ .
- ٢٢ - حسن التقسيم ١٠٥ أ - ١٠٥ ب .
- ٢٣ - سياقة الأعداد ١٠٤ ب - ١٠٦ أ .
- ٢٤ - الاتيان بمعنى بديع بلفظ جزل ١٠٦ أ - ١٠٧ أ .

المصادر والمراجع

- ابن الأثير ، ضياء الدين نصر الله :
الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمثور، تحقيق د. مصطفى جواد، ود . جميل سعيد (بغداد : المجمع العلمي العراقي ، ١٩٥٦م) .
- الباخرزى، على بن الحسن بن علي :
دمية القصر وعصرة أهل العصر، تحقيق د . محمد التونجي (لم يذكر مكان النشر ولا تاريخه) .
- الجرجاني، محمد بن علي :
الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق د . عبد القادر حسين (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر، بلا تاريخ) .
- الخطيب البغدادي :
أبو بكر أحمد بن علي تاريخ بغداد الجزء الحادى عشر، (بيروت : دار الكتاب العربي، بلا تاريخ) .
- الخطيب القزويني :
محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق وتعليق لجنة من أساتذة كلية اللغة العربية بالأزهر (بغداد، مكتبة المثنى، بلا تاريخ) .
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد ، :
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د . إحسان عباس (بيروت : دار الثقافة، ١٩٧٠م) .

الذهبي ، محمد بن عمر :

ترجمان البلاغة، ترجمه وقدم له د . محمد نور الدين عبد المنعم (لم يذكر مكان الطبع ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧م) .

الرادوياني ، محمد بن عمر :

ترجمان البلاغة، ترجمه وقدم له د . محمد نور الدين عبد المنعم (لم يذكر مكان الطبع ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧م) .

الرازي ، محمد بن عمر :

نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق ودراسة د . بكري شيخ أمين (بيروت : دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م) .

الرماني ، علي بن عيسى :

النكت في إعجاز القرآن، (مطبوع ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق د . محمد خلف الله أحمد، ود . محمد زغلول سلام (القاهرة : دار المعارف، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م) .

سزكين ، فؤاد :

تاريخ التراث العربي، المجلد الثاني، الجزء الأول، ترجمة د . محمود فهمي حجازي، ومراجعة د . عرفة مصطفى، ود . سعيد عبد الرحيم . (الرياض : إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م) .

السمعاني، عبد الكريم بن محمد :

الأنساب، الجزء الثاني عشر، (حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م) .

السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن حسن :

المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، (القاهرة، ١٢٩٩هـ / ١٨٨١م) .

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله :

كتاب الصناعتين، تحقيق، د . مفيد قميحة (بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م) .

العلوي ، يحيى بن حمزة كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، نسخة مصورة عن طبعة المتكطف بمصر سنة ١٩١٤ ، (طهران، مؤسسة النصر، بلا تاريخ) .

ابن العماد الحنبلي، عبد الحي :

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٣ (بيروت : دار الآفاق الجديدة ، بلا تاريخ) .

عماد الدين الأصفهاني ، محمد بن محمد بن حامد :

خريدة القصر وجريدة العصر، الجزء الرابع، المجلد الأول، تحقيق محمد بهجة الأثرى (بغداد: وزارة الإعلام مديرية الثقافة العامة، سلسلة كتب التراث، رقم ٢٤، ١٩٧٣م) .

القرشي ، عبد القادر بن محمد :

الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق د . عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض : دار العلوم، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م) .

الكتبي ، محمد بن شاکر :

فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق د . إحسان عباس (بيروت : دار الثقافة، ١٩٧٣م) .

المرغيناني ، أبو الحسن نصر بن الحسن :

- كتاب البديع، مخطوط بمكتبة الاسكوريال، برقم ١/٢٦٤ .
- كتاب المحاسن في النظم والنثر، مخطوط محفوظ بمكتبة الاسكوريال، برقم ٢/٢٦٤ .

الوطواط ، رشيد الدين محمد العمري :

حدائق السحر في دقائق الشعر، ترجمة، إبراهيم أمين الشواربي
(القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م) .

ياقوت بن عبد الله الحموي :

معجم الأدباء، (بيروت : دار الكتاب العربي، بلا تاريخ) .

الاستشراق في خدمة التنصير واليهودية

للدكتور

علي بن إبراهيم النملة

الأستاذ المساعد في قسم المكتبات والمعلومات

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تمهيد :

الاستشراق ظاهرة شملت شتى فروع المعرفة الاسلامية، وشمولها هذا أتضح مؤخراً بعد أن تخطى الاستشراق مجرد كليل الاتهامات على الكتاب السنة والتراث العربي. وبسبب من شمولية الدراسات الاستشراقية في الآونة الأخيرة يستبعد الناهلون من الانتاج الفكري للاستشراق أن تكون هناك علاقة بين هذه الظاهرة وبين ظواهر أخرى تختلف مع الاستشراق في الطريقة والوسائل، ويقف البعض موقف المتحفظ عندما تكون هناك اشارة لقيام رابطة بين الاستشراق والاستعمار أو التنصير أو اليهودية / الصهيونية. ومجيء المستشرقين من دول كان لمعظمها صولات وجولات مع الاستعمار في البلاد العربية والإسلامية^(١)، ومجيء المستشرقين من دول تدين بالنصرانية كخلفية دينية لم تستطع التخلص منها وان فضلت ان تظهر للآخرين بالمظهر العلماني، ومجيء المستشرقين من مجتمعات نشأ فيها اليهود وكان لهم تأثيرهم على هذه المجتمعات سلباً أو ايجاباً، كل هذا لا يبرر قيام رابطة قوية أو علاقة متينة بين هذه الخلفيات والاحداث، وظاهرة الاستشراق، إذ ان الاستشراق في جملة كان مجرداً من هذه الخلفيات والاحداث على اعتبار ان الاستشراق منهج علمي يدرس ظواهر علمية خلفها سلف الأمة الاسلامية ويحاول الخلف أن يكونوا امتداداً لأولئك السلف. هكذا يرى البعض الاستشراق الى الدرجة التي جعلت بعضهم «يتبنى» آراء المستشرقين في الكتاب والسنة والتراث العربي الاسلامي، مصرراً على أنه لا يخرج بهذا عن الخط الاسلامي وان قال في كتاب الله وسنة نبيه - عليه السلام - ما يصل بالمرء الى الخروج من الملة .

والطيب في الأمر أن هؤلاء المنبهين قلة. وهم يتقلصون مع ارتفاع نسبة الوعي الثقافي والفكري بين العرب والمسلمين، وادراك الكثير من المفكرين أن الهروب من

(١) سبقت مناقشة علاقة الاستشراق بالاستعمار. أنظر: علي بن إبراهيم النملة . والعلاقة بين الاستشراق والإستعمار . التوباد مج . ع ٤ (شوال ١٤٠٨هـ - يونيو ١٩٨٨م) . ص ٣٨-٤٢ .

الدين لم يعن الأمة على الوقوف على أقدامها بقدر ما أعانها على التعثر أكثر مما تعثرت من قبل . فبحث المفكرون مرة أخرى في أسباب انحطاط المسلمين وماخرسه العالم من هذا الانحطاط ، فلم يكن هناك بد من الوقوف على اسهامات المستشرقين مجملة وكونها أثرا من آثار هذا الانحطاط عندما تبين أن هؤلاء المستشرقين - في مجملهم - كانوا عوننا على الحملات الاستعمارية على البلاد العربية والاسلامية ، و«قاعدة المعلومات» لحملات التنصير التي لاتزال تحتاج المجتمع العربي والاسلامي ، وتبين لهؤلاء أن قسما من المستشرقين - كانوا منصرين ، كما تبين لهؤلاء أن الاستشراق مهد بطريق مباشر لقيام وطن قومي لليهود في فلسطين وأن الاستشراق لايزال يسعى إلى تسهيل مسألة قبول قيام الوطن القومي لليهود في فلسطين بين المفكرين الغربيين والمفكرين العرب على حد سواء .

ولا يكفي ان يقال ان هناك علاقة ضعيفة أو قوية بين التيارات المعادية للاسلام دون اللجوء الى اقناع المتلقي بوجود هذه العلاقة مع شيء وافر من التجرد الذي تفتقر له التيارات . والتجرد ديدنا لانستطيع الخروج عنه مغلبين جوانب أخرى كالعاطفة مثلا وإلا خالفنا نصا منهجيا من نصوص القرآن الكريم . وفي التجرد عدل نحن مطالبون به حتى مع اولئك الذين لم يراعوا فينا هذه الجوانب التي تسمو بالانسان وترتفع به الى درجات الكمال الانساني ، قال تعالى : ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ الآية (٨) من سورة المائدة .

ومع هذا فإن محاولات ايجاد علاقة بين هذه التيارات المعادية للاسلام لم تخل في مجملها - وليس كلها - من تغليب العاطفة في مواقف يمكن حصرها . ولأن هذه المحاولات مكتوبة قابلة للمراجعة فينتظر منها أن تعالج هذا الجانب الذي يمكن أن يفهمه ويقدره المتلقي لو كان التلقي مشافهة وارتجالا . و على أي حال فإن تغليب جانب العاطفة ليس سمة يمكن تعميمها على جميع الأعمال التي سعت الى تأكيد هذه العلاقة .

على أن الأعمال العلمية التي سعت إلى تأكيد العلاقة بين التيارات المعادية

للإسلام والتي لم تقتصر على هذه التيارات الأربعة (الاستشراق والتنصير، والاستعمار، والصهيونية) لم تعالج هذه القضية بتوسع لأنها كانت ضمن أعمال عامة في مجال الاستشراق بخاصة. عدا بحث في العلاقة بين الاستشراق والتنصير نشر في «اخبار العالم الاسلام» في حلقات، لعله يجمع ويصدر في كتيب واحد تعميماً للفائدة وقد ورد ذكره في هذه المحاولة لتأكيد العلاقة بين الاستشراق والتنصير .

ولا يزال موضوع العلاقة بحاجة إلى مزيد من البحث والغوص في حياة المستشرقين العلمية - وربما أنشطتهم الأخرى، يستشف منها الباحث دلالات مقنعة لقوة العلاقة ناهيك عن تحققها، ولا يبدو أننا - هنا - بحاجة قوية لتحقيق وجود العلاقة. ولكن الحاجة قائمة لتأكيد مدى القوة في العلاقة بين مجموع هذه التيارات المعادية. وربما بحثت العلاقة بين الاستشراق وبعض التيارات الأخرى التي خرجت عن الملة وهي لاتزال تدعي أنها من الاسلام.

وعلى أي حال فظاهرة الاستشراق تحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث تسبر غورها وتبتعد عن التكرار وتخصص في جوانب ضيقة من هذه الظاهرة. ولعل الأقسام العلمية في الجامعات الإسلامية والعربية تسهم في مثل هذه الطريقة في البحث وتكثف من اهتمامها بهذه الظاهرة، على اعتبار أنها الظاهرة الوحيدة من بين الظواهر الأخرى التي ادعت العلمية والمنهجية، وسعت بهذا اللباس إلى تحقيق أهداف استعمارية وتنصيرية واقتصادية وعقدية وفكرية، كلها تتعارض مع الخط الإسلامي على أخف الأحكام.

ولعل مراكز البحوث المهتمه بالدراسات الإسلامية تسهم في هذا المجال فتوفر المادة العلمية للباحثين وتعينهم على الدراسات وتعقد المؤتمرات والندوات التي تُقومُ جهود المستشرقين وإسهاماتهم في خدمة التيارات الأخرى، وعقد الموازنة بين خدمتهم للإسلام والتراث وجهودهم في خدمة التيارات. وكان الله في عون الجميع .

(٢) لقد ناشت مجموعة من الأعمال العلمية التي تحدثت عن الاستشراق أهداف وأغراض هذه الظاهرة وتكاد تجمع على أن الهدف الأول هو الهدف الديني الذي يتضمن التنصير فأقيمت العلاقة بين التنصير والاستشراق من هذا المنطلق . (أنظر محمود هدي زقروق . الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري . قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر ، ١٤٠٤هـ - ص ٢٧-٣١ . (سلسلة كتاب الأمة /٥) .

١ . الاستشراق في خدمة التنصير ..

يقيم الإسلام حواجز ضخمة أمام المسيحية في كل مكان حل فيه دعائه وعلمائه. وقد أظهر واقع الأحداث التي عاشها المنصرون خطأ ما ذهب إليه القدماء من أن الإسلام يعتبر بالنسبة للشعوب الإبتدائية خطوة أولى ممهدة لاعتناق المسيحية. فاعتناق الإسلام يقود الإنسان إلى الإيمان بوحداية لها من القوة على النفوس يمكنها من تحصينها ضد الدخول في المسيحية بعد أن صار المرء مسلماً^(٣).

والحديث عن نشأة الاستشراق ودوافع الاستشراق وأهدافه قد أبانت عن قيام علاقة قوية بين الاستشراق والتنصير. والتنصير كان دافعا وهدفاً من جملة الدوافع والأهداف الدينية للاستشراق. وعشرون من تسعة وعشرين من طلائع المستشرقين كانوا منصرين أو رهباناً أو عاملين في الأديرة^(٤). بل إن أول المستشرقين في نظر «العقيقي» وهو «جربردي أوراليك ٩٣٨-١٠٠٣» كان من الرهبانية البندكتية. ومع أن الاستشراق قد بدأ عليه التحرر من سيطرة المنصرين ونفوذهم إلا أن فكرة التنصير لاتزال عالقة في أذهان المستشرقين^(٥)، على اعتبار أنها كانت هي المنطلق الأول لهذا الاتجاه الفكري. وانشغال المستشرقين بالرهبنة قد لا يوحي للبعض انشغالهم بالضرورة بالتنصير. وقد يصدق هذا على غير المستشرقين من المنشغلين بالرهبنة والأديرة والكنائس، ولكنه يبعد أن يصدق على مستشرق وجه جهوده العلمية إلى مواقع للتنصير فيها مطامع قديمة متجددة.

ويفرد «نجيب العقيقي»^(٦)، فصلاً كاملاً عن المستشرقين الرهبان وهم موزعون على النحو التالي :

- الرهبان البندكتيون .
- الرهبان الكرمليون .
- الرهبان اليسوعيون .
- الرهبان الفرنسيسكان .
- الرهبان الدومنيكيون .
- الرهبان الكيوشيون .
- الرهبان البيض .

(٣) محمد شامة، الإسلام في الفكر الأوربي، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. ص ٢٢٢.

(٤) نجيب العقيقي. المستشرقون. ٣ أجزاء. القاهرة: دار المعارف، (١٩٨٠م). ١/ ١١٠-١٢٥.

(٥) بركات عبد الفتاح حويدار. الحركة الفكرية ضد الإسلام. مكة المكرمة: المركز العالمي للتعليم الاسلامي، جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ. ص ١٠١.

(٦) نجيب العقيقي: المستشرقون. ٣/ ٢٤٩-٣١٦.

وقد أوصل عدد المستشرقين الرهبان إلى مائة واثنين وثلاثين (١٣٢) مستشرقاً راهباً، ٧٥٪ منهم عاشوا في القرن العشرين .

أما الفصل الخامس عشر من الجزء نفسه فقد خصصه المؤلف للمستشرقين اللبنانيين، وركز فيه على المدرسة المارونية، وأوصل عدد مستشرقها إلى ثمانية وثلاثين مستشرقاً مارونياً جعل نفسه آخرهم . وأكثر من ٢٥٪ منهم عاشوا في القرن العشرين .

وإذا كنا قد وصلنا إلى أن الاستشراق في نشأته قد انطلق من الأندلس وعلى يد تلامذة المسلمين من النصارى فإن التنصير قد انطلق أصلاً مع الحروب الصليبية^(٧)، بشكل أوضح من وفد نجران الذي قدم على الرسول عليه الصلاة والسلام .^(٨) فلا يبدو أن وفد نجران كان يسعى إلى تنصير محمد عليه السلام . ويمكن أن يعد خطوة أولى في تحدي الإسلام بالنصرانية .

ويأتي الاستشراق «ليصقل» التنصير ويكون له مركز المعلومات الذي يمد به يحتاج إليه قبل أن يقدم على مجرد التخطيط «وصاموئيل زويمر ١٨٦٧-١٩٥٢م» وهو مستشرق منصر في آن واحد يصدر دورية كاملة يستعين بها المنصرون على أداء مهامهم في العالم الإسلامي الذي بدت عليه الاستحالة في التحول إلى النصرانية، فيعلنها «زويمر» نفسه أنه ليس الغرض من حملات التنصير في العالم الإسلامي أن يتحول المسلمون إلى نصارى، فقد أثبتت التجارب استحالة هذا، ولكن مهمة التنصير في هذا القسم من العالم هو التحول عن الإسلام وكفى^(٩) . وقد صرح بهذا في مؤتمر القدس التنصيري المنعقد عام ١٩٣٥ .

(٧) انطلاقة التنصير مع الحروب الصليبية يقصد بها - هنا - ما يتعلق بالتنصير من حيث كونه موجهاً إلى الإسلام وإلا فالتنصير قديم في انطلاقة . واتضح في جوف آسيا والجزيرة العربية في أواخر القرن الخامس الميلادي . (أنظر إسمايل مظهر . تاريخ تطور الفكر العربي بالترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية المقتطف . مج ٦٦ . ع ٢ . ص ١٩٢٥/٢) .

(٨) نذير حمدان . في الغزو الفكري : المفهوم ، الوسائل ، المحاولات . الطائف : مكتبة الصديق ، (د . ت) ص ١٠١ . حيث يذكر أن بدايات التنصير كانت مع وفد نجران وكتب الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى النصارى .

(٩) علاء الفاسي . «التبشير أسلحة أخطر الاستعمار» الهلال مج ٨١ . ع ١ (أكتوبر ١٩٧٣م / رمضان ١٣٩٣هـ) . ص ٦٠-٧٠ .

كما يأتي المستشرقون ليصبحوا جنود المسيحية الشمالية «الذين وهبوا أنفسهم للجهاد الأكبر، ورضوا لأنفسهم أن يظلوا مغمورين في حياة بدأت تموج بالحركة والغنى والصيت الذائع، وحبسوا أنفسهم بين الجدران المخفية وراء أكداس من الكتب مكتوبة بلسان غير لسان أمهم التي ينتمون إليها، وفي قلوبهم كل اللهب المض الذي في قلب أوروية، والذي أحدثته فجيرة سقوط القسطنطينية في حوزة الإسلام، ولكن لاهم لهم ليلا ولا نهارا إلا حيازة كنوز علم دار الإسلام بكل سبيل، تتوهج افئدتهم نارا أعتى من كل مافي قلوب رهبان الكنيسة، ولكنهم كانوا يملكون من القدرة الخارقة أن يخاطبوا أهل الإسلام في ديارهم، وعلى وجوههم سيمياء البراءة واللين والتواضع وسلامة الطوية والبشر. ويفضل هؤلاء المتبتلين المتقطعين عن زخرف الحياة الجديدة، ويفضلهم وحدهم ويفضل ملاحظاتهم التي جمعوها من السياحة في دار الإسلام ومن الكتب، وبذلوا للملوك المسيحية الشمالية نشأت طبقة الساسة الذين يعدون ما استطاعوا من عدة لرد غائلة الإسلام ثم قهره في عقر داره، ولتحقيق الأحلام والأشواق التي كانت تخامر قلب كل أوروبي أن يظفر بكنوز الدنيا المدفونة في دار الإسلام وما وراء دار الإسلام. وهم الذين عرفوا فيما بعد باسم رجال «الاستعمار». ويفضلهم وحدهم أيضا، ويفضل ملاحظاتهم التي زدوا بها رهبان الكنيسة ثارت حمية الرهبان ونشأت الطائفة التي تدرت نفسها للجهاد في سبيل المسيحية، وللدخول في قالب العالم الإسلامي لكي تحول من تستطيع تحويله عن دينه إلى الملة المسيحية، وأن ينتهي الأمر إلى قهر الإسلام في عقر داره - هكذا ظنوا يومئذ - وهذه الطائفة هي التي عرفت فيما بعد باسم رجال «التبشير». فهذه ثلاثة متعاونة متآزره متظاهرة، وجميعهم يد واحدة لأنهم أخوة أعيان، أبوهم واحد، وأمهم واحدة، ودينهم واحد، وأهدافهم واحدة ووسائلهم واحدة»^(١٠).

ويصعب جدا أن تقوم حركة تنصير في بيئة ما دون معرفة هذه البيئة معرفة شاملة. ثقافية ودينية وتاريخية وجغرافية واجتماعية. وتتأتى هذه المعرفة عن طريق الاستشراق

(١٠) محمود محمد شاكر . رسالة في الطريق إلى ثقافتنا . القاهرة : دار الهلال ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م . (سلسلة كتاب الهلال / ٤٢٢) ص ٧٣-٧٥ .

حتى أن أحد الكاتبين أراد أن يقسم التنصير إلى نوعين، التنصير الصريح والتنصير المخفي . والتنصير الصريح يكون علمياً نقاشياً أو سفسطائياً تشكيكياً . ويكون أيضاً بالعنف . فالتنصير العلمي هو ما جاء عن طريق المستشرقين . أما التنصير بالعنف فهو ما جاء عن طريق الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش واختطاف الأطفال ثم الاستعمار .

والتنصير الخفي أو المخفي هو ما يأتي عن طريق الرسائل الطبية والتعليمية المهنية والفنية والجمعيات الخيرية الاجتماعية وغيرها^(١١) . ويلاحظ أن جزءاً من العالم الإسلامي لا يزال يسمى بالمرضة إلى اليوم «سستر» وهي الأخت في عالم الرهبنة، بينما أوروبا وأمريكا لا تسميها إلا بالمرضة . وهناك بعثات تنصيرية توغلت في مجتمعات المسلمين واكتسبت شهرة عالمية وتعاطفاً لم يسلم منه بعض من أبناء المسلمين . مثل بعثة «الأم تيريزا» في الهند التي لم تعلن يوماً أنها جاءت إلى شبه القارة رغبة في بسط تعاليم المسيح ، ولكنها تظهر دائماً رغبتها في احتضان المشكلات الصحية والطبية وعلاجها والقضاء على الأوبئة والأمراض المعدية، يعمل معها فريق من الممرضات الهنديات ذوات التأثير الفعال في مجتمعهن . ولا تبرز في عمل «الأم تيريزا» العلاقة الواضحة بينها والاستشراق ولا يمكن للمتعاطفين معها أن يربطوا بينها وبين المستشرقين . وإن لم تكن هناك علاقة قوية فلا شك أن منطلقها كان عن طريق هؤلاء المستشرقين الذين أعانوها على التعرف على البيئة التي تعمل بها . وأمثلة «الأم تيريزا» كثير في آسيا وأفريقيا، تحاول بقدر الإمكان الابتعاد عن الأضواء خشية الالتفات إلى الأغراض الحقيقية لهذه الأعمال «الإنسانية» . كما تحاول الابتعاد عن إبراز وجود علاقة بين العلم - الآتي عن طريق المستشرقين - والدين الذي تتبناه بناء على ما شاع من العداوة بين العلم والدين في العقيدة المسيحية المتأخرة . فإذا برزت هذه العلاقة ظهر التناقض وخفت حدة التأثير على المستهدفين . ومن المعلوم أن تهيئة المنصرين إنما قامت على أيدي المستشرقين سواء كان هؤلاء المستشرقون من الرهبنة القساوسة أو كانوا

(١١) عثمان الكعاك . صفحات سوداء من تاريخ المبشرين . الهلال . مع ٨١ . ع ١٠ . (أكتوبر ١٩٧٣م / رمضان

١٣٩٣هـ) ص ٣٨-٤٩ .

بعيدين عن الألقاب الدينية. يقول «محمد عبد الفتاح عليان»: «لم يكن عمل المستشرقين منفصلا عن عمل المبشرين، فالاستشراق في نشأته ما هو إلا أداة من أدوات التبشير- ثم استغل في مرحلة لاحقة - لتحقيق مطامع الدول الاستعمارية. وقد نزل كثير من أساقفة الكنيسة الكاثوليكية إلى ميدان الاستشراق بقصد التبشير وتدريب المبشرين على العمل في بلاد الشرق»^(١٢). فتعلموا العربية ودرسوا الإسلام واهتموا بالترجمة وأقاموا المطابع العربية.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الاستشراق قد ولد من أبوين غير شرعيين هما الاستعمار والتنصير. فالاستشراق لا يزال يعمل من أجل هذا الغرض الذي وجد من أجله، وإنما تتغير الأساليب والطرق والوسائل ملائمة للزمان. ويجد المرء أهداف المنصرين واردة في أعمال المستشرقين التي وجدت رواجاً بين المنصرين في معاهدهم وإرسالياتهم ومؤتمراتهم بل جامعاتهم المقامة في العالم الإسلامي على شكل مناهج ودراسات في مجال الانسانيات^(١٣).

ولابد من الالتفات إلى المجتمع الغربي نفسه، فالتنصير لم يكن موجهاً إلى آسيا أو أفريقيا فحسب، ولكن أوروبا وأمريكا أيضاً حظيتا بنصيب وافر من حملات التنصير التي أرادت تأكيد قوة الكنيسة خاصة بعد أن بدأت المعلومات عن الإسلام «تسرب» إلى المجتمعات الأوروبية، وخاصة منها المفاهيم الصحيحة عن الإسلام فاستعان التنصير هنا بالاستشراق في الافتراء والتشنيع على الإسلام وتشويه أحكامه الألهية العادلة»^(١٤)، قصداً إلى الحد من انتشار الإسلام في أوروبا نفسها في الوقت الذي تتجه فيه الأنظار إلى تنصير معاقل الإسلام. ومعلوم أن الطريق إلى تحقيق غايات التنصير يبدأ قطعاً بتجريد الأمة من انتهاياتها العقديّة أولاً، يقول «وليم جيفرد

(١٢) محمد عبد الفتاح عليان . أضواء على الاستشراق . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م . ص ٢٤ .

(١٣) انور الجندي : الاسلام في وجه التغريب : مخططات التبشير والاستشراق . القاهرة : دار الاعتصام ، (د . ت) ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(١٤) علي جريشة ومحمد شريف الزبيق . أساليب الغزو الفكري للعالم الاسلامي . القاهرة : دار الاعتصام ، (١٩٧٨) . ص ٢٠ .

بالغراف»: «متى توارى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب يمكننا حينئذ أن نرى العربي يتدرج في سبيل الحضارة التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه»^(١٥)

وربط علاقة بين الاستشراق والتنصير على وجه العموم تصطدم بوجود مجموعة من المستشرقين «العلمانيين» واليهود الذين لا يتصور منهم أن يكونوا مدفوعين بخدمة التنصير أو أن تكون من أهدافهم خدمة الكنيسة، فهذه الفئة من المستشرقين تتناقض في منطلقاتها مع الكنيسة. وعليه فلا بد هنا من الاحتراز من خلال الابتعاد عن التعميم الذي قد يفهم عند الحديث عن الروابط بين الاستشراق والتنصير.

ولأبأس في هذا، إلا أنه لا بد من التنويه إلى أمرين أساسيين في محاولة إيجاد علاقة بين الاستشراق والتنصير على وجه العموم:

أولا - أن العلمانيين من المستشرقين لم يستطيعوا بحال أن يتخلوا عن ميولهم الكنسية خاصة فيما يتعلق بإنتاجهم العلمي حول العالم الإسلامي، وإن كانوا يعلنون رسميا وفي أكثر من مجال أنهم علمانيون يرفضون التقيد بدين معين. فهذا ينطبق على ممارساتهم في حياتهم الخاصة، ويصعب عليهم عمليا تطبيق علمانيتهم على إنتاجهم الفكري.

ثانيا - أن التنصير استفاد من المستشرقين اليهود فائدة جلييلة وإن تكن فائدة غير مباشرة وترجع هذه الفائدة إلى الارتباط الوثيق بين الصهيونية واليهودية - كما سيأتي بحثه - والارتباط الوثيق بين الصهيونية وكثير من رجال الدين المسيحي. وعليه نشأت العلاقة الوثيقة بين المسيحية واليهودية، وإن لم تبد هذه العلاقة بارزة معلنا عنها. ويكفي أن نعلم أن زعيم المنصرين وهو مستشرق أيضا - «صموئيل زويمر» كان في الأصل يهوديا، وأنه قد استدعى أحد الحاخامات عند احتضاره. لعله أراد أن يلقنه صلوات اليهودية عند الموت^(١٦).

(١٥) أ. ل. شاتليه. الغارة على العالم الإسلامي - لخصها ونقلها إلى اللغة العربية مساعد اليافي وعبد الدين الخطيب. ط ٢. جدة: منشورات العصر الحديث، ١٣٨٧ هـ. ص ٩٣-٩٤.

(١٦) عبد الله التل. جذور البلاء ط ١. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م. ص ٢٢٨.

ولم يكن «زويمر» بدعا في قومه فقد ادعى النصرانية جمع منهم وانخرطوا في الرتب الكهنوتية مكتتهم من فرض آرائهم على الكنيسة وتوجيهها الوجهة التي يريدون . واستطاعوا بمساعدة الجمعيات السرية كالماسونية وغيرها أن يهدموا قوة الكنيسة في أوربا وأمريكا، وأن يوجهوها ويوجهوا الحكومات إلى المبادئ الصهيونية، ثم اتجهوا إلى الإسلام طمعاً في هدم القوة الروحية فيه وتوجيه أهله إلى المادة . وبذلك يضمنون عدم معارضة خططهم الهادفة إلى السيطرة على بلاد المسلمين^(١٧)، سيطرة مباشرة أو غير مباشرة . وهذا واضح جلي في مواقف القسس الأوروبيين والأمريكيين من اليهودية ومن الإسلام، وخاصة منهم أولئك الذين يحتلون أماكن مرموقة في الإعلام الأمريكي عن طريق الإذاعة والتلفزيون .

وإن لم يكن المنصرون يهودا وكان المستشرقون يهودا فإن المنصرين قد أفادوا كثيرا من نتاج المستشرقين اليهود في مدارسهم وأديرتهم وكنائسهم ومعاهدهم وجامعاتهم . كما استفادوا أيضا من نتاج المستشرقين العلمانيين الذين استطاعوا أن يبرزوا انفصالهم عن الكنيسة . ولكنهم لم يستطيعوا طرق أبواب الانصاف والنزاهة، فكانوا أدوات في أيدي حكوماتهم المستعمرة أفادت منهم وأفاد منهم التنصير . فالاستشراق في شطريه «عاملا مع الكنيسة أو عاملا مع وزارات الاستعمار لا يستطيع أن يخلص إلى الحق وإنما هو يؤدي دوره في إثارة الشبهات وتقديم الزاد الكافي لدراسات التبشير ومعاهد الإرساليات لخلق ظاهرة من انتقاص العرب والمسلمين وفكرهم وعقائدهم»^(١٨) .

ولأن الاستشراق يعمل كـ «قاعدة معلومات» للتنصير كان لابد أن تكون هناك فروق في المنطلقات بين الاستشراق والتنصير وإن اتفقت الغايات العليا لهاتين الوجهتين : فالمنصر «داعية» للدين النصراني المسيحي، أو هو داعية لخروج المسلم عن دينه فحسب، أما المستشرق فهو باحث في تراث المسلمين وقيمهم ومفاهيمهم

(١٧) أحمد الزغبى . الفكر الصهيوني وأهدافه في المجتمع الإسلامي . بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الثقافة الإسلامية . قسم الثقافة الإسلامية، كلية الشريعة بالرياض . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . ٣ مجلدات . ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م . ٣ / ١٠٤٦ .

(١٨) أنور الجندي : شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، دمشق : المكتب الاسلامي . ١٣٩٨هـ /

١٩٧٨م ، ص ٩١ . .

وأخلاقياتهم يثبت نتائجهم في دراساته وبحوثه وكتبه ومحاضراته كل هذا عن طريق المنهج العلمي .

والمنصر منطلق رحالة يجوب البلاد قراها ومدنها وريفها يعظ أو يعالج أو يعلم أو يدرب أو يفلح الأرض . أما المستشرق فقابع في مكتبته لا يكاد يبرح بلاده إلا إذا دعت ضرورة البحث إلى «رحلة علمية» يجوب فيها البلاد التي يدرسها أو يقف منها على مكان بعينه .

والمنصر - نسبيا - صريح في دعوته واضح فيها وإن حاول إخفاءها تحت ستار خدمة الإنسانية . ولكنه لا يتردد في أن يعلق الصليب على صدره أو في مكتبته أو عيادته أو معمله أو مدرسته . وربما أفرد فيها مكانا أو زاوية للنشرية التي يعمل لها وبها، أما المستشرق فباطني يتظاهر بالعملية والمنهجية والتجرد والموضوعية وإن كان من القساوسة أو الرهبان، ويحاول الوصول إلى أغراضه الباطنة ممتطيا صهوة العلم والتجرد، وكأنني به ممتطيا صهوة حصان من خشب مشعرا الآخريين أن هذا الحصان ذو سهيل تطرب له الآذان «وتشنف» له الأسباع، وقد وفق بعضهم - دون شك - في إشعار بعض «الآخريين» بهذا، فانقاد له البعض منهم وتنبه له الآخرون فأخذوا منه وردوا وكان ماردوه عليه أكثر مما أخذوه منه .

والمنصر ينطلق من مؤسسات ومعاهد ومدارس وجامعات ومستشفيات في البلاد التي يعمل بها أو في مركز في قارة يعمل بها . كما يتخذ من بعض عواصم العالم العربي مركزا له في الانطلاقة إلى أدغال أفريقيا وبعض عواصم الشرق الأقصى في الانطلاقة إلى جبال وسهول آسيا . ولا يكاد يحل في بلد له فيها شأن إلا ويقوم فيها له مركزا دائما على شكل كنيسة أو مدرسة أو عيادة أو نحوها ، بينما تكون علاقة المستشرق بالبلاد التي يعمل أعماله فيها مقصورة على زيارة خاطفة يلقي خلالها محاضرة أو يحضر اجتماعا لمجمع هو عضو فيه أو يلبي دعوة من رئيس جامعة أو مؤسسة علمية قاصداً إلى الاستشارة وإبداء الرأي ولا تربطه بهذه البلاد روابط قوية . وقد تنتهي حياته وهو لم يقم بزيارة سريعة لبلاد كثر حولها إنتاجه حتى بات يعرف طرقها ومسالكها وقديمها وحديثها .

ويقول «نذير حمدان» بعد محاولة إيجاد الفروق في الوسائل بين المستشرقين والمنصرين : «ويبدو لي من خلال تتبع تراجم كثيرة للمستشرقين والمنصرين أن الدافع الكنسي (المخطط) نظم فئة قادرة على البحث والفكر فكان (المستشرقون) وجماعة قادرة على الأسلوب الدعوي الإعلامي فكان (المنصرون) ، ثم التحمت الفئتان والجماعتان وكونت (الاستشراق التنصيري)^(١٩) .

ويبدو الاستشراق التنصيري واضحا عندما تبرز فكرة أن الكثيرين ممن احترفوا الاستشراق وبرزوا فيه «بدأوا حياتهم العلمية بدراسة اللاهوت قبل التفرغ لميدان الدراسات الاستشراقية ، وكأنهم أرادوا أن يتسلحوا بمعرفة كافية بالعقيدة المسيحية قبل الخوض في غمار الحرب المبطنة التي أرادوا شنها على الإسلام . وظل الكثير منهم يتولى وظائف دينية وتبشيرية ، وله مكانة كنسية مرموقة ، ورغم محاولات بعضهم نفي هذه التهم والإعلان عن حيادهم وأنهم إنما يقصدون من دراساتهم وجه العلم والحقيقة فقد لازم التعصب الديني أكثرهم وبدا بين سطور ما يكتبون وإن لم يعلنوا عنه صراحة وجهارا»^(٢٠) وقد ينصب الذهن على الاتجاه أن هؤلاء الذين بدأوا حياتهم العملية بدراسة اللاهوت هم جملة من طلائع المستشرقين الذين يتحدث عنهم «نجيب العقيقي»^(٢١) . ولا بد من التأكيد هنا إلى أن هذه الظاهرة امتدت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين / التاسع عشر والعشرين الميلاديين . ولعل من أبرز هؤلاء المستشرقين المنصرين «الأب هنري لامانس ٢٨٦٢-١٩٣٧م» و«دنكن بلاك ماكدونالد ١٨٦٣-١٩٤٣» و«الأب آسين بلاثيوس ١٨٧١-١٩٤٤م» و«شارل دوفوكول (?)» و«وليام مونتوغمري وات» معاصر و«سنوك هو رغر ونيه ١٨٥٧-١٩٣٦م» والملاحظ أن هؤلاء المستشرقين المنصرين موزعين من بلاد أوروبا وأمريكا في الولايات المتحدة الأمريكية وبلجيكا وإسبانيا وفرنسا وبريطانيا وهولندا^(٢٢) . ويقدم

(١٩) نذير حمدان . في الغزو الفكري . ص ١٨٦-١٨٨ .

(٢٠) نبيه عاقل . «ألمستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي» في محاضرات وتعميقات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي . المجلد الثاني . الجزائر في ١٣/٦-١٣٩٢/٧/١٠ الموافق ٢٤/٧-١٠/٨/١٩٧٢م . نشرته في الجزائر وزارة التعليم الأصلي والشئون الدينية . ص ١٩٨ .

(٢١) نجيب العقيقي . المستشرقون . ١١٠-١٢٥ .

(٢٢) محمد بن عبود . «الاستشراق والنخبة العربية» المجلة التاريخية المغربية . مج ٩ . ع ٢٧ و ٢٨ . (١٩٨٢) . ص

المستشرق الفرنسي «مكسيم رودنسون مولود عام ١٩١٥م» ، تبريرا لانشغال المنصرين بالاستشراق/ أو انشغال المستشرقين بالتنصير بقوله : «لقد أدت الوضعية الحقيرة التي وجد العالم الاسلامي نفسه فيها إلى تشجيع المبشرين المسيحيين حيث وجدوا مجالاً واسعاً للعمل وبدلوا مجهودات في اتخاذ موقف الهجوم والتبشير وتضايقوا من العراقيل التي وضعها أمامهم كل من الفقه الاسلامي والإداريين الاستعماريين أنفسهم ، حيث خشي هؤلاء من ردود فعل مختلفة لأعمال مكشوفة أكثر من اللازم . وفي نطاق الاتجاهات الإنسانية العادية وبموازرة مع الأفكار العامة للعلوم في وقتهم كانوا يربطون نجاح الدول الأوروبية بدينهم المسيحي ، كما كانوا يربطون تقهقر العالم الإسلامي بالإسلام ، وهكذا اعتبروا المسيحية مؤيدة بطبيعتها للتطور وبالتالي اعتبروا الإسلام مؤيدا للركود والتأخر الثقافي ، فاتخذ الهجوم على الإسلام أعنف الصفات وشرع المجددون في تزيين الحجج والبراهين الشائعة خلال القرون الوسطى واتخذوا مظاهر تجديدية»^(٢٣) ولم يستطع كثير من المستشرقين - على العموم - التجرد من هذه النظرة الفوقية للإسلام ومن الشعور بتفوق المسيحية على الإسلام . وكان لهذا أثره على نظرتهم للإسلام من خلال مرآة مسيحية حيث طبقوا عليه المبادئ المسيحية وأفكارهم المسبقة «فالمسيح» - عليه السلام - في نظر المسيحيين هو أساس العقيدة ولذا تنسب الديانة إليه ، والنصرانية شبه مهملة لفظا ومعنى ، وحاول المستشرقون تطبيق ذلك على الإسلام «فمحمد» ينبغي أن يكون عند المسلمين كما «المسيح» عند المسيحيين ، ولهذا يطلقون على الإسلام المحمدية أو المذهب المحمدي وعلى الشخص المسلم «محمدي» ، فيغفل الإسلام لفظا ومعنى . ويبقى المذهب بشريا صاغه ذلكم المصلح العبقري «محمد» في مكة والمدينة . ويخرج المسيحيون إلى بشرية الإسلام والهوية المسيحية على اعتبار أن المسيح لديهم هو ابن الله^(٢٤) - أو ربما عند البعض هو الإله ، الذي لم يتزوج ولم يجارب ولم يقد أمه ، بخلاف «محمد» المزوج المحارب السياسي القائد رجل الدولة المستفيد من الحضارات والثقافات التي سبقته أو عاصرها ، يجمع منها جميعا مجموعة من الطقوس والأحكام والسلوكيات وحاول أن يظهر منها بدين

(٢٣) نقلا محمد بن عبود . «الاستشراق النخبه العربية» . ص ٢٠٢ .

(٢٤) محمود هدي زقزوق . الاسلام والاستشراق . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٤٠٤هـ . ص ٢٢ .

جديد يسميه الإسلام : فيأخذ من الجاهلية صلاة الجمعة ، وصوم عاشورا ،
وتطيب البيت الحرام وحظ الذكر في الميراث وكونه مثل حظ الأنثيين ، والتكبير ،
والأشهر الحرم ، والحج والعمرة ، وترف الإبط ، وحلق العانة ، والوضوء
والاغتسال ، والختان وتقليم الأظافر .

ويأخذ من الصائبة الصلوات الخمس ، والصلاة على الميت ، وصيام شهر
رمضان ، والقبلة ، وتعظيم مكة ، وتحريم الميتة ولحم الخنزير ، وتحريم الزواج من
المحارم .

ويأخذ من الهندية والفارسية قصة المعراج ، والجنة وما فيها من الولدان والخور
العين ، والصراط المستقيم .

ويأخذ من اليهودية قصة «قابيل وهابيل» وقصة «إبراهيم - عليه السلام» - وقصة
ملكة سبأ ، وقصة «يوسف الصديق - عليه السلام» .

ويأخذ من النصرانية قصة «أهل الكهف» وقصة «مريم العذراء» ، وقصة طفولة
«عيسى» - عليه السلام -^(٢٥) . وليس المقام هنا دحض هذه الشبهات والتصدي لها ،
فقد قام بهذا علماء مسلمون أجلاء ، ولكنها هنا محاولة لإثبات قوة الرابطة بين التنصير
والاستشراق وأن الاستشراق عمل على توصية «زويمر» في إخراج المسلمين من دينهم
دون النظر إلى إدخالهم في النصرانية من خلال تشويه الإسلام وإضعاف قيمته
وتصويره للرأي العام الأوروبي والأمريكي بصورة مزرية بعيدة عن المستوى الحضاري
في عصرنا الحاضر^(٢٦) ، ومن خلال معاونة المستشرقين على تثبيت وتأكيد هذه الاتهامات
وتوسيعهم فيها وتخصص كل فريق منهم في بعضها يروجونها في مؤلفاتهم ودراساتهم
مع إدراكهم «أنها لاتعدو أن تكون دسائس مغرضة وإشاعات ملفقة لمحاربة الإسلام
وتشويه مفاهيمه ، فالاستشراق والتبشير عدو واحد له هدف واحد يسعى ليدركه وهو

(٢٥) إبراهيم خليل أحمد . الاستشراق والتبشير وصلتها بالإمبريالية العالمية . القاهرة : مكتبة الوعي العربي ،
١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م . ص ٦٧-٦٨ .

(٢٦) مصطفى خالد وعمر فروخ . التبشير والاستعمار في البلاد العربية : عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى
إخضاع الشرق للاستعمار الغربي . صيدا : منشورات المكتبة العصرية ، ١٩٨٢م . ص ٤٦ .

تشويه الاسلام ليصل من وراء ذلك الى تمزيق المسلمين وإشاعة البلبلة في أفكارهم وبين صفوفهم لئلا يلتقوا فيراجعوا من عزتهم ما كان^(٢٧) ولعل هذا يكون مبررا واحدا من مجموعة من المبررات التي تفسر بداية الاستشراق وانطلاقه من الكنيسة بإنشاء أول مركز لتعليم اللغة العربية في الفاتيكان لتخريج أهل جدل يقارعون فقهاء المسلمين وعلماءهم ومفكرهم . وبرحيل الرهبان إلى المشرق والمغرب الإسلامي لتعلم اللغة العربية وعلوم الإسلام للغاية نفسها .^(٢٨) .

على أن بعض الباحثين في الاستشراق والمستشرقين يحاول من خلال الاستقراء إن يصنفهم حسب قوة اندفاعهم لتحقيق أغراض التنصير فالكاثوليك مثلا أعتى من غيرهم والفرنسيون أشد تعصبا ضد الإسلام ورسوله . فمن النادر أن نقرأ لمستشرق فرنسي شيئا طيبا عن حياة الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما يشير إلى ذلك «حسين مؤنس»^(٢٩) وهناك من يرى أن المستشرقين الألمان هم أكثر المستشرقين نزاهة لأن دوافع التنصير والاستعمار لم تكن بارزة فيهم ، إذ لم تستعمر ألمانيا بلدا مسلما ، ولم تهتم بنشر الدين المسيحي في الشرق^(٣٠) ومع هذا لم يخجل الاستشراق الألماني من آراء خاطئة تماما أو «لاتوافق العرب والمسلمين» أو نقص أو غلط ولكنها - في رأي «صلاح الدين المنجد» غير قابلة للتعميم^(٣١) . ولم نتعود التعميم في إصدار الأحكام العلمية الموضوعية المجردة . ويسعى المنصفون من المحللين لحركتي الاستشراق والتنصير إلى عزل فئة من المستشرقين عن هذه العلاقة الحميمة في الوقت الذي يقرون فيه وقوع المستشرقين

(٢٧) أحمد سايلوفتش . فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر . القاهرة : دار المعارف ، (١٩٨٠م) . ص ١٢٧ .

(٢٨) أحمد عبد الرحيم السايح . «العلاقة بين الاستشراق والتنصير» وأخبار العالم الإسلامي . مج ٢٤ ع ١١١ (ومابعده) (١٤ رجب ، ١٤٠٩هـ الموافق ٢٠ فبراير ١٩٨٩م) . انظر العدد ١١١٢ ص ١٤١٠ .

(٢٩) محمد أحمد مشهور الحداد . «الاستشراق والمستشرقون» . أخبار العالم الإسلامي . مج ٢٣ ع ١٠٧٤ ص ١٠ .

(٣٠) صلاح الدين المنجد . «الاستشراق الألماني في ماضيه ومستقبله» الهلال مج ٨٢ ع ١١ ص ٢٢-٢٧ (شوال ١٣٩٤هـ / نوفمبر ١٩٧٤م) ص ٢٢-٢٧ .

(٣١) صلاح الدين المنجد ، المستشرقون الألمان : تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية . ط ٢ . ط ١ . بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٩٨٢م . ص ٧-١٣ .

في أخطاء مقصودة أو غير مقصودة أفاد منها التنصير. يقول «محمد حسين علي الصغير»: «إننا لانستطيع أن ننفي هذه التهم جملة وتفصيلا - (التهم التنصيرية) - فلهذه أصل من الصحة ، ولا يمكننا أن نزيّف جميع الجهود الاستشراقية ونصمها بالتبشير، ففي هذا بعض الغلو والتطرف ، ولكننا نستطيع أن ننزه قسما ونتهم قسما آخر ، فالمستشرقون بشر ، والبشر فيه الموضوعي وفيه السطحي ، والمستشرقون مجتهدون ، وقد يخطئ المجتهد وقد يصيب»^(٣٢) أما صفتهم بالبشرية فواردة. وأما وصفهم بالاجتهاد فأمر يحتاج إلى نظر ، وليس من الإنصاف للمستشرقين أن نرقى بهم إلى هذه الدرجات ، ومع هذا فعلينا ألا نغفل العلاقة القوية بين الاستشراق والتنصير والصلة الوثيقة بينهما وأن تاريخ التنصير وأن تاريخ الاستشراق مرتبطان ارتباطا وثيقا بتاريخ الاستشراق ، وهما لا ينفصلان عن تاريخ الاستعمار السياسي والفكري والأخلاقي. ^(٣٣) وأن الآراء الاستشراقية كانت ولا تزال «تنشر في المؤسسات التي أنشأها التبشير كالمستشفى ، والمدرسة والجامعة ، والمخيم ، والنوادي الاجتماعية ، وكذلك كانت الآراء الاستشراقية تنشر في أكبر وسيلة عبر الكلمة المكتوبة من كتب ودوريات ومجلات ، ومحاضرات وندوات ، ومؤتمرات»^(٣٤) .

ولأبأس من أن نختم هذه الجولة في تثبيت العلاقة بين الاستشراق والتنصير بعبارة أوردها «قاسم السامرائي» «لصموئيل زويمر» مع الاحجام عن التعليق يقول «زويمر»: «إن من جملة المطالب في الجزيرة العربية بل وأولها : الحق التاريخي ، لأننا نعرف أن أصقاعا واسعة في الشرق الأدنى كانت نصرانية ، والآن إسلامية ، وأن المطالبة بشمال أفريقيا وسوريا وإيران وفلسطين والجزيرة العربية وآسيا الوسطى حق للنصرانية في استعادتها . . . يجب أن نعيد كسب الجزيرة العربية لدين المسيح من أجل كرامة الكنيسة ، من أجل كرامة اسم المسيح ومن أجل شهداء نجران الذين

(٣٢) محمد حسين علي الصغير . المستشرقون والدراسات القرآنية . ط ٢ . بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م . ص ١٦ .

(٣٣) قاسم السامرائي . الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية . الرياض : دار الرفاعي ، ١٤٠٣ . ص ٥١ .

(٣٤) عدنان محمد وزان . الاستشراق والمستشرقون : وجهة نظر . مكة المكرمة : رابطة العالم الاسلامي ، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م . ص ٦١ . (سلسلة دعوة الحق / ٢٤) .

ذكرهم القرآن . . إن الجزيرة العربية هي مهد الإسلام . . وإن المحمديين في حاجة إلى بشارة الإنجيل بنفس الحاجة التي يحتاجها الآخرون (من غير النصارى) . إن الإسلام ليس هرطقة نصرانية، بل إنه كذلك ليس ديناً غير نصراني - إن الإسلام عدو للنصرانية في أصولها وأخلاقها وتاريخها وحياتها»^(٣٥) .

(٣٥) قاسم السامرائى ، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية . ص ص ٥٠-٥١ . وانظر أيضاً الأمير شكيب أرسلان . حاضر العالم الاسلامي :- ٤ أجزاء في مجلدين - ط٤ . بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٤هـ ، ١٩٧٣م - ٢٨٢-٢٧٨/١ .

٢ . الاستشراق في خدمة اليهودية

إذا كان المستشرقون بمجملهم قد عملوا على تحقيق أهداف عدة على رأسها الأهداف الدينية ثم الاستعمارية والسياسية والتجارية والعلمية مدفوعين بدوافع مشابهة ، فإن هذه الأهداف - عدا العلمية - إلى اليهود ألصق منها بغيرهم من المستشرقين ، رغم ما تركته الحروب الصليبية من إصرار المسيحيين على العودة إلى الديار المقدسة بأي شكل من أشكال العودة . واليهود أكثر إصراراً على العودة بعد أن أجلاهم عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - من الجزيرة العربية عندما أدرك «أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن ترسخ في شبه جزيرة العرب مادام اليهود يثرون أهلها على الدولة ويفقرونها بالربا الفاحش»^(٣٦) ولسنا هنا بصدد التوسع في سرد تاريخ اليهود وعلاقتهم بالمسلمين منذ البعثة المحمدية - على صاحبها الصلاة والسلام - ولكن يكفي أن نقرر هنا أن دخول اليهود مضمار الاستشراق إنما تدفعه بواعث عرقية قديمة لم تكن وليدة القرون المتأخرة ، وأن اليهود يتطلعون إلى العودة إلى «خيبر» و«المدينة المنورة» عن طريق «القدس» و«الجليل» . فعندما سقطت «القدس» في أيدي اليهود سنة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م دخلها وزير الدفاع - آنذاك - «موشي دايان» مع الحاخام الأكبر «شلوموغورين» ، وبعد أن أدى صلاة الشكر عند حائط البراق الشريف قال : «اليوم فتحت الطريق إلى بابل ويثرب» وتقول رئيسة الوزراء السابقة «غولدا مائير» وهي في «إيلات» : «إني اشم رائحة أجدادي في خيبر» . ويقول «هرتزوغ» لامرأة مسلمة ضيق عليها اليهود الخناق حتى دهموا دارها بالجرافات ، فأثرت الرحيل إلى المملكة العربية السعودية حيث أبناؤها : «إذا رأيت الملك فيصل (رحمه الله) فقول لي إننا قادمون إليه ، فإن لنا أملاكاً عنده ، إن جدنا إبراهيم هو الذي بنى الكعبة وإنها ملكنا وسنسترجعها بالتأكيد»^(٣٧) وهذه أقوال «قادة» يهود يملكون - نوعاً ما - القرار السياسي والعسكري .

(٣٦) مصطفى خالدي وعمر فروخ . التبشير والاستعمار . ص ١٨٠ .

(٣٧) إساعيل الكيلاني . لماذا يزيفون التاريخ ويعشون بالحقائق؟! بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٧خ/

١٩٨٧م ص ٣١ .

ومن هذا المنطلق يسعى اليهود إلى الوصول إلى هذه الأهداف مستخدمين وسائل شتى ، من ضمنها الاستشراق بالمفهوم الذي يناقش فيه هنا ، ولذا لم تغفل الجامعات اليهودية الدراسات الإسلامية والعربية أقساما مستقلة فيها ، بل هي الآن وبحكم قربها من العالم العربي والإسلامي أكثر تأثيرا من مراكز ومعاهد الدراسات العربية والإسلامية في البلاد الأخرى . وتتاح لها من الظروف والإمكانات ما لا يتاح لتلك المراكز والمعاهد .

وقد حاول المستشرقون اليهود في البدايات الأولى للاستشراق التكتم على انتمايتهم اليهودي ونظروا إلى أنفسهم ، وأرادوا الآخرين أن ينظروا لهم على أنهم مستشرقون فحسب ، وقُلَّ منهم من صرح بيهوديته .

ويأتي اتجاه اليهود نحو الاستشراق في البدايات فقط إلى الشعور السامي لديهم وأنهم والعرب - منشأ الإسلام - يعودون إلى أصول واحدة ، فدرسوا العبرانية في البداية وجرتهم دراسة اليهودية إلى دراسة الإسلام عندما أرادوا أن يبرزوا الأثر اليهودي على الإسلام كما أراد المستشرقون المسيحيون إبراز الأثر المسيحي على الإسلام .

وما الاستشراق اليهودي إلا امتداد لموقف اليهود عموما من العرب والمسلمين ، ذلك الموقف الذي لم يكن وليد القرون المتأخرة ، بل صاحب الإسلام منذ أيامه الأولى في المدينة المنورة . ولذا نجد أن جانب الإنصاف والنزاهة بين المستشرقين اليهود يقل كثيرا عنه بين المستشرقين والمسيحيين أو الملحدون من غير اليهود . وهذه ردة فعل طبيعية أملتها الجذور التاريخية للعلاقة بين العرب واليهود . ولذا نجد أن هناك من يصنف المستشرقين على فئتين :

فئة تستحق التقدير والاحترام لما لها من المآثر في نشر العلم والثقافة وتسهيل الوصول إلى مؤلفات وأعمال ودراسات بادروا إلى تحقيقها ودرسها وفهرستها ونشرها . وهذه الفئة هي التي كانت ذات أهداف علمية نزيهة .

وفئة أخرى - ومعظمهم من اليهود ، أو ممن يتعاطف معهم - درسوا الإسلام

وعلموه قصدا إلى محاربته وإنكار أصالته وأهميته وأثره في تفكير المؤلفين الأوروبيين وفي المنجزات الفكرية الحضارية^(٣٨) وهذا تقسيم سريع لفئات المستشرقين أريد منه التأكيد على التأثير اليهودي على الفئة الأخرى للاستشراق . والحق أن المستشرقين طوائف عدة إذا نظر إليهم بعيدا عن جنسياتهم وخلفياتهم الثقافية . فمنهم فئة لم تملك ناصية اللغة فأخطأت في نشر الكتب وفي فهم النصوص . ومنهم فئة أثرت في دراساتها مآرب السياسة والتعصب للدين فوجهت الحقائق وفسرتها بما يوافق أغراضها أو ماتسعى إليه . ومنهم فئة أوتيت الكثير من سعة العلم والتمكن من العربية والإخلاص للبحث والتحرر والإنصاف^(٣٩) .

ومثل هذا أن يقال عنهم إنهم فئات متعددة حسب الميول والأهواء . فالفئة ذات المآرب السياسية هي الفئة التي يمكن أن يقال عنها إنها الفئة المتعصبة للغرب وطينا وجنسيا ، وهناك فئة المستشرقين الماديين الملحدون الذين يدعون إلى هدم المجتمعات القائمة ويؤكدون على أن الأديان تقف عقبة في طريق الإصلاح الإجتماعي ، وهناك فئة المؤمنين المحترفين سباسة التنصير يتخذون من تشويه الإسلام صناعة لهم يستدرون بها الرزق ، وهناك طائفة المغرمين بالأساطير والخرافات والخيال ينقلون عن المجتمع العربي المسلم صورا علققت في أذهانهم عندما قرأوا «الف ليلة وليلة» . وهناك فئة الصهاينة وهي أخطر الفئات على الإطلاق لما يتوافر لها من الإمكانيات المادية والوسائل الدعائية والاعلامية ودور النشر وغيرها.^(٤٠) وهناك فئة المستعمرين التي تبحث الآن عن مجالات أخرى تخدم فيها الاستعمار بعد أن شهدت أفوله على أرض العرب والمسلمين .

(٣٨) محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم : عرض موجز لمواقف وآراء وفتاوى بشأن ترجمة القرآن الكريم مع نواذج لترجمة تفسير معاني الفاتحة في ست وثلاثين لغة شرقية وغربية . ط ٢ . بيروت : دار الأفاق الحديثة ، ١٤٠٣هـ . ص ٩٤-٩٣ .

(٣٩) صلاح الدين النجد . المتقني من دراسات المستشرقين : دراسات مختلفة في الثقافة العربية : ج ١ ، ط ٢ . بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٣٩٦ / ١٩٧٦ م . ص ج - د .

(٤٠) عباس محمود العقاد . ما يقال عن الإسلام . القاهرة : دار الهلال . ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦ م . (سلسلة كتاب الهلال/١٨٩) . ص ١٨٩ .

والمستشرقون من حيث اهتمامهم فئات أيضا . فهناك فئة عנית بالقرآن الكريم وعلومه ، وهناك فئة اهتمت بسيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - . وهناك فئة عנית بالسنة والحديث . وهناك فئة ركزت على الفرق الاسلامية . وهناك فئة عנית بالتعاليم الاسلامية ، وهناك فئة اهتمت بالفتوح الاسلامية ، وهناك فئة ركزت على الولاة والأمراء وحكام الأمصار والخلفاء في الدولة الإسلامية ، وهناك فئة درست الحضارة الإسلامية وما لها من تأثير وما عليها من تأثير^(٤١) وهناك فئة تخصصت في الآداب العربية ، وهناك فئة اهتمت بالفن الإسلامي . وفئة أخرى إتجهت إلى العلوم عند المسلمين . وهكذا تتعدد الفئات حسب الاهتمامات . ويدخل اليهود المستشرقون في هذه الفئات جميعها محاولين عدم التمييز عن غيرهم من المستشرقين ، بل ربما تعمدوا إخفاء الخلفية العرقية التي يعودون إليها واكتفوا بأنهم مستشرقون إنجليز أو فرنسيون أو ألمان أو هولنديون أو أمريكيون . . الخ «وهكذا لم يرد اليهود أن يعملوا داخل الحركة الاستشراقية بوصفهم مستشرقين يهودا حتى لا يعزلوا أنفسهم وبالتالي يقل تأثيرهم وبذلك كسبوا مرتين : كسبوا أولا فرض أنفسهم على الحركة الاستشراقية كلها ، وكسبوا ثانيا تحقيق أهدافهم في النيل من الإسلام ، وهي أهداف تلتقي مع اهداف غالبية المستشرقين النصارى»^(٤٢) .

ولذا نجد الصعوبة في تحديد كنههم من حيث الخلفية العرقية . ويرصد «العقيقي» تسعة وعشرين مستشرفا عاشوا بين القرنين العاشر والسادس عشر الميلاديين ويعتبرهم «طلائع المستشرقين» فلانجد منهم يهودا إلا اثنين تنصرا هما «يوحنا بن داود الإسباني» «ويوحنا الإشبيلي» اللذان عاشا في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي^(٤٣) . وتنصرهما يؤيد الرأي القائل بأن المستشرقين اليهود تعمدوا إخفاء كنههم .

١ - ولعل أبرز المستشرقين اليهود «إيناس غولدتسيهر ١٨٥٠ - ١٩٢١م» وهو مستشرق مجري (هنجاري) اتجه إلى دراسة العبرانية وتخرج باللغات السامية . ثم

(٤١) محمد عبد الفتاح عليان . أضواء على الاستشراق . ص ٥٣-٥٧ .

(٤٢) محمود حمدى زقزوق . الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى . ص ٤٤ .

(٤٣) نجيب العقيقي . المستشرقون . ج ١/١١٢ .

اهتم بالعربية والإسلام ونشر أبحاثه بالألمانية والفرنسية والإنجليزية . ويعد من الذين أسهموا في تغيير الدراسات العربية الإسلامية تغييرا جذريا ، إذ وضع خطة عامة اتبعتها مستشرقون بارزون بعده واعترفوا له بأنه أعطى الدراسات العربية والإسلامية في الغرب قالبا جديدا^(٤٤) .

٢ - ومن أبرز المستشرقين اليهود «غوستاف فون غرونباوم ١٩٠٩ - ١٩٧٢م» وهو نمساوي الأصل . تخرج من جامعتي فينا وبرلين وانتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ينتقل بين جامعاتها ويغلب على إنتاجه اهتمامه بالأدب العربي .

٣ - ومستشرق آخر فرنسي معاصر هو «كلود كاهين المولود سنة ١٩٠٩م» تخرج باللغات الشرقية من السربون ومدرسة اللغات الشرقية ومدرسة المعلمين العليا وحاضر في مدرسة اللغات الشرقية وعين أستاذا لتاريخ الإسلام في كلية الآداب بجامعة «ستراسبورج» «ثم في جامعة «باريس» . ويغلب على أعماله التركيز على التاريخ . وغير هؤلاء من مشاهير المستشرقين اليهود ، وقد أورد «محمد بن عبود» مجموعة الأسماء اللامعة في عالم الاستشراق اليهودي لعله من المناسب إثباتها هنا^(٤٥) . مع الاستعانة «بالعقيقي» في «المستشرقون» للتعرف عليهم ومنهم من لم يذكره «محمد بن عبود» ومنه من لم يترجم له «العقيقي» .

٤ - «سليمان مونك ١٨٠٥-١٨٦٧م» وهو ألماني الأصل فرنسي النشأة والوفاة يتكلم الألمانية والفرنسية والعربية والفارسية والسنسكريتية ، وأكثر آثاره دراسات ضمنها شهریات المجلات الفرنسية .

٥ - «كارل بول كازباري ١٨١٤-١٨٩٢م» مستشرق ألماني تحول إلى النصرانية معتنقا الكاثوليكية اشتهر بتفسير التوراة . له (القواعد العربية) باللاتينية ، وتعليم المتعلم للزرنوجي ، أشرف على طبعه وقدم له «فلايشر» وطبع في (لايبزيغ ١٨٣٨م وقازان ١٩٠١م) .

(٤٤) محمد بن عبود . «الاستشراق والنخبة العربية» . ص ٢٠٧ .

(٤٥) محمد بن عبود «الاستشراق والنخبة العربية» ص ٢٠٩-٢١٠ .

٦ - «جيمس دار مشتير ١٨٤٩-١٨٩٤م» مستشرق فرنسي من أساتذة معهد فرنسا - تتبع المهدي منذ نشأة الإسلام إلى ١٨٨٥م وركز على آثار فارسية وزرادشتية .

٧ - «جوزف ديرنبورغ ١٨١١-١٨٩٥م» من مستشقي فرنسا . عني عناية تامة بالتلمود ، وأصبح من كبار علماء العبرية والعربية وتوفي بباريس . غلبت على تصانيفه اللغة والأدب .

٨ - «مورتر شتاينشايدر ١٨١٦ - ١٩٠٧م» مستشرق ألماني تعلم العربية في النمسا وعمل في المكتبة البودلية وفي مكتبة برلين الوطنية . يغلب على إنتاجه الضبط البليوغرافي للمخطوطات العربية والترجمات . وبرز اهتمامه باليهودية من خلال آثارة .

٩ - «هارتفغ ديرنبورغ ١٨٤٤-١٩٠٨م» «هروتوغ ديرنبورغ» وعن «العقيقي» أنه ابن «جوزف ديرنبورغ» وعن «محمد بن عبود» أنه أخوه ، وهو من مستشقي فرنسا ولادته ووفاته بباريس . ودُرّس العربية بألمانيا وعين أستاذ اللغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية بباريس ثم في مدرسة الدراسات العليا ثم بقسم المخطوطات بمكتبة باريس الوطنية . وكانت له صولات وجولات مع المخطوطات في الأسكوريال ومدريد وغرناطة . له آثار عدة في اللغة والأدب .

١٠ - «إدوارد غلازر ١٨٥٥-١٩٠٨م» من المستشرقين النمساويين . وكانت وفاته بميونخ ، عين مساعد أستاذ للغة العربية بجامعة فينا ، طاف بلاد العرب في آسيا وأفريقيا خرج منها بألف واثنتين وثلاثين من الكتابات القديمة المنقوشة على الأحجار، ومائتين وخمسين من مخطوطات الزيديين في اليمن ، ونشر كتابات حميرية .

١١ - «سيجموند كرانكيل ١٨٥٥-١٩٠٩م» .

١٢ - «ديفيد إبراهيم موفيش شورسون ١٨١٨ - ١٩١١م» مستشرق روسي تحول إلى النصرانية معتنقا اللوثرية . كان متخصصا باللغة العبرية . ويتقن اللغة العربية ويعتبر من مؤسسي المدرسة الروسية للدراسات الإسلامية .

١٣ - «يوليوس ليزرت ١٨٦٦-١٩١١م» مستشرق ألماني ركز على الطب عند

- المسلمين وخاصة طب العيون وله فيه آثار منها أطباء العيون عند العرب في مجلدين عاونه فيه «هيرشبرغ وميتفوخ» .
- ١٤ - «ويلهلم باكر ١٨٠ - ١٩١٣م» من المستشرقين الألمان ، ركز جل اهتماماته على فارس .
- ١٥ - «جوزف هاليفي ١٨٣٧ - ١٩١٧م» مستشرق تركي الأصل فرنسي النشأة يعد من أساتذة مدرسة الدراسات العليا بالسربون . تقمص شخصية متسول يهودي وجال بجنوبي بلاد العرب ووصل إلى نجران . وعاد معه ستائة وستة وثمانين نقشا من كتابات قديمة . وركز في بحوثه على السامية وما يتعلق بها .
- ١٦ - «هيرمان ريكندروف ١٨٦٣ - ١٩٢٤م» من المستشرقين الألمان انصرف لدراسة اللغات السامية و«المصرية» والسنسكريتيه والصينية - عين أستاذاً للعربية في فرايبغ . ركز في دراساته على النحو العربي مع دراسات في الأدب .
- ١٧ - «يوليوس هير شبرغ ١٨٤٣-١٩٢٥م» مستشرق بولوني متخصص بتاريخ اليهود في الجزيرة العربية كتب عن السموءل وديوانه . وله آثار ركز فيها على اليهود في المجتمع الإسلامي .
- ١٨ - «ديفيد سانتيلانا ١٨٥٥ - ١٩٣١م» من مستشقي إيطاليا ومن مواليد تونس . درّس القانون واشتهر بالفقه الإسلامي . وضع القانون المدني والتجاري لتونس بدعوة من المقيم الفرنسي فيها . وقد أخذ كثيرا من الشريعة الإسلامية ، درّس بمصر الفلسفة الإسلامية واليونانية والسريانية . آثاره يغلب عليها الفقه والقانون والفلسفة .
- ١٩ - «جوزف هوروفتز ١٨٧٤-١٩٣١م» من المستشرقين الألمان . درّس العربية في جامعة عليكرة بالهند، وتخصص بالإسلام في الهند . انتقل إلى ألمانيا ودرّس بجامعة فرانكفورت، وعد من أشهر أساتذتها . له مصنفات وآثار في معارف كثيرة .
- ٢٠ - «ماكس سوبرهايم ١٨٧٢ - ١٩٣٢م» .
- ٢١ - «ج برجستراسر ١٨٨٦ - ١٩٣٣م» من المستشرقين الألمان درّس الفلسفة

واللغات السامية والعلوم الإسلامية، ودرس اللهجات العامية . زار تركيا ومصر وعمل فيها . سقط على أحد جبال الألب فمات . له آثار عدة عن القرآن الكريم والفقه الإسلامي .

٢٢ - «هرفج هير شفيلد ١٨٥٤ - ١٩٣٤م» مستشرق ألماني عنى بالدراسات السامية . وكتب عن السمؤل وشعره والشعر المنسوب له . كما كتب عن حسان ابن ثابت وله دراسات في اليهودية والإسلام .

٢٣ - «ريتشارد غوتهايل ١٨٦٢ - ١٩٣٦م» من المستشرقين الأمريكيين تخرج من جامعات ألمانيا . أتقن العربية على يد شيخ من مشايخ الأزهر . درس في كولومبيا . تنوعت آثاره من حيث الفنون التي طرقها .

٢٤ - «أ . ي . فنسك ١٨٨٢ - ١٩٣٩م» مستشرق هولندي : أتقن اللغات السامية، وتخصص في أديان الشرق، وعنى بالحديث الشريف، ووضع مع مجموعة من المستشرقين المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ولم يتمه . وتولى تحرير دائرة المعارف الإسلامية . اهتم بموقف الرسول - عليه الصلاة والسلام - من اليهود وله آثار أخرى .

٢٥ - «ديفيد صموئيل مورغليوث ١٨٥٨ - ١٩٤٠م» مستشرق إنجليزي دخل سلك الرهبنة ويعد من أئمة المستشرقين . كتب بالعربية بسلاسة وهو صاحب نظرية الانتحال في الشعر الجاهلي . له آثار ومباحث وتحقيقات عدة .

٢٦ - «يوجين ميتفوخ ١٨٦٧ - ١٩٤٢م» مستشرق ألماني تخصص في فقه اللغات السامية وركز على فقه اللغة الحبشية والسبأية وتاريخ جنوب الجزيرة العربية . وشارك في نشر كتاب أطباء العيون عند العرب مع «ليبرت» و«هيرشبورغ» سالفى الذكر . وحاول ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الأمهرية .

٢٧ - «بول كراوس ١٩٠٤ - ١٩٤٤م» مستشرق ألماني تقلد مناصب تعليمية عدة في ألمانيا وفرنسا ومصر . وشهد له أعلام المستشرقين بالعمق والشمول والتفرد وكان يتوقع له مستقبل باهر . إلا أنه أنهى حياته بنفسه . ركز على إسهامات المسلمين العلمية .

٢٨ - «ماكس مايرهوف ١٨٧٤ - ١٩٤٥م» من المستشرقين الألمان تخرج طبيبا وزاول

الطب . وتعلم اللغات في القاهرة خاصة التي تتحدثها القاهرة وعالج فقراءها
مجانا، ودرس الطب العربي وكتب عنه كتابات مرجعية وله فيه آثار عدة .

٢٩ - «أ . شاده ١٨٨٣ - ١٩٥٢م» مستشرق ألماني تخرج باللغات الشرقية ودُرِّس في
هامبورج وفي مصر ، عني بكتابته عن بعض الأدباء المعاصرين . ترجم ونشر
مجموعة من الدراسات والشروح .

٣٠ - «كارل بروكلمان ١٨٦٨ - ١٩٥٦م» مستشرق ألماني تخرج باللغات السامية
واشتهر بلغته العربية والتاريخ الإسلامي والأدب العربي ودرسها في جامعات
شتى . واشتهاره بالأدب العربي لم يقتصر على المفهوم الشائع للأدب العربي،
بل إن مؤلفاته تشير إلى اصطلاحه بإسهامات المسلمين في شتى مجالات المعرفة
التي برزت في كتابه «تاريخ الأدب العربي» . وكتابه «تاريخ الشعوب
الإسلامية» . وآثاره غير يسيرة وترجم لمجموعة كبيرة من أعلام المسلمين في دائرة
المعارف الإسلامية .

٣١ - «إيفارست ليفي - برفنسال ١٨٩٤ - ١٩٥٦م» من مستشقي فرنسا . ولد
بالجزائر ودرس بها، ثم درس بالمغرب العربي وركز على لغة جيلة، شمالي
المغرب . أمضى معظم وقته في الشمال الأفريقي يدرس ويبحث . تخصص
كثيرا في الأندلس، وعُدَّ مرجعا فيه، وله فيه باع طويل من البحوث
والدراسات . ووجد في التسامح الإسلامي نحو اليهود في الأندلس ما ينقض
العنصرية والاضطهاد اللذين عانى منهما اليهود في حياته ، ولذا برز حنينه إلى
الأندلس وأهلها .

٣٢ - «ليو آريه ماير ١٨٩٥ - ١٩٥٩م» من المستشرقين النمساويين . اختير رئيسا
لمعهد العلوم الشرقية في القدس . وأصدر حولية في الآثار والفنون الإسلامية
بعده لغات ، ركز على فلسطين في آثاره .

٣٣ - «لوى ماسينيون ١٨٨٣ - ١٩٦٢م» مستشرق فرنسي تتلمذ على مشاهير
المستشرقين وكانت له صولات وجولات علمية وعسكرية في الشرق . واهتم
بالتصوف وكتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية . له من الآثار ما يربو على

ستائة وخمسين بين مصنف ومحقق و مترجم ومقالة ومحاضرة وتقرير ونقد . له أباد
«بيضاء» على الحركة الاستعمارية في العالم العربي .

٣٤ - «وليام بوبر ١٨٧٤ - ١٩٦٣م» مستشرق أمريكي ومن أعلام المستشرقين في
أمريكا . تنقل بين البدو وأخذ عنهم لهجاتهم وقصصهم ، وعاد إلى الولايات
المتحدة ودرس بجامعة كاليفورنيا . وواصل جهود سابقه في نشر كتاب
(النجوم الزاهرة) «لابن تغري بردي» .

٣٥ - «روبين ليفي ١٨٩١ - ١٩٦٦م» مستشرق بريطاني تعلم في جامعات نورث
ولسون وبنجور وأكسفورد . عمل في العراق وأقام في أمريكا وعاد إلى
بريطانيا . له آثار في فارس والعراق وغيرها .

٣٦ - «جورجيو ليفي دلافيدا ١٨٨٦ - ١٩٦٧م» من المستشرقين الايطاليين ، أستاذ
العربية واللغات السامية المقارنة بجامعة روما ، ومن كبار الباحثين في تاريخ
الدين الإسلامي وغلب على آثاره اهتمامه بالشعر والشعراء .

٣٧ - «جوزف شاخنت ١٩٠٢ - ١٩٦٩م» مستشرق ألماني تقلد مناصب تعليمية عدة
في ألمانيا ومصر وبريطانيا وأمريكا والجزائر وهولندا . وقد اشتهر بدراسة
التشريع الإسلامي وبيان نشأته وتطوره و«تأثره» وأثره . وله آثار عدة وهو من
محري دائرة المعارف الإسلامية .

٣٨ - «مارسل كوهين ١٨٨٤ م» مستشرق فرنسي وعالم لغوي من أساتذة مدرسة
اللغات الشرقية ومدرسة الدراسات العليا بباريس . له بحوث وآثار سامية
تركز فيها على اللغات السامية .

٣٩ - «مكسيم رودنسون ١٩١٥ م» مستشرق فرنسي ماركسي درّس في باريس في
المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية والمدرسة العلمية للدراسات العليا .
درّس في صيدا وعمل في بيروت ودمشق أمين مكتبة ، له آثار كثيرة غلب عليها
اهتمامه بالاقتصاد الرأسمالي والمراكسي ، كما غلبت كتابته في الوضع العربي
الراهن ، عرف عنه معارضته للصهيونية .

٤٠ - «برنارد لويس ١٩١٦ -» مستشرق بريطاني درّس في لندن وباريس ، ودرّس
في الولايات المتحدة الأمريكية بجامعة برنستون وغيرها من جامعات الولايات

المتحدة، بالإضافة إلى تدريسه في جامعات بريطانيا. ركز في دراساته على التاريخ عموماً وعلى تاريخ الإسماعيلية بخاصة، ويتابع النشاط الإسلامي في أوروبا وأمريكا. لا يتورع عن التأكيد على صهيونيته وإعلانها.

٤١ - «ديفيد كوهين» مستشرق فرنسي معاصر وعالم لغوي له آثار لغوية عدة في السامية.

٤٢ - «إسرائيل ولفنسون» معاصر ويكنى بأبي ذؤيب. درّس اللغة السامية بدار العلوم ثم بالجامعة المصرية. له تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام بالعربية. وقدم له «طه حسين». وتاريخ اللغات السامية بالعربية، و«موسى بن ميمون» حياته ومصنفاته بالعربية، وقدم له «مصطفى عبدالرازق»، وكعب الأحمبار بالألمانية. ونشر كتاب (المصائد والمطارد) «لأبي الفتح كشاجم» ويعد من المستشرقين الألمان.

ومن الصعب جداً حصر الأسماء اليهودية في عالم الاستشراق للأسباب سالفه الذكر، ومالم يكن الباحث عالماً بطريق غير مباشر عن كُنه المستشرق، إلا أنه يغلب على المستشرقين اليهود اهتمامهم المباشر بالسامية وتعلقهم بها، حتى لا يكاد مستشرق يهودي يطرق أبواب الاستشراق دون أن يمر على اللغات السامية أو يتقن العبرية. ولعلمهم بهذا يقتفون أثر «إمامهم» إيناس جولدتسيهر» الذي بدأ رحلته الاستشراقية بالاهتمام بالعبرانية ثم اتجه منها إلى الإسلام والعربية^(٤٦).

وتزداد الصعوبة في الوقت الراهن عندما ندرك أن اليهود عملوا على السيطرة على مراكز ومعاهد الدراسات الإسلامية والعربية والشرق أوسطية، فوجهوها الوجهة التي تعين على تثبيت أقدام اليهود في فلسطين المحتلة. وهذا يقلق كثيراً من المستشرقين من غير اليهود ممن يمكن أن يوصفوا بالنزاهة والتجرد. وقد صرح لي بهذا الأستاذ «رالف برابنتي» أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة «دوك» بولاية «نورث كارولينا» بالولايات المتحدة الأمريكية. والمقصود هنا النزاهة النسبية التي تتضح لبعض

(٤٦) قد يذكر اسم «جولدتسيهر» الأول على أنه «إجناس» إذ يكتب باللاتينية (Ijnás) وهذا المستشرق استقر به المقام في ألمانيا وغالبية أعماله بالألمانية ولذا يذكره الألمان على أنه «إيناس» بالياء لأنهم ينطقون حرف (ج) ياء...

الباحثين دون بعض اعتماداً على نظرة الباحث إلى المستشرق الموسوم بالنزاهة .

ولانتقصر السيطرة على إدارة هذه المراكز والمعاهد فحسب ، وإنما أيضا شملت التحكم فيما يقال عن المنطقة في المؤتمرات والندوات التي تنعقد في الجامعات والمؤسسات العلمية والتعليمية . فالتى لاتتاح لهم فيها فرصة المشاركة الفعلية تراهم يرسلون إليها مندوبين لهم يرصدون ما يقال في هذه اللقاءات ويكتبون عنه التقارير لمكتب الملحقية الثقافية اليهودية ، وهذا بدوره يكتب لهذه المؤسسات طالبا عدم التعرض لليهود ولدولتهم في فلسطين بشيء من السلبية . هذا بالإضافة إلى رصد المعلومات عن هذه الأنشطة ومعرفة توجهها ومحاولة الإسهام فيها .

ولذا لايستبعد المرء أن تستفحل حركة الاستشراق الصهيوني وأن تكون السمة الطاغية على الاستشراق في فترة تأتي قد تطول إذا ما استمرت السيطرة الصهيونية على جميع مرافق الحياة العلمية والاقتصادية والسياسية في المجتمع الغربي عموما ، وفي مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية بخاصة بعد تسلمها زمام الحضارة الغربية من أوروبا ، مما أتاح للمستشرقين وغيرهم من اليهود أن يصبوا جام غضبهم بسبب ما حصل لهم من اضطهاد في أوروبا على بعض الحركات السياسية والعرقية فيها ، وبصورة أوسع وأشمل وأوضح على طرف ثالث أكثر من الطرف الثاني الأوروبي ، وقد برزت ردود الفعل هذه «بوضوح ، خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية ، في كتابات المستشرقين الصهاينة وعلى رأسهم «بارنارد لويس» . إن بذور الصهيونية قد غرست خلال القرن التاسع عشر (الميلادي) ولكن الشجرة الصهيونية قد ازدادت نموا خلال القرن العشرين (الميلادي) ، فكان الهدف الأصلي لهذه الحركة من وراء اهتمامها بالإسلاميات الحصول على المعلومات الكافية عن الفلسطينيين الذين ستركون بلادهم لتؤسس فيه الدولة الصهيونية مستقبلا . كما أولى الصهاينة اهتماما كبيرا للدول المجاورة لفلسطين لمنع احتمال ردود فعل ضد تأسيس دولة إسرائيل . وكان الصهاينة - شأنهم في ذلك شأن أسلافهم المستعمرين - مهتمين بالدراسات العربية والإسلامية أساسا كوسيلة لتحقيق أهداف سياسية^(٤٧) وإذا كان يتردد أن تأثير الاستعمار قد انتهى

(٤٧) محمد بن عبود . «الاستشراق والتخبة العربية» . ص ٢١١ .

فلا يزال للصهيونية تأثيرها في الدراسات العربية والإسلامية خصوصا في الولايات المتحدة - كما سبق التنويه عليه - .

وقد ساعد التنصير على ترسيخ فكرة الاستشراق الصهيوني من خلال تشجيع دراسة اليهود للعرب والمسلمين مما ساعد على استغلال التنصير لليهود في سبيل تحقيق أهداف التنصير الدينية والسياسية . وقد اقتنع المنصرون أن جمع اليهود في فلسطين يسهل لهم مهمتهم في الوصول إلى المسلمين^(٤٨) . ولا تزال الجمعيات التنصيرية تنطلق من فلسطين المحتلة رغم سيطرة اليهودية على البلاد . ولا بأس - في نظام القوم - من أن تتصافر الجهود في سبيل الحد من «خطر» الإسلام على الأمم الأخرى . ولا بأس - في نظام القوم - من ممارسة «الإرهاب الفكري» ضد الإسلام والمسلمين سعيا وراء توطيد الأقدام في فلسطين المحتلة إلى درجة محاولة تحريف القرآن الكريم وتوزيع نسخ مزورة منه على المسلمين مثلما حدث في أندونيسيا وغيرها من بلاد المسلمين التي كان يعتقد أنها لجهلها بالعربية لن تتنبه لهذه النسخ المزورة . ومثلما حدث من طباعة «موجزة» للقرآن الكريم صدرت عن «دار ديفز للنشر» وهي دار يهودية مركزها (شيكاجو) بولاية إلينوي بالولايات المتحدة الأمريكية ، وسمت هذه الطبعة الموجزة بالقرآن القصير^(٤٩) ، كما فعلوا مع القواميس والمعاجم يصدرن طبعات موجزة عنها للرجوع السريع !

ولا يبدو أن مثل هذه الأساليب ستجدي في تحقيق الأهداف ، فهي أعمال يغلب عليها جانب السطحية في المحاولة إذا ما قورنت بما أدخله اليهود على الفكر الإسلامي منذ البدايات الأولى للإسلام ، وكانوا السبب الرئيس في اختلاف الأمة وتفرقها ودخول مبدأ البدعة منها والرجوع إلى العقلانية في النظر إلى التشريع^(٥٠) وتغليب العقل على النصوص أحيانا ولو ثبتت صحتها من قبل كبار المحققين والمخرجين . وحيث تنبه المسلمون إلى هذه الجوانب وردوا النظريات التي شككت في صحة

(٤٨) مصطفى خالدي وعمر فروخ . التبشير والاستعمار في البلاد العربية . ص ١٨١ .

(٤٩) أحمد بن عبد الله الزغبى . الفكر الصهيوني وأهدافه في المجتمع الاسلامي . ١٠٥٢/٣ .

(٥٠) أنور الجندي . شبهات التفریب في غزو الفكر الاسلامی ، دمشق : المكتب الاسلامی ، ١٣٩٨ هـ . ص

الحديث والآثار المروية عن الصحابة - رضوان الله عليهم - يلجأ اليهود إلى أساليب جديدة في إدخال «الاسرائيليات الحديثة» على الفكر الإسلامي . وكلما استنفذت وسيلة لجأوا إلى أخرى . وليس في هذا مصدر غرابة أو عجب ، فقد «تعوّد» المسلمون على مثل هذه الأساليب وكانوا - ولا يزالون - موفقين في ردها والرد عليها . هذا بالإضافة إلى المعلومة المسبقة عن اليهود مما يجعل اليهود يتفانون في إخفاء كتبهم ولو أدى ذلك إلى تنصرهم ، بل ربما إلى إسلامهم وصلاتهم مع المسلمين وحضورهم لقاءاتهم واجتماعاتهم وأنشطتهم الأخرى . وانظر - إن شئت - إلى قصة «فريد عبدالرحمن» أو «الفرد دي يونغ» كما يرويها «قاسم السامرائي»^(٥١) ولعل هذا - أيضا - مما يؤيد صعوبة التعرف عليهم بطرق علمية مجردة . أما الذي لم يمتط صهوة التنصر أو الإسلام فاكتمى بأن يصنف من المستشرقين العلمانيين الذين اشتد أزهرهم في القرن الرابع عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي^(٥٢) . وزادت شوكتهم في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري / العشرين الميلادي وخصوصا مع قيام دولة إسرائيل في فلسطين المحتلة عام ١٣٦٨ / ١٩٤٨ م وما صاحب هذا من نقلة في اهتمامات المستشرقين عموما والعلمانيين بشكل خاص واليهود منهم على وجه أكثر تخصصيا ، إذ برزت نغمة تعميق الوجود اليهودي في منطقة «الشرق الأوسط» وكثر التأليف والكتابة عن هذا الموضوع قصدا إلى ترسيخ فكرة حق اليهود في وطن قومي لهم في فلسطين . وإن لم تكن الفكرة وليدة القرن السابق أو القرون الثلاثة الماضية المقرونة بدعوة الحاخام «ليفا ١٥٢٠ - ١٦٠٩ م» لقيام وطن قومي لليهود^(٥٣) ، فمما لاشك فيه أنها استشرت مع إعلان دولة إسرائيل . واتجه إلى الإستشراق أعضاء جدد لم يكونوا يفكرون بطرق أبوابه من قبل ، حتى أنه دخل في هذا المفهوم الكُتّاب الصحفيون والمعلقون السياسيون والمهتمون بالمنطقة ، مما أعطى فكرة الاستشراق شيئا من السطحية لم تكن تنعم به من قبل . وأصبحت هذه المقالات والتعليقات كتبًا تباع في

(٥١) قاسم السامرائي . الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، ص ١٢٢ .

(٥٢) نذير حمدان . الرسول - صلى الله عليه وسلم - في كتابات المستشرقين . ط ١ جدة : دار المنارة ، ١٤٠٦ هـ .

ص ٣٨ .

(٥٣) عل جريشة ، الاتجاهات الفكرية المعاصرة . المنصورة : دار الوفاء ، ١٤٠٧ / ١٩٨٦ م . ص ٢٤١ .

المكتبات على أنها مراجع عن المنطقة. وأصبح كاتبوها ممن يرجع إليهم في تحليل أو تفسير ما يقع في المنطقة من أحداث ، وترك هؤلاء لأهوائهم وميوهم العنان في الانطلاق في التحليل والتعليق الذي يناسب الوجهة التي يعملون لها، مع قدر محدود جدا من توفر الوجهة الأخرى، وشبه انعدام للخلفية التاريخية للصراع القائم اليوم .

ولاشك أن لهذا الاتجاه أثره على حركة الاستشراق عموما وعلى الاستشراق الصهيوني على الأخص ، خاصة أن التضخم الاقتصادي وانتشار البطالة قد أسهم في التقليل من الصرف على مراكز ومعاهد الدراسات العربية والإسلامية والشرق أوسطية. فنقصت نسبة الطلبة نظرا لزيادة رسوم الدراسة. وألغيت بعض الأقسام أو قلص من نشاطها، مما ينبئ بتحول في النشاط الاستشراقي.^(٥٤) وفي هذه البيئة تتم لليهود السيطرة على مسار الاستشراق فيتصرفون في المؤتمرات أو الندوات والنشرات التي تصدر عن الجمعيات والمراكز الاستشراقية، مما قد يهدد بخطر أكثر عتوا من المرحلة التي كان اليهود المستشرقون فيها منخرطين بين المستشرقين مخفين حقيقتهم . وربما برزت في الأفق دعوى أحقية اليهود في الاستشراق على اعتبار أنهم قريبون من المنطقة، وأنهم جنس سام يدرك ظروف المنطقة، بحكم قيام دولة لهم فيها. إضافة إلى إتقانهم لغة «أعرابية» تسهل عليهم كثيرا إتقان اللغة العربية . وهم في الأصل شربيون مما يعينهم على إدراك المشكلات الشرقية، ويسكنون في الغرب فيدركون حاجات الدول الغربية من المنطقة.^(٥٥) وهكذا يبررون نزعتهم إلى السيطرة على زمام الاستشراق فلا يُدخِلون فيه إلا من يحوم في فلكهم . وربما طغى الهدف السياسي للمستشرقين عموما واليهود بخاصة على الهدف الديني على اعتبار أن اليهود ينظرون إلى دولتهم المقامة في فلسطين المحتلة على أنها موطن الجنس اليهودي - وليس الديانة اليهودية . وعليه فإن الهدف الديني غير وارد بالقوة التي يخدمون بها الهدف السياسي في ترسيخ فكرة استمرار الدولة وشرعيتها في البقاء ، في الوقت الذي تضعف فيه الحركات التي تصمم على إعادة الأرض إلى أهلها بأي شكل من أشكال الإعادة .

(٥٤) عدنان محمد وزان . الاستشراق والمستشرقون : وجهة نظر . من ١٣٩-١٥٧ .

(٥٥) عمر فورخ . «الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة . في الاسلام والمستشرقون . تأليف نخبة من

العلماء المسلمين . جدة : عالم المعرفة ، ١٤٠٥ . ص ١٢٥-١٤٣ .

وهكذا يخدمون الصهيونية فكرة أولاً ثم دولة ثانياً . والظروف العامة والظواهر المترادفة في كتابات المستشرقين من هذه الفئة تعزز وجهة النظر هذه وتخلع عليها بعض خصائص الإنتاج العلمي^(٥٦) .

ومع هذه الجهود المضنية في السيطرة على مسيرة الاستشراق وتوجيهها الوجهة التي تتفق وأهداف وتطلعات الاستشراق اليهودي ، مع هذا هل من الممكن اعتبار مدارس للاستشراق تكون «المدرسة اليهودية» واحدة منها ؟ . هناك من صنف الاستشراق إلى أربع مدارس :

١ - المدرسة النصرانية - الكاثوليكية والبروتستانتية .

٢ - المدرسة اليهودية .

٣ - المدرسة الإلحادية العامة .

٤ - المدرسة الإلحادية الشيوعية^(٥٧) .

ولاشك أن هناك ما تميز به المستشرقون اليهود من حيث تركيزهم على اللغات السامية ، وإصرارهم على اعتماد الإسلام على اليهودية ، وإقحامهم الإسرائيليات في التاريخ الإسلامي ، وتأكيدهم على وضع اليهود في الجزيرة العربية بعد ظهور الإسلام إلى الوقت الحاضر على المستوى العربي عموماً^(٥٨) ، بل على المستوى العالمي ، وهذه كلها لا ترقى إلى أن يكون هناك مدرسة استشراقية يهودية ، فلقد جر المستشرقون اليهود غيرهم من الملحدين والنصارى إلى تبني مآذبهوا إليه ، واتفق المستشرقون اليهود مع غيرهم من المستشرقين على مواقفهم من القرآن الكريم ، وسيرة الرسول - عليه الصلاة والسلام - وسنته ، والشريعة والتاريخ الإسلامي والسير وغيرها ، فلا تكاد تميز بينهم في مواقفهم هذه . وانخرط المستشرقون «الآخرون» في النظرة المعاصرة للمنطقة فأصبحت تجد صعوبة في التعرف على كُنه المستشرق وهو يتحدث عن المنطقة . ولاستطيع الحكم عليه باليهودية لمجرد حماسه لدولة إسرائيل .

(٥٦) محمد البهي . الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ٤٣١ .

(٥٧) عبد الرحمن حسن حبيكة الميداني . أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها : التبشير ، الاستشراق الاستعماري ، دراسة

وتحليل وتوجيه . ط ٤ دمشق : دار القلم ، ١٤٠٥ . ص ١٢٤ (سلسلة أعداء الإسلام/٣) .

(٥٨) أنور الجندي . الإسلام في وجه التغريب . ص ٣٢٨-٣٠٩ .

فلقد وجد مستشرقون غير يهود تحمسوا لقيام دولة إسرائيل في فلسطين المحتلة أكثر من تحمس بعض المستشرقين اليهود لها ، وذلك لانخراطهم في خدمة الصهيونية العالمية بشكل مباشر أو غير مباشر .

هذا مع التشكيك جملة وتفصيلا في أن الاستشراق عموما قد وصل إلى مستوى أن يقسم إلى مدارس لما لمصطلح «مدرسة» من عمق في التفكير وجديد الإضافة والتميز الملحوظ ، الأمر الذي لم يتحقق بوضوح في مسألة الاستشراق الى درجة أنه لا يصل إلى أن يطلق عليه «علم» نه أصوله ومناهجه ونظريته التي ينطلق منها ، بل ربما صح أنه ظاهرة مثله في هذا مثل التنصير والاستعمار^(٥٩) .

وما كان التركيز في هذه الجولة إلا على التأكيد على أن الاستشراق قد خدم اليهودية والصهيونية وأن هناك علاقة بين الاستشراق واليهودية بدت واضحة من خلال توجهات المستشرقين عموما بغض النظر عن خلفياتهم التي انطلقوا منها .

(٥٩) سبقت الإشارة إلى شيء من هذا عند الحديث عن العلاقة بين الاستشراق والاستعمار . (أنظر علي بن ابراهيم النملة «العلاقة بين الاستشراق والاستعمار» .

العباسيون ومواجهة المقاومة الأموية

للدكتور

محمد سالم بن شديد العوفي

الأستاذ المشارك بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

ومدير المعهد العالي للدعوة الإسلامية

بالمدينة المنورة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة

شهد عام ١٣٢هـ (٧٤٩م) ، وبالتحديد مساء يوم الخميس لثلاث عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الأول ، في مدينة الكوفة ، مولدَ دولة جديدة ، هي الدولة العباسية ، وأقول دولة أخرى ، هي الدولة الأموية ، وكان عبداللله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس (أبو العباس السفاح) أول خليفة عباسي ، بينما كان مروان بن محمد آخر خليفة أموي ، وفي الوقت الذي يُبوع فيه أبو العباس السفاح بالخلافة ، كان مروان بن محمد لا يزال على قيد الحياة ، يُعبر مع بقية أفراد البيت الأموي عن نبضٍ ضعيف للدولة الأموية ، وقد استمر هذا النبض . حتى بعد مقتله في قرية (بوصير) من صعيد مصر ، في يوم الأحد لثلاث بقين من ذي الحجة سنة ١٣٢هـ .

لم تكن مهمة العباسيين سهلة ، وهم يواجهون ذلك النبض ، الذي كان يُشكل عامل خطر يهدد دولتهم ، قابل للنشاط أمام أي ضعف ، أو تهاون ، كما أن الأمويين لم يستسلموا بسهولة ، ولم يتركوا العباسيين يتمتعون بالسير في أرض مُهدّدة للوصول إلى غايتهم دون مشقة بل قاوموا حتى آخر رمقٍ في عروقهم ، وتمكن أحدهم ، وهو عبدالرحمن بن معاوية (الداخل) من الاجتياز إلى الأندلس ، معلنا استمرار تلك الدولة في ذلك الطرفِ القَصى من البلاد الإسلامية التي بقيت شذوى وغصة تجرّع آلها العباسيون .

إنها أزمة النهاية والبداية ، تلك التي يحاول هذا البحث تسليط الضوء عليها ، وهي أزمة يكتنفها الغموض ، ويسود رواياتها الاضطراب ، تتشابه شخوصها ، وتتعمد أدوارها ، فتضيع الحقيقة في مناهات الميول ، والاتجاهات ، فلا يكاد الباحث يسلك طريقا يطمع أنه سيوصله إلى مايشده ، حتى يعصف به عاصفُ الاتجاهات ، فتضيع عليه معالم الطريق ، ويبقى في دوامة وغموض ؛ فعدا عن

الأمويين ، الذين كان يعيش معهم العباسيون تلك الأزمة ، هناك تيار آخر لا يقل أهمية وخطراً عن بني أمية ، ألا وهو التيار العلوي ، الذي تميز بكثرة المؤيدين والأتباع ، بمن ناصر وتحمس للدعوة للرضا من آل البيت ، أملاً أن يكون هذا الرضا أحد أفراد البيت العلوي ، فكان هؤلاء دورهم في تشويه صورة التاريخ العباسي ، فاستغلوا تلك الأزمة ، وما قام به العباسيون من قمع لمقاومة وثورات بني أمية ، فضخموا الأحداث ، ووظفوها ، بما يخدم موقفهم ويستجيب مع مطالبهم .

من خلال تتبع الروايات التاريخية من مصادرها المختلفة ، ومن خلال عملية نقد ومراجعة تلك الروايات والتعرف على ما يوجَّهها من ميول وتيارات ، تحاول هذه الدراسة أن تتلمس طريقاً واضحاً بين ذلك الرُّكام من الاضطراب والتداخل حول قضية المقاومة ، والمواجهة بين الأمويين والعباسيين ، والتي تعتبر أزمة من الأزمات التي واجهها العباسيون ، واستطاعوا اجتيازها بعد عناء ومشقة . فكانت مرحلة المقاومة المبكرة ، أي قبل إعلان قيام الدولة العباسية ، حيث قاد هذه المرحلة من الجانب الأموي أبرز قادتهم ، يزيد بن عمر بن هبيرة ، الذي واجهه أبرز قواد العباسيين من العرب ، قحطبة بن شبيب الطائي ، ثم مرحلة إعلان قيام الدولة العباسية ، ومقاومة الخليفة الأموي مروان بن محمد ، حيث واجهه أبرز رجالات البيت العباسي ، عبدالله بن علي ، وصالح بن علي ، ثم الثورات التي قام بها بعض القادة المخلصين لبني أمية في الجزيرة ، وبلاد الشام ، والموصل وغيرها .

وأخيراً مرحلة التَّصْفِيَةِ وانحيار المقاومة التي تعتبر من أصعب مراحل الأزمة . وأكثرها تعقيداً ، مما أهَّلها لأن تحتل قِسْطاً كبيراً من مساحة هذه الدراسة .

مرحلة المقاومة المبكرة :

في الكوفة ، وفي ليلة الجمعة لثلاث عشرة بقية من شهر ربيع الأول عام (١٣٢هـ / ٧٤٩م)^(١) ، في بني أود ، في دار الوليد بن سعد مولى بني هاشم أعلن أبو العباس السفاح عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس ، خليفة على المسلمين ، وفي يوم الجمعة ، وبعد أن أمّ الخليفة المسلمين في مسجد دار الإمارة . وبعد الإنتهاء من خطبة الجمعة ، والصلاة ، صعد المنبر ، فحمد الله تعالى وأثنى عليه ، ثم بين فضل بني العباس ، وقرباتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : « . . . وزعمت السبئية الضلال ، أن غيرنا أحق بالرياسة ، والسياسة ، والخلافة منا ، فشاهت وجوههم بيم ، ولم أيها الناس . . . إلى أن قال : ثم وثب بنو حرب ، ومروان فابتزوها ، وتداولوها بينهم ، فجاروا فيها ، واستأثروا بها ، وظلموا أهلها ، فأملى الله لهم حيناً حتى آسفوه ، فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا ، وردّ علينا حقنا ، وتدارك بنا أمتنا ، وولي نصرنا ، والقيام بأمرنا ليمن بنا على الذين استضعفوا في الأرض ، وختم بنا كما افتتح بنا ، وأني لأرجو ألا يأتيكم الجور ، من حيث أتاكم الخير ، ولا الفساد ، من حيث جاءكم الصلاح » ثم أثنى على أهل الكوفة ، وزاد في عطائهم مائة درهم^(٢) .

أوجز أبو العباس الخطبة^(٣) ، فقام عمه داود بن علي ، وصعد المنبر ، ووقف دونه ، فشكر الله على عودة القوس إلى بارئها ، والسهم إلى منزعه ، وذكر أن خروجهم ، ليس لجمع الأموال ، أو حفر الأنهار ، أو بناء القصور ، وإنما طلباً لحق اغتصب منهم ، وثأراً لبني عمهم من العلويين ، وأخذاً لحقهم من ظلم بني أمية لهم ، وبما قال : « لقد كانت أموركم ترمضنا ، ونحن على فرشنا ، ويشد علينا سوء سيرة بني أمية فيكم ، وخرقهم بكم ، واستدلالهم لكم ، واستثثارهم ، بفيثكم ،

(١) حسب رواية ابن خياط في «تاريخه» (٤٠١)، وجاء في تاريخ الرسل والملوك للطبري، (١٧/٤٢٠) أنه ببيع بالخلافة ليلة الجمعة لثلاث عشرة مضت من شهر ربيع الآخر ، وقيل في جمادي الأول .

(٢) الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ٧/٤٥٢ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ .

(٣) بسبب مرضه ، المصدر نفسه ، ٧/٤٢٦ .

وصدقاتكم ، ومغانمكم عليكم ، لكم ذمة الله تبارك وتعالى ، وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذمة العباس رحمه الله ، أن نحكم فيكم بما أنزل الله ، ونعمل فيكم بكتاب الله ، ونسير في العامة منكم ، والخاصة بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم صَبَّ جَامَ غَضْبِهِ عَلَى بَنِي أُمِيَّةٍ مُعَدِّدًا مَسَاءَهُمْ ، وظلمهم ، وختم خطبته بمدح الخراسانيين ، وطلب منهم ، السمع والطاعة لبني العباس^(٤) .

وفي الحجاز ، قام دواد بن علي خطيباً في مكة المكرمة ، فحمد الله ، وأثنى عليه ، ثم قال : «والله ما قمنا إلا لإحياء الكتاب والسنة ، والعمل بالحق والعدل ، وَرَبِّ هَذِهِ الْبُنْيَةِ ، (ووضع يده على الكعبة) لانهبج منكم أحداً إلا أن يُحَدِّثَ بَعْدَ يَوْمِهِ هَذَا حَدَثًا ، أمن الأسود ، والأبيض ممن لم يأت بعد هذا اليوم سوءاً ، ولم يحاول لأمرنا نقضا ، ولا علينا بغياً ، ما بال الوحوش ، والطير تأمن في حرم الله ، ويخاف من أَمْنَاهُ عَلَى سَالِفٍ مَا كَانَ مِنْهُ»^(٥) .

ذكر الذهبي ، أن عبد الصمد بن علي عم المنصور قال له ذات يوم : «يا أمير المؤمنين ، لقد هَجَمْتُ بِالْعُقُوبَةِ ، حتى كأنك لم تسمع بالعفو ، قال : لأن بني أمية لم تَبَلَّ رِمْمُهُمْ ، وآل علي لم تَعْمَدَ سِيُوفُهُمْ ، ونحن بين قوم قد رأونا أمس سُوقَةً ، ولا تتمهد هيبتنا في صدورهم إلا بنسيان العفو»^(٦) .

تلك هي أبرز معالم السياسة العباسية ، على الأقل في فترة التأسيس ، فهم قد استعادوا حقاً يعتقدون أنه سلب منهم ، كابدوا في سبيله المشاق ، والصعاب ، بذلوا أنفسهم ، وأموالهم ، فلا بد من المحافظة على هذا الحق ، وعدم السماح بأن تُمَسَّ تلك المكتسبات ، مهما كلف ذلك من تضحيات ، ولا بد من أجل زرع هيبتهم ، وتأكيد مكانتهم في نفوس أعدائهم الطامعين فيهم من استخدام العنف والقسوة ، وهم أيضاً على استعداد للمزاوجة بين هذا الأسلوب وأسلوب المهادنة ، والموادعة ، إذا ما لمسوا في الطرف الآخر القبول ، والاستسلام ، وعدم إثارة الفتن والمشكلات .

(٤) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ٤٢٦/٧-٤٢٧ .

(٥) البلاذري : أنساب الاشراف ، ٨٧/٣ .

(٦) سير اعلام النبلاء ، ٨٥/٧ .

وهنا يبرز سؤال ، هل نجح العباسيون في تطبيق هذه السياسة ، وإلى أي مدى مارسوا تلك الأساليب ، مع من بقي من الأمويين الذين لازالوا يقاومون في بلاد الشام بصفة خاصة ، وبعض الأقاليم الأخرى ، مثل : واسط ، والموصل وقنسرين ، بزعامة آخر خلفائهم مروان بن محمد ، الذي وقف إلى جانبه بعض القواد البارزين ممن لازال على وفائه ، وإخلاصه لبني أمية أمثال : يزيد بن عمر بن هبيرة ، ومعن ابن زائدة الشيباني ، ومحمد بن نباته بن حنظلة ، وداود بن يزيد بن عمر بن هبيرة ، ومالك بن أدهم الباهلي ، والمصعب بن صَحَّصَح الأسدي ، وعطيف السلمي .

تختلف المصادر التاريخية ، حول تقدير درجة نجاح العباسيين في ذلك ، ويكتنف رواياتها الغموض ، والتداخل ، وربما وجد الباحث صعوبة في الجمع بينها ، والخروج برأي واضح ودقيق ، وتبرز هذه الظاهرة بوضوح في موقف العباسيين ممن بقي ، من بني أمية في دمشق ، وفلسطين ، والحجاز ، والبصرة ، والأنبار ، ولكي تكتمل الصورة ، وتتضح معالمها نبدأ بموقف مروان بن محمد ، الذي أوكل أمر القضاء على الفتن التي أخذت تتدفق كالأموج العاتية من خراسان ، وما ولاها من أقاليم ، إلى قائده يزيد بن عمر بن هبيرة ، إلا أنَّ الأحداث كانت من القوة والتتابع ، ما أعجز ابن هبيرة عن التصدي لها ، فضعفت قواه أمام ذلك الطوفان الجارف ، الذي قاده أحد أبرز دعاة بني العباس ونقبائهم ، (قحطبة بن شبيب الطائي) ، عندما أخذ يزحف من جرجان ، مكتسحا دفاعات ابن هبيرة ، الواحدة تلو الأخرى ، فهزم بالقرب من (جَابَلُوق) ، في إقليم إصبهان ، جيش ابن هبيرة بزعامة عامر بن ضُبارة ، الذي لم يُجِدْه نفعاً ووقف قواد بارزين إلى جانبه ، أمثال : داود بن يزيد بن عمر بن هبيرة ، ومالك بن أدهم الباهلي ، والمصعب بن صحصح الأسدي ، وعطيف السلمي ، وقد وقعت تلك الهزيمة يوم السبت لسبع بقين من رجب سنة (١٣١هـ / ٧٤٨م)^(٧) ، كما هُزمت دفاعات ابن هبيرة أيضا في نهاوند وهي المكونة من فلول المنهزمين ، من جيش عامر ابن ضبارة ، إضافة إلى عشرة آلاف مقاتل قيسي ، بقيادة حوثرة بن سهيل الباهلي ، بعد حصار دام ثلاثة أشهر^(٨)

(٧) الأزدي : تاريخ الموصل ، ١١٦ .

(٨) وقيل أربعة أشهر .

شعبان ، ورمضان ، وشوال ، وقف الحسن إلى جانب والده قحطبة بن شبيب بكل قوة في هذه المعركة التي انتهت بالاستيلاء على نهاوند في شوال سنة ١٣١هـ^(٩) .

حرص العباسيون في هذه المرحلة على غرس هيبتهم في نفوس الناس ، وإرهاب أعدائهم بني أمية ، فقام القائد العباسي ، قحطبة بن شبيب الطائي بقتل بني نصر ابن سيار ، وأشياع الأمويين ، في خراسان كما ذكر ذلك الأزدي ، صاحب تاريخ الموصل^(١٠) .

بعد الهزائم ، التي مُنيت بها جيوش ابن هبيرة ، ودفاعاته ، وبعد أن أخذ قحطبة ابن شبيب الطائي أنفاس الأمويين في خراسان ، وفي آخر ذي القعدة من سنة إحدى وثلاثين ومائة تقابل الجيشان الرئيسيان ، ابن هبيرة ، في جَلُولاء ، وقحطبة بن شبيب الطائي في خانقين ولايفصل بينهما سوى مسافة أربعة ، أو خمسة فراسخ^(١١) ، وكان يقف إلى جانب قحطبة بن شبيب الطائي في هذه المواجهة قواد بارزون أمثال : ابنه حميد بن قحطبة ، وابنه الحسن بن قحطبة ، والقائد خازم بن خزيمة ، إضافة إلى أبي عون عبد الملك بن يزيد العتكي الأزدي ، الذي وجهه قحطبة على رأس ثلاثين ألف مقاتل إلى عثمان بن سفيان ، صاحب مقدمة عبد الله بن مروان بن محمد ، فنجح أبوعون في مهمته ، وهزم عثمان بن سفيان^(١٢) ، فكانت تلك الهزيمة ناقوس خطر أقض مضجع الخليفة الأموي مروان بن محمد ، حيث كان يرقب الأحداث باهتمام وقلق ، من مدينة حَرَّان ، فأقبل بجيوشه ، من الشام ، والجزيرة ، والموصل ، وصار معه بنو أمية حتى انتهوا إلى مدينة الموصل^(١٣) ، ليكون على مقربة ، من قائده ابن هبيرة يشجعه ويشد من أزره .

كان هدف قحطبة بن شبيب الطائي دخول مدينة الكوفة ، مركز الدعوة العباسية ، ورغم قتله في ظروف غامضة ، قبل دخوله الكوفة ، إلا أن ابن هبيرة فشل

(٩) الأزدي : تاريخ الموصل ، ١١٦ ، وابن الأثير : الكامل ، ٣٩٩/٥ - ٤٠٠ .

(١٠) ص ١١٧ .

(١١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ٤١٠/٧ ، ٤١٢ والأزدي : المصدر السابق ١١٧ .

(١٢) الطبري : المصدر السابق ، ٤١٢/٧ ، ٤١٤ ، والأزدي : المصدر السابق ١١٧ .

(١٣) المصدر نفسه ، ١١٧ .

في الحيلولة دون وصول الجيش العباسي ، الذي تزعمه الحسن بن قحطبة ، بعد مقتل والده إلى مدينة الكوفة^(١٤) ، حيث دخلها يوم عاشوراء من سنة ١٣٢ هـ ، وكان محمد ابن خالد بن عبدالله القسري ، قد رفع الأعلام السود فيها قُبيل مقدمة^(١٥) .

هزيمة مروان بن محمد وقتله :

نزل مروان بن محمد ، على زاب الموصل ، وكان ذلك قبل إعلان أبي العباس السفاح خليفة ، فوجه له وزير آل محمد ، أبو سلمة الخلال ، القائد أباغون عبد الملك بن يزيد العتكي الأزدي ، وكانت الأحداث في هذه الفترة متتابعة وسريعة ، فأعلنت خلافة أبي العباس ، وكان أول عمل قام به ، هو مواجهة مروان بن محمد ، ومن معه من بني أمية ، وأشياعهم ، لأن مركزه مُهَدَّد مادام فيه ، وفي بقية بني أمية ، وأشياعهم عروق تنبض بالحياة ، فرمى مروان بن محمد بعمه عبد الله بن علي السَّفاح ، الذي قال عنه الذهبي ، في سير أعلام النبلاء^(١٦) «من رجال العلم ، ودعاة قريش ، كان بطلا شجاعا مهيبا جَبَّارا ، جسورا سَفَاكا للدماء ، به قامت الدولة العباسية» .

تعتبر هذه الفترة بداية انعطاف في سياسة الدولة العباسية تجاه بني أمية ، وأشياعهم ، فقبل إعلان قيام الدولة العباسية ، كانت تعتمد في مواجهة الأمويين على بعض القواد البارزين ، أمثال أبي مسلم الخراساني الذي نجح في تنفيذ مهمته ، التي كُلف بها في خراسان ، والقائد العربي قحطبة بن شبيب الطائي ، وابنيه الحسن ، وحيد ، الذين انطلقوا من خراسان في اتجاه إقليم العراق ، فلم يظهر من العباسيين قادة يباشرون بأنفسهم خوض معارك غير مأمونة العواقب بعد ، إضافة إلى طابع السرية ، الذي كان قائما حول شخصية من يلي الخلافة ، هل هو من البيت العباسي ، أم من البيت العلوي ، ولكن بعد أن خضع إقليم خراسان ، وأجزاء من إقليم العراق ، وبعد أن تكشفت أمور الدعوة ، وأعلن عن شخصية الخليفة ، أراد

(١٤) تفصيل الخبر ، في تاريخ الرسل والملوك ، ٤١٤/٧-٤١٦ .

(١٥) الأزدي : تاريخ الموصل ، ١١٩ الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٤١٧/٧ .

(١٦) ١٦١/٦ .

العباسيون مواجهة المقاومة الأموية بأنفسهم ، حفاظا على تلك المكتسبات ، التي اشترك إلى جانب الأمويين في منازعتهم عليها بنو عمهم ، من العلويين ، الذين التف حولهم عدد كثير من المؤيدين^(١٧) وإلى جانب هذا ، وذاك أدرك أبو العباس أهمية معركة الزّاب ، وحنكة مروان بن محمد ، وتمرسه على الحرب ، فأراد أن يختار له أحد أفراد البيت العباسي ممن وُصفوا أيضا بالشدة والبطش .

ليلتين خلتا من جمادي الآخرة سنة (١٣٢هـ) ، وصل عبد الله بن علي إلى (تل كُشَاف) على شط الزّاب ، فتخلى له أبو عون عن القيادة العامة^(١٨) ، وفي الوقت الذي تقلل فيه بعض المصادر التاريخية من عدد جيش عبد الله بن علي ، حيث ذكرت أنه لا يتجاوز عشرين ألفا ، نجدها في المقابل تبلغ في عدد جيش مروان بن محمد ، حيث رفعته إلى مائة وعشرين ألف مقاتل ، وربما أكثر^(١٩) .

لم تكن مهمة عبد الله بن علي سهلة أمام خليفة مستميت ، مجرب محنك ، مثل مروان بن محمد ، ومن معه من أفراد البيت الأموي ، أو أشياعهم ، الذين ربطوا مصيرهم به ، فقد كانت مقاومة الأمويين عنيفة ، مُني العباسيون أمامها بأكثر من هزيمة ، حيث استطاع القائد الأموي الوليد بن معاوية بن عبد الملك بن مروان^(٢٠) ، أن يُحدث في الخراسانيين مذبحه في قرية من قرى الحُرْبِية ، كما استطاع أن يأسر منهم عددا كبيرا ، وكان من ضمن الأسرى أحد القواد العباسيين البارزين ، وهو المخارق ابن العُقَاب الطائي ، وكان ذلك يوم السبت ، لإحدى عشرة ليلة خلت من جمادي الآخرة سنة (١٣٢هـ)^(٢١) .

أثناء المصاف بين عبد الله بن علي ، ومروان ابن محمد ، استطاعت ميسرة مروان

(١٧) ولعل الكثير ممن انضم الى الدعوة للرضا من آل البيت ، كان يتطلع أن تصبح الخلافة في أفراد البيت العلوي .

(١٨) الأزدي : تاريخ الموصل : ١٢٥ .

(١٩) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ٤٣٧/٧ ، والأزدي : المصدر السابق ، ١٢٦ .

(٢٠) ذكرت بعض المصادر ، أن اسمه (الوليد بن معاوية بن مروان) ، الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ٤٣٨/٧ ، إلا أن البلاذري ذكر أن اسمه الوليد بن معاوية بن عبد الملك ، يقول : «ومن قال وليد بن معاوية بن مروان

باطل ، لم يكن لمعاوية بن مروان ، ابن يقال له الوليد» . راجع ، أنساب الاشراف ، ١٢١/٣ .

(٢١) الأزدي : تاريخ الموصل ، ١٢٧ .

ابن محمد بقيادة الوليد بن معاوية أن تلحق هزيمة بميمنة عبدالله بن علي ، بقيادة أبي عون عبد الملك بن يزيد العتكي^(٢٢) ، ولكن تلك المقاومة لم يكتب لها الصمود ، فأنتأها الضعف والوهن ، ويحمل المؤرخون أهل الشام مسؤولية ذلك التخاذل ؛ حيث دخلوا المعركة ، وكأنهم يدفعون إلى القتال دفعا ، إضافة إلى أن كل قبيلة كانت تحاول أن تدرأ نفسها بالقبيلة الأخرى ، فإذا طلب مروان بن محمد من قبيلة قضاة أن تقدم إلى القتال ، قالت : لماذا لا تقدم بنو سليم ، وإذا طلب من بني سليم ، قالوا : قل لسكاسك ، وهكذا في بقية القبائل ، بنو عامر ، والسكون ، وغطفان^(٢٣) ، ويبدو أن كثرة المعارك التي خاضها مروان بن محمد ، وتكالب أعدائه عليه ، كان عامل تخذيل كبير لتلك القبائل من الاستمرار في القتال ، الذي سثموا منه ، ويشسوا من تحقيق نتائج حاسمة ، وربما ظهر في هذه الفترة تيار بين القبائل الشامية ، التي كانت تقف إلى جانب الأمويين يميل إلى العباسيين وسيظهر أثر هذا التيار بوضوح أثناء حصار مدينة دمشق كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى .

أسقط في يد مروان بن محمد ، ولم يكن يرى غير شبح هزيمة مروعة ، فلجأ إلى الفرار ، وعقد جسرا على الزاب ، فعبره ، وأمر من معه بالعبور ، وكان عبور الخائف من الموت ، جاء مرتبكا غير منظم ، تدافع الناس ، وسيط العباسيين تلهب في ظهورهم ، وسيوفهم تقصف في رقابهم ، ورغم أن مصادر البحث لم تصدر إحصائية لعدد القتلى ، إلا أن عددهم فيما يبدو كثير ، بين قتيل وغريق ، لأن الموقف كان يُملي على عبد الله بن علي ، أن يضغظ بشدة مستغلا هزيمة الأمويين ، فكانت معركة زاب الموصل بحق هي بداية النهاية لمروان بن محمد ، كما كانت أيضا بداية تثبيت أقدام العباسيين في مركز الخلافة ، لذا لم يملك أبو العباس السفاح عندما بلغته أنباء الهزيمة ، إلا أن يسجد لله شكرا ، وتلي الآية الكريمة ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ﴾^(٢٤) إلى آخر الآية . وأمر بإعطاء من شهد المعركة خمسمائة ،

(٢٢) المصدر نفسه ، ١٢٨ .

(٢٣) الطبري تاريخ الرسل الملوك ، ٤٣٤/٧ .

(٢٤) البقرة ، آية ٢٤٩ .

وأن ترفع أرزاقهم إلى ثمانين^(٢٥) ، وقد كانت تلك الهزيمة صبيحة يوم السبت لإحدى عشرة ليلة خلت من جمادي الآخرة سنة ١٣٢ هـ^(٢٦) .

لم تكن هزيمة مروان بن محمد نهاية المطاف بالنسبة للعباسيين ، لأنه لا تزال تنبض فيه عروق الحياة ، ولا يزال الأمل ، يراوده في الانتصار ، لذا قرر عبدالله بن علي أن يتعقبه للقبض عليه أولاً ، وثانياً لإخضاع بلاد الجزيرة ، وبلاد الشام ، أما مروان ابن محمد ففر حتى وصل الموصل ، ثم سار منها إلى مدينة حرّان ، حيث لم يهنأ بالمقام فيها أكثر من نيف وعشرين يوماً ، حتى لحقته جيوشُ عبد الله بن علي فتركها ، بعد أن خلف فيها زوج ابنته أم عثمان ، وهو في نفس الوقت ابن أخيه (أبان بن يزيد ابن محمد بن مروان) فدخل أبان في طاعة العباسيين ، وأمنه عبد الله بن علي ، وأمن من معه من أهل حران ، والجزيرة ، ووصل مروان بن محمد إلى قيسرين ، ثم إلى حمص ، فلم يتح له عبدالله بن علي الاستقرار ، والمقام في حمص ، حيث غادرها بعد وصوله بيومين ، أو ثلاثة أيام ، وبعد أن أظهر له أهل حمص السمع والطاعة ، ولكنهم غدروا به ، عندما رأوا قلة ما معه ، فقاتلوه ، فقاتلهم ، وهزمهم ، فوصل إلى دمشق ، وعليها زوج ابنته أم الوليد ، الوليد بن معاوية بن عبد الملك ، ثم شخص إلى الأردن ، ووصل إلى فلسطين ، وعبدالله بن علي في أثره ، ومن فلسطين سار إلى مصر ، وما زال ينتقل فيها حتى وصل إلى قرية بوضير قوريدس من كور الأشمونين في صعيد مصر ، فكتب أبو العباس إلى عبدالله بن علي بأن يوجه صالح بن علي لمتابعة مروان في مصر ، حتى يتفرغ للعمل على استتباب الأمر في بلاد الشام ، والقضاء على بعض الثورات التي ظهرت في أماكن مختلفة مناصرة لبني أمية .

وصل صالح بن علي إلى مصر ، ومعه من القواد عامر بن إسماعيل الحارثي ، وأبوعون ، وابن فتان ، فقتل مروان بن محمد على يد أحد رجال عامر بن إسماعيل ، يقال له (المعوذ) وكان لا يعرفه ، فبادر رجل من أهل الكوفة ، فاحتز رأسه وبعث به إلى عامر بن إسماعيل الذي بعثه إلى أبي عون ، فarsله أبوعون إلى صالح بن علي ، الذي بعثه مع يزيد بن هانيء ، صاحب شرطة إلى أبي العباس السفاح .

(٢٦) المصدر نفسه ، ٤٣٥/٧ .

(٢٥) الطبري المصدر السابق ، ٤٣٤/٧ - ٤٣٥ .

كان مقتل مروان بن محمد ، يوم الأحد لثلاث بقين من ذو الحجة سنة ثنتين وثلاثين ومائة ، وكان عمره اثنتين وستين سنة^(٢٧) ، وخلافته خمس سنين وعشرة أشهر وستة عشر يوماً^(٢٨) ، فأثبت أنه رجل حرب ، صبور على الشدائد ، لم يخضع ، أو يستسلم ، بل ظل يقاوم حتى آخر رمق ، رغم قلة أصحابه ، وتفرقهم من حوله ، وكثرة الفتوق ، والرُّتوق ، التي ظهرت عليه في كل مكان .

وهنا يبرز سؤال عن مصير من كانوا مع مروان بن محمد في رحلة المطاردة من أبنائه ، ونسائه ، وأفراد أسرته ، وأشياعه ، وهو أمرٌ لم تغفله المصادر التاريخية .

فاليعقوبي ، يشوب روايته عن مصير أولئك الناس ، الغموض ، وتتسم بطابع الإثارة ، وهو في ذلك العرض المؤثر ، لا يُخفي تحامله على العباسيين ، حيث ذكر أنه كان لمروان بن محمد أربعة أبناء ذكور وهم : عبد الملك وعبد الله ، وعبيد الله ، ومحمد ، توجه عبد الله ، وعبيد الله ليلة قتل والدهما إلى صعيد مصر ، وعبرا منه إلى بلاد النوبة^(٢٩) ، حيث لحق بهما جماعة من أشياع بني أمية ، بلغ عددهم أربعة آلاف ، فساروا في رحلة شاقة ، هاموا فيها على وجوههم ، مع نسائهم وبناتهم ، وأخواتهم ، وبنات أعمامهم ، وفي بلاد النوبة أخذوا يمارسون نوعاً من النشاط السياسي ، والعسكري ضد بلاد السودان^(٣٠) وكان ملك النوبة^(٣١) خائفاً عليهم من مغبة نشاطهم ، وممارساتهم العسكرية ، فحذرهم من ذلك ، وخاف على نفسه إن هم

(٢٧) وقيل تسع وستين ، وقيل ثمان وخمسين ، راجع الطبري تاريخ الرسل والملوك ، ٤٤٢/٧ ، ويضيف اليعقوبي أنه كان ثمان وستين سنة ، تاريخه ، ٣٤٧/٢ .

(٢٨) للمزيد من التفاصيل عن تنوع مروان بن محمد ، وقتله ، راجع ، الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ٤٣٢/٧-٤٣٥ ، ٤٣٧-٤٤٣ .

(٢٩) بلاد النوبة ، أرض واسعة في جنوبي مصر ، تحيط بشرق النيل ، وغربه يقول عنها القزويني : «أهلها أمة عظيمة ، نصارى بعامتهم» . آثار البلاد ، ٤٢ .

(٣٠) يصفها القزويني ويقول : «هي بلاد كثيرة . واسعة ينتهي شهاها إلى أرض البربر ، وجنوبها إلى البراري ، وشرقها إلى الحبشة ، وغربها إلى البحر المحيط ، أرضها محترقة لتأثير الشمس فيها ، والحرارة بها شديدة جدا ، لأن الشمس لاتزال مسامتة لرؤوسهم ، وأهلها عراة لا يلبسون من شدة الحر ، منهم مسلمون ، ومنهم كفار . المصدر نفسه ، ٢٤ .

(٣١) يذكر القزويني ، أن اسمه (كابيل) المصدر نفسه ، ٢٤ .

قتلوا ، فقالوا له : « . . نحن نكتب لك كتباً وأنا وردنا بلادك ، فأكرمت مثنوانا ، وأحسن جوارنا ، وجهدت ألا نبرح من عندك فأبيننا حتى خرجنا ونحن لك شاكرون^(٣٢) ، فساحوا في البلاد وقتلوا جيوش الحبشة حتى وصلوا بجاوة^(٣٣) فتصدى لهم ملك البجة ، وشعروا أنه لا قبل لهم بمواجهته ، فاتجهت أبصارهم الى بلاد اليمن .

لم يُقدِّم اليعقوبي تبريراً كافياً عن الأسباب التي جعلتهم يفكرون في اليمن ، هل بعدها عن مركز الخلافة ؟ أم لوجود بعض أشياعهم فيها ؟ مما يجعل الباحث غير مطمئن لدقة معلوماته ، ويزداد قناعة بضعف روايته ، عندما ينقله فجأة إلى اليمن ، دون إعطاء توضيحات عن كيفية عبورهم البحر ، حتى وصلوا إلى أرض اليمن ، ويتحدث عن رحلتهم وهم في طريقهم إلى بلاد اليمن بمبالغة واضحة تثير الشفقة ، والعطف ، وربما يتجاوز الباحث إلى مرحلة الشك في أن تلك الصورة تعبر عن الاحتقار والتهكم ببني أمية ؛ إذ يذكر أن الأمويين ، بينما كانوا سائرين في بلاد الحبشة ، اعترضهم طريقان بينهما جبل ، وأخذ كل واحد من الأخوين طريقاً ظناً أنه سيلتقي بالآخر بعد بُرْهة ، فساروا يوماً كاملاً ، فلم يلتقيا ، ففكروا في الرجوع ، فلم يقدرأ وواصل سيرهما أياماً ، فعرضت لهم الحَبْشُ ، وهاجموا عبيد الله ، فقتلوه وأسروا من معه ، وتركوهم (بعد أن سلبوا كل ما معهم) يهيمون في البراري عراة ، حفاة ، حتى أهلكهم العطش وبلغ الحد ، أن الرجل يبول في يده ، ويشرب بَوْلَهُ ، وربما عجن الرَّمْلُ ببوله ، وأكله حتى التقوا بعبد الله بن مروان ، الذي كان لا يقل عنهم عُزْياً وَجْهْداً ، وكانت معه بعض النساء اللاتي تقطعت أقدامهن من المشي ، وشربن أبوالهن ، فسار معهم اليعقوبي حتى أوصلهم باب المنذب حفاة عراة جياعاً ،

(٣٢) اليعقوبي : تاريخه ، ٣٤٧/٢ .

(٣٣) يصفها القزويني ، ويقول : « هي أرض واسعة ، شامها الخليج البربري وجنوبها البر ، وشرقها الزنج ، وغربها البجة ، وأكثر أهلها نصارى يعاقبه ، والمسلمون بها قليل وهم أكثر الناس عدداً ، وأطولهم أرضاً ، المصدر السابق ، ٢٠ .

(٣٤) البجة ، بلاد متصلة بأعلى عَيْذَاب ، في غرب منه ، أهلها صنف من الحبش ، المصدر نفسه ، ١٨ .

وأقاموا شهراً ، وجمع لهم الناس ما يحتاجون إليه في رحلتهم إلى مكة المكرمة ، التي رحلوا إليها متخفين في زي الحمالين^(٣٥)

وهكذا طَوَّفَ بنا اليعقوبي من بوسير ، إلى الثَّوبَةِ ، إلى بلاد البجَّة ، فنقلنا إلى باب المنذب ، ثم عاد بنا إلى مكة المكرمة ، دون أن يقدم لنا ما نحتاجه من ماء ، وزاد ، فأصبحنا كئيباً أمية عند اليعقوبي ، في عطش وجوع ، وأخذنا نفتش عن الماء والزاد عند الطبري ، الذي ذكر أيضاً خبر هروب عبيد الله وعبد الله ليلة قتل مروان ابن محمد ، إلى أرض الحبشة ، ولكنها لم يكونا موضع حفاوة فقاتلتها الأحباش ، وقُتِلَ عبيد الله ، وسَلِمَ عبدُ الله ، في عددٍ ممن معه ، منهم بكر بن معاوية الباهلي ، فبقي عبد الله إلى خلافة المهدي (١٥٨ - ١٦٩ هـ / ٧٧٥ - ٧٨٥ م) فأخذه نصر بن محمد ابن الأشعث ، عامل فلسطين ، فبعث به إلى المهدي^(٣٦) ، ولم يذكر الطبري أي تفاصيل أخرى عن عدد من كان معها ، ومصير من بقي مع عبد الله ، والبلاد التي التجأوا إليها .

وفي الوقت الذي تلقي فيها رواية الطبري نوعاً من الغموض على نهاية أولئك الفارين نجد أن ابن عبد ربه في كتاب (العقد الفريد) يكرر ما ذكره اليعقوبي ، مع بعض الإيضاحات البسيطة إذ يذكر بعض أسماء النساء الأميريات اللاتي كنَّ في هذه الرحلة ، مثل : أم خالد بنت يزيد ، وأم الحكم بنت عبيد الله ، وقد كانت صبيبة صغيرة ، كما ذكر أنه عندما قُتِلَ عبيد الله بأرض العدو أسروا ابنته أم الحكم ، وقُتِلَ رجلٌ من أصحابه ، وترُك البقيَّةُ ، بعد أن أخذ سلاحهم ، وعندما وصل من بقي من أصحاب عبيد الله ، إلى البحر ، حيال المنذب ، وافاهم عبد الله ، . ووصل عددهم ، ما بين أربعين إلى خمسين رجلاً فيهم : الحجاج بن قتيبة بن مسلم الحرون ، وعفان مولى بني هاشم ، ويوضح ابن عبد ربه سبب اختيار بني أمية لليمن ، ويقول : «ثم أجمع ابني مروان على أن يأتي اليمن ، وقال : تأتيها ، قبل أن يأتيها المسوذة فتحصن في حصونها ، وندعو الناس»^(٣٧) كما ذكر أن عبد الله ابن

(٣٥) تاريخه ، ٢ / ٣٤٧ - ٣٤٨ .

(٣٦) تاريخ الرسل والملوك ، ٧ / ٤٣٨ .

(٣٧) ٥ / ٢١٤ .

مروان، عندما أصبح في المنصب بعث إلى العدو الذين أسروا ابنة أخيه أم الحكم فقداها، وأضاف أيضاً أنه عندما أخذ إلى المهدي لجأت إمراته^(٣٨) إلى العباس بن يعقوب، كاتب عيسى بن علي، وأهدته لؤلؤاً، وطلبت منه أن يكلم عيسى بشأنه، وأخبر العباس عيسى بذلك، وعندما هم المهدي بقتله، قال عيسى: إن له في أعناقنا بيعة، وقد أعطى كاتبني قيمة ثلاثين ألف درهم، فاكتمى المهدي بحبسه^(٣٩).

المسعودي، حاول أن يُقدِّم سرِّداً، وتفسيرا لهذه الأحداث قد يكون أكثر وضوحاً من سابقه، وتزداد روايته أهمية في تحديد الأماكن التي اتجهوا إليها في هذه الرحلة، إذا عرفنا اهتمامه بالرحلة، وجغرافية الأرض حيث ذكر أن مَن تبع عبد الله، وعبيد الله أهلها، ومواليها وخواصها، من العرب، وأشياعهما من أهل خراسان، فاتجهوا بمحاذاة النيل إلى أسوان، من صعيد مصر، ثم ساروا في أرض النوبة حتى وصلوا إلى أرض البجة، وساروا باتجاه باضع^(٤٠)، من ساحل بحر القلزم^(٤١) يقول المسعودي: «وكانت لهم مع من مروا به من هذه الأمم حروب، وغارات، ونالهم جهدٌ شديد، وضرراً عظيم، فهلك عبيد الله بن مروان في عدة من كان معهم، قتلاً وعطشاً، وضرراً وشاهد من بقي منهم أنواع الشدائد وضروب العجائب»^(٤٢) كما يذكر المسعودي وصول عبد الله مع الناجين إلى باضع من ساحل المعدن، وأرض البجة، ثم قطع البحر إلى جدّة، ومن ثم مكة المكرمة، فعاشوا في بلاد الحجاز عيشة الكفاف مستترين عن أعين الناس، فقبض على عبد الله، في أيام أبي العباس السفاح، وأودع السجن، وبقي فيه بقية أيام أبي العباس، وطيلة أيام المنصور والمهدي والهادي، وإلى أن أخرجه هارون الرشيد، وقد أصبح شيخاً ضريباً فهلك في أيامه، وقيل أيام الأمين^(٤٣).

(٣٨) هي بنت يزيد بن محمد بن مروان بن الحكم.

(٣٩) ٢١٤/٥ - ٢١٥.

(٤٠) يقول البكري: «باضع، موضع بساحل الحجاز معجم ما استعجم، ٢٢١/١، أما باقوت، فإنه يذكر

باضع جزيرة في بحر اليمن، معجم البلدان، ٣٢٤/١.

(٤١) هو البحر الأحمر، حالياً.

(٤٣) التنبيه والاشراف، ٢٨٥ - ٢٨٦.

وقبل أن نختم هذه الفقرة، نشير إلى رواية ذكرها ابن الأثير^(٤٤)، حول نساء مروان ابن محمد وبناته، فقد أشار إلى أنهن كنَّ ليلة مقتله، في إحدى الكنائس في بوسير حيث أوكل مروان بن محمد إلى أحد أتباعه بقتلهن إن هو قتل، حتى لا يتعرضن للإمتهان، فعثر عليهن، عامر بن إسماعيل الحارثي، وبعث بهنَّ إلى صالح بن علي فطلبن منه الرأفة: والرحمة، وذكرنه بالقرابة والرَّحم، وتكلمت في ذلك ابنة مروان الكبرى، وقالت له: نحن بناتك وبنات أخيك، وابن عمك فليُسعنا من عَفوك، ما وَسِعكم من جورنا. فنالت إعجاب صالح بن علي، وتقديره، وعرض عليها أن تزوج من ابنه، إلا أنها فضّلت مع بقية النساء الذهاب إلى حرَّان، فحملهن إلى حيث أردن، ولم يعرضهن لسوء.

ثورات قواد بين أمية:

نعود، ونتساءل هل وضعت هزيمة مروان بن محمد حداً لمخاوف، وقلق العباسيين؟ سير الأحداث التالية يكشف أن النبض في عروق بعض القادة المخلصين لبني أمية مستمر والأمل في النصر لازال معقوداً، فهزيمة، مروان بن محمد لا تمثل نهاية المطاف، وبلوغ اليأس، فلا زال منهم بقية تستطيع أن تتسلم الراية، وتقود دفعة المقاومة، وقد كان العباسيون يدركون هذا الوضع، الأمر الذي جعلهم يستمرون في سياسة العنف والقمع، ما دامت المقاومة عنيفة، وما دام الخطر قائماً، ففي مدينة واسط، كان يتحصن القائد الأموي يزيد بن عمر بن هبيرة، ومعه جمع من أنصاره الأمويين، من أهل الشام، فوجه له العباسيون أبرز قوادهم في تلك المرحلة، الحسن بن قحطبة الطائي، وإلى جانبه بعض القواد البارزين، أمثال: أبو نصر مالك بن الهيثم، ورغم إمكانات، واستعدادات الحسن بن قحطبة، إلا أنه لم يستطع حسم الموقف لصالح العباسيين، فاستمرت الحرب سجالات بين الفريقين، وقد أكد الحسن بن قحطبة فشله في القضاء على مقاومة ابن هبيرة، عندما عجز عن كسب ود جنده من الخراسانية، الذين كتبوا لأبي العباس يطلبون منه أن يولي عليهم قائداً آخر، ومن أهل بيته، فوجه أبو العباس أخاه أبا جعفر المنصور،

(٤٤) الكامل في التاريخ، ٤٢٧/٥ - ٤٢٨.

إدراكا منه لأهمية الموقف ، وخطورته ، وضرورة حَسْمه ، ولكن هل نجح المنصور فيما فشل فيه ابن قحطبة ؟ أظهرت الأحداث أن المنصور رغم التفاف الخراسانية حوله لم يكن أوفر حظا من سابقه ، بل استمر الوضع بين هزيمة ونصر لكلا الفريقين دون حسم ، وبعد أحد عشر شهرا من المحاجزة ، والمناجزة تنفس العباسيون الصعداء ؛ عندما قُتل رمز المقاومة الأموية ، مروان بن محمد في مدينة بوسير ، فأعلن النبأ في أهل الشام ، الذين لازالوا يقاومون في مدينة واسط بقيادة ابن هبيرة ، وقيل لهم : عَلَامَ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ ، وقد قُتل مروان فأسقط في أيديهم ، وانهارت معنوياتهم ، وضعفت مقاومتهم ، فبادر معن بن زائدة الشيباني ، وطلب الأمان من المنصور فأمنه ، ثم تبعه ابن هبيرة في طلب الأمان ، فأمنه المنصور ، واشترط عليه إن نكث أو غدر فلا أمان له^(٤٥) والمنصور بهذا الموقف إنما يعبر عن أسلوب المهادنة والموادعة ، وهو أحد الأساليب التي واجه بها العباسيون المقاومة أو الأزمة الأموية ، ولكن هل استكان يزيد ، وقَدَّر للعباسيين ذلك الموقف ؟ رواية البلاذري تشير إلى أن تحركات يزيد لم تتوقف ضد العباسيين ، فهو عندما فقد الأمل في الأمويين ، مَدَّ جسورا من التعاون مع العلويين ، الذين أخذوا يناصبون بني العباس العداء ، لأنهم يرون أنفسهم أحق بالخلافة ، فراسل محمد بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب رضى الله عنه ، وأثارة ضد العباسيين فوقف أبو العباس على هذه الحقيقة وألح عليه أبو مسلم الخراساني ، (الذي كان يعيش قمة مجده في هذه الفترة) على ضرورة التخلص من يزيد ، فكتب أبو العباس إلى أخيه المنصور ، في قتله ، فتردد المنصور في بادية الأمر للأمان الذي كتبه له ، إلا أن أبا العباس كَرَّر عليه مرة أخرى ، فقتل يزيد ، وقتل معه ابنه داود ، وكتابه عمر بن أيوب ، ومن كان معه من أعوانه ، ما عدا أبو علاقة الفزاري ، وهشام بن هبيرة ، وصفوان بن يزيد ، الذين فروا من المذبحة ، فلحق بهم ، سعد بن شعيب ، أحد قواد أبي جعفر فقتلهم^(٤٦) يحدد صاحب

(٤٥) البلاذري : أنساب الاشراف ، ١٤٥/٣ ، وراجع نص الأمان في كتاب الإمامة والسياسة ، ١٢٦/٢-١٢٩ .

وانظر أيضا ابن خلدون : تاريخه ، ١٧٦-١٧٥/٣ .

(٤٦) البلاذري : أنساب الاشراف ، ١٤٥/٣-١٥٠ ، وابن خلدون ، العبر ، ١٧٦-١٧٥/٣ .

كتاب الإمامة والسياسة عدد قتلى هذه المذبحة بخمسين رجلا ، من وجوه أصحاب يزيد ثم بعد ذلك أعلن المنصور الأمان للناس جميعا^(٤٧) .

أما في قنسرين ، فقد استغل قائد من قواد مروان بن محمد ، وفرسانه ، وهو أبو الورد مجزأة بن الكوثر بن زفر بن الحارث الكلابي^(٤٨) ، فرصة مضايقة بعض فرسان عبدالله بن علي ، من الخراسانية لأولاد مسلمة بن عبد الملك^(٤٩) ، وذكر أنه كانت بمدينة بالس^(٥٠) ابنة لمسلمة بن عبد الملك ، خطبها عامل عبد الله بن علي ، وهو من أهل خراسان فأظهرت له الموافقة ، ولكنها استجارت بأبي الورد ، فخرج أبو الورد في جماعة ، وجاءوا بالس ، فقتلوا العامل الخراساني ، وهو في الحمام ، فأشعل هذا الموقف فتيل الفتنة ، حيث لحق أبو الورد بأخيه ، ودعا الناس للثورة ضد العباسيين ، وشايعته قبيلة قيس ، وبلغ عدد أنصاره حوالي سبعة آلاف مقاتل^(٥١) .

أما الطبري ، فقد ذكر سببا آخر يختلف عما ذكره البلاذري ، وهو أن ولد مسلمة ابن عبد الملك كانوا مجاورين ، لأبي الورد في بالس ، والناعورة ، فقدم بالس أحد قواد عبد الله بن علي ومعه مائة وخمسون فارسا ، فضايق ولد مسلمة ، فشكوا ذلك إلى أبي الورد ، الذي كان في مزرعة له يقال لها (زراعة بني زفر) ، أو (خساف) فخرج مع بعض أفراد أسرته ، وهجموا على ذلك القائد ، فقاتلهم ، فقتلوه مع أصحابه ، ثم أعلن أبو الورد الثورة ضد العباسيين^(٥٢) .

وأيا كان الأمر ، فإن قصة أبناء مسلمة بن عبد الملك ، هي الشرارة التي أشعلت

(٤٧) ١٣١/٢ .

(٤٨) حسب رواية الطبري ، في تاريخه ، ٤٤٣/٧ ، وكذلك ابن كثير ، في البداية والنهاية ٥٢/١٠ ، أما البلاذري فقد ذكر أن اسمه مجزأة بن هذيل زفر الكلابي ، راجع المصدر السابق ١٦٩/٣ وكان مجزأة هذا ، ممن بايع عبدالله بن علي ، فأقره على مدينة قنسرين ، راجع الطبري ، المصدر السابق ، ٤٤٣/٧ ، وابن كثير : المصدر السابق ، ٥٢/١٠ .

(٤٩) الطبري : المصدر السابق ، ٤٤٣/٧ .

(٥٠) بالس : بلدة بين حلب والرقة ، على ضفة الفرات الغربية ، ياقوت : معجم البلدان ١/٣٢٨ .

(٥١) أنساب الأشراف ، ١٦٩/٣ .

(٥٢) تاريخ الرسل والملوك ، ٤٤٣/٧ .

الفتيل ، ويبدو أن أبا الورد كان يترصد الفرصة للخروج على العباسيين ، إذ أن في مقدوره إنهاء تلك المضايقات بإسلوب ودي ، خاصة وأنه محسوب في تلك الفترة على العباسيين ، فهو أحد أتباعهم ، وعمّالهم على قنّسرين ، مما يُمكنه من حل الموضوع ، دون حمل السلاح ، ولكنه لجأ لحملة ، وفجر الثورة ضد العباسيين .

سمح أبو محمد زياد بن عبد الله بن يزيد بن معاوية^(٥٣) ، بخروج أبي الورد ، فادّعى أنه هو السفياي ، الذي يُروى أنه يرّد دولة بني أمية ، ونزل دَيْرِحَنَا ، فبايعه الناس ، وكتب إلى هشام بن الوليد بن عقبة بن أبي معيط ، يدعو للخروج ، إلا أن هشاما اعتذر بالمرض ، فأراد أبو الورد ، أن يستغل تفاعل السفياي ، وحماسه ، فتحالف معه ، وأصبح زياد ، هو واجهة الثورة ، وأبو الورد بمثابة وزيره . .

اتسعت الثورة ، وتفاقم خطرهما ، بعد انضمام أبي محمد ، الذي لحقت به جموع من أهل حمص ، وتدمر ، وحلب ، بلغت حوالي أربعين ألف مقاتل^(٥٤) ، مما أقلق العباسيين ، خاصة بعد هزيمة عبد الصمد بن علي ، الذي بعثه أخوه عبدالله بن علي ، في عشرة آلاف مقاتل ، فقتل ألوف من أصحابه حسب رواية الطبري^(٥٥) ، وكان على العباسيين مواجهة هذه الثورة بعنف ، والوقوف منها بحزم .

وحدّ عبدالله بن علي جهوده ، وتفرغ للقضاء على تلك الثورة ، وضم إليه أبرز قواده ، أمثال: حميد بن قحطبة ، وعبد الصمد ، ودارت المعركة بين الفريقين يوم الثلاثاء آخر ذي الحجة ، من سنة اثنتين وثلاثين ومائة ، عند مرج الأخرم ، وكان على ميمنة أبي محمد ، أبو الورد ، وعلى ميسرته الأصبغ بن ذؤالة الكلبي ، ورغم هزيمة بعض أصحاب عبد الله بن علي إلا أن أهل الشام انهزموا في نهاية الأمر^(٥٦) ، ويذكر الطبري ، في إحدى رواياته ، ان أباالورد ثبت في نحو خمسمائة من أهل بيته ،

(٥٣) يذكر البلاذري ، أن هذا هو الثابت في اسم السفياي ، وينفي أن يكون اسمه العباس بن محمد بن عبدالله بن يزيد بن معاوية ، (أنساب الاشراف ، ٣/ ١٦٩- ١٧٠) .

(٥٤) الطبري : المصدر السابق ، ٧/ ٤٤٤ ، وابن خلدون : العبر ٣/ ١٧٤ .

(٥٥) تاريخ الرسل والملوك ، ٧/ ٤٤٤ .

(٥٦) البلاذري : أنساب الاشراف ، ٣/ ١٧٠ .

وقومه ، فقتلوا جميعاً^(٥٧) ، بينما جاء عند البلاذري^(٥٨) ، وفي رواية أخرى للطبري^(٥٩) أيضاً أن أبا الورد خرج ، وحمل إلى أهله ، ومات ، أما أبو محمد السفيفاني فقد هرب ، مع جماعة من بني كلب ، ولحق بتدمر^(٦٠) ، ثم اختفى بعد ذلك في المدينة ، حتى تعرف عليه عاملها من قبل المنصور ، زياد بن عبيد الله الحارثي ، فوجه إليه جماعة لاسره فقاوم ، ورماه رجل منهم بسهم ، صاب ساقه فسقط واعتورته سيوفهم ، وقتلوه ، فقاوم ابنه محمد ، وقاتل حتى قُتل ، وصُلب مع أبيه^(٦١) .

نجح عبد الله بن علي في القضاء على مشكلة أبي الورد ، ولكن بعد أن فقد عدداً غير قليل من جنده ، مما حدا به إلى تجنب المزيد من الخسائر ، وتجنب المزيد من الموتورين الناقمين ، فأثر جانب الرفق بالناس ، وتأليف قلوبهم ، ولم يتعرض لأهل قنسرين بسوء فنادى بأمانهم ، وأظهر واه الطاعة ، واتخذوا السواد شعاراً لهم ، ولعل عبد الله بن علي كان يترسم خطى السياسة العباسية التي تهدف إلى المحافظة على كيان الدولة ، ومكتسباتها ، باستخدام أسلوب الشدة والقسوة حيناً والمهادنة حيناً آخر .

كانت الدولة العباسية تسير على أمواج عاتية متعاقبة ، في بحر من المشكلات والاضطرابات ، في بلاد الشام ، والأقاليم المجاورة لها ، فلا تكاد تنتهي مشكلة حتى تبرز أخرى ، وربما تزامنت ، وتشابكت المشكلة مع الأخرى ، حتى يُخيّل للإنسان أنها وصلت إلى درجة من التعقيد ، يستعصي حلها ، أو السيطرة عليها ، ولم يكن لتلك المشكلات أن تنتهي لولا قادة بارزون من أفراد البيت العباسي ، أمثال : عبد الله بن علي ، الذي عُرف بصلاية موقفه ورباطة جأشه ، مما يدعونا إلى القول ، بأن الأحداث أثبتت نجاح الخطة العباسية ، عندما أسندت القيادة العليا في هذه المرحلة بالذات ، إلى رجال من أفراد البيت العباسي ، أمثال : عبد الله بن علي

(٥٧) المصدر السابق ، ٤٤٥/٧ ، وقد أشار إلى أن المعركة وقعت في سنة (١٣٣هـ / ٧٥٠م) .

(٥٨) المصدر السابق ، ١٧٠/٣ .

(٥٩) المصدر السابق ، ٤٤٥/٧ .

(٦٠) المصدر السابق ، ٤٤٤/٧ .

(٦١) (البلاذري ، المصدر السابق ، وابن خلدون : العبر ، ١٧٤/٣ .

وصالح بن علي ، وداود بن علي ، وسليمان بن علي وعبد الصمد بن علي ، وأبو جعفر المنصور .

ولعل الخطوة التالية من البحث تُبرز ، كيف تشابكت المشكلات ، فتداخلت على العباسيين ، وأخذ بعضها برقاب بعض ؛ ففي الوقت الذي ظهرت فيه مشكلة قنسرين ، كان عبد الله بن علي يصارع مشكلة أخرى ، أثارها قائد آخر ، من قواد مروان بن محمد وفرسانه هو حبيب بن مرة المري ، الذي أعلن الثورة في البلقاء (البثنية ، وحوران) ، بحجة الخوف على نفسه ، وعلى قومه ، من العباسيين ، وشايعته قبائل قيس فوقف ضده عبد الله بن علي عدة وفقات إلا أنه لم يتمكن من حسم الموقف لصالحه حتى فوجيء بإعلان أبي الورد الثورة في قنسرين ، بل هزيمة أخيه عبد الصمد بن علي ، وقتل الألو ف من جنده ، فوقع الصلح مع حبيب ابن مرة ، وأمنه ، ومن معه ، واتجه بجنده إلى قنسرين^(٦٢) .

وفي طريقه لإخضاع ثورة قنسرين ، رغب عبد الله بن علي ، أن يطمئن على أهله وثقله في دمشق ، وأن يُنيب عنه من يقوم بأمرها حتى عودته ، فخرج عليها ، واستخلف (أبا غانم عبد الحميد بن رعي الطائي) في أربعة آلاف من الجند ، وخيّل إليه أنه أمن العاقبة ، ولكنه لم يكد يجتازها ، ويصل إلى حمص ، حتى أعلن أهلها خلع طاعة أبي العباس ، ورفعوا شعار الأمويين وقتلوا عامله (أبا غانم الطائي) ، مع مجموعة من أصحابه ، وهم وإن لم يتعرضوا لأهله بسوء ، إلا أنهم انتهوا ثقله وحواصله ، يقول ابن كثير : «فتفاقم الأمر على عبد الله»^(٦٣) .

ويبدو أن ثورة دمشق لم تكن في خطورة ثورة أبي الورد في قنسرين ، لذا آثر عبد الله بن علي القضاء على أبي الورد أولا ، وفعلا عندما تحقق له النصر ، وكرّ راجعا إلى دمشق ، وسمع أهلها ما حل بقنسرين ، تفرقوا ، وانهارت مقاومتهم وآثروا

(٦٢) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ٤٤٦/٧ ، ابن خلدون ، العبر ، ١٧٣/٣ .

(٦٣) البداية والنهاية ، ٥٢/١٠ .

السلامة ، ولم يكن عبدُ الله بن علي في موقف يدعو لتبعضهم والبطش بهم ، بل أثر المهادنة ، فأمنهم ، واكتفى بعودتهم إلى طاعته مرة أخرى^(٦٤) .

سمع أهل الجزيرة خبر خروج أبي الورد في قنسرين ، وانشغال العباسيين بمناجزته ، فاستغلوا فرصة ، وأعلنوا بدورهم الثورة^(٦٥) ، وكان عامل حران من قبل العباسيين هو (موسى بن كعب) في ثلاثة آلاف من الجند فساروا إليه ، من كل صوب ، وحاصروه مع جنده ، وقد كانوا بلا زعيم يقودهم ويوجههم ، مما يعني أن ثورتهم ضد العباسيين ، لم توجهها مؤثرات خارجية أو قيادة بارزة ، بل الرفض للحكم العباسي ، ويقوا بلا زعيم ، حتى قدم إليهم أحد قواد مروان بن محمد ، الذين فروا إلى أرمينية ، إثر مقتله ، وهو إسحاق ابن مسلم^(٦٦) العُقَيْلي ، فرأسه أهل الجزيرة عليهم ، وحاصروا عامل حران أكثر من شهرين ، فاشتعلت الثورة في كل مكان من الجزيرة ، في قرقيسياء ، والرُّها ، ودارا ، وماردين ، وسُمَيْساط ، كلها خلعت طاعة العباسيين ، ورفعت شعار بني أمية .

قاد إسحاق ستين ألف مقاتل ، من أهل الجزيرة يقف إلى جانبه ، ويشد من أزره ، أخوه (بَكَار بن مسلم) مما أثار مخاوف أبي العباس ، الذي قرّر أن يرمي إسحاق وجوعة ، بابرز شخصيتين في البيت العباسي ، وهما : أخوه أبو جعفر المنصور ، وعمه عبدالله بن علي .

في الوقت الذي أقبل فيه عبدالله بن علي بجنوده ، من بلاد الشام ، كان أبو جعفر المنصور يتنقل من مدينة إلى أخرى من مدن بلاد الجزيرة ، مع جنده الذين سبق وأن حاصوا بن هبيرة في واسط ، فوصل إلى قرقيسياء ، فأغلق أهلها الباب دونه ، ثم قدم مدينة الرقة ، ووجد أهلها مبيّضين ، بزعامة بَكَار بن مسلم ، ورحل إلى حران التي تركها إسحاق بن مسلم إلى مدينة الرُّها ، وكان ذلك في سنة ١٣٣ هـ ، وفي حران انضم عاملُ العباسيين المحاصر ، موسى بن كعب ، بمن معه إلى جيش أبي جعفر

(٦٤) الطبري : المصدر السابق ، ٤٤٤/٧ ، وابن كثير : المصدر السابق ، ٥٢/١٠ .

(٦٥) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٤٤٦/٧ .

(٦٦) يطلق عليه ابن الاثير ، اسم (سَلَم) ، راجع (الكامل في التاريخ ، ٤٣٤/٥) .

المنصور ، فاشتبك في هذا الأثناء أبوجعفر المنصور في معركة مع جماعة من ربيعة ، في دارا ، وماردين ، بزعامة رجل من الحرورية ، يُقال له (بُرَيْكَة) ، ولم يستطع بكاربن مسلم ، الذي وصل لنجدة بُرَيْكَة ، انقاذه من الهزيمة ، ثم القتل على يد أبي جعفر المنصور ، فرحل بكارُ إلى أخيه إسحاق في الرُّها ، وخَلَفَهُ عليها ، فمضى إسحاقُ إلى سُمَيْسَاط ، حيث تحصن بها ، وحفر خندقا حولها ، ووصل في هذه الفترة عبدُ الله بن علي ، ونزل بإزائه ، على الضفة الأخرى ، من نهر الفُرات .

حاصرت جيوش العباسيين إسحاق في سُمَيْسَاط قرابة سبعة أشهر ، وهو صامد يأبى الاستسلام ويقول : في عنقي بيعه ، فأنا لا أدعها ، حتى أعلم أن صاحبها مات ، أو قُتل ، فكتب إليه أبوجعفر المنصور ، أن مروان قد قُتل فقال : حتى أتَيْقَن ، فلما تيقن من ذلك ، طلب الصلح ، وقال : قد علمت أن مروان قد قتل ، فكتب المنصور بذلك إلى أبي العباس السفاح ، الذي أمر بتأمينه ، وتأمين من معه ، فتم ذلك ، وكتب كتابا بالصلح ، فاستسلم إسحاقُ ، وقربه أبوجعفر ، وأصبح عنده من آثر أصحابه^(٦٧) .

وهكذا أثبت إسحاق بن مسلم ، أنه قائد مخلص يحترم اليهودَ والمواثيقَ ، فلم يكن يطمع في تحقيق مكاسب خاصة ، بقدر طمعه أن يَشُدَّ من أزر سيده مروان ابن محمد في مقاومته للعباسيين ، ولعل هذه الروح المخلصة كانت سببا في احترام المنصور له ، واستخلافه لنفسه ، وتقريبه إليه .

تجنبنا مصادِرُ البحث النص على اسم من تولى القيادةَ العامَّةَ أثناء محاصرة سُمَيْسَاط ، هل هو أبوجعفر المنصور ، أم عبد الله بن علي ؟ أم أن كل واحد منهما كان مستقلا بمن معه من الجنود ، ولكن سير الأحداث يشيرُ إلى ان الشخصية البارزة ، هي شخصيةُ أبي جعفر المنصور ، فهو حسب رواية الطبري الذي وقع الصلح مع إسحاق بن مسلم ، بعد موافقة أبي العباس السفاح ، وإن كان ابن الاثير قد أشار إشارة عابرة إلى أن عبد الله بن علي ، هو الذي وقع الصلح مع إسحاق بن مسلم^(٦٨) .

(٦٨) الكامل في التاريخ ، ٤٣٥/٥ .

(٦٧) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ٤٤٦/٧ - ٤٤٧ .

أسندت ولاية إقليم الجزيرة بعد تلك الأحداث إلى أبي جعفر المنصور ، إضافة إلى إقليمي أذربيجان ، وأرمينية^(٦٩) ، مما يشير إلى أهمية هذه الأقاليم وقد عمل المنصورُ جاهداً على استقرار الأمر في تلك الأقاليم للدولة العباسية .

لم تتحدث المصادر التاريخية عن ممارسات قمعية قام بها العباسيون ضد أهالي إقليم الجزيرة ، عدا المواجهة التي كانت بين أبي جعفر المنصور ، وُربُكُه ، زعيم الحرورية ويبدو أن العباسيين ، لم يرو ضرورةً للعنف ، ما دامت تلوحُ في الأفق بادرةٌ سلِّمٍ تُخفِّن بها دماء المسلمين .

وقبل أن ينتهي الحديث عن هذه الفقرة ، هناك رواية أوردها ابن العديم ، ذكر فيها أن أبان بن معاوية بن هشام بن عبد الملك ، قاد أربعة آلاف مقاتل ، من نخبة من كانوا مع إسحاق بن مسلم العُقَيْلي ، ودخل بهم سُمَيْساط فوجه إليه عبدُ الله بن علي ، حميد بن قحطبة فهزما ، ودخل سُمَيْساط^(٧٠) .

تلك أبرز مظاهر المقاومة الأموية ، وموقف العباسيين منها ، حيث زاجوا فيه بين أسلوب القمع والشدة ، وأسلوب المهادنة والموادعة ، ضمن السياسة العامة التي اختطوها لأنفسهم في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ دولتهم ، وقد استغرقت تلك المقاومة عامي ١٣١هـ ، ١٣٢هـ ، وجزءاً من عام ١٣٣هـ ، ورغم قصر هذه المدة قياساً بعمير الدولة العباسية الذي استمر أكثر من خمسة قرون ، إلا أنها كانت فترةً خَطِرَ أثار مخاوف العباسيين ، وهَدَّدَ دولتهم .

انهار المقاومة :

نتقل إلى وجه آخر من أوجه المقاومة الأموية ، برزت فيه المواجهة العباسية أعنف وأقوى ، حتى يمكن وصفها في بعض مراحلها بالتصفية الجماعية لبني أمية ، وما يلفت النظر أن أحداث هذه المرحلة ، كانت مثار اختلاف بين المؤرخين تباينت رواياتهم ، واختلفت آراؤهم .

(٦٩) الطبري : المصدر السابق ، ٤٤٧/٧ .

(٧٠) زبدة الحلب من تاريخ حلب ، ٥٦/١ .

أحداث دمشق :

أثناء مطاردة عبد الله بن علي ، لمروان بن محمد ، مر بدمشق ثم تركها بعد أن خلف عليها صهره (الوليد بن معاوية بن عبد الملك بن مروان) فقدم عبدُ الله ابن علي ، وهو يدرك أن عاصمة الأمويين لن تستسلم له بسهولة وأن سقوطها على يده ، سيكون عاملاً ارتياح للعباسيين ، وإضعاف لمقاومة الأمويين .

نزل عبد الله بن علي المزة ، وكان بحاجة إلى تعزيز قواته ، وفعلا وصله مددٌ قوامه ثمانية آلاف مقاتل ، بقيادة أخية صالح بن علي ، فحضر الحصار على دمشق ، ووزع أعوانه من القواد على مختلف أبوابها ، أخوه صالح بن علي ، على باب الجابية وأبوعون ، على باب كيسان ، وبسام بن إبراهيم ، على باب الصغير ، وحيد بن قحطبة ، على باب توما ، وعبد الصمد بن علي ، ويحيى بن صفوان ، والعباس ابن يزيد ، على باب الفراديس^(٧١) .

استمر الحصار خمسة أشهر ، وفي رواية مائة يوم ، وفي رواية شهر ونصف^(٧٢) ، فلم يستطع العباسيون اقتحامها ، حتى وقع الخلاف بين أهلها ، حيث انقسموا إلى فريقين ، فريق يؤيد العباسيين ، وآخر يؤيد الأمويين ، وقد كانت قيس أكثر موالة للأمويين ، بينما تميل القبائل اليمانية إلى العباسيين ، تطور الانقسام إلى اشتباك بين الفريقين ، فقتل بعضهم بعضا ، حتى أن عامل الأمويين ذهب ضحية هذا الخلاف ، حيث قُتل في إحدى هذه الاشتباكات^(٧٣) ، وقد بلغ عمق الخلاف بين سكان دمشق ، أو بين القيسية واليمانية ، أنهم وضعوا في كل مسجد محرابين ومنبرين ، فيصلي أولئك بخطبة ، وإمام ، وهؤلاء بخطبة وإمام^(٧٤) .

استغل عبدُ الله بن علي هذه الفرصة ، وبدأ اتصالاته باليمانية ، واتفق معهم على

(٧١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ٤٤٠/٧ .

(٧٢) ابن عساکر : تاريخ دمشق ، ٦٤٩/١٠ .

(٧٣) الطبري : المصدر السابق ، ٤٤٠/٧ ، وابن عساکر : المصدر السابق ، ٦٤٩/١٠ ، وابن كثير البداية والنهاية ، ٤٤/١٠ .

(٧٤) ابن عساکر : المصدر السابق ، ٦٥٠/١٠ .

فتح الأبواب ، على أن يُمَيِّزُوا أَنفُسَهُمْ عن القيسية بلبس اللون الأصفر ، حتى لا يقتلهم الجند ، عند دخول دمشق ، وفعلاً نُفِذَ الانساق ، وفتحت اليمانية الأبواب ، وأوكل حفظ الأبواب إلى عبيد الله بن الحسن ، من ولد جعفر بن أبي طالب الهاشمي الأعرج ، ومعه خمسة آلاف من الجند فدخل عبد الله بن علي دمشق منتصراً يوم الأربعاء لعشر خلون من رمضان سنة ١٣٢ هـ ، وكان الجند الخراسانية ، ينادون «يا محمد يا منصور نكس ، نكس ، وهاد ، وهاد ، يعني اقتلوا ، اقتلوا ، وتتفق كثير من المصادر التاريخية ، على أن عبد الله بن علي أوقف القتال بعد ثلاث ساعات ، من دخوله دمشق^(٧٥) ، ولكنها تختلف حول الأسلوب الذي عامل به أهل دمشق ، وتصوير ما أحدثه فيهم من مذابح ، يذكر اليعقوبي أن أهل دمشق وسطوا ، أثناء الحصار ، يحيى بن بحر ، أحد المقبولين لدي العباسيين ، في طلب الأمان ، فاستجاب لهم عبد الله بن علي ، فخرج الناس ، مستبشرين بالأمان ، وبينما كان عبد الله بن علي يهيم بكتابة الأمان ضرب بصره تجاه دمشق ، فإذا بالسور ، قد غشيت المسودة ، فنكث عهده ، وقال : دخلتها قسراً^(٧٦) ، ولا يخفي الاهتمام الواضح ، في هذه الرواية - لعبد الله بن علي بالغدر والخيانة ، وما يجعل الباحث يتردد في قبولها ، ما عُرف عن اليعقوبي من نظرة غير موضوعية تجاه العباسيين ، بسبب ميوله العلوية .

لا يستطيع الباحث من خلال استعراضه للروايات المختلفة ، أن ينكر ، أن عبد الله بن علي لجأ إلى أسلوب العنف في معاملته لأهل دمشق قاعدة بني أمية ، فاستغل الفرصة ، وقضى على عدد غير قليل ، من أفراد البيت الأموي ، بصفة خاصة ، وفي الوقت الذي أغفلت فيه بعض المصادر^(٧٧) ، ذكر عدد قتلى بني أمية في دمشق ، وصلت مصادر أخرى ، إلى درجة المبالغة ، عندما ذكرت أن عبد الله ابن علي قضى في ثلاث ساعات فقط على خمسين ألف من أهل دمشق^(٧٨) وذكر بعضها أن

(٧٥) الطبري : تاريخ المرسل والملوك ، ٤٤٠/٧ ، وابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٤٢٥/٥ ، والذهبي : تاريخ الاسلام ، حوادث ووفيات (١٢١-١٤٠هـ) ، ٣٣٩ ، وابن كثير : البداية والنهاية ، ٤٥/١٠ .
(٧٦) تاريخه . ٣٥٦/٢ .

(٧٧) مثل : الطبري : المصدر السابق ، ٤٤٠/٧ ، والمقدسي : البدء والتاريخ ، ٧٢-٧١/٦ ، وابن عساکر : تاريخ دمشق ، ٤٢٥/٥ ، وابن الأثير المصدر السابق ، ٦٥٠-٦٤٩/١٠ .

(٧٨) الذهبي : سير أعلام النبلاء ، ١٦١/٦ ، وابن كثير : المصدر السابق ، ٤٥/١٠ .

عدد القتلى كثير، منهم ثمانين من ولد مروان بن الحكم فقط^(٧٩) ، كما أشار البعض ، إلى أنّ عدد القتلى من بني أمية جاوز ثمانين نفوساً^(٨٠) ، كما أشار البعض إلى أن أبا العباس السفاح شارك في تقتيل بني أمية ، أسرى دمشق ، عندما بعث إليه عمه عبد الله بن علي يزيد بن معاوية بن مروان ، وعبد الله بن عبد الجبار بن يزيد بن عبد الملك ابن مروان ، فقتلها أبو العباس ، وأمر بصلبها في الحيرة^(٨١) بل إن مؤرخا مثل المقدسي يذكر ، أن عبد الله بن علي بعث بجمع من ظفره ، من بني أمية ، ومن أولادهم ، ومواليهم ، ومواليهم إلى أبي العباس ، فقتلهم وصلبهم جميعا في الحيرة^(٨٢) ، ولا يتردد مؤرخ آخر ، هو ابن أعثم الكوفي ، في اتهام أبي العباس أيضا بأنه كتب إلى عمه عبد الله بن علي ، وكرر عليه ألا يدع من بني أمية أحدا ، يقدر عليه إلا قتله^(٨٣) ، وفي اتهام آخر ، ذكر بأنه كتب إليه بنش قبور بني أمية ، وإخراج عظامهم^(٨٤) ، مُبرِّزا بذلك أن عبد الله بن علي كان يتصرف حسب أوامر أبي العباس ، وتوجيهاته ، بما في ذلك تقتيلهم ، ونش قبورهم ، وهي اتهامات لم يستطع مؤرخ مثل اليعقوبي أيضا اخفاءها ، عندما ذكر أن أبا العباس السفاح كتب إلى عمه عبد الله بن علي ، عندما دخل دمشق «خذ بثأرك من بني أمية» ، يقول اليعقوبي : «فَفَعَلَ بِهِمْ مَا فَعَلَ ، وَوَجَّهَ فَنَشَّ قُبُورَ بَنِي أُمِيَّةٍ»^(٨٥) .

أما هذه الاتهامات لأبي العباس السفاح ، يقف مؤرخ آخر ، هو صاحب كتاب الإمامة والسياسة ، فيدافع عنه ، ويبرِّؤه من جريرة ما ارتكبه عبد الله بن علي ، ضد بني أمية ، في الشام ، أو في فلسطين ، ويذكر أن أبا العباس السفاح لم يكن راضيا عما كان يفعله عمه عبد الله بن علي ، أو على الأقل بالصالحين منهم ، ممن ليس لهم أطماع سياسية ، فعندما علم بقتل ، واستصفاء أموال عبد الواحد بن سليمان ، الذي

(٧٩) الدينوري : الأخبار الطوال ، ٣٦٦ .

(٨٠) ابن خياط : تاريخه . ٤٠٤ .

(٨١) محمد بن حبيب : المُحَبَّر ، ٤٨٦ ، وابن خياط : تاريخه ، ٤٠٣-٤٠٤ .

(٨٢) البدء والتاريخ ، ٧٢/٦ .

(٨٣) الفتوح ، ١٩٣/٨ .

(٨٤) المصدر نفسه ، ١٩٣/٨ .

(٨٥) تاريخه ، ٣٥٦/٢ .

اشتهر بغزارة علمه ، وكان من المجتهدين المنقطعين للعبادة ، قال : رحم الله عبد الواحد ، ما كان والله ممن يُقتل لعائلة ، ولا ممن يشار إليه بفاحشة ، وما قتلته إلا أمواله ، لولا أن السفاح عمي ، وذمامه ورعاية حقه على واجب ، لأقذت منه ، ولكن الله طالبه ، وقد كنت أعرف عبد الواحد براً تقياً ، صواماً قواماً^(٨٦) ، يقول صاحب كتاب الإمامة والسياسة : ثم كتب إلى عمه ، ألا يقتل أحداً من بني أمية ، حتى يعلم به أمير المؤمنين ، فكان هذا أول مانقم أبو العباس على عمه السفاح^(٨٧) .

يروى البلاذري ، في أنساب الأشراف قائلاً : «حدثني بكير ، عن الهيثم عن عياش ، قال : كان أبو العباس أسخى الناس ، ما وعد عِدَّةً قط فأخراها عن وقتها ، أوقام من مجلسه حتى يقضيها ، ولقد سمعناه يقول : إن المقدرة تُصغرُ الأمانة ، لقد كنا نستكثر أموراً ، أصبحنا نستقلها لأخس من صَحَبنا ، ثم يسجد لله شكراً»^(٨٨) .

وفي نص آخر لابن الأثير يقول فيه : «نظر السفاح يوماً في المرآة ، وكان أجمل الناس وجهاً ، فقال : اللهم إني لا أقول ، كما قال سليمان بن عبد الملك : أنا الملك الشاب ، ولكني أقول : اللهم عمّرني طويلاً في طاعتك مُتَّعاً بالعافية»^(٨٩) .

ورغم ذلك فإن أبا العباس . هو الذي وجّه عمه عبد الله بن علي إلى بلاد الشام لإخضاع المقاومة ، وتتبع مروان بن محمد ، ولا شك أنه كان يعلم مُسَبِّقاً قسوةَ عمّه ويطشه لذا اختاره لمثل هذه المهمة الصعبة التي كانت تحتاج في تلك الفترة بالذات - إلى شخصية مثل شخصيته ، يقبض على زمام الأمور بيد قوية ، ثم إن أبا العباس ، وهو الخليفة ، يُفترض فيه أن يكون على علم بما كان يقوم به عمه ، وهو الخليفة أيضاً يفترض فيه القدرة على وقف تلك المذابح ، ولكنه ربما تغاضى عنها على الأقل مع من كان يخشى منهم ، من بني أمية ، لأن الموقف كان يملي عليه ذلك ، وربما أن عبد الله ابن علي ، قد استغل ذلك التغاضى ، فأسرف في القتل ، وفي تتبع الأمويين ، وعند

(٨٦) ١٢٢/٢ - ١٢٣ .

(٨٧) ١٢٣/٢ .

(٨٨) ١٦٦/٣ .

(٨٩) الكامل في التاريخ ، ٤٦٠/٥ .

تنبه أبو العباس ، لإسراف عمه ، كان له ذلك الوقف ، الذي تحدث عنه صاحب كتاب الإمامة والسياسة إن صحت روايته .

كانت صورة عبد الله بن علي قائمة في كثير من المصادر التاريخية فهو لا يذكر ، إلا ويذكر معه العنف ، والقسوة ، وخاصة في هذه الفترة من تاريخه ، حتى أنه أتهم بتعطيل الشعائر في أحد جوامع دمشق ، عندما اتخذه اصطبلًا لخيلة مدة سبعين يوماً^(٩٠) ، وهو الذي يُقاتل من أجل دولة شعارها الحكم ، والعمل بما أنزل الله سبحانه وتعالى ، وأيضاً ما قيل عن انتهاكه حرمة الموتى ، حيث أمر بنش قبور بني أمية ، وجمع عظامهم ، وحرقها ، ولم يكتف بذلك ، بل دق رمادها وذراه مع الرياح ، لماذا؟ وما الفائدة التي سيعود بها للدولة العباسية من وراء نبش وحرق تلك العظام البالية ؟

أما لماذا ؟ فسؤال أجاب عنه بعض المصادر التاريخية^(٩١) ، وهو التشفي والانتقام ، وبث الرعب في نفوس المعارضين ، أما ما الفائدة من ذلك ؟ فسؤال لاتزال إجابته قائمة ، وربما أطاحت عدم الإجابة عليه ، بما يُقنع الباحث المدقق ، بكل الفرضيات ، التي يسعى لها بعض المؤرخين ، من خلال بث مثل هذه الدعاية المثيرة للألم ، والاشمئزاز في نفس الوقت ، ونسوق فيما يلي صوراً من تلك الانتهاكات ، التي قام بها عبد الله بن علي ، حسب ما ذكرته المصادر التاريخية : يذكر البلاذري^(٩٢) ، أن عبد الله بن علي ، أمر بنش قبر معاوية فما وجد إلا خطأً ، ونش قبر ابنه يزيد ، فوجد سلاميات^(٩٣) ، رجليه ، أما قبر عبد الله بن مروان فلم يجد فيه غير بعض شئون^(٩٤) رأسه ، نبش قبري الوليد ، وسليمان ابني عبد الملك ، فلم يجد فيهما غير رفات ، وعندما نبش قبر هشام بن عبد الملك ، وجده سليماً إلا شيئاً من أنفه ، وشيئاً

(٩٠) ابن عساکر : تاريخ دمشق ، ٣٨٩/١٥ - ٣٩٠ .

(٩١) راجع ، اليعقوبي : تاريخه ، ٣٥٦/٢ ، وابن عساکر : المصدر السابق ، ٣٩٠/١٥ .

(٩٢) أنساب الأشراف ، ١٠٤/٣ .

(٩٣) سلاميات رجليه : أي أصابع قدمه ، راجع (ابن منظور : لسان العرب ، ١٩٠/١٥) .

(٩٤) شئون رأسه : أي عظامه ، (المصدر نفسه ، ٩٦/١٧) .

من صِدْغِهِ ، لأنه طلي بالزئبق ، و الكافور ، وماء الفؤة^(٩٥) ، أما قبر مسلمة بن عبد الملك فوجد فيه جمجمته ، فاتخذه عبد الله بن علي ، وأصحابه غرضاً حتى تناثرت ، ولم يتعرض لقبر عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ، ويذكر أنه جمع ما في القبور ، وأحرقه .

ومن أشار إلى نبش قبور بني أمية من المؤرخين أيضاً ، ابن أعثم الكوفي ، فقد ذكر نبش قبر معاوية ، وابنه يزيد ، يقول ابن أعثم : «لعنه الله»^(٩٦) ، ومعاوية ابن يزيد ، ومروان بن الحكم ، وعبد الملك بن مروان ، فوجد جمجمته ، وأضلاعه والوليد بن عبد الملك ، وجد فقرات ظهره ، ومسلمة بن عبد الملك وجد صُلْبِهِ ، وبعض جمجمته ، وسليمان بن عبد الملك ، وجد في قبره عظماً واحداً ، والوليد ابن يزيد بن عبد الملك ، ويزيد بن الوليد بن عبد الملك ، والوليد بن مسلمة ، وسائر بني أمية لم توجد في قبورهم ، غير العظام وبقي قبر عمر بن عبد العزيز سليماً ، لم ينبشه عبد الله بن علي ، وقد جمعت عظام بني أمية ، وأحرق^(٩٧) .

المقدسي في كتابه البدء والتاريخ : يذكر أن عبد الله بن علي نبش قبور بني أمية ، وأحرقهم ، وأحرق عظامهم بالنار ، يقول : «ولم يجد في قبر معاوية عليه اللعنة إلا خطأ أسوداً ، كأنه رماد ، ولا في قبر يزيد لعنه الله إلا فقار ظهره فأحرقه»^(٩٨) .

ابن الأثير أيضاً أشار إلى قضية نبش قبور بني أمية ، على يد عبد الله بن علي ، وأصحابه ، فذكر أيضاً أن قبر معاوية لم يوجد فيه غير خيط مثل الهباء ، ووجد في قبر ابنه يزيد حطاماً كأنه رماد ، ووجد في قبر عبد الملك جمجمته ، إلا أن جثة هشام ابن عبد الملك ، وُجِدَت صحيحة ما عدا أرنبة أنفه ، ويذكر ابن الأثير أن جثة هشام ضُربت ، وصُلِبَت وحُرقَت ، وذري رمادها في الريح^(٩٩) .

(٩٥) ماء الفؤة، عُشْب مَعْمَر يَنْبَغ فِي شَوَاطِئِ الْبَحْرِ الْمَتَوَسِّطِ ، سِقَانُهُ حُمْرٌ مُتَسَلِّقَةٌ ، وَيَذُورُهُ حُمْرٌ ، تُعْرَفُ بِقُوَّةِ الصُّبَاغَيْنِ ، وَيُسْتَخْرَجُ مِنْهَا مَادَةٌ تَسْتَعْمَلُ فِي صِنْعِ الْحَرِيرِ وَالصُّوفِ ، رَاجِعِ (المعجم الوسيط ٧/٢) . .

(٩٦) كتاب الفتوح ، ١٩٤/٨ .

(٩٧) المصدر نفسه ، ١٩٣/٨ - ١٩٤ .

(٩٨) ٧٢/٦ .

(٩٩) الكامل في التاريخ ، ٤٣٠/٥ .

الأزدي في كتابه تاريخ الموصل ، ذكر أن عبد الله بن علي أمر عمرو بن تمام بنبش قبور بني أمية ، فنبتش عمرو ، قبر هشام فوجده صحيحا ، فضربه ، ثم أحرقه ، ونبش قبر سليمان فوجد صُلْبَه ، وأصلاعه ورأسه ونبش قبر مَسْلَمَة بِقَسْرِين ، فوجدت جمجته ، وأحرقت ، ونبش قبر الوليد بدمشق فوجد شِقَّ رأسه ، ووجد في قبر معاوية عظما واحدا ، وفي قبر ابنه يزيد حطاما ، وخطأ كأنه رماد ، وتتبع قبور بني أمية ونبشها^(١٠٠) .

ابن الطقطقي أيضا تعرض لموضوع نبش قبور بني أمية ، فذكر نبش قبر معاوية ابن أبي سفيان ، حيث لم يوجد فيه إلا خطأ مثل الهباء ، وقبر ابنه يزيد الذي وجد فيه حطاما مثل الرماد^(١٠١) .

أما اليعقوبي فذكر مثل غيره أمر نبش القبور ، إلا أنه توقف عند نبش قبر هشام ابن عبد الملك ، وقال : «ولما صار^(١٠٢) إلى رصافة ، أخرج هشام بن عبد الملك ، ووجده في مغارة على سريره ، وقد طُلي بهاء يُبْقِيه ، فأخرجه ، فضرِب ، وجهه بالعمود ، وأقامه بين العقابين^(١٠٣) ، فضرِبه مائة وعشرين سوطا ، وهو يتناثر ، ثم جمعه فحرقه بالنار^(١٠٤) ، أما لماذا حُصَّ هشام بن عبد الملك بهذا النوع من التعذيب دون سائر بني أمية ؟ فسؤال أجاب عليه اليعقوبي ، وذكر أن عبد الله بن علي قال ، بعد أن صَبَّ جَمَّ غَضْبِهِ على جثة هشام ابن عبد الملك : «أن أبي^(١٠٥) ، كان يصلي يوما ، وعليه إزار ، ورداء ، فسقط عنه ، فرأيت في ظهره آثار السياط ، فلما فرغ من صلاته ، قلت «يا أباة جعلني الله فداءك ، ما هذا ؟ فقال : إن الأحوال^(١٠٦) ،

(١٠٠) ١٣٨ .

(١٠١) الفخري في الاداب السلطانية والدول الاسلامية ١٥٢ .

(١٠٢) أي عبد الله بن علي .

(١٠٣) العقابين : جاء في لسان العرب (١١٢/٢) : العقابان ، خَشْبَتَانِ يَشْحُجُ الرَّجُلُ بَيْنَهُمَا الْجُلْدُ .

(١٠٤) تاريخه ، ٣٥٦-٣٥٧ .

(١٠٥) أي على بن عبد الله .

(١٠٦) أي هشام بن عبد الملك ، وقد جاء في وصفه ، أنه كان أحولا ، راجع (صلاح الدين المنجد : معجم بني أمية ،

(١٨٤) .

أخذني ظلماً ، فضربني ستين سوطاً ، فعاهدت الله أن ظفرت به ، أن أضربه بكل سوط سوطين»^(١٠٧) .

وعندما نستشهد برأي مؤرخ آخر من تحدث عن موضوع نبش العباسيين لقبور بني أمية ، وهو الحافظ بن عساكر ، نجده يذكر نبش قبور معاوية ويزيد ، وعبد الملك ، وهشام بن عبد الملك ، الذي وجدت جثته سليمة ماعداً أرنبة أنفه ، فضربت بالسياط ، وصُلبت أياماً ، وأحرقت بالنار ، ودُقَّ رمادها ، ونُخِل ، وذُرِيَ في الريح ، ويسوق ابن عساكر الخبر التالي ، نقلاً عن محمد بن سليمان بن عبد الله النوفلي ، معللاً ما خُصَّ به هشام من التعذيب ، ويقول : كتب هشام ابن عبد الملك ، إلى عامله على المدينة^(١٠٨) ، أن يشخص إليه محمد بن علي بن عباس ، فأشخصه إليه ، وعاش في كنفه ، واشترى جارية أنجبت له ابناً ، ولكنه تَبَّرَ منه ، واتهمها بحمله سفاحاً ، واحتكمت إلى هشام بن عبد الملك ، الذي أمر قاضيه أن يحكم بينهما ، فحكم القاضي بأن الابن ليس لمحمد ، وفرَّقَ بينها ، وعندما بلغ الولد سبع سنوات ، دس إليه محمد بن علي مَنْ قَتَلَهُ ، فاستعدت أمة بهشام بن عبد الملك ، ولكن محمد أنكر علاقته بقتله ، حتى شهد عليه أحد المزارعين ، من سكان المزة ، فدلهم على المكان ، الذي قُتِلَ فيه الصبي ، فقال هشام لمحمد بن علي : «لولا أن الأب لا يُقاد بالابن لأقذتكَ» ، ثم ضربه سبعمئة سوطاً ، ونفاه إلى الحميمة ، يقول ابن عساكر ، نقلاً عن محمد بن سليمان بن عبد الله النوفلي : «فكان الذي حمل عبد الله بن علي أن يعمل بجثة هشام ما عمل بأخيه محمد بن علي ، ثم دفع عبد الله ابن علي إمراً هشام إلى قوم من الخراسانية ، حتى مروا بها إلى البوية ، ماشيةً ، حافيةً ، حاسرةً ، فيما زالوا يَزُنُونُ بها ، ثم قتلوها ، وهي عبدة ابنة عبد الله بن يزيد ابن معاوية ، صاحب الخال»^(١٠٩) .

(١٠٧) تاريخه ، ٣٥٧/٢ .

(١٠٨) لم يذكر ابن عساكر اسم ذلك العامل ، وبالرجوع لابن خياط في تاريخه (٣٥٧) نجد أن عمَّال هشام على المدينة هم : محمد بن هشام بن إسماعيل حتى سنة (١١٤هـ / ٧٣٢م) ثم خالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم حتى سنة (١١٩م / ٧٣٧م) ثم صل بالناس أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم حتى قدم محمد بن إبراهيم بن هشام سنة (١١٩هـ) فلم يزل والياً عليها ، حتى مات هشام .

(١٠٩) تاريخ دمشق ، ٣٩٠/١٥ .

وهكذا تحدثت بعض المصادر التاريخية عن قضية نبش العباسيين لقبور بني أمية ، وعندما ندقق النظر ، نجد أن كثيرا من الروايات حول هذا الموضوع ، ذات انتمايات ، ومصادر علوية ، مثل اليعقوبي ، وهو أحد موالي بني هاشم^(١١٠) ، ومن المعتنقين المتعصبين للمذهب الشيعي ، الاثنا عشري^(١١١) ، حتى أنه فقد حياته بسبب تعصبه لمذهبه^(١١٢) ، ومثله في التشيع أيضا ابن أعثم الكوفي ، الذي قال عنه ياقوت الحموي ، في معجم الأدباء : «كان شيعيا ، وهو عند أصحاب الحديث ضعيف»^(١١٣) ، وكذلك أحمد بن سهل البلخي ، وُصِفَ بأنه صاحب ميول علوية^(١١٤) ، ولا أدل على ذلك من لعنه لمعاوية رضى الله عنه ، وابنه يزيد ، عندما تحدث عن نبش قبرهما^(١١٥) ، أما ابن الطقطقي ، وهو ممن ردد رواية نبش العباسيين لقبور بني أمية ، فقد جاء في ترجمته : محمد بن علي بن محمد بن طباطبا العلوي ، أبو جعفر ، مؤرخ من أهل الموصل ، ينحدر من فرع الحسن ، وإبراهيم طباطبا ، كان أبوه نقيبا للطالبيين ، في الكوفة ، وبغداد ، وخلفه ابنه محمد في نقابة الطالبيين في الحلة ، والنجف ، وكربلاء سنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٣ م) ، تزوج بإمرأة فارسية ، من خراسان^(١١٦) .

وإذا كان هؤلاء المؤرخون يسوقهم ، فيما ذكروه ميلهم ، وتعصبهم المذهبي ، فإذا يمكن أن يُقال عن مؤرخين ، لم تُعرف عنهم ميول علوية ، أو انتمايات مذهبية ، يمكن أن تؤثر على نظرتهم ، إلى الاحداث وتفسيرها ، بل ربما كان بعضهم ممن عاش في كنف العباسيين ، وغمره فضلهم ، وعلى رأس هؤلاء البلاذري ، الذي وصل إلى

(١١٠) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ١٥٣/٥ - ١٥٤ .

(١١١) الدّوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ، ٥٣ ، وياسين إبراهيم الجعفري : اليعقوبي ، المؤرخ والجغرافي ، ٢٩ .

(١١٢) المرجع نفسه ، ٢٩ .

(١١٣) ٢٣٠/٢ - ٢٣١ .

(١١٤) المصدر نفسه ، ٨٤/٣ - ٨٥ .

(١١٥) راجع صفحة ٢٩ من البحث .

(١١٦) الزركلي : الأعلام ، ١٧٤/٧ ، وكحاله : معجم المؤلفين ، ٥١/١١ ، وهيوار : ابن الطقطقي (بحث نشره في دائرة المعارف الاسلامية) ٢١٨-٢١٧/١ .

مكانة مرموقة في البلاط العباسي ، حيث عيّنه الخليفة المتوكل على الله (٢٣٢-٢٤٧هـ / ٨٤٦-٨٦١م) ، مستشاراً له ، كما بلغ حصوة كبيرة لدى الخليفة المستعين بالله (٢٤٨-٢٥١هـ / ٨٦٢-٨٦٥م) ، حتى أصبح أحد خُلصائه^(١١١) ، وفوق هذا فإن جُلّ مادة البلاذري العلمية عن بني أمية ، وخاصة في كتابه أنساب الأشراف ، استقاها من شيخ الإخباريين ، أبي الحسن على المدائني (١٣٢-٢٢٤هـ)^(١١٢) ورغم ما يُقال عن شيوخ المدائني ، الذين عُني البلاذري بذكرهم أنهم كانوا من الضعفاء^(١١٣) ، إلا أنه كان موضع ثناء كُتّاب السّير ، والأنساب ، فقد قال عنه السّمعاني : «كان عالماً بأيام الناس ، وأخبار العرب ، وأنسابهم ، عالماً بالفتوح ، والمغازي ، ورواية الشعر ، صدوقاً في ذلك^(١١٤)» . كما قال عنه الذهبي : «مصدقا فيما ينقله ، عالي الإسناد»^(١١٥) .

نقل البلاذري في كتابه أنساب الأشراف (١٤١٦) رواية عن المدائني في تاريخ الأمويين^(١١٦) فقط ، ولكن تبقى مع ذلك بعض الروايات التي لم يسندها للمدائني ، أو لغيره ممن اعتمد عليهم ، وأحداث نبش قبور بني أمية هي من هذه الروايات^(١١٧) ، فهل هي معلومة خاصة به ، لم ير غضاضة في ذكرها من غير إسناد ؟ أم أنها رواية ليست من الأهمية ما يدعوه إلى ذكر إسنادها ؟ ثم هل البلاذري تأثر بغيره بما رده الشيعة ، أو المتعاطفين معهم ؟ أم أن البلاذري أشفق على بني أمية من هول ما أصابهم علي يد العباسيين ، فدوّن ، مثل هذه الرواية في كتابه ؟ ، أم أن نبش قبور بني أمية حقيقة وصل البلاذري إلى درجة من الجُرأة ، والموضوعية جعلته لا يتردد في ذكرها ، رغم ما حباه به بنو العباس ، من مكانة وتقدير ؟ أسئلة يعوزنا الدليل للإجابة عليها .

(١١٧) محمد جسام حمادي المشهداني : موارد البلاذري ، عن الاسرة الأموية ، ١/٥٧-٦٠ .

(١١٨) بدري محمد فهد : شيخ الاخباريين أبو الحسن المدائني ، ١٣٤ .

(١١٩) المشهداني : المرجع السابق ، ١/١٦٧ .

(١٢٠) الأنساب ، ١٢/١٤٧ .

(١٢١) سير أعلام النبلاء ، ١٠/٤١٠ .

(١٢٢) المشهداني المرجع السابق ، ١/٥٦ ، ١٩٦ .

(١٢٣) المرجع نفسه ، ٢/٧٥٥ .

ومما يزيدنا حيرةً ، هو أنّ البلاذري لم يكن الوحيد من المؤرخين ، الذين يمكن القول عنهم بأن لديهم قسْطاً من الحيادية التاريخية ، بل شاركه في ذلك مؤرخون آخرون ، أمثال ؛ أبوزكريا يزيد بن محمد الأزدي ، صاحب تاريخ الموصل ، الذي أثنى عليه الذهبي في تذكرة الحفاظ ، وعدة أحد الحفاظ القضاة الأئمة ، وقال : «استفدت كثيراً من تاريخه»^(١٢٤) ، وكذلك الحافظ بن عساكر أورد رواية مطولة أسندها إلى محمد بن سليمان بن عبدالله النوفلي وهو حسب رواية ابن عساكر ممن عايش نهاية سقوط الأمويين ، بل وشارك في أحداثها مع عبدالله بن علي^(١٢٥) ، ذكر في تلك الرواية قصة نبش قبور بني أمية ، بل وتفرّد عن غيره بذكر اتّخاذ جامع دمشق اصطبلًا لحليل عبد الله بن علي مدة سبعين يوماً^(١٢٦) ، كما حاول إيجاد تفسيرٍ لنقمة عبدالله بن علي من جثة هشام بن عبدالملك^(١٢٧) ، وعندما نوّثق ابن عساكر ، نجده أيضاً موضع تقدير المهتمين بالرجال ، وثنائهم ، يقول عنه ابن خلكان : «كان محدّث الشام ، ومن أعيان الفقهاء الشافعية ، غلب عليه الحديث ، واشتهر به»^(١٢٨) ، كما أثنى على كتابه ، تاريخ دمشق^(١٢٩) ، وقد ترجم له الذهبي ترجمة مطولة ، في كتابه سير أعلام النبلاء ، ومما قاله عنه : «كان فهماً ، حافظاً ، متقناً ، ذكياً ، بصيراً بهذا الشأن ، لا يُلحق شأوه ، ولا يُشَقَّ غُبارُ ، ولا كان له نظير في زمانه»^(١٣٠) ، وأورد عدة روايات ، تدل على فضله ، وعلمه ، وسلامة عقيدته ، وحسن أخلاقه^(١٣١) . كما يقول عنه ابن كثير : «صنّف تاريخ الشام في ثمانين مجلدة ، فهي باقية بعده مُخلّدة ، وقد ندر على من تقدمه من المؤرخين ، وأتعب من يأتي بعده من المتأخرين ، فحاز فيه قصب السُّبُق ، ومن نظر فيه ، وتأمّله ، رأى ما وصفه فيه وأصله ، وحكم بأنه فريد دهره ، في التواريخ ، وأنه الذروة العليا من الشاربخ»^(١٣٢) .

(١٢٤) ١٢٤/٣ - ٨٩٤ .

(١٢٥) تاريخ دمشق ، ١٥ / ٣٨٩ .

(١٢٦) المصدر نفسه ، ١٥ / ٣٨٩ - ٣٩٠ .

(١٢٧) المصدر نفسه : ١٥ / ٣٩٠ .

(١٢٨) وفيات الأعيان : ٣ / ٣٤٨ .

(١٢٩) المصدر نفسه ، ٣ / ٣١٠ .

(١٣٠) ٢٠ / ٥٥٦ .

(١٣٢) البداية والنهاية ، ١٢ / ٢٩٤ .

(١٣١) المصدر نفسه ، ٢٠ / ٥٥٤ - ٥٧١ .

قد يقال إن ابن عساكر شاميٌّ لا يخلو من نزع عطف مع بني أمية ، الذين اتخذوا من بلاد الشام مقراً لحكمهم ، وقد يُقال أيضا ، أن رواية نبش قبور بني أمية ، وما قام به عبد الله بن علي من أعمال في بلاد الشام ، أسندها إلى محمد بن سليمان ابن عبد الله بن علي ، وهو فيما يبدو علوي النزعة ، وقد اهتم بعض العلويين برواياته ، ونقل عنه مثل : يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ، وسليمان بن جعفر ابن سليمان بن علي ، والعباس بن الحسن بن عبيد الله بن العباس بن علي بن أبي طالب^(١٣٣) . مما يجعل الباحث يتردد في قبول روايته :

ومن أشار الى تلك القضية أيضا ابن الأثير ، صاحب السفر المعروف الكامل في التاريخ ، وهو ممن حظي بمكانه طيبة لدى الباحثين قديما وحديثا ، إلى درجة يمكن القول ، بأن بعض من جاء بعده من مؤرخين كانوا عالة عليه ، كما كان هو عالة على الطبري ، فيما أرخه في تاريخ الرسل والملوك ، أثنى عليه ابن خلكان (٦٠٨-٦٨١هـ / ١٢١١-١٢٨٢م) ، وهو ممن التقى به ، وتردد على داره في حلب يطلب علمه سنة ٦٢٦هـ / ١٢٢٨م) ، قال عنه : « . . . إماماً في الحديث ، ومعرفة ، وما يتعلق به ، حافظاً للتواريخ المتقدمة ، والمتأخرة ، خبيراً بأنساب العرب ، وأخبارهم ، وأيامهم ، ووقائعهم^(١٣٤) » ، ترجم له الذهبي في سير أعلام النبلاء ، وقال عنه : « كان إماما ، إخباريا ، أدبيا ، متفناناً ، رئيسا ، محتشبا ، كان منزله مأوى لطلبة العلم^(١٣٥) » ، وقد وصف ابن كثير كتابه الكامل في التاريخ بأنه من أحسن كتب التاريخ حوادث^(١٣٦) .

ومما يزيد الأمر غموضا ، في قضية نبش قبور بني أمية ، وإحراق رفاتهم بالنار وذره مع الريح ، هو إغفال ، أوسكوت بعض المؤرخين عن ذكرها ، خاصة ممن نال شهرة واسعة لدى الباحثين السابقين ، أو المُحدثين وَعَوَّلُوا عليهم في كثير من موضوعاتهم التاريخية ، وعلى رأس هؤلاء خليفة بن خياط ، في تاريخه المعروف ، ومحمد بن جرير

(١٣٣) ابن عساكر: تاريخ دمشق ، ٣٨٩/١٥ .

(١٣٤) وفيات الأعيان ٣/٣٤٨ .

(١٣٥) ٣٥٤/٢٢ .

(١٣٦) البداية والنهاية ، ١٣٩/١٣ .

الطبري في سفره المعروف بتاريخ الرسل والملوك ، ويتساءل المرء عن سبب ذلك ؟ هل القصة كانت غير صحيحة ، وأنها من نسج خيال أعداء العباسيين ؟ أما أن معلوماتها كانت من القصور ، بحيث لم تكن لديها إحاطة بمثل هذه القضية ؟ وهو أمر بعيد الوقوع نظراً لما توفر لهما من دقة في تتبع الأحداث ، واستقصائها ، خاصة الطبري ، أم أنها مالا العباسيين ، وَخَشِيَا من بطشهما ، وقد عاش كل منهما ، وَدَوَّن تاريخه في عصر العباسيين ، كل هذا يُلقِي ظلالاً من عدم الوضوح كي يصل الباحث إلى تفسير مقبول لهذه الاحداث ، ولكن رغم ذلك نستطيع أن نتوقف في زوبعة هذه الأحداث ، عند موضوع هشام بن عبدالمملك ، فقد ذَكَر أكثر من مصدر ، أنه الوحيد ، من بني أمية الذي وجدت جثته سليمة ، ما عدا أرنبة أنفه ، وجزء من صدغة ، لأن جسمه قد طلي بهاء يُبقيه سليماً^(١٣٧) . وهي قضية ، لم تتوفر لها العناصر الكافية ، لقبولها ؛ لماذا ، وقد عُرفت تلك المادة التي ذكرها البلاذري ، وهي مركبة من الزئبق والكافور ، وماء الفَوَّه ، لماذا لم يطل بها بقية خلفاء بني أمية ؟ وهي التي أبقت جثة هشام سليمة طيلة ثمان سنوات ، منذ وفاته سنة (١٢٥هـ / ٧٤٢م) ، حتى أُسْتِخْرِجَتْ سنة ١٣٢هـ ، ثم إن ثمان سنوات كفيلة بأن تجعل الجسم يتحلل ، ويختلط بالتراب ، إلا ماشاء الله من العظام ، ومما يزيد المرة اقتناعاً بضعف عناصر القوة لهذه القصة هو ما ذكره اليعقوبي أن جثة هشام وُجِدَتْ على سرير في مغارة^(١٣٨) ، ولماذا يخفي المسلمون خليفتهم في مغارة ، وأيضاً على سرير ، وعدا عما في ذلك من مخالفة تعاليم الدين الحنيف أيضاً فيه امتهان لخليفة المسلمين ، ولماذا هذا الامتهان ؟ خاصة وأن مصادر أخرى ذكرت أنه توفي بالذبح^(١٣٩) ، يوم الاربعاء لثلاث ، أو لست خلون من ربيع الأول ، أو ربيع الآخر ، من سنة (١٢٥هـ / ٧٤٢م) على اختلاف بين الروايات ، صلى عليه خليفته ، الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، أو ابنه

(١٣٧) راجع صفحة ٣٠٣ من البحث.

(١٣٨) تاريخه ، ٢ / ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(١٣٩) يذكر الذهبي أن علته التي أودت به ، وهي ورم في الحلق ، يقال له (الحرزون) سير أعلام النبلاء ،

مسلمة بن هشام ، ودُفن بالرّصافة^(١٤١) ، أى أنه صُلّي عليه ، ودُفن حسب السنة ،
وشهد ذلك جمعٌ من المسلمين .

هذا جانب ، أما الجانب الآخر ، فهو ما يتعلق بالسبب الذي جعل عبدالله بن
علي ينتقم منه على تلك الصورة المفزعة ، فقد اختلفت المصادر اختلافاً أقل ما يقال
عنه أنه يثير شكوكاً في صحة رواياتها ، فليلعقوبي يذكر أن ذلك كان بسبب ما فعله
هشام مع والد عبدالله ، (علي بن عبدالله) عندما ضربه ستين سوطاً ظلماً ، حتى
تركت السياط أثراً واضحاً في جسمه ، دون أى إيضاحات أخرى عن سبب ضربه
ظلماً^(١٤٢) ، أما ابن عساكر ، فقد أورد رواية أسندها الى محمد بن سليمان النوفلي ،
تدور احداثها حول تلك الجارية التي اشتراها محمد بن علي ، فوطئها ، فانجبت
ولداً ، فأنكره ، واتهمها بالسفاح إلى آخر القصة ، التي سبق بسطها^(١٤٣) . وهي رواية
يسودها الاضطراب والتشويه ، فمن هي تلك الجارية التي استأثرت باهتمام هشام
على تلك الصورة ، وقد حكم قاضية لمحمد بن علي ، ولماذا لم يرقم الحد على الجارية ؟
ولماذا يقول لمحمد بن علي : «لولا أن الأب لا يُقاد بالابن لأقدتك» ، ثم لماذا يقتل
محمد بن علي الغلامَ بعد أن بلغ سبع سنين ؟

عندما نتبع هذه المسألة عند البلاذري في كتابه أنساب الاشراف^(١٤٤) ، وعند
صاحب كتاب (الدولة العباسية ، وفيه أخبار العباس وولده) مؤلف مجهول من القرن
الثالث الهجري^(١٤٥) ، وهما من أدق وأوسع من كتب عن ملابسات هذه الفترة ، وعن
علاقة بني أمية بالعباسيين (عبدالله بن عباس ، وعلي بن عبد الله بن عباس ، ومحمد
ابن علي بن عبد الله بن عباس) نجد أن النقرة بين هشام بن عبد الملك ، ومحمد ابن
علي ليست بسبب ما أنجبته تلك الجارية سفاحاً ، بعد أن تزوجها ، وما أحاط بها

١٤٠ (١٤٠) خليفة بن خياط : تاريخه ، ٣٥٦-٣٥٧ ، والطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ٢٠٠/٧-٢٠١ ، وابن كثير :

البداية والنهاية ، ٣٥٤/٩ .

١٤١ (١٤١) راجع صفحة ٣٠٥ من البحث .

١٤٢ (١٤٢) راجع صفحة ٣٠٥ من البحث .

١٤٣ (١٤٣) ٨٥-٨٤/٣ .

١٤٤ (١٤٤) ١٦٥ وما بعدها .

من ملابس ، وإنما كانت بسبب استرابة هشام في نشاط محمد بن علي السياسي ، وما وصلته من أخبار عن تزايد ذلك النشاط ، وتزايد أتباعه ، وحصوله على أموال كثيرة منهم ، ويبدو أن ذلك النشاط كان من الوضوح إلى درجة أن محمد بن علي لم ينكره وكان هشام ، كلما همَّ بحبسه مع بنيه أمسك ؛ خوفاً من قطيعة الرِّحم ، وإثارة الفتنة ، فعمل على مداراته ، ومصانعتة حفاظاً علي وحدة المسلمين ، والمرّة التي حاول فيها هشام بن عبد الملك أن يُنفذ العقوبة في محمد بن علي ، كانت بسبب حصوله على مائة ألف درهم اقتطعها بعض الولاة الذين كانوا يتعاطفون مع العلويين ، ويشايعونهم ، من محصول الخراج . وهي حق لبيت مال المسلمين ، فغضب هشام حرصاً على حقوق الرعية ، وأمر محمد بإعادة المال ، الذي حصل عليه دون وجه حق ، وحتى يرغمه على ذلك إقامة في الشمس ، وعذبّه ولكن أتباعه ممن كانوا في عسكر هشام ، مثل عيسى بن إبراهيم السَّراج وهو من الكوفة ، ومن رؤساء الشيعة ، كان ذا غنى ، ويسار وكان يعمل في تجارة السروج ، ويعاونه أبو مسلم الخراساني ، الذي اجتمع مع نفر من أغنياء الشيعة ، ووجهائهم ذهبوا إلى سالم ، كاتب هشام فضمنوا ما على محمد بن علي ، وجعلوا يؤدون عنه الأول فالأول ، حتى أدت المائة ألف ، فكلّم هشام ، وأمر بإطلاق سراحه ، وعاد إلى الحميمة ،

كما أننا نجد أن من ردّدوا تلك الروايات ، كاليقوي ، وابن عساكر ، قد خلطوا بين هشام بن عبد الملك ، والوليد بن عبد الملك ، كما أنهم خلطوا بين محمد ابن علي ، ووالده علي بن عبد الله ، وخلاصة تلك القصة كما ذكرها البلاذري ، وقد أسندها إلى عباس بن هشام الكلبي ، عن أبيه ، عن جده ، أن علياً بن عبد الله ابن عباس (٤٠-١١٧هـ / ٦٦٠-٧٣٥م)^(١٥) ، نال حظوه عند عبد الملك بن مروان ، فقربه وأكرمه ، حتى طلق عبدُ الملك زوجته «أم أبيها»^(١٦) بنت عبد الله بن جعفر بن أبي طالب^(١٧) ، فتزوجها علي ، فتغير عليه ، يقول البلاذري : فبسط^(١٨) لسانه

(١٤٥) وقيل أن وفاته ، كانت سنة ١١٨هـ ، راجع أخبار الدولة العباسية ، ١٥٩ .

(١٤٦) اسمها لباية ، المصدر نفسه ، ٣٨ .

(١٤٧) ذكر صاحب ، أخبار الدولة العباسية قصة طلاقها من عبد الملك ، وقال : وعرض (أي عبد الملك) تفاحةً ،

ثم رمى بها إليها ، وكان أبحر ، فدعت بسكين ، فقال : ماتصنعين بها ؟ قالت : أميط عنها الأذى ، فطلقها

(١٤٨) أي عبد الملك بن مروان . (١٤٠٩) .

(١٣٨-١٣٩) .

بذقه ، وقال : إنها صلته رياء ، وكان الوليد يسمع ذلك من أبيه ، فلما ولي أقصاه ، وأعابه ، وتجنى عليه ، حتى ضربه وسيره^(١٤٩) .

أما صاحب أخبار الدولة العباسية ، فقد ذكر أنه بعد موت عبد الله بن عباس ، سنة (٦٨هـ/١٨٧م) أوصى ابنه علياً بأن يلحق بعبد الملك بالشام ، فلحق به عليٌّ فأكرمه ، وأجلسه معه على سريريه ، يقول : «ولم يزل علي بن عبد الله على حاله عند عبد الملك ، حتى هلك عبدُ الملك ، وولي ابنه الوليد بعده ، فلم يكن لعلي في إكرامه علي مثل ما كان عليه أبوه»^(١٥٠) .

كانت العلاقة بين الوليد بن عبد الملك ، وعلي بن عبد الله ، تسودها الريبة والشك ، إذ يذكر صاحب أخبار الدولة العباسية ، أن الوليد ضرب علياً بالسوط مرتين ، الأولى عندما تزوج بلبانة بنت عبد الله بن جعفر ، عندما طلقها عبد الملك ابن مروان ، وقال له : إنما تتزوج بأمهات أولاد الخلفاء لتضع منهم ، أما الثانية فكانت بسبب ما كان يبثه من دعاية بأن الخلافة ستكون في عقبه ، وقد زاد هذه المرة على ضربه بالسوط أن حمله على بعير ووجهه إلى ذنبه ، وأمر من يصيح به هذا على ابن عبد الله الكذاب^(١٥١) .

استغلت تلك النفرة بين الرجلين ، وحدث من الملابس ما زادها رسوخاً وعمقا ، ومن ذلك ما ذكر أنه كان لعبد الله بن عباس جارية صفراء ، مولدة تُخدمه ، فواقعها مرة ، ولم تحمل منه فاستنكحت عبداً من عبید أهل المدينة ، فحبلت ، وجاءت بولد ، فأقام عليها عبد الله الحد ، واستعبد ولدها ، وسماه سليطاً ونشأ سليطاً ظريفاً جلداً ، وبعد وفاة عبد الله بن عباس ، قام بخدمة ابنه علي ، وعندما شخص علي إلى الشام تقرب سليط إلى بني أمية ، فنال حظوة ومكانة لديهم ، فأشار عليه الوليد بن عبد الملك أن يخاصم علياً بن عبد الله ، فخاصمه عند قاضي دمشق ، واحتال ، وأشهد شهوداً ، بأن عبد الله بن عباس قد اعترف ببنته ، فألحقه القاضي بعبد الله ابن عباس .

(١٤٩) أنساب الأشراف، ٧٦/٣ .

(١٥١) (١٣٨-١٣٩) .

(١٥٠) ١٥٥ .

لم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل تجاوز سليطاً إلى مطالبة علي بميراثه من أبيه ، فأذاه كثيراً في ذلك ، حتى تضايق علي ، وعرض عليه أحد أصحابه ، أن يقوم بقتله كي يريحه من شره ، فغضب عليه وزجره ، وكاد أن يقاطعه ، فاتبع مع سليط أسلوب الرفق واللين ، حتى كَفَّ أذاه عنه ، ويبدو أن سليطاً كان يتردد بين فينة وأخرى على خدمته ، وبينما كان علي في بستان له يسمى «الجنينة» ، على بعد فرسخ من دمشق ، دخل عليه سليط ، ومعه صديق له اسمه (عمر الدَّن) فخدماه ، حتى أكل ، ثم قام علي يصلي ، فانحاز عمر ، وسليط في ناحية من البستان ، يأكلان من الفاكهة ، فجرى بينهما كلام ، وملاحظات فوثب الدن على سليط ، ودمغه بصخرة أودت بحياته ، فحفر له ، ودفنه ، وأعاناه على دفنه مولى لعلي اسمه (فايد أبو المهنا) ، وقيل (عروة أبوراشد) ، وكان علي بن عبد الله لا يعلم من ذلك شيئاً ، لأنه كان منقطعاً لصلاته^(١٥٢) . وكان لسليط صاحب عرف دخوله بستان علي بن عبد الله ، وعند فقد سليط ، اشتكت أمه إلى الوليد بن عبد الملك ، وذكرت له أن ابنها قُفِد في بستان علي ابن عبد الله ، فطالبه الوليد بذلك ، فأنكر ، وأمر بأن يُسْرَحَ الماء في البستان ، فجرى الماء ، وعندما وصل إلى المكان الذي دُفِن فيه سليط انخسف ، فأخرجت الجثَّة ، وأمر الوليدُ بتعذيب علي بن عبد الله فجعل على رأسه الزيت ، وعَرَّضَ للشمس ، وضرب ستون سوطاً ، وألبس جُبَّةً صوف ، وحُبِسَ ، ومازال يُعَدَّبُ ، حتى كَلَّمَ الوليدُ بشأنه من قبل عباد بن زياد ، فأمر به ، ونفي إلى جزيرة دَهْلَك^(١٥٣) ، ثم أعيد قبل أن يصل إليها ، بعد أن كلمه سليمان بن عبد الملك ، ونزل الحجر^(١٥٤) وما زال به إلى أن توفي الوليد سنة (٩٦هـ / ٧١٤م) فأعادته سليمان بن عبد الملك (٩٦هـ -

(١٥٢) عرف عن علي بن عبد الله تعبه، وكثرة صلاته، حتى لقب بـ«ذي الثَّنَات» بسبب أثر السجود في جبهته، وأنفه، ويديه، راجع (البلاذري : أنساب الأشراف) ٧١/٣ .

(١٥٣) دَهْلَك : جزيرة في البحر الأحمر (القَلْزَم) ، تقابل سواحل اليمن ، وهي حصن لمن ملك يمان تهامة . راجع : (الهمداني : صفة جزيرة العرب ، ٦٨) . أما البكري في كتابه (معجم ما استعجم ، ٥٥٥/٢) ، فقد أطلق عليها اسم (دَهْلَك) وقال : «من قدم الهاء على اللام فقد أخطأ» .

(١٥٤) هو بلد ثمود ، يقع بين الحجاز والشام وهي قرية من وادي القرى . (البكري : المصدر السابق ، ٤٢٦/١) (والقزويني : آثار البلاد وأخبار العباد ، ٩٠) .

٩٩٠هـ / ٧١٤ - ٧١٧م) إلى دمشق ، ثم انتقل إلى الشَّراء^(١٥٥) بعد ذلك^(١٥٦) ، وقد أشار صاحب كتاب أخبار الدولة العباسية إلى هذه القصة مع بعض الاختلافات ، وإن كان أقل تفصيلاً من البلاذري ، إذ لم يُشر إلى حكم قاضي الوليد ، بإلحاق سليط بعبد الله بن العباس ، كما لم يُشر إلى تفاصيل قتل سليط ، وإنما اكتفى بقوله : «زعم الناس أن سليطاً قُتل» ، كما أنه ذكر أن بني هشام اجتنبت علياً بن عبد الله ، خوفاً من الوليد ، وذكر أنه أُقيم في الشمس ، حتى جاءه عبد الله بن عبد الله بن الحارث ، فألقى عليه مطرفه وحمله إلى داره ، وعالجه ، وبقي عنده ، حتى شُفي ، ثم أخرجته الوليد إلى الحميمة ، وقال له «لا تجاورني بدمشق فاضطغن عليُّ بن عبد الله ما فعل به ، حتى كان أمره ما كان»^(١٥٧) .

عاش علي بن عبد الله ، حتى خلفه هشام بن عبد الملك ، حيث توفي سنة ١١٧هـ وقيل ١١٨هـ ، على اختلاف بين الروايات ، أي بعد اثنتي عشرة سنة ، من تولى هشام بن عبد الملك الخلافة ، وقد عرفنا من رواية البلاذري ، المعاملة الودية التي عامله بها خليفة الوليد بن عبد الملك ، سليمان بن عبد الملك .

وكذلك عومل في عهد هشام بن عبد الملك ، روى صاحب أخبار الدولة العباسية ، عن عبد الله بن هارون بن موسى ، قال : حدثني أبي عن جدي عن أبيه محمد بن عبد الله قال : حضرت عند هشام بن عبد الملك ، وفتح البابين ، ووضع الغداء ، فدخل عليه آذنه ، فقال : يا أمير المؤمنين بالباب رجل على برذون له ، لا يدخل إلا أن تأذن له . قال : ويلك ! ومن هو ؟ إئذن له ، فإذا علي بن عبد الله ابن عباس ، فساعة دخل قام إليه ، ثم قال : يا معشر قریش ، قوموا إلى سيدكم ، هذا يرتفع ، من حيث يُتضع الناس ، ثم سأله حوائجه فقضى له أربع حوائج ، لها قيمة عظيمة^(١٥٨) .

(١٥٥) الشَّراء: صَفَّع بالشام، بين دمشق والمدينة، من قُرَام الحَمِيمَة التي كان يسكنها أبناء علي بن عبد الله

ابن عباس، أيام بين مروان (باقوت: معجم البلدان، ٣/٣٣٢).

(١٥٦) البلاذري : أنساب الأشراف، ٣/٧٦-٧٨ .

(١٥٧) ص ، ١٤٩-١٥٠ .

(١٥٨) ص ١٤١ .

يمكننا القول بعد هذا العرض أن ما ذكره ابنُ عساكر حول هذه القضية ، الهامة قد خالطه الوهم ، وهو وإن كان له بعض الأساس ، إلا أن شخصيات الحادثة ، وتاريخها ، وتفصيلها مختلفة ؛ تلك الجارية كانت لعبد الله بن عباس وتحمّل وزد مشكلاتها ابنه علي بن عبد الله بن عباس ، في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك ، الذي تربطه به علاقة غير ودية . كما أن هشام بن عبد الملك ، ومحمد بن علي بن عبد الله بن عباس ، بعيدين عن هذه القضية ، ويراود الباحث شكٌّ في أن قصة العثور على جثة هشام سليمة ، وتثليل عبد الله بن علي بها على تلك الصورة ، وماهي إلا خلطٌ ووهم ، أو دعاية شارك في صنعها بعض العلويين أو ممن لديهم ميول علوية ، خاصة ، وأن هشام بن عبد الملك موقف مع أحد زعمائهم ، وهو زيد بن علي ابن الحسين بن علي بن أبي طالب رضی الله عنه . عندما أعلن الثورة ضده في الكوفة سنة (١٢١هـ / ٨٣٨م) مغتراً بوعود شيعته الذين أعادوا إلى الذاكرة مأساة الحسين ابن علي رضی الله عنه في كربلاء سنة (٦١هـ / ٦٨٠م) وانسحبوا عنه ، عندما حمى وطيس المعركة ، بل ربما قبل بدئها ، فهُزم ، وقُتل في صفر سنة ١٢١هـ^(١٥٥) ، وبالرغم من أن ما قام به هشام هو ما يمليه عليه مركزه كخليفة تجاه هذه الثورة ، محافظة على وحدة الأمة ، وصونا لدماء المسلمين ، إلا أنه تألم لقتل زيد بن علي ، وقُتل ابنه يحيى ، وكان يقول : وددت لو كنت افتديتهما^(١٥٦) ذكر الذهبي رواية أسندها إلى ابن سعد ، عن الواقدي حدثه بها سحبل بن محمد ، قال : «مارأيت أحدا من الخلفاء أكره إليه الدماء ولا أشد عليه من هشام ، ولقد رأيت دخله من مقتل زيد ابن علي وابنه يحيى أمرٌ شديد ، حتى قال «وددت لو كنت افتديتهما»^(١٥٧) كما أسند الذهبي - رواية أخرى للواقدي ، قال فيها : «فلما ظهر بنو العباس نبش هشاماً عبد الله بن علي وصلبه»^(١٥٨) ، ويقال عن محمد بن عمر الواقدي ، أنه متهم بميوله العلوية^(١٥٩) ، بل

(١٥٩) وقيل سنة ١٢٢هـ ، ويقال أن ما يصل إلى خمسة عشر ألف وثلاثمائة من أهل الكوفة فقط أظهروا تأييدهم لزيد بن علي ، وعندما نشب القتال لم يبق معه سوء مائتا رجل فقط ، راجع الطبري : تاريخ الرسل والملوك ،

١٦٠/٧ - ١٧٣ ، ١٨٠-١٩١ ، وأخبار الدولة العباسية ، ٢٣٠-٢٣٢ .

(١٦٠) ابن كثير : البداية والنهاية . ٣٥٢/٩ .

(١٦١) سير أعلام النبلاء :

(١٦٢) المصدر نفسه ، ٣٥٢/٥ . الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ، ٣١ .

ضَعْفٌ ، ونُسِبَ إليه الوَضْعُ في الحديث ، وقيل عنه كَذَابٌ ، وقيل ليس بثقة ، متروك الحديث^(١٦٤) .

نشير بعد ذلك إلى قضية ذكرها ابن عساكر في روايته التي أسندها إلى محمد بن سليمان النوفلي ، وهي دَفَعَ عَبْدُ اللَّهِ بن علي زوجةَ هشام بن عبد الملك وهي عبدة بنت عبدالله ، الملقب بالأسرار^(١٦٥) ، بن يزيد بن معاوية ، صاحبة الخال ،^(١٦٦) ، إلى جنده الخرسانية ، الذين أذاقوها مختلف أنواع التنكيل ، والتعذيب . ، فمشت حافيةً حاسرةً ، بل أخذوا يزنون بها ، ثم قتلوها ، وهي رواية لا يوجد ما يؤيدها في المصادر الأخرى ، ولعلها تندرج في سياق الدس والتشويه للعباسيين ، والامتهان لنبي أمية ، مما أشرنا إليه سابقاً فمهما وُصِفَ به عَبْدُ اللَّهِ بن علي ، من بطش ومن قسوة ، فإن الأمر لا يصل حدَّ تعذيب النساء ، وامتهان كرامتهن ، وانتهاك أعراضهن ، لما في ذلك من مخالفة لتعاليم الشرع الحنيف ، ومجافاة لِلْخُلُقِ العربي الذي يحرص على صون الأعراض حتى مع غير المسلمين .

ويبقى من الموضوع سؤال ، هو ، إذا كان صحيحاً ما قيل عن نبش عبد الله ابن علي لقبور بني أمية ، فهل يعني هذا أن ظاهرة نبش القبور للتشفي والانتقام لم تعرف في العصر الأموي ، سؤال تحتاج إجابته إلى تتبع دقيق ، ولكن من خلال ، ماتوف من مصادر أشير إلى ثلاث حوادث لعلها تُسهم في الإجابة ، الأولى ، ذكرها البلاذري في كتابه أنساب الأشراف قال : « وقالوا أقبلت أمٌ وُلِدَ ليزيد بن عبدالله بن زمعة ، وكانت بخاريةً ، في غُلْمَةٍ لها^(١٦٧) ، فلما انتهت إلى قبر مسلم^(١٦٨) قالت بالفارسية ، يا مسرف خربت البيوت ، وأحرقت القلوب ، ثم نبشته ، وصلبته على نخلة ، ويُقال على جذع ، ثم أحرقته ، ويقال إن امرأة من قريش قَتَلَ ابنين لها ، نبشته وأحرقته ،

(١٦٤) ابن سيد الناس : عيون الأثر، ٢٠/١ .

(١٦٥) ثلاثة من أبناء يزيد اسمهم عبدالله ، عبد الله الأكبر، وعبدالله الأصغر ويقال له الأسرار، وعبدالله ، الذي يقال له أصغر الأصاغر، راجع (أنساب الأشراف، ١/٣٥٥-٣٥٦) .

(١٦٦) راجع، ابن سعد: الطبقات الكبرى، ٧/٤٧٤، وصلاح الدين المنجد : معجم بني أمية .

(١٦٧) أي في هَيْجَانٍ ، واضطراب . راجع (لسان العرب ١٥/٣٣٥) .

(١٦٨) هو مسلم بن عقبة المري ، صاحب وقعة الحرة في عهد يزيد بن معاوية سنة (٦٦٣هـ/٦٨٢م) .

والأول اثبت^(١٧١) . أما الثانية ، فقد ذكرها الذهبي في سير أعلام النبلاء ، في ترجمته لمروان بن محمد ، وقد استقر في سدة الخلافة ، وأمن الناس «أمر بنيش قبر يزيد الناقص^(١٧٠) ، وَصَلْبُهُ»^(١٧١) ، والثالثة حسب رواية محمد بن حبيب ، أن يوسف ابن عمر الثقفي نيش في خلافة هشام بن عبد الملك ، قبر نصر بن جذيمة العبسي ، صاحب ميمنة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضى الله عنه ، وصلبه أيضا^(١٧٢) .

أحداث نهر أبي فطرس :

مكث عبد الله بن علي في دمشق ، بعد أن استولى عليها خمسة عشر يوماً ، توجه بعدها إلى فلسطين ، متعباً أثر مروان بن محمد ، وفي فلسطين تحدثت المصادر التاريخية عن مجازر أخرى ارتكبتها عبدالله بن علي ، وقد اختلفت في ملابساتها ، وتفصيلاتها ؛ فمحمد بن حبيب ذكر ، أن عبدالله بن علي في خلافة مروان بن محمد ، قتل على نهر أبي فطرس بفلسطين ، وفي مجلس واحد ثمانين رجلاً من بني أمية^(١٧٣) .

كما ذكر صاحب كتاب ، الإمامة والسياسة أن عبد الله^(١٧٤) بن علي ، عندما قدم فلسطين ، بعث إلى بني أمية ، وأظهر للناس ، أن أمير المؤمنين وصاه بهم ، وأمره برّد أموالهم ، وبذل العطاء لهم ، وتسجيل أسمائهم في الديوان ، فقدم عليه ثلاثة وثلاثون رجلاً من صناديد بني أمية ، منهم عبدالواحد بن سليمان بن عبد الملك ، وأبان ابن معاوية بن هشام ، وعبدالرحمن بن معاوية ، إلا أنه عدل عن رأيه في القدوم إلى

(١٦٩) القسم الرابع، الجزء الأول ، ٣٢١-٣٢٢ ، ومن أشار إلى نيش قبر مسلم أيضا محمد بن حبيب في كتابه (المختبر، ٤٨٢) .

(١٧٠) هو : يزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٦هـ / ٧٤٣م) وسُمّي بالناقص لإنقاصه أعطيات الجند .

(١٧١) ٧٥/٦ .

(١٧٢) المصدر السابق، ٤٨٣ .

(١٧٣) المصدر نفسه، ٤٨٥ . وقد جاء في كلمة الختام للكتاب، والتي أعدها محمد حميد الله أن محمد بن حبيب يميل

إلى الشيعية، انظر ص ٥٠٩ .

(١٧٤) يُلقَّب في كتاب الإمامة والسياسة ، بالسُّفاح ، لكثرة ما سفك من دماء .

عبدالله بن علي ، بعد أن نصحه رجلٌ سبق ، وأن صنع معه برّاً ، وأسدى إليه معروفاً ، فهرب إلى الأندلس ، وهو الذي عُرف فيما بعد بعبد الرحمن الداخل ، أما الآخرون ، فقد قدموا على عبدالله بن علي الذي أعد لهم مجلساً فيه أضعافهم من الرجال ، ومعهم السيوف ، وأعمدة الحديد فخرجوا عليهم ، فقتلوهم ، واستصفت أموالهم^(١٧٥)

أما اليعقوبي ، فيذكر أن عبد الله بن علي ، عندما وصل إلى نهر أبي فطرس ، جمع بني أمية ، وطلب منهم أن يأتوه في الغد ، لأخذ عطائهم ، وجوائزهم ، فدخلوا عليه من الغد ، وكانوا ثمانين رجلاً ، منهم النعمان بن يزيد بن عبد الملك ، فأقام على رأس كل واحد منهم رجلين بالعمد ، وأطرق قليلاً ، وكان في مجلسه الشاعر العبدي فقام ، وأنشد قصيدة قال فيها :

أما الدّعاءُ الى الجَنانِ فهاشمٍ وبنو أميَّةٍ من كلابِ النّارِ

فنهرو النعمان بن يزيد ، وقال : كذبت يا بن اللخناء ، فقال له عبد الله بن علي : بل صدقت يا أبا محمد ، فامض لقولك ، وأقبل على بني أمية ، وذكرهم بقتل الحسين ، وأهل بيته وصَفَّقَ بيده ، فضرب جميع من كان في مجلسه من بني أمية ، ونادى رجلٌ منهم من أقصى المجلس منشداً :

عَبْدُ شَمْسٍ أَبُوكَ وَهُوَ أَبُوْنَا لَا تُنَادِيكَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ
فَالْقَرَابَاتُ بَيْنَنَا وَاشْجَاتُ مُحْكَمَاتِ الْقُورِ بَعْقِدِ شَدِيدِ

فَرَدَّ عليه عبد الله بن علي ، قائلاً : هيهات ، قَطَعَ ذلك قتل الحسين ، يقول اليعقوبي : «ثم أمر بهم فسُحبوا ، فطُرحت عليهم البُسط ، وجلس عليهم ، ودعا الطعام ، فأكل ، فقال : يومٌ كَيَوْمِ الحسين بن علي ، ولا سواء^(١٧٦) .

البلاذري في أنساب الأشراف ، تعرض لمذبحة نهر أبي فطرس وذكر في رواية لم يسندها لأحد ، أن عبدالله بن علي ، عندما وصل نهر أبي فطرس : «أمر فنودي في بني أمية بالأمان ، فاجتمعوا إليه ، فعجّلت الخراسانية بالعمد فقتلوهم^(١٧٧) .

. ١٠٤/٣ (١٧٧)

. ٣٥٥/٢ ، تاريخه ، (١٧٦)

. ١٢٢-١٢١/٢ (١٧٥)

وفي إشارة عابرة ذكر الطبري هذا الخبر، وقال: «وفي هذه السنة^(١٧٨) قتل عبدالله بن علي من قتل بنهر أبي فطرس، من بني أمية، وكانوا اثنين وسبعين رجلاً^(١٧٩)».

أما الأزدي، صاحب كتاب (تاريخ الموصل) فقد أشار إلى عدد الذي اجتمع من بين أمية عند عبدالله بن علي، وذكر أنهم ثمانون رجلاً، منهم (الغمر بن يزيد ابن عبد الملك)، وفي رواية أسندها إلى الهيثم، أن منهم محمد بن عبد الملك، ويزيد ابن هشام، والغمر بن يزيد بن عبد الملك، وعبدالواحد بن سليمان بن عبد الملك، وثمانين رجلاً آخرين. من بني أمية، منهم جلان، من بني كلب مبعاً من الدخول فأبياً فقتلها عبد الله بن علي، مع من قتل من بني أمية، وحسب هذه الرواية، فإن عدد الذين ذهبوا ضحية هذه المذبحة، من بني أمية، أربعة وثمانون رجلاً، كما ذكر رواية أخرى أسندها الشخص غير الهيثم، لم يُسمه، تقول: «فلما أخذوا مجالسهم، والجنود خلف ظهورهم، قال عبد الله: أحسبت أمية أن سترضى هاشم عنها، ويذهب زيدها، وحسينها، كلا، ورب محمد، وآله، لينال كفورها، وختونها، ثم أخذ قلنسوته، فضرب بها الأرض ووضع الجنود الأعمدة، والكافركوبات^(١٨٠)، يشدخونهم، وأتوا على آخرهم، وأمر بالغمر ففُضرت عنقه، وكانت بينه وبين عبد الله مودة^(١٨١)».

حدّد المسعودي تاريخ هذه المذبحة، وذكر إنها وقعت على نهر أبي فطرس، يوم الأربعاء للنصف من ذي القعدة سنة اثنتين وثلاثين ومائة، وكان عدد القتلى من بني أمية بضعا وثمانين رجلاً^(١٨٢).

أشار ابن عساكر إلى الحادثة في رواية أسندها إلى علي بن محمد بن سليمان النوفلي،

(١٧٨) أي سنة ١٣٢ هـ.

(١٧٩) تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٣/٧.

(١٨٠) قطع من الخشب مدهونة باللون الأسود، كان يتسلح بها الخراسانيون، راجع (الدينوري: الاخبار الطوال، ٣٦١).

(١٨١) ص ١٣٩.

(١٨٢) مروج الذهب، ٢٤٦/٣، والتنبيه والاشراف، ٢٨٥.

عن أبيه ، وذكر فيها ، أن عبدالله بن علي تتبع بني أمية ، من أولاد الخلفاء ، ولم يفلت منهم إلا صبي صغير يرضع ، أو من هرب إلى الأندلس ، فجمعهم ، وكانوا اثنين وتسعين نفساً ، فقتلهم على نهر الرَّمْلَة ، ثم جمع الأنطاع ووضعها على الجثث وأكل عليها الطعام ، وهم يتحركون ، من تحت الأنطاع ، واستصفى جميع دورهم ، وضياعهم^(١٨٣) ، وقد اعتمد ابن كثير على رواية ابن عساكر هذه ، عندما تحدث عن مذبحه نهر أبي فطرس ، ويبدو أنّ تصحيفاً وقع أو خطأ طباعي ، فوضعت كلمة ألفاً ، بدلا من نفساً^(١٨٤) .

لم يغفل ابن الأثير عنه حادثة نهر أبي فطرس ، حيث قال : «وتتبع^(١٨٥) بني أمية من أولاد الخلفاء ، وغيرهم ، فأخذهم ، ولم يفلت منهم إلا رضيع ، أو من هرب إلى الأندلس فقتلهم بنهر أبي فطرس ، وكان فيمن قتل ، محمد بن عبد الملك ابن مروان ، والغمر بن يزيد بن عبد الملك ، وعبدالواحد بن سليمان بن عبد الملك ، وسعيد بن عبد الملك ، وقيل : إنه مات قبل ذلك ، وأبوعبيدة الوليد بن عبد الملك ، وقيل : إن إبراهيم بن يزيد المخلوع ، قُتل معهم ، واستصفى كل شيء لهم ، من مال ، وغير ذلك ، فلما فرغ منهم قال :

بني أمية قد أفنيتُ جمعكم
يُطِيبُ النَّفْسَ أَنْ النَّارَ تَجْمَعُكُمْ
مُنَيْتُمْ لَا أَقَالَ اللَّهُ عَثْرَتَكُمْ
إِنْ كَانَ غَيْضِي لَفَوْتٍ مِنْكُمْ فَلَقَدْ
فكيف لي منكم ، بالأول الماضي
عَوَضْتُمْ مِنْ لظَاهَا شَرًّا مَعْتَاض
بَلَيْثٍ غَابٍ إِلَى الْأَعْدَاءِ نَهَاض
مُنَيْتُ مِنْكُمْ بِمَا رَبِّي بِهِ رَاض^(١٨٦)

يقول ابن الأثير : « وقيل : إن سُدَيْفًا أنشد هذا الشعر للسفاح ، ومعه كانت الحادثة ، وهو الذي قتلهم^(١٨٧) .

(١٨٣) تاريخ دمشق ، ١٥ / ٣٩٠ .

(١٨٤) البداية والنهاية ، ١٠ / ٤٥ .

(١٨٥) أبي عبدالله بن علي .

(١٨٦) الكامل في التاريخ ، ٥ / ٤٣٠ - ٤٣١ .

(١٨٧) المصدر نفسه : ٥ / ٤٣١ .

الذهبي ، من المصادر التي وقفنا عليها أيضا ، ذكر في كتابه (تاريخ الإسلام) ، أن عبد الله بن علي قتل على نهر أبي فطرس اثنين وسبعين نفسا صبرا^(١٨٨) .

وهكذا فإنه لاختلاف بين مصادر البحث على أن عبد الله بن علي قام بمذبحة أخرى في بني أمية على نهر أبي فطرس سنة ١٣٢هـ ، وقد حدد المسعودي ذلك بيوم الاربعاء النصف من ذي القعدة ، من تلك السنة ، ويبدو أن أجتماع ذلك العدد ، على اختلاف بين المصادر ، من الأمويين ، عند عبد الله بن علي ، لم يكن مصادفة لولا أن عبد الله بن علي قد أظهر لهم ، ما يُطمعهم بالأمان ، خاصة بعد سلسلة من مظاهر القمع التي قام بها العباسيون ضد بني أمية ، ذهب ضحيتها عدد غير قليل منهم ، كانت كفيلة بإثارة روح اليقظة ، والحذر لديهم ، كما يبدو أيضا أن عبد الله بن علي بذل جهوداً كبيرة في سبيل إقناعهم بالقدوم عليه ، وَعَدَّهم ، ومَنَّاهم ، وطمأنهم ، مُضْمِراً في نفس الوقت الغدر ، بهم .

ولا خلاف أيضا بين مصادر البحث أن مسرح هذه المذبحة هو نهر أبي فطرس ، قرب الرملة بفلسطين ، ماعدا ابن الأثير، الذي شكك في أن يكون مسرحها ، البلاط العباسي ، وبطلها أبا العباس السفاح ، إلا أن ابن الأثير لم يجزم بذلك ، أو لم يكن لديه الدليل الكافي ، وإنما أشار إليها بكلمة (قيل) ، ولكنَّ الخلاف واضح بين المصادر ، في عدد القتلى ، من بني أمية ، فأقل عدد ذكر هو اثنان وسبعون ، وأكثر عدد هو اثنان وتسعون ، وذكر بين هذين العددين أعداد أخرى هي ثمانون رجلاً واثنان وثمانون . وثلاثة وثمانون ، والفرق بين هذه الأعداد ليس كبيرا ، إذ أن عدد القتلى ، يتراوح ، من اثنين وسبعين رجلا إلى اثنين وتسعين ، على اختلاف بين المصادر ، ومما يُلاحظ أن المصادر التاريخية ، لم تُقدِّم ثبوتاً دقيقاً بأسماء القتلى من بني أمية ، وإنما ذكرت بعض الأسماء فقط ، وهي قليلة قياساً بعدد الأرقام الواردة ، وفي محاولة لخصر هذه الأسماء نجد أنها لا تتجاوز تسعة أسماء ، وهي إبان بن معاوية بن هشام^(١٨٩) ، وإبراهيم بن يزيد المخلوع ، وأبو عبيدة بن عبد الملك ، وسعيد بن عبد

(١٨٨) حوادث (١٢١-١٤٠) ، ص ٣٤٠ .

(١٨٩) الإمامة والسياسة ، ١٢١/٢ .

الملك^(١٩٠) ، كما ذكر ابن خياط في تاريخه ، أن من القتلى ، عبد الله بن عبد الملك^(١٩١) ، ومن القتلى أيضا عبدالواحد بن سليمان بن عبد الملك^(١٩٢) ، والغمر بن يزيد بن عبد الملك^(١٩٣) ومحمد بن عبد الملك^(١٩٤) ، والنعمان بن يزيد بن عبد الملك^(١٩٥) ، ويزيد بن هشام بن عبد الملك^(١٩٦) فهل ، هذا العدد القليل ، من الأسماء التي ذُكرت قياسا بالأرقام التي وردت علامة شك في دقة الأرقام ، والمبالغة ، فيها أم أن هؤلاء هم المشهورون من بني أمية ، والبقية قَصُرَتْ مِمَّ ، قِلَّةُ شُهْرَتِهِمْ ، مسألة غير واضحة ، تحتاج إلى أدلة تبث الاطمئنان لدى الباحث ، للأخذ بإحدى الفرضيتين .

وهناك مسألتان مرتبطتان بهذه الحادثة جديرتان بالنظر ، الأولى هي جمع القتلى وربما كان بعضهم في الرمق الأخير ووضِعَ الأنطاع عليهم ، وطلب الطعام ، والأكل فوق جثثهم ، وربما ارتفعت الأنطاع ، وانخفضت ، بسبب حركة من كان فيه بقية من حياة ، وهي صورة من صور القسوة المؤلمة للنفس ، ولكن هذه الصورة ، ربما خف وقعها إذا وقفنا على المسألة الثانية لا رتباطها بالأولى وهي محاولة تبرير هذا الموقف بالثأر لقتلى العلويين ، وخاصة الحسين بن علي ، وزيد بن علي ، وصوغها في قالب شعري مؤثر ، فلم تكن قسوة عبدالله بن علي لتأسيس ملك ، والمحافظة عليه ، ولكنه الانتقام لما قام به بنو أمية ضد العلويين ، من تنكيل ، وهو رأى ينقصه الدليل ، خاصة إذا عرفنا أن المشكلة التي نَقَمَ منها العلويون من بني أمية . لم تُحَلَّ بقيام الدولة العباسية ، بل استمرت وتمخضت عنها إفراتٌ صعبة وخطيرة ، ألا وهي مشكلة الخلافة ، وأحقية البيت العلوي بها ، وهي محاولة واضحة لقسر الأحداث ، وتوظيفها دعاية للبيت العلوي وَحَطًّا من قدر العباسيين ، ويبدو أنَّ

(١٩٠) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ، ٥٣١/٥ .

(١٩١) ص ٤١٠ .

(١٩٢) الإمامة والسياسة ، ١٢١/٢ ، والأزدي : تاريخ الموصل ، ١٣٩ ، وابن الأثير : المصدر السابق ، ٥٣١/٥ .

(١٩٣) ابن خياط : المصدر السابق ، ٤١٠ ، ومحمد بن حبيب : المَحَبْر ، ٤٨٥ ، والأزدي ، المصدر السابق ، ١٣٩ وابن الأثير : المصدر السابق ، ٥٣١/٥ .

(١٩٤) الأزدي : المصدر السابق ، ١٣٩ ، وابن الأثير : المصدر السابق ، ٥٣١/٥ .

(١٩٥) اليعقوبي : تاريخه ، ٣٥٥/٢ .

(١٩٦) الأزدي : المصدر السابق ، ٣٩ .

الروايات التي تحدّثت عن المسألة الأولى ، هي نفسها - في الغالب - التي أشارت إلى المسألة الثانية - والمصلحة في كلا الحالتين مها اختلفت اشكأها واحدة ، حيث تصبّ في النهاية لصالح العلويين ، سواء صورة التشويه ، أو تأويل الحدّث وتفسيره ، وهما مسألتان تدعوان إلى الشكّ في صحتهما ، وفي مقدمة تلك الروايات ، رواية اليعقوبي ، وقد عرفنا من قبل^(١٩٧) ، من هو اليعقوبي ، ومدى تعصبه للعلويين ، وكذلك الرواية التي ذكرها الأزدي ، والتي تناولت موضوع الانتقام لبني هاشم زيدها وحسينها ، ولعل مما يثير الشك في هذه الرواية ذكره لها بدون إسناد ، مقارنة بما قبلها ، حيث أسندها للهيثم ، أما الرواية التي ذكرها ابن عساكر ، فقد أسندها إلى علي بن محمد بن سليمان النوفلي عن أبيه ، وقد وقفنا على ميول النوفلي العلوية قبل ذلك^(١٩٨) .

ومما يُلحظ في حادثة نهر أبي فطرس ، أن الجند الخراسانية ، هم الذين تولوا كبرها ، ونفذوا خطتها ، بتوجيه من عبدالله بن علي ، وهم هنا مثلهم في حادثة دمشق ، وما قبل دمشق ، ومثلهم أيضا فيما يأتي من حوادث ، وخاصة في مرحلة التأسيس من تاريخ الدولة العباسية في عهدي أبي العباس السفاح ، وأبي جعفر المنصور ، فهم العنصر الفاعل ، المؤثر ، الذي اعتمد عليه العباسيون في هذه المرحلة ، وإذا قلت الخراسانية فهم الخراسانية موطنا لا عنصرا ، فُرسا ، وعربا ، ممن استوطن بلاد خراسان ، وتحمس لقيام الدولة العباسية ، وقاتل من أجلها .

وتبقى قضية أشار إليها البلاذري ، في أنساب الاشراف إشارة عابرة ، قد لا يلتفت إليها ، ولكنها ذات مدلول هام في هذه الحادثة بالذات ، إذ تفيد هذه الرواية ، أنه في الوقت الذي أخذ فيه عبد الله بن علي يسعى لجمع الأمويين ، عند نهر أبي فطرس ، بدأت ثورة أبي الورد مجزأة بن الكوثر الكلابي ، وأبي محمد السفيفاني في قنسرين ، وعندما علم عبد الله بن علي بذلك ، بادر بقتل جميع من كان عنده من بني أمية^(١٩٩) .

(١٩٧) راجع صفحة ٣٠٦ من البحث .

(١٩٨) راجع صفحة ٣١٠ من البحث .

(١٩٩) ١٧٠/٣ .

وأهمية هذه الرواية ، تأتي في أن قتل الأمويين ، لم يكن نتيجة ثورة عاطفية ، استثارها أبيات من الشعر ذكّرت ببني هاشم ، وقتلهم ، كالحسين بن علي وزيد بن علي بن الحسين ، كما تُردّد ذلك الروايات ، ذات الميول العلوية ، بل كان موقفاً اقتضته الظروف والأحداث المحيطة ، ولعل ظهور ثورة قنسرين ، من الأسباب التي عجّلت بقتل الأمويين ، على نهر أبي فطرُس ، وقد كان عبدُ الله بن علي ، يعي ما قام به جيداً خاصة ، وأن مذبحة نهر أبي فطرُس ، من الأسباب غير المباشرة التي ساهمت في إضعاف مقاومة الأمويين في قنسرين ، وخاصة أيضاً وأن رجل الموقف في كلا الحالين واحد ، وهو عبدالله بن علي .

أحداث الحجاز :

سلسلة مترابطة من الأحداث ، هي مواقف التصفية التي نفّذها العباسيون ضد بني أمية يأخذ بعضها برقاب بعض ، وإن اختلفت في زمانها ، ومسرح عملياتها ، في دمشق ، ثم في فلسطين ، والحجاز بعد ذلك ، وفي الحجاز كان رجل الأحداث شخص آخر ، غير عبدالله بن علي ، ولكنه أيضاً من أفراد البيت العباسي ، وهي في هذه المرة داود بن علي ، عمّ أبي العباس السفاح أيضاً ، تشير المصادر التاريخية أن داود بن علي قتل مجموعة من بني أمية في الحجاز سنة ١٣٣هـ ، دون تحديد دقيق لعدد القتلى^(٢٠٠) ، ولكنها تختلف في تصوير الحادثة ، وتفسيرها ، بين موجز ، ومفصّل ، وتخفّف لهول الحادثة ، ومضخّم لها ، ويلمس الباحث دور الميول والتوجهات في وصف الحادثة ، وتفسيرها ؛ فمن المصادر ما ذكر الحادثة عَرَضاً ، ولم يُعرّها من الاهتمام ما يُوازي الأحداث الأخرى التي عالجها ، وربما كان بعضها أقل أهمية ، مثل الطبري ، الذي أشار إليها في أحداث سنة ١٣٣هـ ، في سطر ونصف السطر ، بأن داود بن علي قتل من كان أخذ من بني أمية في مكة والمدينة^(٢٠١) ، ولم يزد على ذلك

(٢٠٠) الإمامة والسياسة، ١٣١/٢، والبلاذري: أنساب الأشراف، ٨٨/٣، واليعقوبي: تاريخه، ٣٥٢-٣٥١/٢.

والطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٤٥٩/٧، وابن أعمش: الفتوح، ١٩٣/٨، والمسعودي: التنبيه والاشراف،

٢٨٥، والذهبي: تاريخ الإسلام، حوادث (١٢١-١٤٠) ص ٣٤٤.

(٢٠١) المصدر السابق، ٤٥٩/٧.

شيئا ، وصاحب كتاب الإمامة والسياسة رغم ماأضافه على ماذكره الطبري ، إلا أنه لم يقدم القدر الكافي من المعلومات ، التي تتناسب وحجم الحادثة ، فذكر أن داود ابن علي قتل من ظفربه من بني أمية ، وغيرهم ، عندما قَدِمَ الحجاز ، واليا عليها بل تجاوز الحجاز إلى اليمامة ، حيث قضى على أحد أنصار الامويين ، مع مجموعة من أتباعه ، وهو المثنى بن زياد بن عمر بن هبيرة ، وأشار إلى شخصية من أنصار العباسيين ساهمت في تتبع الأمويين وقتلهم في الطائف ، وهو (محمد بن عمارة)^(٢٠٢) ، ذكر خليفة بن خياط ، أسماء بعض من قتلهم داود بن علي ، في الحجاز ، من بني أمية ، وهم عمران بن موسى بن عمرو بن سعيد ، ويحيى وإسماعيل ابني أمية بن عمرو بن سعيد ، وعبدالله بن عبسة بن سعيد بن العاص ، وابنيه محمد وعياض ، وأيوب بن موسى بن عمرو بن سعيد ، وأشار إلى ذلك في أحداث سنة ١٣٢هـ^(٢٠٣) .

أما الأزدي ، الذي ذكر وفاة داود بن علي في غرة شهر ربيع الاول من سنة ١٣٣هـ فقد عدّد أسماء من قتلهم داود من بني أمية في الحجاز ، وهم عمران بن موسى ابن عمرو بن سعيد ، وأخوه أيوب بن موسى بن عمرو ابن سعيد^(٢٠٤) ، وعبد الله ابن عبدالله بن سعد بن أبي وقاس ، وابنيه محمد ، وعياض ، يقول الأزدي : «وجمع من بقي بالمدينة من بني أمية ليقتلهم ، فقال له عبدالله بن الحسن بن الحسن ابن علي : يا أخي إذا قتلت هؤلاء بمن تباهي ؟ أما يكفيك أن يَرَوْكَ غاديا ورائحا فيما يسرك ، ويسؤوهم فلم يقبل منه ، وقتلهم»^(٢٠٥) واضح أن الأزدي ، نقل هذه الرواية ، من مصدر متعاطف مع العلويين ، ويتضح هذا من إقحامه اسم عبدالله

(٢٠٢) ١٣١/٢ .

(٢٠٣) تاريخه ، ٤١٠ .

(٢٠٤) جدهما عمرو بن سعيد بن العاص ، الملقّب بالأشدق ، ليل في شدّقه وقيل لما اشتهر به من لسن ، وهو ما رجّحه الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) ١٢٢/١ ، كما يُقال له أيضا لطيم الجن ، ولطيم الشيطان ، أمه أم البنين بنت الحكم بن أبي العاص ، أخت مروان وعمه عبدالله بن مروان ، ولي المدينة ليزيد بن معاوية . راجع (أنساب الأشراف ق٤ ج١/٤٤١) كان أبوه أيوب بن موسى فقيها مُفتياً ، وكذلك أخوه عمر ، وهو ممن وصفهم ابن جَنّان بالفتات ، راجع (سير أعلام النبلاء ، ١٣٥/٦) ، (وتهذيب التهذيب ، ١٤١/٨) .

(٢٠٥) راجع تاريخ الموصول ، ص ١٤١ .

ابن الحسن ، وكذلك لعنه عبيد الله بن زياد ، وهو والي يزيد بن معاوية على البصرة سنة ٦٠هـ (٦٧٩م) ، وفي أيامه قتل الحسين بن علي سنة ٦١هـ / ٦٨٠م ، وذلك عندما استشهد بقصيدة قالها حفص بن أبي النعمان ، يقول الأزدي : «مولى لعبيد الله ابن زياد لعنه الله»^(٢٠٦) ، وجاء في القصيدة :

وكانت أمية في ملکہا تجور وتظهر طغيانہا
فلما رأى الله أن قد طغت فلم ينظر الله عدوانہا
رماها بسفاح آل الرسول فجذ بكفيه أذقانہا

البلاذري في أنساب الاشراف ، ترجم لداود بن علي ، وذكر أنه تولى مكة والمدينة لأبي العباس ، وأقطعه قطائع ، وعندما بلغه ، وهو في الحجاز قتل ابن هبيرة ، وقتل مروان ، التقط قوما من بني أمية فقتلهم ببطن مر^(٢٠٧) ، ووجه أبا حماد ، إبراهيم بن حسان الأبرص ، إلى المثنى بن يزيد بن عمر بن هبيرة ، وهو في اليمامة ، وقتله ، ويقال ، بل بعث به إليه من العراق^(٢٠٨)

وكذلك ذكر الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام ، خبر قتل داود بن علي لعدد من بني أمية صبرا في الحجاز ، دون ذكر عددهم ، أو أي تفصيلات أخرى^(٢٠٩) .

وكعادته فابن أعثم الكوفي ، في كتابه الفتوح ، أظهر الأمر بصورة مبالغ فيها ، متهما أبا العباس السفاح بتحريض عمه علي قتل بني أمية في الحجاز ، ويذكر أن داود بن علي قتلهم ، وأخذ يبحث عنهم تحت كل حجر ، ومدر ، وقد سمع رجلاً يلبي قائلا : لبيك اللهم لبيك يامهلك بني أمية ، فدعاه ، وأعطاه ألف دينار^(٢١٠) .

(٢٠٦) المصدر نفسه ، ١٤١ .

(٢٠٧) بطن مر : من نواحي مكة المكرمة ، عنده يجتمع وادي النخلتين ، فيصيران واديا واحدا ، (ياقوت : معجم البلدان ، ٤٤٩/١) .

(٢٠٨) ٨٨/٣ .

(٢٠٩) حوادث (١٢١-١٤٠م) ، ٣٤٤ .

(٢١٠) ١٩٣/٨ ، وراجع أيضا ، ابن منظور : مختصر تاريخ دمشق ، ١٥١/٨ .

وقد ذكر المسعودي أن عدد من قتلهم داود بن علي في الحجاز نحو ، من العدد الذي قتله عبدالله بن علي على نهر أبي فطرس ، أي بضع وثمانون رجلا^(٢١١) .

انفرد اليعقوبي بذكر بعض التفاصيل ، عن أحداث الحجاز ، وذكر أنه عندما قدم داود بن علي إلى مكة المكرمة ، واليا على الحجاز من قبل أبي العباس السفاح ، هرب الوليد بن عروة بن عطية السعدي والي بني أمية على مكة المكرمة ، فقام داود في الناس خطيبا ، فذكر فضل العباسيين ، ووعد الناس بالأمن ، والأمان قائلا : «إنما كانت لنا فيكم تبعات ، وطلبات ، وقد تركنا ذلك كله ، وانتم آمنون بأمان الله ، أحمركم ، وأسودكم ، وصغيركم وكبيركم ، وقد عفونا التبعات ، ووهبنا الظلمات ، فلا ورب هذه البنية ، لا نهبج أحدا ، وضرب بيده إلى الكعبة»^(٢١٢) ، وبينما هو في خطبته قام إليه سُديف بن ميمون ، فقال له : أصلح الله الأمير أذنتي منك ، فأذناه ، وأذن له في الكلام ، فصعد المنبر ، حتى كان دون ، داود بمرقاة ، ثم أقبل على الناس ، وناقض داود بن علي ، حيث هدد ، وتوعد بني أمية واتهمهم بالضلال ، ورفع من شأن العباس بن عبدالمطلب ، ونزل ، فأتم داود خطبته ، وعندما انتهى موسم الحج ، فتك ببني أمية ، فقبض على من عنده في مكة ، فقتل بعضهم ، ووجه بعضهم إلى الطائف فقتلوا ، وحبس آخرين ، فماتوا في حبسه ، وذهب إلى المدينة ففعل ببني أمية ، كما فعل بهم في مكة ، ولم يلبث داود بن علي أن توفي في المدينة ، بعد شهرين من إقامته فيها^(٢١٣) .

ومما يلفت النظر في رواية اليعقوبي ، هو دور سُديف بن ميمون ، في إثارة داود بن علي ضد بني أمية ، مما أدى إلى نكبتهم ، وسُديف هذا هو ابن اسماعيل بن ميمون المكي ، مولى أبي لهب ، كان شديد السواد ، أعرابيا ، بدويا ، شاعرا كثير التحريض على بني أمية ، من أشد المتعصبين للعلويين ، عاش حتى عهد المنصور الذي أمر عمه عبد الصمد بقتله ، بعد أن وصله المنصور بألف دينار دفعها سُديف

. ٢٨٥ (٢١١) التنبيه والاشراف ،

. ٣٥٢-٣٥١/٢ تاريخه ،

. ٣٥٢/٢ المصدر نفسه ،

إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ، معونة له على ثورته ضد المنصور ، فقتل في مكة سنة ١٤٦هـ / ٧٦٣م^(٢١٤) ، وقد قال عنه ابن أعثم في كتابه الفتوح ، أنه مولى للسجاد علي بن الحسين^(٢١٥) ، فهل كان لسُدَيْف فعلا هذا الدور ، حتى أنه تَجَرَّأ ، وخطب بما يثير النقمة على الأمويين ، بعد أن لمس لِينًا ، ومهادنة ، في خطبة داود بن علي ، أم أن ذلك ، من المبالغات ، التي ضُخِّم بها دور سُدَيْف بن ميمون ، في الفتك ببني أمية ، وهو علوي الولاء ، والميول ؟ لانملك الأدلة القاطعة في إثبات ، أو نفي هذا الخبر .

وهكذا نستطيع أن نكوِّن من مجموعة الروايات السابقة صورة مقبولة إلى حد ما ، عن الدور الذي قام به داود بن علي ، ضد بني أمية ، في الحجاز ، واليهامة ، وهو دور لانستطيع إنكاره ، وإن حاولت بعض الروايات ذات المصدر العلوي ، أن تفسر هذه الاحداث ، بما يخدم مصالح العلويين ، وخاصة روايتا اليعقوبي والازدي .

أحداث البصرة :

لم يكن سليمان بن علي أقل من أخويه ، عبدالله ، وداود ، في نظر بعض المصادر التاريخية ، مساهمة في التنكيل ببني أمية ، والبطش بهم وقد ولي البصرة لأبي العباس سنة ١٣٢هـ ، فقبض على جماعة من الأمويين ، يقول الأصهباني في رواية أسندها إلى أحمد بن عبيد الله بن عَمَّار ، قال : «حدثني علي بن محمد بن سليمان النوفلي ، عن أبيه ، عن عمومته أنهم^(٢١٦) ، حضروا سليمان بن علي بالبصرة ، وقد حضره جماعة من بني أمية عليهم الثياب المَوْشِيَّة ، فكأنني أنظر إلى أحدهم ، وقد أسودَّ شيبُ في عارضيه من الغالية ، فأمر بهم فقتلوا ، وَجُرُّوا بأرجلهم ، فألقوا على الطريق ، وأن عليهم لسرَّاويلات المَوْشِيَّة ، والكلاب تجرُّ بأرجلهم^(٢١٧) .

(٢١٤) أورد ابن عبد ربه ، صاحب العقد الفريد ، بعض أخباره ، ٢٢٨/٥ - ٢٢٩ ، ٣٤٥ - ٣٤٦ ، كما ترجم

له ابن منظور في مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ، ٢١٠/٩ - ٢١٣ ، والزركلي في الأعلام ، ١٢٦/٣ .

(٢١٥) ١٩٦/٨ .

(٢١٦) أي عمومتهم .

(٢١٧) الاغاني ، ١٥٦٣/٤ .

يقول ابن الأثير: «عليهم الثياب الموشية المرتفعة ، وأمر بهم فجروا بأرجلهم ، فألقوا في الطريق ، وأكلتهم الكلاب»^(٢١٨) ، وهما روايتان لم نجد ما يعضدهما فيما تيسر لنا من المصادر المعول عليها خاصة ، ومما يزيد في ضعفها ، تناقضها مع ما اشتهر به سليمان بن علي ، من أخلاق كريمة ، ومكانة رفيعة ، يذكر ابن حَجَر العسقلاني أنَّ ابن حَبَّان يذكره في الثقات ، وقال يحيى بن سعيد الأموي : «أوصى علي بن عبد الله إلى ابنه سليمان ، وأن في ولد محمد بن علي من هو أسن من سليمان ، وكان سليمان من خيارهم»^(٢١٩) ، ولعل في النص التالي ، الذي ذكره البلاذري ، في أنساب الأشراف ما يوضح هذه الحادثة ويزيل لبسها ، يقول البلاذري : «قالوا»^(٢٢٠) ، وكان سليمان حليماً رقيقاً ، لم يعرض ، لمن كان بالبصرة ، من بني أمية ، فلم يَسَلِّموا في بلد سلامتهم بالبصرة ، وكتب أبو العباس إلى سليمان بن علي في قبض أموال بني زياد ابن أبي سفيان ، فأرسل إلى مسلمة بن محارب ابن مسلم ابن زياد وغيره ، أن أمير المؤمنين كتب إليّ في قبض كل خضراء ، وبيضاء لكم ، فإنّي إن كتبت أنّي لم أجد لكم خضراء ، ولا بيضاء ، لم آمن أن يأتيكم من يقبض ذلك ، فإن أحببتم فحدّوا لي من أموالكم شيئاً ظاهراً ، أقطع به عني قالته وسوء ظنه ، فحدّوا له ثمان مائة جريب»^(٢٢١) أظهرها فقبضها ، ولما صار عبد الله بن علي إلى سليمان رأى رجلاً على بغل ، أو برذون فارّه ، وله سرّج نظيف ، ولجامه مُحَلَّى ، فقال : من هذا؟ قال له سليمان : هذا سلم بن حرب بن زياد ، فقال : أو قد بقي آل من آل زياد مثل هذا؟ فقال سليمان : نعم لم أجد إليهم سبيلاً ، منعني منهم الحق ، قال : أما والله لئن بقيت لهم لأبيدّهم ، فبلغ ذلك سلماً فهرب عن البصرة ، فلم يدخلها ، حتى سُخِّص بعبد الله عنها»^(٢٢٢) .

(٢١٨) الكامل في التاريخ ، ٤٣١/٥ .

(٢١٩) تهذيب التهذيب ، ٢١١/٤-٢١٢ .

(٢٢٠) نلاحظ أن البلاذري ، لم يسند النص .

(٢٢١) الجريب : جاء في المصباح المنير ، ١٠٣/١-١٠٤ ، أنه القطعة المتميزة من الأرض ، ويختلف مقداره حسب

اصطلاح أهل الأقليم .

(٢٢٢) ٩١/٣ .

ويقول البلاذري : «حدثني عمر بن شَبَّة ، عن محمد بن عبيد بن عمر ، وأخبرني طارق بن المبارك ، عن أبيه ، قال : قال لي عمرو بن معاوية بن عمرو بن عتبة بن أبي سفيان : جاءت هذه الدولة ، وأنا حديث السنِّ ، منتشر الأموال ، فكنت لا أكون في قبيلة إلا شَهَرُ أمرى . فلما رأيت ذلك ، عزمت على أن أفدِّي حُرْمِي بنفسي ، قال : فأرسل إليَّ أن إلْقني على باب الأمير سليمان بن علي ، فانتهيت إليه فإذا عليه طيلسان^(٢٢٣) مطبق جديد ، وسراويل وشي مسدولة ، فقلت : ياسبحان الله ماتصنع الحدائث ، أهذا لبس هذا اليوم ؟ فقال : لا ولكنه ليس عندي ثوب إلا وهو أشهر مما ترى . وقال : فأعطيته طيلساني ، وأخذت طيلسانه ، وشمرت سراويله ، إلى ركبتيه ، قال : فدخل على سليمان ، ثم خرج مسرورا ، فقلت له : حدثني بما جرى . فقال : دخلت على أكرم الناس ، وأحلمهم ، وأنبلهم ، فلما وصلت إليه ، ولم يرني قط ، قلت : أصلح الله الأمير لفظتني البلادُ إليك ، ودلّني فضلك عليك ، فإما قبلتني غانِماً ، أوردتني سالماً ، قال : ومن أنت ؟ فانتسبت له ، فقال : مرحبا بك ، اقعدي ، فتكلّمَ أمنا ثم أقبل عليَّ ، فقال : حاجتك يا ابن أخي ، قلت : إن الحرْم اللّائي أنت أقرب الناس إليهن معنا ، وأنت أولى الناس بهن بعدنّا ، وقد خفن لخوفنا ، ومن خاف خيف عليه ، قال : فبكى ، ثم قال : يا ابن أخي يحقن الله دمك ، ويحفظك في حرمك ، ويوفر عليك مالك ، ولو أمكنني ذلك في جميع أهلِكَ لفعلت ، فكن متواريا كظاهر ، ولتأتني رقاعك في حوائجك ، وأمورك ، قال : فكنت والله أكتب إليه ، كما يكتب الرجل إلى أبيه ، وعمه ، قال : فلما فرغ من حديثه رددت عليه طيلسانه ، فقال : مهلا فإنّ ثيابنا إن فارقتنا لم ترجع إلينا^(٢٢٤) .

أسند البلاذري هذه الرواية إلى عمر بن شَبَّة ، وهو عمر بن شَبَّة ابن عبيدة بن زيد بن رائطة النميري ، أبوزيد بن أبي معاذ البصري النحوي الأخباري ، نزيل بغداد ، ولد في رجب سنة ١٧٣هـ / ٦٩٢م ، وتوفي ، في جمادي

(٢٢٣) طيلسان : الطيلسان ، ضرب من الأكسية أصلها فارسي ، معرب راجع (ابن سيده المخصص ، ٧٨/٤ ، وابن منظور : لسان العرب ، ٤٣١/٧ ، وما كتبه بالتفصيل ، صلاح حسين العبيدي : الملابس العربية الإسلامية في العصر العباسي الثاني ٢٦٩-٢٧٨) .

(٢٢٤) ٩٢-٩٢/٣ ، وراجع أيضا ، الأصهباني : الأغاني ، ١٥٦٣/٤ - ١٥٦٤ .

الآخرة سنة ٢٦٢هـ / ٨٧٥م ، وقد قارب التسعين من عمره ، أثنى عليه ، ووصف بأنه ثقة صادق الحديث ، عالماً بالسير ، وأيام الناس^(٢٢٥) .

هذا ، وقد ذكر بن الأثير قصة عمرو بن معاوية بن عمرو بن سفيان بن عتبة بن أبي سفيان^(٢٢٦) ، مع سليمان بن علي ، بعد ذكره لحادثة قتل بني أمية في البصرة ، كما جاءت في البلاذري ، مع تحوير بسيط^(٢٢٧) ، بل إن ابن الأثير زاد على ما ذكره البلاذري أن سليمان كتب إلى أبي العباس السفاح : «يا أمير المؤمنين إنه قد وفد وإفدّة من بني أمية علينا ، وإنّا إنهما قتلناهم على عقوقهم ، لا على أرحامهم ، فإننا يجمعنا ، وإياهم عبدٌ مناف ، والرّحم تبل ولا تقتل ، وترفع ولا توضع ، فإن رأي المؤمنين أن يهبهم لي ، فليفعل ، وإن فعل فليجعل كتاباً عاماً إلى البلدان ، نشكر الله على نعمه عندنا ، وإحسانه إلينا ، فوافق السفاح على ما طلب^(٢٢٨)» .

وربما تبادر إلى الذهن أنّ هذا الموقف جاء بعد أن كُسرَت شوكة الأمويين ، وضعفت مقاومتهم ، حيث أصبح العباسيون في مأمن من ثورتهم ، ولكن إذا عرفنا أن العباسيين كانوا يأخذون أحياناً جانب اللين والمهادنة ، مع الأمويين ، إذا كان فيهما ما يحقق الغرض ، وهو عدم إثارة الفتن ، والاستسلام ، والاعتراف بالدولة العباسية ، نستطيع أن نقول أن سليمان بن علي ، لم يخرج في موقفه عن السياسة العامة للدولة العباسية ، وهو بهذا يعبر عن روح متعاطفة مع الأمويين ، خاصّة الذين لامطمع لهم في ملك ، أو سلطان ، تلك الروح التي تعكس ما كان عليه من خلق . وعلم ، ودين ، يقول ابن عبد ربه ، في كتابه العقد الفريد ، عن سليمان بن علي : «وكان أشد الناس على بني أمية عبد الله بن علي ، واحنهم عليه سليمان بن علي ، وهو

(٢٢٥) ترجم له ، النديم في الفهرست ، ١٢٥ ، وياقوت الحموي في معجم الأدياء ، ١٦ / ٦٠-٦٢ ، وابن خلكان ، في وفيات الأعيان ، ٤٩١/٣ ، والذهبي في تذكرة الحفاظ ، ٥١٦/٢ - ٥١٧ ، وابن حجر في تهذيب التهذيب ، ٤٦٠/٧ - ٤٦١ .

(٢٢٦) هكذا ورد عند ابن الأثير (ابن عمرو بن سفيان بن عتبة بن أبي سفيان ، بينما ورد عند البلاذري (ابن عمرو بن عتبة بن أبي سفيان) أنساب الأشراف ، ٩٢/٣ .

(٢٢٧) الكامل في التاريخ ، ٤٣١/٥ - ٤٣٢ .

(٢٢٨) الكامل في التاريخ ٤٣٢/٥٥ .

الذي كان يسميه أبو مسلم^(٢٢٩) كَنَف الأمان ، وكان يجير كل من استجار به^(٢٣٠) ،
ويذكر ابن عبد ربه أيضا أنه عندما توفي سليمان بن علي^(٢٣١) ، كانت عنده بضع
وثمانون حرمة لبني أمية^(٢٣٢) .

أحداث هاشمِيَّة الأنباء^(٢٣٣) :

يبدو أن مطاردة الأمويين ، وصلت إلى البلاط العباسي ، بل إن بطلها هذه المرة
الخليفة أبو العباس السفاح ، وهي حادثة تختلف عن الأحداث السابقة في الشام
والحجاز ، والبصرة ، نظرا لاختلاف الروايات حولها ، وتداخلها ، حتى أنها وصلت
إلى درجة من التعقيد ، يصعب على الباحث الخروج برأي واضح عنها .

خصص ابن أعثم فقرة بعنوان «ذكر أخبار سُديف بن ميمون السَّجاد على بن
الحسين بن أبي طالب رضي الله عنه وأشعاره الملاح بين يدي أمير المؤمنين^(٢٣٤)» ضمنها
رواية مطولة أسندها إلى أبي الحسن علي بن محمد المدائني مباشرة دون ذكر سلسلة
السند خلاصة ما جاء فيها ، هو تجمع أكثر من ثمانين شخصا من فلول بني أمية
الناجين من مذابح الشام ، والحجاز ، في العراق عند أبي العباس السفاح ، على
رأسهم سليمان بن هشام بن عبد الملك ، وولده ، معلنين خضوعهم ، واعترافهم ،
مذكِّرين بقرباتهم فاستدروا عطف الخليفة ، فعفا عنهم ، وقرَّبهم ، فلم يَرُق ذلك
سُديف بن ميمون ، الذي كان في تلك الفترة مع عبدالله بن علي ببلاد الشام ، قال
على نفسه أن يأتي للسفاح ويهَيِّجه ، ويبعث أحقادَه في أبيات من الشعر يلقيها بين
يديه ، فقدم عليه ، وألقى بين يديه قصيدة مطلعها :

(٢٢٩) لعله أبو مسلم الخراساني .

(٢٣٠) ٢٢٩/٥ .

(٢٣١) كان ذلك لتسع بقين من جمادي الآخر سنة ١٤٢هـ / ٧٥٩م ، راجع (ابن قتيبة : المعارف ٣٧٥ ، والطبري :

تاريخ الرسل والملوك ، ٥١٤/٧) .

(٢٣٢) المصدر السابق ٢٢٩/٥ .

(٢٣٣) أورد اليعقوبي خبر هذه الاحداث ، بعدما تحدث عن انتقال أبو العباس ، من الحيرة إلى الأنبار ، واتخاذها بها

مدينة سهاها (الهاشمية) وذلك سنة (١٣٤هـ / ٧٥١م) ، راجع تاريخه (٣٥٨/٢) .

(٢٣٤) كتاب الفتوح : ١٩٦/٨ .

ظهر الحق فاستبان مضيًا إذا رأينا الخليفة المهديًا
فأدرك أبو العباس ما يعنيه سُديف وقال له : خُلق الانسانُ عجولًا ، وتمثل بقول
الشاعر :

أحيا الضغائنَ آباء لنا سلفوا فلن تبيد ولآباء أبناء
وأمر لسُديف ، بجائزة وانصرف ، وبعد شهر ، أو أقل عاد سُديف إلى أبي
العباس ، وأنشد قصيدة أخرى مطلعها :

ألا مَنْ لَقِبَ مستهام متيم تَكَلَّمَ لاتبعِد عن الناس تَكَلِّم
فاستحسن السفاح إنشاده ، وطلب المزيد ، فأنشده قصيدة مطلعها

أمير المؤمنين أولى رجاء بأقوام تبيض وهي داء
وحد السيف للداء الدواء

قدمت عينا السفاح ، وأمر لسُديف بجائزة ، وانصرف إلى منزله ، فلحق به
بعض العلويين ، من أبناء الحسن ، والحسين ، وطلبوا منه الاستمرار في تهيج
الخليفة ، وتحريضه على قتل بني أمية ، فعاد إلى أبي العباس ، وألقى بين يديه قصيدة
مطلعها :

دار سلمى نبيضة الأبيات لست من أسرتي ، ولا من كُنات
فاستحسنها الخليفة واستعادها مرتين ، ثم أمر صالح باعطاء سُديف ألف دينار ،
ونادى في الحاجب ، أغلق الباب ، وهات الكافر كوبات^(٢٣٥) ، فدخل أعوانه ،
ومعهم الخشب المُسوِّد ، فصاح فيهم أبو العباس ، أنكوا على أعداء الله ، فإن هذا
يوم ، قد أذن الله في هلاكهم ، فقتلوا جميعهم ، وهم حوالي ثمانين ، أو أكثر ، ولم
يستثن منهم أبو العباس غير سليمان بن هشام عبدالملك وابنيه ، جمعت الجثث
الممزقة ، وأمر بالانطاع ، فألقيت عليها ، وطلبت الموائد ، فأحضرت ، فأكل

(٢٣٥) راجع ص ٣٢١ ، هامش (١٨٠) من البحث .

الخليفةُ ، وأكل من معه ، من بني العباس ، وولد أبي طالب ، وكانت الموائد ، ترتفع ، وتنخفض من تحرك الناس ، وتحرك أنفاسهم ، فقال الخليفة لأصحابه : كلوا ، فقد برد الغليل .

صُلب قتل بني أمية في بستان لأبي العباس ، وبقوا مصلوبين ، حتى نتنت جثثهم ، وانتشرت روائحهم مما ضايق جلساء الخليفة ، الذين طلبوا منه إغلاق الباب المؤدي للبستان ، فقال لهم : إن روائحهم لأعجب من رائحة المسك ، كلوا ، واحمدوا الله تعالى .

لم يهنأ لسُدَيْف عيشٌ ، وفي بني أمية بقية تدب فيها الحياة ، فأقبل على أبي العباس يوما ، واستقبله كعادته في كل مرة بالبشر والترحاب ، فأنشد قصيدة مطلعها :

أصبح الملك ثابت الأساس

بالبهايل من بني العباس

فأجازه بألف دينار ، وأعطاه خيار ثيابه ، ووعده بالنظر فيما قال ، فقال سليمان ابن هشام : يا أمير المؤمنين ، إن مولاك سُدَيْفًا يَسْتَحِثُّكَ على قتلي ، وقتل وَلَدَيَّ هذين ، وقد رأيت قتلت من أهل بيتي ، وبني أبي من قتلت ، وقد بلغني أنك تريد أن تغتالني ، فقال له أبو العباس غاضبا : أما إلى وقتي هذا فإني كنت عزمت أن لا أطلبك ، ولا أطلب بنيك بشيء ، مما كنت أطلب به أهل بيتك ، وقد وقع في قلبك أني أريد أن أغتالك ، فإيا جاهل ما الذي يحول بيني وبينك إن أردت قتلك ، حتى أريد أن أغتالك ، فأمر به وبإبنَيْه فأطيح برؤوسهم^(٢٣٦) .

وهكذا حسب رواية ابن أعثم الكوفي ، ذهب بنو أمية ، وعلى رأسهم سليمان بن هشام ، وإبنه ، بسبب تحريض شاعر ، من موالي آل أبي طالب ، أثار شعره حقد العباسيين ، وضغائنهم ، يقف وراءه ويشجعه العلويون ، فقتل أبو العباس في تلك المذبحة ، أكثر من ثمانين ، من رجال بني أمية ، بصورة تفوق صور التنكيل السابقة ، التي قام بها عبدالله بن علي ، وقد بلغت تلك القسوة بأبي العباس ، أن

(٢٣٦) الفتح ، ٨/١٩٦-٢٠١ .

يأمر بصلب الجثث في بستانه ، لتكون قريبة منه ، يستمتع بالنظر إليها ، ويتنشي من رائحة نبتها .

ابن عبد ربه ، في العقد الفريد ، تحدث عن هذه الحادثة ، في بلاط أبي العباس ، وذكر أن العُمَر بن يزيد بن عبد الملك ، قدم على رأس ثمانين رجلا من بني أمية ، إلى أبي العباس ، الذي استقبلهم بما يليق بهم ، فدخل عليه شيعته ، وكان فيهم سُديف ابن ميمون ، الذي تقدم ، وألقى بين يديه خطبة بليغة ذكّر فيها بقراة بني العباس ، من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفضلهم ، وجلائل أعمالهم ، وحقهم في خلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم عدد مثالب بني أمية ، وما ارتكبه من أعمال مخالفة لكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعندما دخل شيعته عليه من الغد ، وكان فيهم الشاعر شبيل فأنشد قصيدة جاء فيها :

أصبح الملكُ ثابتَ الأساسِ بالهاليلَ من بني العباسِ
طلبوا وترَهاشمِ فلقوها بعد مئيل من الزمانِ وباسِ
لا تُقيلنَ عبدَ شمسٍ عثارا واقطعنَ كل نخلةٍ وغراسِ

ثم دخل عليه في اليوم الثالث فقام سُديف منشدا قصيدة منها :

قد أتتك الوفودُ من عبدِ شمسٍ مستعدّين يُوجعون المطيّا
غفوة أيها الخليفة لاعن طاعةٍ تخوفوا المشرفيّا
لا يغرّنك ما ترى من رجالٍ إن تحمت الضلوع داء دويّا
فضع السيفَ وارفع السوط حتى لا ترى فوق ظهرها أمويّا

ثم قام شاعر آخر ، هو خلف بن خليفة الأقطع ، فألقى قصيدة قال فيها :

إن تجاوزُ فقد قدرتَ عليهمُ أو تُعاقب فلم تُعاقب برّيّا
أو تعاتبهم على رقة الدين فقد كان دينهم سامريّا

التفت أبو العباس ، إلى العُمَر ، وقال له : كيف ترى هذا الشعر؟ ، قال : والله إن هذا لشاعر ، ولقد قال شاعرنا ما هو أشعر من هذا ، قال : وما قال؟ فأنشده :

شمسُ العداوةِ حتى يُستقَادَ لهمُ وأعظم الناس أحلاما إذا قدروا

تَمَعَّرَ وجه أبي العباس ، وقال له : كذبت يا ابن اللخناء ، إني لأرى الخِيَلَاءَ في رأسك بعدُ ، فأمر بضرب أعناقهم ، فَنُقِّدَ ما أمرَ به ، وَجُرَّوا بأرجلهم ، وعليهم سراويلات الوشي ، والقوا في صحراء الأنبار ، فأهاج منظرهم شاعرية سُديف ، عندما وقف عليهم ، مع جماعة مع أصابه أنشد :

طَمَعَتْ أُمِيَةٌ أَنْ سَيَرُضِي هَاشِمًا عنها وَيَذْهَبُ زَيْدُهَا وَحَسِينُهَا
كَلَّا وَرَبِّ مُحَمَّدٍ وَإِلَهِهِ حَتَّى يُيَادَ كَفُورُهَا وَخَثُونُهَا^(٢٣٧)

الأصبهاني ، صاحب كتاب الأغاني ، أفرد هذه الحادثة في عنوان مستقل (ذُكِرَ من قتل أبوالعباس السفاح من بني أمية)^(٢٣٨) ضمنه أكثر من رواية عن حادثة البلاط العباسي ، الأولى أسندها إلى عمه ، حَدَّثَهُ محمد بن سعد الكُرَاني ، حدثه النصر ابن عمرو ، عن المَعِيطِي ، وأيضاً إلى محمد بن خلف وكيع ، عن قول أبي السائب سَلَمَ بن جُنَادَةَ السُّوَانِي ، سمع أبا نُعَيْمٍ الفضل بن دُكَيْنَ ، وذكر في هذه الرواية خبر دخول سُديف مولى آل أبي لهب ، عَلَى أبي العباس وحوله بنو أمية ، وإنشاده قصيده جاء فيها :

أصبح الملكُ ثابتَ الأساسِ بالبهايل من بني العباس
بالصدورِ المُقَدِّمِينَ قديمًا والرؤوسِ القبايقمِ الرؤاسِ

ووصف فيها ما سببته هذه القصيدة لأبي العباس ، ومن تهيج ورعدة فأدرك بنو أمية أنه سيبطش بهم ، حتى قال أحد ولد سليمان بن هشام لمن كان بجانبه ، قتلنا والله العبد ، ولم يلبث أبوالعباس أن أقبل عليهم يتهددهم ويتوعدهم فأمر بأخذهم فأخذتهم الخراسانية وقتلهم جميعاً ، ما عدا عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز ، الذي استجار بداد بن علي فأنقذ حياته^(٢٣٩) .

أما الرواية الثانية ، فقد أسندها إلى الحسن بن علي ، قال : حدثني احمد بن سعيد

(٢٣٧) ٢٢٧/٥ - ٢٢٩ .

(٢٣٨) ١٥٥٧/٤ .

(٢٣٩) ١٥٦٠ - ١٥٥٨/٤ .

الدَّمَشْقِي ، قال : حدثنا الزُّبَيْر بن بَكَّار ، عن عمه ، ذكر فيها أن سبب غضب أبي العباس على بني أمية ، هو أن أحد الشعراء مدحه فالتفت إلى أحد بني أمية ، وقال له : أين هذا مما مُدِحْتُم به ، فقال : هيهات لا يقول والله أحدُ فيكم مثل قول ابن قَيْس الرُّقَيَات :

ما نَقَمُوا من بني أميَّة إلا أنهم يحلمون إن غضبوا
وأَنهم معدن الملووك ولا تَصْلَح إلا عليهمُ العَرَبُ

فشتمه ، وقال له : أو إنَّ الخلافة لفي نفسك بعدُ ، فأمر بهم وقتلوا^(٢٤٠) ، وفي رواية ثالثة ، أسندها إلى عمه ، أخبرني الكُرَائي ، عن النضر بن عمرو ، عن المعيطي ، ذكر فيها جمع جثثهم ، ووضع البسط فوقها ، وتناول طعامه عليها وهي تضطرب تحته ، وقال عندما فرغ من طعامه : ما أعلمني أكلت أكلة قط أهنأ ، ولا أطيب منها ، وقال : جُرُّوا بأرجلهم ، قال الإصهاني : «فألقوا في الطريق بلغنهم الناس ، أمواتا ، كما لعنوهم أحياء ، قال (أَيُّ الْمُعِيطِي) فرأيت الكلاب تجر بأرجلهم ، وعليهم سراويلات الوشي ، حتى أنتنوا ، ثم حفرت لهم بئر فألقوا فيها^(٢٤١) .

ورواية رابعة أسندها إلى الحسن بن علي ، ومحمد بن يحيى ، قالوا : حدثنا الحارث ابن أبي أسامة ، قال : حدثني إسماعيل بن إبراهيم ، عن الهيثم بن بشر ، مولى محمد ابن علي ، قال : أنشد سُديف ، أبا العباس ، وعنده رجال من بني أمية يقول :

يا بن عمِّ النبي أنت ضياءٌ استبنا بك اليقينَ الجليِّا
وعندما بلغ قوله :

جَرَّدَ السيفَ وارفع العفوحتى لا ترى فوق ظهرها أمويا
فقال العباس : يأسُديف خلق الإنسان من عجل ، فقال :
أحيا الضغائن آباء لنا سلفوا فلن تبسِّدَ ولآباء أبناء

(٢٤٠) الأغاني، ٤/ ١٥٦٠ .

(٢٤١) الأغاني، ٤/ ١٥٦٠-١٥٦١ .

ثم أمر بمن عنده منهم فقتلوا^(٢٤٢) .
وسرد الأصبهاني بعد ذلك عدة أبيات لسُدَيْف ، في تحريض أبي العباس ، على
قتل بني أمية .

ابن الطقطقي ذكر أن عدد الذين قتلهم أبو العباس السفاح في مجلسه سبعون
رجلا من بني أمية ، بسبب قصيدة ألقاها أحد الشعراء^(٢٤٣) ، جاء في مطلعها :
أصبح الملك ثابت الأساس بالبهايل من بني العباس
ثم جلس على جثتهم ، وأكل الطعام ، وهو يسمع أنين بعضهم ، حتى
ماتوا^(٢٤٤) .

تبقى قضية سليمان بن هشام بن عبد الملك ، وابنيه ، هل قتلوا مع من قتل من
بني أمية ، في مجلس أبي العباس السفاح ، أم أن قصتهم مع أبي العباس لاعلاقة لها
بتلك الحادثة ؟ ، اختلفت المصادر في ذلك ، فمنها ما يربط قتلهم ، بقتل بني أمية ،
بل يذكر أنهم كانوا في مقدمتهم ، حتى أنهم عندما ألقى سُدَيْف قصائده أمام أبي
العباس ، قال أحد أبناء سليمان لمن يليه في المجلس : قتلنا العبد^(٢٤٥) .

ومنها ما يذكر أن قتلهم كان بعد تلك الحادثة ، وأيضا بتحريض من سُدَيْف ابن
ميمون وقد كان أبو العباس ، لا يُضْمِر لهم الشر ، ولكنهم عندما استرابوا منه ،
وصارحوه في ذلك ، غضب عليهم ، وأمر بهم ، فقتلوا^(٢٤٦) ، ومن المصادر ما يشير
إلى حادثة سليمان بن هشام بعيدا عن حادثة بقية بني أمية في بلاط أبي العباس ، ولكنه
يربطها بتحريض سُدَيْف بن ميمون^(٢٤٧) ، وأضاف بعضهم أن أبا مسلم الخراساني ،

(٢٤٢) المصدر نفسه، ١٥٦٢/٤-١٥٦٣ .

(٢٤٣) لم يسمه، ولكنه أشار إلى أنه شخص آخر غير سُدَيْف بن ميمون .

(٢٤٤) الفخري في الآداب السلطانية ، والدول الاسلامية، ١٥١-١٥٢ .

(٢٤٥) الأصبهاني : الأغاني، ١٥٦٠/٤-١٥٦٥ .

(٢٤٦) ابن أعمش : الفتح، ٢٠١-٢٠٠/٨ .

(٢٤٧) الإمامة والسياسة، ١٢٣/٢ ، والبلاذري : أنساب الاشراف، ١٦١/٣-١٦٣ ، واليعقوبي : تاريخه،

٣٦٠-٣٥٩/٢ ، وابن الطقطقي : الفخري في الاداب السلطانية، ١٥١ وابن الإثير : الكامل في التاريخ ،

٤٣٠-٤٢٩/٥ .

لعب دورا بارزا في قتل سليمان ، وابنيه^(٢٤٨) ، فألح على أبي العباس في قتلهم ، وكان يقول له : «إذا كان عدوك ، ووليك عندك سواء ، فمتى يرجوك المطيع لك ، المائل إليك ، ومتى يخافك المتجانف عنك»^(٢٤٩) .

يورد صاحب كتاب الإمامة والسياسة تفصيلات أكثر من غيره ، عن سليمان ابن هشام ، ويذكر أن سبب تقرب أبي العباس له ، موقفه العدائي من مروان ابن محمد ، قبل إعلان الدعوة العباسية ، وعندما قامت الدولة العباسية ، أصبح من أتباعها ، والمؤيدين لها ، حيث انضم بحيشه المكون من أربعة آلاف ، والذي كان يقاتل به مروان بن محمد إلى أبي مسلم الخراساني ، الذي فرح به ، وكلفه إلى جانب قحطبة بن شبيب الطائي بتتبع مروان بن محمد ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، وذكر أن سليمان بن هشام ، كان ضمن القواد ، الذين طاردوا مروان في مصر ، وكان هو الذي تتبع المنهزمين ، وقتك بهم ، وأسر من أسر ، فهنأة أبوعون ، أبرز القواد العباسيين ، الذين كُلفوا بمطاردة مروان في جيش صالح بن علي ، قائلا : «الحمد لله الذي شفى صدرك قبل الموت من مروان ، فهل لك يا أبا أيوب أن تذهب إلى أمير المؤمنين بكتابي ، وبما هيا الله على يدك ، وشفا به صدرك ، فيفعل بك خيرا»^(٢٥٠) ، فقدم على أبي العباس ، ونال حظوة كبيرة ، فأنزله بعض دوره ، في الكوفة ، حتى كان لأبي العباس ، كأحد وزرائه ، وكان مكانه في المجلس عن يسار الخليفة ، بينما يجلس أبو جعفر المنصور عن يمين الخليفة^(٢٥١) . وقد أشار الأصبهاني إلى هذه العلاقة بقوله : «كان سليمان بن هشام صديقه قديما ، وحديثا ، يقضي حوائجه في أيامهم ، ويبرّه»^(٢٥٢) .

وكذلك البلاذري ذكر أيضا أن ما بين سليمان ، ومروان بن محمد ، كان سبب في تقريبه لأبي العباس ، الذي أمر بأن لا يعرض له^(٢٥٣) .

(٢٤٨) كما ذكر ذلك البلاذري : المصدر السابق ، ١٦٣/٣ .

(٢٤٩) البلاذري : أنساب الاشراف ، ١٦٣/٣ .

(٢٥٠) ١٢٠-١١٩/٢ .

(٢٥١) المصدر نفسه ، ١٢٠/٢ .

(٢٥٢) أنساب الاشراف ، ١٦١/٣ .

(٢٥٣) الأغاني ، ١٥٦٥/٤ .

نقف قليلا لتأمل ما استعرضناه ، في الصفحات السابقة ، ونلاحظ ، أن هناك تشابها بين حادثة ، هاشمية الأنبار ، وحوادث نهر أبي فطُرس ، والحجاز ، والبصرة ، وهو تشابه لا نعني به طرفي الحادثة : العباسيون ، والأمويون ، وإنما ظروف الأحداث ، وملابساتها ، وما ظهر من دوافع محرّكة لها ، وشخصها وسير أحداثها ، ونهاياتها ، يصل ذلك التشابه أحيانا إلى درجة الريبة والشك ، في بعض الروايات التاريخية ، لما فيها من تداخل ، واضطراب ؛ فكما توافد بنو أمية ، على عبدالله بن علي عند نهر أبي فطُرس في أعداد ، بلغت ما بين سبعين إلى تسعين رجلا ، فيهم صناديدُهم ، كذلك تقاطروا على أبي العباس في هاشمية الأنبار بنفس الأعداد تقريبا ثمانين ، أو سبعين رجلا ، وهم - أعني بني أمية - في كلا الحالين مُعلنين ولأءهم ، وخضوعهم ، طالبين تأمين أنفسهم ، وأهلهم ، وأموالهم ، والعباسيون ، في كلا الحالين ، متظاهرين بالرضا والقبول ، ومضمّرين الشر ، والانتقام ، لم يرقبوا فيهم إلا ، ولا ذمة ، ولم يراعوا عهوداً ، أو موثيقا كانوا في منتهى الفضاضة والقسوة ، شذخوا رؤس بني أمية بالكافر كوبات ، وجمعوهم ، ومدوا أسمطتهم على جثثهم ، وأكلوا هائنين ، متلذذين طعامهم ، وربما ارتفعت الأسمطة ، وانخفضت بالارتفاع الأنفاس ، وحركة الأجسام ، وفي هاشمية الأنبار أيضا تكرر ما حدث في البصرة خاصة ، حيث أمر بجرّ أرجل بني أمية ، وعليهم سراويلات الوشي ، فأُلقيت الجثثُ في الشوارع ، أو صحراء الأنبار ، تنهشهم الكلاب ، ويلعنهم المارة في مماتهم ، كما لعنوهم في حياتهم .

في كل المشاهد ، أبي فطُرس ، الحجاز ، هاشمية الأنبار ، البصرة ذهبوا ضحية الثأر لآل البيت . الحسين بن علي ، وزيد بن علي بن الحسين ، الشعر في كل المشاهد هو المشعل الذي أوقد نار الحقد ، والضغائن ، وسُدَيْف بن ميمون هو الفارس المغوار في كثير من المشاهد ، بما ينشده من قصائد ، أو يلقيه من خطب ، تنفجر حقدا وغضباً على بني أمية ، فيهبج عبدالله بن علي ، وصبج دواد بن علي ، ثم يهبج الخليفة أبو العباس السفاح ، ويصبح الانتقام قاسيا مدمرا .

هل كل هذا من قبيل الصدفة ، أم تداخلت الأحداث ، فلم تفرق الروايات بين

حادثة نهر أبي فطرس ، وحادثة هاشمية الأنبار على وجه الخصوص ، لكثرة ما بينهما من تشابه ، أم أن حادثة هاشمية الأنبار لاعلاقة لها بالقتل الجماعي لبني أمية ، بل خاصة بسليمان بن هشام بن عبد الملك ، وابنه أو ابنيه^(٢٥٤) ، أستطيع القول ، أن هناك بعض المؤشرات التي توحي بهذا التفسير ، وهي :

إغفال بعض المصادر المَعُول عليها في التاريخ الإسلامي لموضوع قتل ذلك العدد من بني أمية ، في مجلس أبي العباس السفاح ، وأهمها خليفة بن خياط ، في تاريخه ، ومحمد بن جرير الطبري في تاريخ الرسل والملوك ، وابن كثير في البداية والنهاية .

يُلحظ أن بعض المصادر التي تحدثت عن حادثة الأمويين في مجلس أبي العباس في هاشمية الأنبار ، كانت متعاطفة مع العلويين ، وفي مقدمتها ، اليعقوبي في تاريخه ، وابن أعثم الكوفي في كتاب الفتوح ، وابن الطقطقي في كتاب الفخري في الآداب السلطانية ، والدول الإسلامية ، وقد تحدثنا في صفحات سابقة عن أثر التشيع في كتابات هؤلاء ، ونضيف هنا ، أن ابن عبد ربه ، صاحب كتاب العقد الفريد ، ترجم له الفرضي في كتابه تاريخ علماء الأندلس ، وذكر أنه أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حُدَيْر بن سالم مولى هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك ، صاحب الأندلس ، من أهل قرطبة ، يُكَنَّى أبا عمر ، شاعر ، وأديب ، أندلسي ، توفي بالفالج يوم الأحد لثنتي ليلة بقيت من جمادي الأولى سنة ٣٢٨هـ (٩٣٩م) ، وعمره إحدى وثمانون سنة ، وثمانية أشهر ، وثمانية أيام^(٢٥٥) ، يقول عنه ابن كثير، بعد أن أثنى على علمه وفضله : «ويدل كثير من كلامه على تشيع فيه ، وميل إلى الحط على بني أمية ، وهذا عجيب منه ، لأنه أحد مواليهم ، وكان الأولى به أن يكون ممن يواليهم ، لا ممن يعاديهم»^(٢٥٦) ، ومثله أيضا أبو الفرج الأصبهاني ، وهو على بن الحسين بن محمد بن الهيثم بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد الله . صاحب كتاب الأغاني ، . ذكر ابن الجوزي ، وفاته في أحداث سنة ٣٥٦هـ / ٩٦٦هـ) ، وقال عنه : «وكان يتشيع ، ومثله لايوثق بروايته ، يصرح في كتبه بما

(٢٥٤) حسب اختلاف الروايات .

(٢٥٥) ٣٨ .

(٢٥٦) البداية والنهاية ، ١١ / ١٩٣-١٩٤ .

يوجب عليه الفسق، وتهوّن شرب الخمر، وربما حكى ذلك عن نفسه، ومن تأمل كتابه الأغاني رأى كل قبيح ومنكر^(٢٥٧)، كما ترجم له الذهبي، في سير أعلام النبلاء، وقال: «والعجب أنه أموي شيعي، خلط قبل موته، وكان وسخاً زرياً يتقون هجاءه»^(٢٥٨). كما قال عنه ابن كثير: «وكان فيه تشيع»^(٢٥٩)، كان كاتباً لركن الدولة ابن بويه «ولعل من أسباب تلك الخطوة، اتفاقهما في التشيع، فقد كان ركن الدولة يتعهد العلويين بالأموال الكثيرة. والمنح الجزيلة»^(٢٦٠).

تناقض الروايات التي أشارت إلى تلك الحوادث؛ مثلاً في قضية سليمان بن هشام بن عبد الملك، أحياناً تذكر أنه قُتل مع بني أمية في مجلس أبي العباس وأحياناً تذكر أنه قُتل بعد ذلك. وأيضاً العُمَر بن يزيد بن عبد الملك، مرة تذكر أنه كان على رأس بني أمية، الذين قدموا على عبدالله بن علي، عند نهر أبي فطرس، ومرة تذكره، وقد تزعم بني أمية، واتجه إلى أبي العباس في هاشمية الأنبار.

عندما تحدثت بعض المصادر، مثل كتاب الفتوح لابن أعثم، عن حادثة هاشمية الأنبار وصفت سير الأحداث، وكأنها هي التي وقعت في نهر أبي فطرس.

الشعراء هم الذين أشعلوا نار الفتيل في نهر أبي فطرس، وهم الذين أشعلوه في هاشمية الأنبار، تتكرر الوجوه، ويتكرر الشعر، وربما نسبت القصيدة الواحدة لأكثر من شاعر، وسُدَيْف بن ميمون هو رجل الموقف في كلا الحادثتين.

هذا وفي الوقت الذي نشير فيه إلى مبالغة بعض المصادر التاريخية في دور الشعر، ودور سُدَيْف بن ميمون، بما حل ببني أمية من نكبات، لا يعني هذا إنكارنا بأن سُدَيْف بن ميمون، بما كان عليه من مكانة لدى أبي العباس السفاح، ثم مع أخيه أبي جعفر المنصور، وما أوتي من شعر، ومن بلاغة، وما كان عليه من ميل إلى العلويين، قد ساهم في التنكيل ببني أمية، وأن شعره ربما أثار حماس العباسيين، وهيج نفوسهم، وهم العرب المتذوقون للشعر المتأثرون به.

(٢٥٧) المتظم في تاريخ الملوك والامم، ٧/٤٠-٤١.

(٢٥٨) ٢٠٢/١٦.

(٢٥٩) المصدر السابق، ١١/٢٦٣. راجع مقدمة كتاب مقاتل الطالبين، للسيد أحمد صقر، ص/ب.

يبدو أن قتل سليمان بن هشام بن عبد الملك ، مع ابنه على يد أبي العباس ، قد أوجد ذلك اللبس لدى بعض المصادر التاريخية ، وربما كانت فرصة للبعض أن يضحّم تلك الحادثة ، ويتهّم فيها أبا العباس ، بأنه قام بمذبحة ضد بني أمية ، مثل مذبحة نهر أبي فطرس ، في ملابسها ، وفي عدد قتلاها ، وفي أحداثها ، فجاءت كأنها حادثة نهر أبي فطرس ، وقد كان سليمان بن هشام يلقب بأبي الغمّر ، وربما التبس على البعض فتوهم أنه هو الغمّر ، وهو الذي قُتل مع من قُتل من الأمويين في حادثة نهر أبي فطرس ، فشكك في قتله في تلك الحادثة ، وذكر أنه قدم على أبي العباس السفاح ، على رأس ثمانين رجلا من بني أمية ، بل إن ظروف مقتل سليمان بن هشام وابنيه كانت موضع خلاف بين المصادر التاريخية .

وقبل معالجة هذا الموضوع ، نتعرف على سليمان بن هشام ، والأسباب التي قربته من العباسيين ، وعندما نتتبع روايات الطبري نجدها تذكر عنه أنه كان قائدا عسكريا بارزا في الدولة الأموية ، وخاصة في عهد والده هشام بن عبد الملك ، فقد قام بغزو الروم ، أكثر من مرة في سنة ١١٧هـ (٧٣٥م) ، وسنة ١١٨هـ (٧٣٦م) ، وسنة ١٢٠هـ (٧٣٧م) ، وسنة ١٢٤هـ / ٧٤١م^(٢٦١) ، فاكسب خبرةً عسكريةً ، ومهارةً قياديةً ، وعندما تولى الخلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك (١٢٥-١٢٦هـ / ٧٤٢-٧٤٣م) ، تنازع أفراد البيت الأموي على السلطة ، وكثر الخلاف بينهم ، وكان سليمان بن هشام من المخالفين للوليد بن يزيد ، الذي ضربه مائة سوط ، وحلق رأسه ولحيته ، ونفاه إلى عمان ، وحبسها ، وبقي محبوسا حتى قُتل الوليد سنة ١٢٦هـ^(٢٦٢) ، فخرج من سجنه ، وأقبل إلى دمشق ، كما يقول الطبري : «وهو يلعن الوليد ويعيبه»^(٢٦٣) ، والتحلّق بيزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٦هـ / ٧٤٣م) فأكرمه وقربه منه ، وتزوج بأخته ، أم هشام ، ورد عليه ما كان الوليد أخذه منه^(٢٦٤) ، وولاه بعض حروبه ، حارب مروان بن محمد ، ولكن مروان هزمه بمكان يُقال له عين

(٢٦١) تاريخ الرسل والملوك، ٩٩/٧، ١٠٩، ١٣٩ .

(٢٦٢) ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق لابن عسّكر، ١٩١/١٠ .

(٢٦٣) المصدر السابق، ٢٦٢/٧ .

(٢٦٤) المصدر نفسه، ٢٦٣/٧ .

الجرّ^(٢٦٥)(٢٦٦) ، واضطره للهرب إلى تدمر ، ثم أظهر استسلامه ، ومبايعته له بالخلافة ، ولم يلبث أن خلع مبايعته ، فاجتمع معه نحو سبعين ألف مقاتل ، مما أطمعه في الخلافة ، إلا أن مروان بن محمد بعث إليه جيشاً هزمه^(٢٦٧) ، فتحصن في مدينة حمص ، ثم هرب منها بعد أن هُزم من قبل جند مروان ، ولحق بزعيم الخوارج الضحّاك بن قيس ، الذي كان يناصب مروان بن محمد العداوة^(٢٦٨) .

تعود صلة سليمان بن هشام بالعباسيين إلى سنة (١٢٩هـ / ٧٤٦) ، عندما تغلّب ، عبدالله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب على إقليم فارس ، يقول الطبري : «فأتاه الناس ، بنوهاشم ، وغيرهم ، وجبى المال ، وبعث العمال ، وكان معه منصور بن جمهور ، وسليمان بن هشام بن الملك ، وشيبان بن الخلس بن عبد العزيز الشيباني الخارجي ، وأتاه أبو جعفر عبدالله ، وعبدالله وعيسى أبناء علي^(٢٦٩)» ، ربما توثقت العلاقة بينه وبين العباسيين في تلك الفترة ، وعندما آلت الخلافة إليهم ، قربوه للاستفادة من خبرته ، وتوظيفه عاملاً ضغط ، وتهديد ضد مروان بن محمد ، ولا يُستبعد أن يكون قد حارب إلى جانب العباسيين ضد مروان بن محمد ، كما يبدو أنه قد بقى على علاقة طيبة بأبي العباس ، حتى قدم سُديف بن ميمون ، وأخذ يُحرّضه ضد بني أمية ، إضافة إلى ما كان يقوم به بعض القواد ، أمثال أبي مسلم الخراساني من تحريض على قتله ، وإدراكه أن الأمور مع العباسيين ، لاتدوم على صفائها ، خاصة بعد استقرار سلطتهم ، وهو القائد الخبير ، الذي حنكته التجارب ، فاستراب في الأمر ، ولكن هل كان أبو العباس على تلك الصفة من الغدر ، بحيث يبطش به ، وهو في مجلسه ، وهو الذي يوصف بالكرم ، والحلم ، والجود ، وصلة رحمه^(٢٧٠) ، ثم هل بلغ سليمان بن هشام من السذاجة حد

(٢٦٥) عين الجرّ : يقول ياقوت : «موضع معروف بالبقياع بين بعلبك ، ودمشق» ، معجم البلدان ، ١٧٧/٤ .

(٢٦٦) ابن منظور : المصدر السابق ، ١٩١/١٠ .

(٢٦٧) الطبري : المصدر السابق ، ٣٣٤/٧ - ٣٢٥ .

(٢٦٨) تاريخ الرسل والملوك ، ٣٢٣/٧ ، ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٢٦٩) تاريخ الرسل والملوك ، ٣٧٢/٧ ، وابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٣٧١/٥ .

(٢٧٠) اليعقوبي : تاريخه . ٣٦١/٢ .

الاستسلام للموت مع ابنه ، وقد علم بما يدور حوله ، ويحاك ضده ؟ لعل ما أشار إليه صاحب كتاب الإمامة^(٧٧) والسياسة من خروج سليمان بن هشام ، ومقاومته وهزيمته لبعوث أبي العباس ، ما يتفق مع طبيعة هذا القائد ، وما عُرف به من حذر ، وقوة ، وطموح .

توفي الخليفة أبو العباس السفاح في الأنبار ، بمرض الجدري ، يوم الأحد لثلاث عشرة ليلة خلت من ذي الحجة ١٣٦هـ - (٧٥٣م) ، بعد أن استمر في الخلافة أربع سنوات وتسعة أشهر^(٧٨) ، استطاع خلالها بمعاونة أفراد البيت العباسي ، وعلى رأسهم عمه عبدالله بن علي أن يقضي على أمل وطموح الأمويين ، في استعادة دولتهم ، فحافظ على دولته وسلّمها لأخيه أبي جعفر (١٣٦-١٥٨هـ / ٧٥٣-٧٧٤م) وقد أمنت جانب البيت الأموي ، على الأقل ، إلا ما كان منه في الطرف القصي في بلاد الاندلس ، وقد كان للإجراء ، الذي اتبعته الدولة العباسية في عهد أبي العباس ، وما عُرف به أبو جعفر المنصور من قوة وصلابة وحكمة ، ما حسم الموقف مع بني أمية ، فلم يظهر منهم ما يمكن اعتباره تهديدا لاستقرار العباسيين سوى المحاولة التي ظهرت في دمشق ، أثر وفاة أبي العباس مباشرة بزعامه (عثمان بن عبد الأعلى بن سراقه الأزدي) ، عامل عبدالله بن علي ، على دمشق ، الذي بايع (هاشم ابن يزيد بن خالد بن يزيد بن معاوية) ، ولكن هذه المحاولة فشلت ، حيث هرب الزعيمان ، عندما علما بقدم صالح بن علي لاختاد ثورتها .

وبعد :

هكذا وقفت بنا هذه الدراسة على جانب هام في تاريخ تلك الفترة ، التي عاش فيها العباسيون أزمة المقاومة الأموية . كانت المقاومة عنيفة ، غير يائسة ، فجاءت المواجهة في عنف المقاومة ، بل ربما تفوقت عليها في بعض المراحل .

(٧٧) ١٢٣/٢ - ١٢٤ .

(٧٨) خليفة بن خياط: تاريخه، ٤١٢، والبلاذري: أنساب الأشراف، ٣/١٧٩، وابن كثير: البداية والنهاية،

٦٠/١٠ .

المهادنة والموادعة ، أسلوب لجأ له العباسيون ، خاصة عندما تضعف المقاومة وترفع راية الاستسلام، والاعتراف، وهكذا ، فان عنف المواجهة كان بعنف المقاومة .

نجاح الخطة العباسية عندما اختارت لكل مرحلة ما يناسبها، ففي بلاد الفرس (خراسان) كان قائد المرحلة زعيم فارسي، هو أبو مسلم الخراساني . وفي العراق كان القائد زعيم عربي، هو قحطبة بن شبيب الطائي ، وفي بلاد الشام، مقر الحكم الأموي، حيث مرحلة الحُسم، بعد إعلان قيام الدولة العباسية، كان القادة كبار رجال البيت العباسي عبد الله بن علي، وصالح بن علي .

أثبت مروان بن محمد أنه رجل حرب متمرس على الكرّ، والفرّ أرهق العباسيين ، لولا كثرة الفتوق ، وتغلب الأحداث .

وفي المقابل كان عبد الله بن علي، عم الخليفة أبي العباس، هو رجل الموقف، فكان الشخصية القوية المؤهلة لقيادة مرحلة حاسمة، مثل تلك المرحلة .

استمرت المقاومة الأموية، بعد هزيمة مروان بن محمد، ثم قتله في قرية (بوصير)، على يد بعض القواد المخلصين لبني أمية، فكانت الثورات التي اشتعلت في أماكن متفرقة من بلاد الشام، والجزيرة، والموصل، وقنّسرين، ولولا أن وقف العباسيون لها بالمرصاد، لحققت نتائج مؤثرة على النصر العباسي، الذي بدأ نضج ثماره .

أسسك العباسيون بزمام الأمر، بعد مرحلة عنيفة، من الأحداث، لجأوا فيها إلى كسر العظم مع بني أمية - في بعض المراحل - فانهارت المقاومة، فتنسّد بنو العباس، وكانت دولتهم، من أطول الدولة الإسلامية عمرا، امتد ما يربو على خمسة قرون .

ومن جانب آخر :

اضطربت الروايات حول احداث تلك الفترة ، وتحكّمت فيها الميول ، والانتهايات ، ففسّرت ، ووجّهت الأحداث - بما يُبعدها عن الواقع ، وكان للعواطف العلوية القدح المُعلّى تشويها لصورة العباسيين وازدراء بصورة بني أمية ،

وكانت الصعوبة في تتبع تلك الروايات ، والكشف عما فيها من تحامل وتشويه ، وتداخل أملته انتهايات ، وعواطف مذهبية .

لم يكن العباسيون على تلك الصورة الموحشة ، التي تجعلهم يعمدون إلى نبش القبور وتجميع رفات الأمويين وحرقة وذرية مع الريح ، فهي صورة مبالغ فيها . ولم يبلغ العباسيون من القسوة ما يجعلهم يجمعون جثث قتلاهم من بني أمية يمدون عليها الأسمطة ، ويجلسون عليها يأكلون طعامهم متلذذين ، وهي تضطرب تحتهم ارتفاعاً ، وانخفاضاً ، فهي صورة من صور المبالغة أيضاً .

ولم يكن أبو العباس ذلك السّفاح المتعطش للدماء ، الذي تُزهق في مجلسه أكثر من ثمانين نفساً بسبب نزوة عنف أثارتها قصيدة حاقد موتور من بني أمية . ربما أسرف عبدالله بن علي في تتبع بني أمية ، لِمَا فِي طَبْعِهِ مِنْ قَسْوَةٍ وَعَنْفٍ ، ولاعتقاده ، بأنّ الموقف بحاجة إلى ذلك الأسلوب من التعامل ، إلا أنه زُجرٌ وأنب من الخليفة أبي العباس عندما تجاوز الحد .

ثبت المصادر والمراجع

- ابن الأثير : عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ابن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيباني . ت ٦٣٠هـ . (١٢٣٢م) .
الكامل في التاريخ .
بيروت : دار صادر، ودار بيروت (١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م) .
- الازدي : أبوزكريا يزيد بن إياس بن القاسم ت ٣٣٤هـ (٩٤٥هـ) تاريخ الموصل
القاهرة ، (١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م)
- الأصبهاني : علي بن الحسين بن محمد القرشي . ت ٣٥٦هـ (٩٦٦م) كتاب الأغاني (الجزء الرابع)
تحقيق ، إبراهيم الأبياري
القاهرة ، دار الشعب (١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م) .
مقاتل الطالبين .
تحقيق ، السيد أحمد صقر .
بيروت ، دار المعرفة ب . ت .
- ابن أعثم : أبو محمد أحمد ، ت نحو ٣١٤هـ (٩٢٦م) .
كتاب الفتوح (الجزء الثامن)
ط ١ ، الهند ، حيدرآباد الدكن ، دائرة المعارف العثمانية .
(١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م) .
- الأندلسي : أحمد بن محمد بن عبد ربه ، ت ٣٢٨هـ (٩٣٩م)
العقد الفريد (الجزء الخامس)

- تحقيق ، د/ عبد المجيد الترحيبي .
 ط ٣ : بيروت ، دار الكتب العلمية ، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م) .
- البكري :
 عبد الله بن عبد العزيز ، ت ٤٨٧ هـ (١٠٩٤ م) .
 معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع .
 تحقيق مصطفى السقا .
 ط ٣ : بيروت ، عالم الكتب ، (١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م) .
- البلاذري :
 أحمد بن يحيى ، ت ٢٧٩ هـ (٨٩٣ م) .
 أنساب الأشراف .
 (ج-٣) تحقيق . د/ عبد العزيز الدوري .
 بيروت (١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م) .
 (القسم ٤ ، الجزء ١) .
 تحقيق د/ إحسان عباس بيروت (١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م) .
- الجاحظ :
 أبو عثمان عمر بن بحر ت ٢٥٥ هـ (٨٦٨ م) .
 البيان والتبيين .
 تحقيق ، دكتور عبد السلام محمد هارون .
 ط ٤ ، القاهرة ، مكتبة الخانجي .
- الجعفري :
 ياسين إبراهيم علي . يعقوبي المؤرخ والجغرافي .
 بغداد ، دار الرشيد (١٩٨٠ م) .
- ابن الجوزي :
 أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي ، ت ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م)
 المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (ج-٧) .
 ط ١ : الهند ، حيدرآباد الدكن ، دائرة المعارف العثمانية
 (١٣٥٨ م) .
- ابن حبيب :
 أبو جعفر محمد ، ت ٢٤٥ هـ (١٠٥٣ م) .
 كتاب المحبر .
 اعتناء د/ ايلز ليختن شتير .

- بيروت ، المكتب التجاري ، ب . ت .
- الحموي : شهاب الدين ياقوت ، ت ٦٢٦هـ (١٢٢٨م) .
معجم البلدان .
- بيروت دار صادر (١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م) .
- معجم الأدباء بيروت : دار إحياء التراث العربي . ب . ت .
- ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد ت ٨٠٨هـ (١٤٠٥م) .
تاريخه (العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر .
ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) .
ب . م . ، (١٣٩١هـ / ١٩٧١م) .
- ابن خلكان : أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ،
ت ٦٨١هـ (١٢٨٢م) .
وفيات الأعيان ، وأنباء أبناء الزمان .
تحقيق ، د/إحسان عباس .
بيروت : دار الثقافة . ب . ت .
- ابن خياط : أبو عمر خليفة بن خياط بن أبي هبيرة خليفة ، ت ٢٤٠
على الأرجح (٨٥٤م) .
تاريخه .
تحقيق ، د/ أكرم ضياء العمري .
ط ٢ ، بيروت : دار القلم ، ودار الرسالة ، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .
- الدوري : عبد العزيز (الدكتور) .
بحث في نشأة على التاريخ عند العرب .
بيروت : المطبعة الكاثوليكية ، ب . ت .
- الدينوري : أبو حنيفة أحمد بن داود ، ت ٢٨٢هـ (٨٩٥م) .
الأخبار الطوال .
تحقيق : عبد المنعم عامر .

- ط ١ ، القاهرة : ١٩٦٠ م .
- الذهبي : شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ، ت ٧٤٨ هـ .
(١٣٤٨ م) .
تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام .
حوادث (١٢١-١٤٠) .
تحقيق ، د/ عمر عبدالسلام تدمري .
ط ١ ، بيروت : دار الكتاب العربي ، (١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م) .
كتاب تذكرة الحفاظ بيروت : دار احياء التراث العربي ، ب . ت .
سير أعلام النبلاء .
ج ٥ ، بتحقيق شعيب الأرنؤوط .
ج ٦ ، بتحقيق حسين الأسد .
ج ٧ ، بتحقيق علي أبو زيد .
ط ١ ، بيروت : مؤسسة الرسالة (١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م) .
- الزركلي : خير الدين .
الأعلام .
ط ٣ ، ب . م ، ب . ت . .
- الزهري : محمد بن سعد بن منيع البصري ، ت ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م) .
الطبقات الكبرى (ج ٧) .
بيروت : دار إحياء صادر ، ب . ت .
- السمعاني : أبو سعد عبد الكرم بن محمد بن منصور التميمي ، ت ٥٦٢
(١١٦٦ م) .
الأنساب ، (ج ١٢) .
ط ١ ، الهند : حيدر آباد ، دائرة المعارف العثمانية ، ١٤٠١ هـ
(١٩٨١ م) .
- ابن سيده : أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي

- ت ٤٥٨هـ (١٠٦٥م) المخصص .
 ب . م : دار الفكر ، ب . ت .
- ابن سيد الناس :
 فتح الدين ، أبو الفتح محمد بن محمد بن محمد بن عبد الله ،
 ت ٧٣٤هـ (١٣٣٣م) عيون الأثر في فنون المغازي ، الشئائل ،
 والسير ط ٢ ، بيروت : دار الجيل ، (١٩٧٤م) .
- الطبري :
 أبو جعفر محمد بن جرير ، ت ٣١٠هـ (٩٢٢م) .
 تاريخ الرسل والملوك .
 تحقيق ، محمد أبو الفضل إبراهيم .
 ط ٣ ، القاهرة : دار المعارف (ج٧) .
- ابن الطقطقي :
 محمد بن علي بن طباطبا ، ت ٧٠٩هـ (١٣٠٩م)
 الفخري في الآداب السلطانية ، والدول الإسلامية .
 بيروت : دار صادر ، (١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م) .
- العبيدي :
 صلاح حسين .
 الملابس العربية الإسلامية في العصر العباسي الثاني من المصادر
 التاريخية والأثرية . العراق : دار الرشيد ، (١٩٨٠م) .
- ابن العديم :
 المولى صاحب ، كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد
 بن هبة الله ، ت ٦٦٠هـ (١٢٦١م) .
 زبدة الحلب من تاريخ حلب .
 تحقيق ، د/ سامي الدهان .
 دمشق : المعهد الفرنسي للدراسات العربية ، (١٣٧٠هـ / ١٩٥١م) .
- ابن عساكر :
 الحافظ ، أبو القاسم علي بن الحسن ، ت ٥٧١هـ . (١١٧٥م)
 تاريخ دمشق .
 صورة من نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق ، كُمل نقصها ، من النسخ
 الأخرى ، بالقاهرة ، ومراكش ، وإستانبول .
 نشر ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة ، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م) .

- العسقلاني : شهاب الدين ، أبو الفضل ، أحمد بن علي بن حجر ، ت ٨٥٢هـ (١٤٤٨م)
تهذيب التهذيب (ج ٨) .
ط ١ ، الهند : حيدرآباد الدكن ، مطبعة مجلس دائرة المعارف
النظامية (١٣٢٦هـ) .
- ابن الفَرَضِي : أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي الحافظ ، ت ٤٠٣هـ
(١٠١٢م) .
تاريخ علماء الاندلس .
القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦م .
- فهد : بدري محمد .
شيخ الإخباريين ، أبو الحسن المدائني .
النجف : مطبعة القضاء ب . ت .
- الفيومي : أحمد بن محمد بن علي المقرئ ، ت ٧٧٠هـ (١٣٦٨م) .
المصباح المنير ، في غريب الشرح الكبير للرافعي .
القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ب . ت .
- ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم ، ت ٢٧٦هـ (٨٨٩م) .
المعارف .
تحقيق ، د/ ثروت عكاشة .
ط ٢ ، مصر ، دار المعارف .
الأمامة والسياسة (تاريخ الخلفاء) (منسوبا) .
القاهرة : (١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م) .
- القزويني : زكريا بن محمد بن محمود ، ت ٦٨٢هـ (١٢٨٣م) .
آثار البلاد ، وأخبار العباد .
بيروت : دار صادر ، ب . ت .
- ابن كثير : إسماعيل بن عمر ، ت ٧٧٤هـ (١٣٧٢م) .
البداية والنهاية (ج ١٠) .

ط ٢ ، بيروت : مكتبة المعارف (١٩٧٤م).

كحالة :

عمر رضا .

معجم المؤلفين .

بيروت : مكتبة المثنى ، ودار إحياء التراث العربي .

من القرن الثالث الهجري .

مجهول المؤلف :

أخبار الدولة العباسية (وفيه أخبار العباس وولده) .

تحقيق ، د/ عبد العزيز الدوري ، ود/ عبد الجبار المطلبي .

بيروت : دار الطليعة ، (١٩٧١م) .

أبو الحسن علي بن الحسين ، ت ٣٤٥هـ (٩٥٦م) .

المسعودي :

التنبيه والإشراف .

طبعة معادة بالأوفست ، بغداد : مكتبة المثنى (١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م) .

مروج الذهب ومعادن الجوهر (ج٣) .

بيروت : دار الاندلس ، ب . ت .

محمد جاسم حمادي (الدكتور) .

المشهداني :

موارد البلاذري ، عن الأسرة الأموية ، في أنساب الأشراف .

مكة المكرمة : مكتبة الطالب الجامعي ، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م) .

ط ٢ ، القاهرة : دار المعارف (١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م) .

المعجم الوسيط :

المطهر بن طاهر ، ت ٣٥٥هـ (٩٦٥م) .

المقدسي :

كتاب البدء والتاريخ .

طبعة صادرة بالأوفست ، بغداد : مكتبة المثنى ، ب . ت .

صلاح الدين (الدكتور) .

المنجد :

معجم بني أمية .

ط ١ ، بيروت : دار الكتاب الجديد ، (١٩٧٠م) .

محمد بن مكرم ، ت ٧١١هـ (١٣١١م) .

ابن منظور :

- مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر (ج ٩) .
تحقيق ، نسيب نشاوي .
١ ط ، دمشق : دار الفكر ، (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م) .
لسان العرب .
طبعة مصورة عن طبعة بولاق .
- النديم :
أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب . ت ٣٨٠هـ (١٩٩٠م) .
كتاب الفهرست .
تحقيق ، رضاد تجدد .
- الهمداني :
الحسن بن أحمد بن يعقوب ، ت ٣٣٤هـ (٩٤٦م) .
صفة جزيرة العرب .
تحقيق ، محمد بن علي الأكوخ الحوالي .
القاهرة : نهضة مصر ، (١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) .
- هيوار :
Ci. HUBRT
ابن الطقطقي .
بحث منشور في دائرة المعارف الإسلامية .
- اليقوي :
أحمد بن أبي يعقوب ، إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح ،
ت في حدود ٢٩٢هـ (٩٠٥م) .
تاريخه .
بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر ، (١٩٠)هـ (١٩٧٠م) .

مملكة أودغست الإسلامية وأثرها في نشر الإسلام

للدكتور

عبد العزيز بن راشد العبيدي

الأستاذ المساعد في قسم التاريخ

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة لإمام محمد بن سعود الإسلامية

مملكة أودغست الإسلامية

وأثرها في نشر الإسلام

قامت هذه المملكة جنوب المغرب الأقصى في المنطقة الواقعة بينه وبين السودان^(١)، فيما يعرف اليوم بموريتانيا، وقد سكنت هذه المنطقة مجموعات بربرية تعرف باللمثمين^(٢)، وتنسب إلى الطبقة الثانية من قبيلة صنهاجة البربرية^(٣)، ومن أشهر فروعها التي استقرت في هذه المنطقة لمتونة، وجدالة، ومسوفة ولطة^(٤)، ويذكر ابن خلدون أن مساكن هذه القبيلة قد امتدت في الصحراء من البحر المحيط غربا إلى غدامس^(٥) في الشرق، ووصلت الى حدود دولة غانة في الجنوب، وأصبح نهر السنغال

- (١) السودان : يطلق المسلمون لفظ السودان ويقصدون به كل المنطقة الواقعة في غرب أفريقيا والتي تحدها الصحراء شمالا، والمحيط جنوبا وغربا، وقد قامت في هذه المنطقة عدة دول إسلامية أولها دولة غانة، التي دخلها الإسلام مبكرا، ثم دولة مالي الإسلامية، ثم دولة سنغي الإسلامية، وقد تطور مدلول هذا الاسم ليشمل وسط أفريقيا، وحوض بحيرة تشاد، حيث أصبح يعرف بالسودان الأوسط، بينما ظلت المنطقة الغربية تعرف بالسودان الغربي، وأخيرا انحصر هذا الاسم على ما يعرف بدولة السودان الحالية.
- (٢) اللمثمون هم بربر صنهاجة الجنوبيون، وقد التزموا هذه العادة منذ القدم، وذكر البكري ذلك عنهم، واختلف في سبب تميزهم بهذه العادة فيقول ابن خلدون عنهم (واتخذوا اللثام خطاما تميزوا بشعاره بين الأمم) ج ٦ ص ١٨١ ويتابعه القلقشندي فيقول: (قد اتخذوا اللثام شعارا يميز بينهم وبين غيرهم من الأمم) صبح الأعشى ج ٥ ص ١٨٨. وربما يكون لبسهم اللثام جاء من تأثير القبائل الزنجية في الجنوب، وذلك اعتقادا من هذه القبائل بأن هذه الأتعة تدفع العين الشريرة عنهم (العبادي تاريخ المغرب ص ٢٦٩).
- (٣) أبو عبيد الله البكري: المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب ص ١٥٧، مكتبة المثنى، بغداد، ابن خلدون: العبر ج ٦ ص ١٨١، بيروت ١٣٩١هـ.
- (٤) ابن خلدون: العبر ج ٦ ص ١٨١.
- (٥) غدامس: مدينة تقع في الصحراء، وبها عدد من الحصون وتقع على الطريق المؤدى من المغرب إلى بلاد الكانم في السودان الأوسط وتشتهر بدباغة الجلود التي لا يوجد مثلها وتنسب إليها (ابن سعيد ص ١٢٧، ياقوت، المعجم ج ٤ ص ١٨٧).

ونهر النيجر يمثلان حدا لمساكن هذه القبائل في الجنوب .

وقد عاشت هذه القبائل عيشة بدوية، تعتمد على التنقل والارتحال، في الصحراء^(٦)، ولم يعرفوا الزراعة ولا الحرث بل يعتمدون على الأغنام فيشربون ألبانها، ويأكلون لحومها، ويكتسون بجلودها^(٧)، وهم يشبهون في هذا العرب في جزيرتهم، بل إن هذه المنطقة الصحراوية تماثل الصحراء العربية في طبيعتها وأشجارها وحيواناتها^(٨).

وقبائل صنهاجه من القبائل البربرية القوية اشتهر أفرادها بالقوة والشجاعة وشدة البأس واتقان فنون الحرب المختلفة^(٩)، وكانوا يدينون قبل الإسلام بالمجوسية، شأنهم شأن بقية البربر^(١٠)، وانتشرت بينهم عبادة الكائنات والظواهر الطبيعية، وبخاصة بين البدو الذين ينتشرون في الصحاري والبادية^(١١).

وحينما بدأت الفتوحات الإسلامية اتجهت جيوش المسلمين إلى شمال أفريقيا، تزيل العوائق من أمام الدعوة الإسلامية، وانتشر الدعاة المسلمون من الصحابة والتابعين ينشرون تعاليم الإسلام السمحة التي لاقت قبولا لدى هؤلاء البربر، بل إن البربر رحبوا بالفتوحات الإسلامية التي أزاحت عنهم اضطهاد الرومان وعبودية الكهان، وقد أبلى عقبة بن نافع الفهري بلاءا حسنا في ميدان الجهاد، ونشر الإسلام بين البربر، ووصل في ولايته الثانية على أفريقية (٦٢ - ٦٤هـ) إلى ديار المثلثين، فبعد أن وقف على المحيط ووقفته المشورة انحدر جنوبا في الصحراء، يخضع القبائل البربرية، وينشر بينهم الإسلام، وقد قاومته قبيلتا مسوفة وملتونة، لكن هذه المقاومة لم ترهبه فهزمهم، ووصل إلى مدينة^(١٢) تارودنت^(١٣)، وخضعت له القبائل فجدد في نشر

(٦) ابن حوقل: صورة الأرض ص ٩٧- دار مكتبة الحياة، بيروت. (٧) البكري، المغرب ص ١٦٤.

(٨) ابن حوقل ص ٩١، الحميري: الروض المعطار ص ٦٣ تحقيق احسان عباس، مكتبة لبنان.

(٩) البكري المغرب ص ١٦٦. (١٠) ابن خلدون العبر ص ١٨١.

(١١) العبادي - تاريخ المغرب والأندلس، ص ١٦، دار النهضة ١٩٧٨م.

(١٢) الأدرسي: نزهة المشتاق، صفة المغرب وأرض السودان ص ٦١ ليدن، حسن أحمد محمود: الإسلام والثقافة

العربية في أفريقيا ص ٢٠٧، دار الفكر العربي.

(١٣) تارودنت: هي مدينة السوس على نهر يصب في المحيط.

الإسلام، وبناء المساجد وبنى مسجدا في مدينة ماسه مما يدل على أن الإسلام بدأ ينتشر بين الملثمين، وأنهم اعتنقوه طواعية، ويظهر أن عقبة حينما قرر العودة ترك عندهم من يعلمهم الإسلام، ويلقنهم تعاليمه^(١٤). هذه هي أول المحاولات لنشر الإسلام بين البربر الملثمين، أو قبائل صنهاجة في غرب أفريقية وقد حذى الولاة الذين تعاقبوا على المغرب حذو عقبة في نشر الإسلام. بين البربر، وبرز من بينهم موسى بن نصير الذي أتم فتح المغرب، وكان له دور كبير في إسلام البربر وخاصة الملثمين، حيث وصل إلى ديارهم وبنى فيها المساجد، وبث العرب بينهم يعلمونهم القرآن^(١٥).

والحقيقة أن البربر قد تحمسوا للإسلام، وأصبحوا عاملا مهما في نشره منذ تلك اللحظة، فاشتركوا في الجيش الإسلامي الذي فتح الأندلس، كما بدأوا يعملون على نشر الإسلام في الجنوب وذلك في إقليم السودان.

وحينما قامت دولة الأدارسة (١٧٢ - ٣٦٤هـ) دخلت ديار الملثمين الشمالية في حكمهم، واستمرت عملية نشر الإسلام بين البربر.

لقد كان من نتائج إسلام البربر الملثمين أن انتشرت فيهم الثقافة الإسلامية واللغة العربية، وأصبحوا أميل إلى الاستقرار والتحضر فبدأوا يستقرون في الأرياف، ويقيمون المدن ويبنون المنازل، وترك بعضهم حياة الترحال، بل إننا نجدهم في القرن الثالث الهجري يقيمون حلقا قويا تحت زعامة قبيلة لمتونة، ويعملون على إقامة دولة خاصة بهم بل ويوسعون نفوذهم نحو الجنوب ليصلوا إلى حدود دولة غانة في إقليم السودان^(١٦).

مدينة عمارة في المغرب الأقصى (ابن سعيد المغربي: الجغرافيا ص ١٢٤، تحقيق اسماعيل العربي، المكتب التجاري، بيروت).

(١٤) ابن عذارى: البيان المغرب ج ١ ص ٤٢ تحقيق كولان وبيروفسال - دار الثقافة، حسن أحمد محمود الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ص ٢٠٧.

(١٥) ابن عذارى البيان المغرب - ج ١ ص ٤٢.

(١٦) حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص ٢١١.

وقد اتخذت هذه الدولة مدينة أودغست عاصمة ومركزا لها، وظلت تحكم فيها فترة من الزمن.

وقبل البدء بعرض بعض المعلومات عن مملكة أودغست البربرية لا بد أن نشير الى قلة المعلومات التي وصلتنا عن هذه المملكة الإسلامية فكل ماظفرنا به هو ما أورده الرحالة والجغرافيون المسلمون الذين زاروا هذه المدينة (أودغست)، أو نقلوا عن من زارها، وهي معلومات قد تضطرب أحيانا وقد تختلط بالأساطير أحيانا أخرى.

ولعل أول اضطراب في المعلومات التي وصلت عن هذه المملكة هو ذلك الاختلاف في نطق اسم عاصمتها (أودغست) فلقد وردت بصيغ متعددة فابن حوقل - الذي ربما كان أول من أشار إليها - يسميها بهذا الاسم (أودغست)^(١٧) ويتابعه البكري في ذلك^(١٨)، أما ابن سعيد المغربي فقد وردت في كتابه الجغرافيا (أوداغست)^(١٩) أما ياقوت فقد أوردها (أودغست) بالفتح، ثم السكون، وفتح الدال المعجمة، والغين المعجمة وسكون السين المهملة، والتاء فوقها نقطتان، ونقل ما ذكره عنها من ابن حوقل^(٢٠)، أما الحميري فقد أوردها (أودغشت) بسين معجمة معتمدا في ذلك على الادريسي^(٢١).

وكما وقع هذا الاختلاف في صيغة اسمها اختلف في موضعها فابن حوقل يذكر أنها على مسيرة شهرين من سجلماسة^(٢٢) منحرفة محاذاة عن السوس الأقصى، بحيث تكون هذه المدن الثلاث مثلث أقصر أضلاعه من السوس إلى أودغست^(٢٣)، ويتابعه

(١٧) صورة الأرض - ص ٩١.

(١٨) المغرب ص ١٥٦.

(١٩) ص ١١٣.

(٢٠) معجم البلدان - ج ١ ص ٢٧٧ - بيروت.

(٢١) الروض المعطار - ص ٦٣.

(٢٢) سجلماسة : مدينة اسلامية أسست سنة ١٤٠هـ وهي مدينة سهلية من أحسن المدن وأكثرها عراة، وتشتهر بزراعة النخيل ولا يماثلها الا مدينة البصرة في إنتاج النمر، وقد تحولت الى محطة تجارية مهمة تستقبل متاجر السودان وخاصة الذهب، كما أنها تمد السودان بالبضائع المغربية، وتقع في بلاد المغرب، (ابن بطوطة - الرحلة ص ٦٧٣، دار بيروت للطباعة والنشر).

(٢٣) صورة الأرض - ص ٩١.

البكري، ويزيد عليه بذكر المسافة بينها وبين غانة وهي خمسة عشر يوماً^(٢٤).

ويذكر الحميري أن بينها وبين واركلان^(٢٥) احدى وثلاثون مرحلة^(٢٦)، ومكانها الآن غير معروف وظهرت بعض الاجتهادات لتحديده حيث يفترض بارث (Barth) أنها تقع بين خطي طول ١٠° - ١١° غربا وبين خطي عرض ١٨° - ١٩° شمالا أي أنها جنوب^(٢٧) غربي (تجكه)^(٢٨).

وكانت نشأة هذه المدينة تحت حكم دولة غانة الزنجية، لكن اتحاد البربر بعد إسلامهم في القرن الثالث الهجري دفعهم لمهاجمة هذه الدولة، وذلك لنشر الإسلام بين الزنوج فاستطاعوا بقيادة زعيمهم المسلم يتلوثان بن تكلان هزيمة الزنوج والاستيلاء على مدينة أودغست وضمها لمناطق نفوذهم، ومنذ ذلك الحين اتخذوها حاضرة لدولتهم المسلمة^(٢٩)

وقد اشتهر من ملوكهم في تلك المرحلة الملك (يتلوثان) وهو أول من ملك الصحراء من لتونة، ويذكر عنه أنه كان يركب في ألف نجيب وكانت وفاته سنة ٢٢٢هـ^(٣٠)، وقام بالأمر بعده (يلتان). وتوفي سنة ٢٨٧هـ، وأعقبه الملك (تميم)، الذي قتل سنة ٣٠٦هـ^(٣١) ويظهر أن مقتله كان نتيجة لخلاف بين قبائل صنهاجة حول زعامة القبيلة،

(٢٤) المغرب - ص ١٦٨.

(٢٥) واركلان : تكتب أحيانا ورقلان، واحة في الصحراء، تعد من أهم المحطات التجارية في طريق القوافل الصحراوى الواصل بين المغرب في الشمال والسودان في الجنوب، حيث يتبادل التجار فيها السلع والبضائع (الحسن الوزان، وصف أفريقيا ص ٥٠٨، تحقيق عبدالرحمن حميدة، منشورات جامعة الامام).

(٢٦) الروض - ص ٦٣.

(٢٧) دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢ ص ١١٣.

(٢٨) تجكه : موقع حربي في موريتانيا.

(٢٩) عبدالرحمن زكي : تاريخ الدول الإسلامية السودانية ص ٧٩ الألف كتاب ١٩٦١م.

(٣٠) ابن خلدون : العبر ج ٦ ص ١٨١، القلقشندي : صبح الأعشى ج ٥ ص ١٨٩ - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

(٣١) القلقشندي : السابق ج ٥ ص ١٨٩.

وانتهزت مملكة غانة هذا الخلاف فهاجمت أودغست لكنها لم تستطع رد أملاكها السابقة بعد استقرار المثلثين فيها، وإن كانت قد ظفرت ببعض النفوذ على أودغست مكتفية بتحقيق مصالحها التجارية فقط^(٣٣)، إلا أن هذا التفوق لمملكة غانة لم يدم طويلا، وذلك أن قبائل صنهاجة قد اتحدت على ما يبدو وأزالت النفوذ الغاني، وربما كان ذلك سنة ٣٥٠هـ أيام أبي محمد بن تيلات اللمتوني ملك أودغست^(٣٤)، ويؤيد ذلك ما أورده ابن حوقل عن أودغست حينما زارها في هذا التاريخ تقريبا، وذكر أن لها ملكا قويا اسمه تنبروتان بن اسفيشر تخضع له كل قبيلة صنهاجة، وأن ملوك غانة يهادونه لحاجتهم الماسة اليه وأن حكمه استمر أكثر من عشرين سنة^(٣٥)، ولا شك أن هذا هو الملك الذي ذكره البكري باسم (تين بروتان ابن ويسنو بن نزار) والذي كان يحكم أودغست في عشر الخمسين وثلاث مائة، وكان من أقوى ملوك صنهاجة حيث دان له أكثر من عشرين ملكا من ملوك السودان يؤدون له الجزية، واتسعت دولته كثيرا حتى وصلت الى مسيرة شهرين في مثلها، وكان يركب في مائة ألف نجيب، وبلغ من قوته أن البربر من غير صنهاجة يستعينون به ضد بعضهم البعض^(٣٦)، ولم تستمر هذه القوة طويلا، فمع مطلع القرن الخامس الهجري تفرقت كلمة المثلثين، واختلفوا مرة أخرى، فاستعادت دولة غانة نفوذها في الصحراء، وسيطرت على طرق التجارة، وانسدت مصادر الرزق في وجه المثلثين فعادوا للوحدة من جديد، وذلك حوالي عام ٤٢٤هـ بقيادة أبي عبدالله بن نيفاوت، المعروف بتادشت اللمتوني، لكن هذا الحلف لم يدم طويلاً فلم يستمر أبو عبدالله في الحكم الا ثلاث سنوات، حيث قتل في معركة مع ملك غانة^(٣٧)، وكان أبو عبدالله آخر ملوك أودغست من لمتونة، فقد حكم بعده يحيى بن ابراهيم الجدالي من قبيلة جدالة، وكان توليه تمهيدا لقيام دولة المرابطين في المغرب^(٣٧).

(٣٢) زكي تاريخ الدول الإسلامية السودانية ص ٧٩ - ٨٠.

(٣٣) زكي تاريخ الدول الإسلامية السودانية ص ٨٠. (٣٤) صورة الأرض - ص ٩٨.

(٣٥) المغرب ص ١٥٩ وابن خلدون العبر ج ٦ ص ١٨٢.

(٣٦) القلقلشندى صبح الأعشى ج ٥ ص ١٨٩، زكي تاريخ الدول الإسلامية السودانية ص ٨١.

(٣٧) البكري المغرب - ص ١٦٤.

أما عن الأحوال العامة في مملكة أودغست الإسلامية، فقد كان نظام الحكم قبليا حيث كان الحكم المطلق لرئيس القبيلة، وكان في الغالب هو زعيم قبيلة لمتونة الصنهاجية، فقد ظلت هذه القبيلة منذ انتشار الإسلام بين الملثمين، وحتى قيام دولة المرابطين هي المتأصلة على قبائل صنهاجة الجنوبية، تدين لها بالولاء وتطيع زعيمها في أودغست^(٣٨) ولا نجد هناك تنظيها معينا لهذه الدولة، أو موظفين يساعدون الملك، ولعل مرد ذلك هو عدم الاستقرار الذي اتسمت به هذه القبائل، حيث كانت كثيرة التنقل والترحال.

وقد وردت معلومات عن بعض ملوك هذه الدولة ومنهم أبو عبد الله ابن نيفاوت اللمتوني الذي كان من أهل الفضل والدين وأدى فريضة الحج وقتل في جهاد كفار السودان^(٣٩)، ويشكل الحكام طبقة مميزة في مجتمع هذه الدولة حيث يتمتعون بالأموال ويأكلون أفضل الطعام كالقمح الذي لا يجده غيرهم^(٤٠).



أما جيش أودغست فقد كان قويا وكثير العدد حتى أنه يبلغ أحيانا مائة ألف، ويقوده الملك نفسه، وحقق انتصارات عديدة على جيش دولة غانة، واستعان به أهل المناطق المجاورة ضد بعضهم البعض^(٤١)، وقد وصف البكري جيش الملثمين، وطريقته في القتال فذكر (أن لهم في قتالهم شدة وجلد ليس لغيرهم، وهم يختارون الموت على الانهزام^(٤٢)) وغالب قتالهم على النجب وربما استعملوا الخيول، لكن منهم من يقاتل رجالة فيدخلون المعركة صفوفًا، ويقدمهم رجل يحمل الراية، ويصفهم البكري بأنهم (أثبت من الهضاب^(٤٣)) ويمتازون بالدقة في استعمال المزاريق، بحيث أنهم لا يخطئون في الرمي بها، أما أسلحتهم فهي القسي الطوال والمزاريق^(٤٤).

(٣٨) ابن حوقل - صورة الأرض - ص ٩٧.

(٣٩) البكري - المغرب ص ١٦٤، القلقشندي، صبح الأعشى ج ٥ ص ١٨٩.

(٤٠) الحميري : الروض - ص ٦٣.

(٤١) البكري المغرب ص ١٥٩.

(٤٤) المغرب ص ١٦٦.

(٤٣) المغرب - ص ١٦٦.

(٤٢) المغرب ص ١٦٦.

ويعتمد اقتصاد هذه المملكة بالدرجة الأولى على التجارة وقد ساعدها موقعها على التحكم في الطرق التجارية بين المغرب في الشمال والسودان في الجنوب، حتى أصبحوا هم سادة تلك الطرق لدربتهم ومعرفتهم بمسالك الصحراء، بحيث يصفهم ابن حوقل بأن (فيهم البسالة والجرأة والفروسية على الإبل، وإخفه في الجرى، والشدة والمعرفة بأوضاع البر وأشكاله، والهداية فيه والدلالة على مياهه بالصفة والمذاكرة، ولهم الحس الذى لا يدانيه في الدلالة إلا من قاربهم وسعى سعيهم^(٤٥)) ونتيجة تحكمهم في هذه الطرق فقد كانت تدر عليهم الأموال الجزيلة بما يفرضونه على المتاجر العابرة من السودان إلى المغرب أو العائدة إليه^(٤٦)، كما أن أودغست زحرت بالكثير من السلع التى يزداد الطلب عليها في بقية الأقطار المجاورة، وقد انعكس ذلك على أهلها، حيث يصفهم البكري بأنهم (أرباب نعم جزله وأموال جليلة وسوقها عامرة الدهر كله لا يسمع الرجل فيها كلام جلسه لكثرة جمعه وضوضاء أهله^(٤٧)) ويصفها ياقوت بأنها ذات أسواق جليلة، والسفر إليها متصل من كل بلد^(٤٨)، والتعامل في أودغست يتم بالذهب، ولا يوجد عندهم فضة^(٤٩)، وتتميز أسواقها بالرخص على العموم، حتى أن الانسان يشتري عشرة أكبش بدينار، وربما أكثر^(٥٠)، مما يدل على أنها كانت تعيش في حالة من الرخاء الاقتصادي وسط تلك الصحراء، وملك أهلها أموالا كثيرة، وقد انبهر ابن حوقل حينما رأى في أودغست صكا فيه ذكر حق لبعض التجار على رجل من تجارها باثنين وأربعين ألف دينار، ويؤكد أنه لم ير ولم يسمع بالمشرق لهذا شبيها^(٥١)، والبكري يذكر أن لهم الأموال العظيمة، وكان للرجل منهم ألف خادم وأكثر^(٥٢)، وارتبطت أودغست مع جيرانها

(٤٥) صورة الأرض - ص ٩٨.

(٤٦) ابن حوقل : صورة الأرض ص ٩٩.

(٤٧) المغرب ص ١٥٨.

(٤٨) معجم البلدان ج ١ ص ٢٧٨.

(٤٩) البكري المغرب ص ١٥٨، الحميري الروض ص ٦٤.

(٥٠) الحميري، الروض ص ٦٣.

(٥٢) المغرب ص ١٦٨.

(٥١) صورة الأرض ص ٩٦.

بعلاقات اقتصادية قوية، ومنها مملكة غانة في الجنوب حيث تصدر إليها الملح لحاجتهم الماسة إليه، حيث لا يوجد في بلادهم، ويبيع عليهم بأسعار مرتفعة حيث تصل قيمة حمل الملح في السودان ثلاثمائة دينار^(٥٣)، واشتهرت مملكة أودغست بتصدير الذهب الخالص والمصنع، ويمتاز ذهب أودغست بأنه من أجود الذهب المعروف في ذلك الوقت^(٥٤)، وحيث أن مملكة أودغست لا يوجد فيها مناجم للذهب فمن المؤكد أنها تعيد تصدير الذهب الذي يصل إليها من غانة في الجنوب حيث توجد مناجم كثيرة^(٥٥)، ومن السلع التي اشتهرت أودغست بتصديرها العنبر، ويحصلون عليه من البحر المحيط^(٥٦)، أما السلع الواردة إلى أودغست فمن أهمها النحاس، وربما كان يجلب إليها من السودان حيث توجد مناجم في تكده^(٥٧)، وكذلك يجلب إليها من المغرب الثياب المصبغة والتمور والحبوب^(٥٨).

ولقد اشتغل سكان أودغست بالزراعة حيث تنتشر بساتين النخيل، ومزارع القمح والذرة والدخن وتسقى بالدواليب أو بمياه الأمطار^(٥٩).

وسكان أودغست كثيرون^(٦٠)، وهم مزيج من عناصر مختلفة بربر وعرب وسودان، إلا أن العنصر البربري هو الغالب عليهم^(٦١).

وتقع المدينة بين جبلين وتشبه في ذلك مكة المكرمة^(٦٢)، ووصفها الجغرافيون بالكبر وكثرة العمائر^(٦٣)، وقد بنيت فيها المساجد الكثيرة^(٦٤).

(٥٣) ابن حوقل صورة الأرض ص ٩٨. (٥٤) البكري المغرب ص ١٥٩.

(٥٥) ابن المنجم: آكام المرجان ص ٢٩. (٥٦) البكري المغرب ص ١٥٩.

(٥٧) تكده: مدينة هامة في الشمال الشرقي للسودان، اشتهرت بأنها محطة تجارية على الطريق المؤدى إلى المغرب الأدنى ومصر، ويشتهل أهلها بالتجارة، ومن هذه المدينة يستخرج معدن النحاس، فيصدر إلى كل البلاد، ويادله أهلها بالذهب مع أهل السودان (ابن بطوطة الرحلة ص ٦٩٦، ٦٩٧).

(٥٨) البكري: المغرب ص ١٥٩.

(٥٩) الحميري: الروض ص ٦٣، ياقوت؛ معجم البلدان ج ١ ص ٢٧٨. (٦٠) الحميري؛ الروض ص ٦٣.

(٦١) البكري؛ المغرب ص ١٥٨، دائرة المعارف الإسلامية ج ٣ ص ١١٤.

(٦٢) ياقوت؛ معجم البلدان. ج ٢ ص ٢٧٨. (٦٣) البكري المغرب ص ١٥٨، ص ١٦٨.

(٦٤) البكري المغرب ص ١٥٨، ياقوت معجم البلدان ج ١ ص ٢٧٨.

وقد أقبل أهل أودغست على العلوم الإسلامية وأهتموا كثيرا بحفظ القرآن وتعليمه لأولادهم، وكان في كل مسجد معلمون لهذا الغرض^(٦٥) إلا أنها في آخر أيامها قد أصابها شيء من البعد عن التعاليم الإسلامية، مما دفع المرابطين للقيام بمهاجمتها والاستيلاء عليها سنة ٤٤٦هـ - ١٠٥٥م.



ولقد كان لقيام هذه الدولة أثر كبير على انتشار الإسلام في السودان، فهي المعبر الذي عبر منه الإسلام إلى مملكة غانة، وقد كان للموكها دور كبير في جهاد أهل السودان وإدخالهم في الإسلام، ويقول عنهم البكري بأنهم (على السنة مجاهدون للسودان^(٦٦)) وقد قتل بعض ملوكهم في هذا الجهاد، ويذكر عن ملكهم تيبوتان أنه شديد التحمس لنشر الإسلام بين قومه وبين الزنوج المجاورين من ناحية الجنوب^(٦٧).

ومع أن هذا الجهاد كان له أثر على انتشار الإسلام في السودان إلا إن الأثر العظيم كان للوسائل السلمية، فالمعروف أن الإسلام انتشر في السودان وخاصة في دولة غانة الوثنية بهذه الوسائل السلمية وهي التجارة والهجرة.

أما التجارة فقد تحولت أودغست إلى محطة تجارية بين الشمال والجنوب، أي بين المغرب والسودان، وقد كانت القوافل التجارية للمسلمين تذهب إلى إقليم السودان محملة بالبضائع لتعود أيضا بحاصلات ذلك الإقليم، ولم يكن التاجر المسلم في ذلك الوقت تاجرا فقط بل كان أيضا داعية يدعو للإسلام بلسانه وبأخلاقه ومعاملته، ولذا انتشر الإسلام في السودان قبل أن تدخله الجيوش الإسلامية زمن المرابطين.

أما العامل الثاني فهو الهجرة ولقد هاجرت أعداد كبيرة من البربر وخاصة الملمثين إلى دولة غانة، واستقروا فيها وكونوا لهم أحياء خاصة بهم في العاصمة نفسها، وحلوا

(٦٥) البكري المغرب ص ١٥٨، ياقوت معجم البلدان ج ١ ص ٢٧٨.

(٦٦) المغرب ص ١٦٤.

(٦٧) ابراهيم طرخان : غانة ص ٤٢.

معهم الدين الإسلامي وبنوا المساجد مما كان له عظيم الأثر على الزنوج حيث أقبلوا على الدين الجديد يعتنقونه ويتحمسون لنشره بين قبائلهم .

لقد كان من آثار الاحتكاك الدائم - سواء الحربي أو السلمي - بين مملكة أودغست الإسلامية وبين مملكة غانة انتشار الإسلام في تلك الدولة الوثنية ومحدثنا البكري الذي زار المنطقة في القرن الخامس الهجري عن انتشار الإسلام في دولة غانة، فالعاصمة غانة تنقسم إلى قسمين: قسم مسلم هو الشرقي، وقسم وثني هو الغربي، والقسم الشرقي فيه اثنا عشر مسجدا أما الغربي ففيه مسجد واحد^(٦٨) وموظفوا الملك الوثني غالبهم من المسلمين، فالترجمة وصاحب بيت المال والوزراء جلهم من المسلمين^(٦٩) .

ولم يقتصر انتشار الإسلام على غانة وحدها، بل إن البكري يذكر إسلام ملك التكرور وارجابي بن رابيس (ت ٤٣٢^(٧٠)) وكذلك إسلام أهل سلي على نهر النيجر^(٧١) .

وحينما جاء الغزو المرابطي لغانة سنة ٤٦٩ هـ - ١٠٧٦ م كان أغلب أهلها من المسلمين، ولم يبق على الوثنية إلا الملك فأزاله المرابطون وبدأ حكم الملوك المسلمين .

(٦٨) البكري: المغرب ص ١٧٥ .

(٦٩) البكري: المغرب ص ١٧٥ .

(٧٠) البكري: المغرب ص ١٧٥ .

(٧١) البكري: المغرب ص ١٧٥ .

منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس

للأستاذ الدكتور
محمد عثمان نجاتي

الوضع الحالي لعلم النفس في البلاد الإسلامية :

إن علم النفس، وجميع العلوم الإنسانية الأخرى، التي تدرس في جامعات البلاد الإسلامية، هي علوم غربية في فلسفتها ووجهتها، أسس نظرياتها علماء غربيون غير مسلمين، على أساس نتائج بحوث ودراسات أجريت في مجتمعات غربية غير مسلمة، لها أساليبها الخاصة في الحياة والتفكير، ولها فلسفتها الخاصة في طبيعة الحياة، وفي طبيعة الإنسان ورسالته في الحياة وغايته منها، ولها معاييرها الخاصة في دور الدين في حياة الإنسان.

ولاشك في أن لهذه العوامل تأثيراً كبيراً في توجيه الدراسات النفسية التي تجرى في هذه المجتمعات، في الأغلب، إلى دراسة موضوعات تتفق مع ما لديها من تصور عن طبيعة الإنسان، ورسالته في الحياة، وغايته منها، وما هو سائد فيها من ثقافة ومعايير وقيم. ولندكر بعض الأمثلة القليلة لتوضيح هذه الفكرة^(١). إن اهتمام سيجمند فرويد، مثلاً، بالغريزة الجنسية في دراسته لأسباب الأمراض النفسية، إنما يرجع في الأغلب، إلى ثقافة العصر الذي عاش فيه، والتي كانت تنظر إلى الجنس نظرة استقذار، وترى أنه يجدر بالإنسان الفاضل أن يقاوم رغباته الجنسية، وأن يكتبها. وكان لذلك أثره في توجيه اهتمام فرويد بالجنس بطريقة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة، بحيث فسر المرض النفسي على أنه ناشئ عن كبت الدافع الجنسي. وقام فرويد بوضع نظرية في الشخصية كان للنمو النفسي دور أساس وهام فيها. ومن الملاحظ أيضاً أن تمجيد الثقافة الأمريكية المعاصرة للإنجاز في العمل، وتقويمها العظيم للتنافس والتفوق والنجاح، قد أدى إلى ظهور كثير من الدراسات في المجتمع الأمريكي حول الدافع إلى الإنجاز، ومستوى الطموح، والتنافس. ويلاحظ أيضاً أن علماء النفس المحدثين في المجتمعات الغربية،

(١) محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، بيروت : دار الشروق، ١٩٨٩، ص ٧، ٨.

تمشياً مع الاتجاه المادى الذى يغلب على فلسفتهم فى الحياة، يهملون أثر الدين والإيمان والنواحي الروحية فى الصحة النفسية، ويركزون اهتمامهم فى دراسة مؤثرات الصحة النفسية على الكفاءة والفعالية فى كثير من أمور الحياة الواقعية اليومية، مثل قدرة الفرد على الاستمتاع بعلاقاته الاجتماعية، وقدرته على إشباع حاجاته المادية والدينية، ونجاحه فى عمله وفى حياته الزوجية. وهم يغفلون ما للدين والإيمان بالله تعالى من أهمية فى الصحة النفسية للإنسان، وفى التخلص مما يعانىه الإنسان المعاصر فى الغرب من ضياع وقلق، مما أدى إلى انتشار الجريمة، والانتحار، وإدمان المخدرات، والإصابة بالأمراض النفسية والعقلية.

إن ثقافة المجتمع وقيمه، وفلسفته فى الحياة، وتصوره للإنسان وللكون، ولرسالة الإنسان فى الحياة وغايته منها، لا تؤثر فقط فى توجيه الدراسات النفسية إلى اختيار موضوعات البحث، وإنما تؤثر أيضاً فى تفسيره لنتائج هذه الدراسات. فالنزعة المادية التى تسيطر على الفكر الغربى تظهر بوضوح فى تفسير علماء النفس للظواهر السلوكية والنفسية تفسيراً مادياً بحتاً، بل إن كثيراً من علماء النفس الغربيين يجعلون من دراسة سلوك الحيوان مدخلاً لفهم سلوك الإنسان، مغفلين ما يتميز به الإنسان على الحيوان من قوى روحية تؤثر تأثيراً كبيراً على نواح كثيرة من شخصيته وسلوكه، بحيث يصبح من غير المنطقى أن نفس سلوك الإنسان على أساس نفس المبادئ المادية التى نفسر بها سلوك الحيوان. وقد قام بعض علماء النفس المحدثين فى السنوات الأخيرة، من المنتمين إلى مدرسة علم النفس الإنساني، بنقد هذا المنهج التقليدى فى علم النفس ونادوا بضرورة دراسة السلوك الانساني مباشرة، دون الحاجة إلى الاستعانة فى ذلك بدراسة سلوك الحيوان. وقد نادى بعضهم أيضاً مثل إبراهيم ماسلو، بضرورة الاهتمام بالنواحي الروحية فى دراسة سلوك الانسان.

إن علم النفس، والعلوم الإنسانية الأخرى، التى تدرس فى جامعات البلاد الإسلامية، لم تخضع للتحليل النقدى لمعرفة مدى اتفاق مفاهيمها ونظرياتها مع المبادئ الإسلامية. فقد نقلت مقررات هذه العلوم من الجامعات الغربية دون

أدنى تمحيص أو تحليل لما تتضمنه من مسلمات وفروض ومفاهيم وقيم، ودون أدنى تفكير فى مدى اتفاقها مع مبادئنا وقيمنا الإسلامية. ويرجع ذلك إلى أن علماءنا الذين تخصصوا فى هذا العلوم هم، فى الأغلب، علماء درسوا فى الجامعات الغربية، وتلمذوا على علماء غربيين. وهم، فى الأغلب أيضاً، يجهلون تراثهم الإسلامى، أو على الأقل، على غير إمام دقيق به. ولذلك. فهم فى غالبيتهم العظمى عاجزون عن التحليل النقدى لنظريات هذه العلوم، ولما تتضمنه من مسلمات وفروض على أساس مبادئ الإسلام، لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها معها. وحتى إذا فطن بعض هؤلاء العلماء، أحياناً، إلى بعض نظريات هذه العلوم التى لا تتفق مع المبادئ الإسلامية فإنهم يجدون أنفسهم عاجزين عن تقديم نظريات أخرى بديلة تتفق مع المبادئ الإسلامية، أو على الأقل، لا تتعارض معها، وذلك بسبب جهلهم بمبادئ الإسلام، والتراث العلمى الإسلامى، من جهة، وبسبب عدم وجود دراسات حديثه مماثلة أجريت فى المجتمعات الإسلامية على أساس مسلمات وفروض مستمدة من المبادئ الإسلامية، أو على الأقل لا تتعارض معها، من جهة أخرى.

إن هذا الوضع المؤسف لعلم النفس، ولجميع العلوم الإنسانية الأخرى، فى جامعاتنا الإسلامية، يرجع إلى عديد من العوامل التاريخية، والسياسية، والاجتماعية. ولعل من «أهم هذه العوامل نظام ثنائية التعليم، وتشعبه إلى شعبتين: شعبة علمانية (أو حديثة)، وشعبة إسلامية (أو تقليدية) كما يقال. وقد أدى هذا النظام التعليمى إلى إبعاد كثير من شباب الأمة الإسلامية عن الدراسة الدقيقة للإسلام، والتشعب بروح العقيدة الإسلامية، كما أدى أيضاً إلى إبعاد قطاع آخر كبير من شباب الأمة الإسلامية الذين يتلقون العلم فى المعاهد والجامعات الإسلامية عن الدراسة الدقيقة للعلوم الحديثة».

«إن هذا التشعب الثنائى للتعليم لم يكن معروفاً فى البلاد الإسلامية من قبل. ففى عصور ازدهار الثقافة، وتقدم المعارف والعلوم الإسلامية، لم يكن هناك فصل بين الدين والعلم. فقد كان نظام التعليم فى البلاد الإسلامية يقضى بالبدء فى

تعليم الطفل العلوم الدينية، ثم التدرج معه فى تعليم العلوم الأخرى والمهن والحرف والصناعات ولم يكن هناك فصل بين علوم الدين والعلوم الأخرى. ولذلك، نجد أن العلماء العظام من السلف الصالح كانوا متبحرين فى العلوم الدينية بالإضافة إلى العلوم الأخرى كالطب والكيمياء. والرياضيات والفلك. . . . الخ»^(٢).

إن تشعب التعليم إلى شعبة علمانية وشعبة دينية، هو فى أساسه نظام غربى، نشأ نتيجة عوامل تاريخية خاصة مرت بالبلاد الأوربية النصرانية خلال القرون الوسطى، عانت فيها كثيراً من سيطرة نفوذ الكنيسة ومعاداتها للإبداع الفكرى والعلمى، واضطهادها للمفكرين والعلماء مما أدى إلى رد فعل مضاد، ظهر بوضوح أثناء عصر النهضة الأوربية الحديثة، حيث اندفع العلماء إلى التحرر من سلطة الدين الذى تمثله الكنيسة، وإلى الإيمان المطلق بسلطة العقل وحده، وإلى التمسك بحريته المطلقة فى التفكير والبحث.

لقد قطع العلماء فى البلاد الأوربية علاقتهم بالدين، وأطلقوا العنان لعقولهم فى البحث عن الحقيقة، مؤمنين بأن العقل وحده، عن طريق البحث العلمى المنظم، هو السبيل الوحيد لتحصيل المعرفة، وللوصول إلى الحقيقة. وقد أدى هذا الاتجاه إلى جعل التعليم فى المدارس والجامعات علمانياً بحثاً، وإلى انحصار التعليم الدينى فى بعض المدارس والجامعات الدينية فقط.

ولما قامت الدول الأوربية بغزو البلاد الإسلامية واستعمارها، فى فترة ضعف

(٢) محمد عثمان نجاتى : أسلمة العلوم الاجتماعية. بحث قدم إلى ندوة التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية، التى عقدت فى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض فى المدة من ٥ إلى ٦/٦/١٤٠٧هـ، ص ٧، انظر ايضا :

اسماعيل الفاروقب : أسلمة المعرفة. ترجمة عبدالوارث سعيد. الكويت : دار البحوث العلمية، ١٩٨٤، ص ٢٩-٣٥،

المعهد العالمى للفكر الإسلامى : إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات. القاهرة: وكالة الاهرام للتوزيع، ١٩٨٦، ص ٣٢-٣٤.

هذه البلاد وتخلفها، عملت على تفكيك وحدة هذه البلاد للقضاء على مابقى في هذه البلاد من قوة، فقامت بتقسيمها إلى دويلات، وعملت أيضاً على إضعاف روح الإسلام في هذه البلاد الذي يعتبر المنبع الأساسى الذى يث فيها القوة والحيوية والعزة، وذلك بإدخال نظام التعليم الثنائى فيها. فقد قامت بتشعب التعليم فيها إلى تعليم علمانى (أو حديث)، وتعليم دينى. وقد انحصر التعليم الدينى فى معظم البلاد الإسلامية فى المعاهد والجامعات الدينية فقط، أما بقية المدارس والجامعات الأخرى، فقد وضع لها نظام التعليم العلمانى المقتبس من الغرب». وقد نجح الاستعمار فى ذلك إلى حد كبير. فإن نظام التعليم الحالى فى بلادنا أدى إلى إبعاد الغالبية العظمى من شبابنا عن الإسلام، فهم لا يتلقون فى المدارس والجامعات إلا النزر اليسير من التعليم الدينى، الذى لا يعطى الطالب المسلم المعلومات الكافية لكى يكون على معرفة صحيحة بالإسلام. وفى نفس الوقت الذى يجهل فيه الطالب فى مدارسنا مبادئ الإسلام وقيمه، ينهال عليه كثير من المبادئ والمفاهيم والقيم الواردة من الغرب، سواء عن طريق المناهج الدراسية، أو وسائل الإعلام المختلفة، أو عن طريق التعرض فى حياته اليومية لوسائل التقنية الغربية المختلفة فى جميع مرافق الحياة. وقد أدى ذلك إلى وقوع كثير من شبابنا فى حيرة وبلبلة بين ما يتلقاه فى البيت والمدرسة من المبادئ والقيم الإسلامية، رغم قلتها، وبين المبادئ والقيم الواردة إليه من الغرب. ولما كان الطالب المسلم العادى لم يتلق من التعليم الدينى قدرًا كافيًا، فهو ليس فى وضع يمكنه من مواجهة تيار المبادئ والأفكار والنظريات المغرضة والمنافية لروح الإسلام، مما يوقعه فى حيرة وبلبلة، وقد يؤدى به ذلك إلى فقدانه لهويته الإسلامية، فينجرف فى تيار تقليد الغرب فى عاداتهم وقيمهم»^(٣). وقد سبق أن تناول المؤلف فى موضع آخر^(٤) فى شىء من التفصيل ما يتعرض له الشباب فى البلاد العربية من صراع حضارى بسبب ما يجدونه من تعارض بين أساليب الحياة والتفكير والقيم السائدة فى المجتمعات

(٣) محمد عثمان نجاتى : أسلمة العلوم الاجتماعية، مرجع سابق، ص ٣.

(٤) محمد عثمان نجاتى : المدنية الحديثة وتسامح الوالدين، بحث حضارى مقارن لشباب مصر ولبنان والعراق

وسوريا والأردن والولايات المتحدة الأمريكية ط ٢ . القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٤، ص ١٠ - ١٥.

العربية الإسلامية، من جهة، وكثير مما يرد إليهم من الغرب من أساليب الحياة والتفكير والقيم الجديدة التي أفرزتها الحياة الثقافية الحديثة للمجتمعات الصناعية في الغرب من جهة أخرى.

إن الوضع الحالي المؤسف لتدريس علم النفس والعلوم الإنسانية في البلاد الإسلامية قد دفع مجموعة من أستاذة الجامعات والعلماء والمفكرين المسلمين من مختلف البلاد العربية والإسلامية إلى التفكير في إيجاد حل لهذه المشكلة فقاموا بعقد المؤتمرات والندوات العلمية لبحث هذه المشكلة، بهدف التعرف على أسبابها، واقتراح الحلول لها. أذكر هنا بالتقدير العظيم المجهودات الكبيرة التي يقوم بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في سبيل الدعوة إلى إسلامية المعرفة، وما يعقده من مؤتمرات وندوات عالمية، وما يشرف عليه من بحوث في هذا الصدد. كما أذكر أيضاً بالتقدير العظيم اهتمام جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، فقد دعت إلى عقد ندوة لهذا الغرض في عام ١٤٠٧ هـ، دعت إليها جميع أستاذة العلوم الاجتماعية العاملين بها لتدارس هذا الموضوع، واقتراح الخطط الكفيلة بتحقيقه، وكونت لجنة دائمة بمركز البحوث بالجامعة يتولى بحث، وتخطيط، وتنفيذ عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

ومما يجدر التنويه إليه في هذا الصدد أيضاً المجهودات القيمة التي قامت بها بعض الهيئات العلمية، وبعض الأفراد في التأصيل الإسلامي لعلم النفس، فقد قامت جامعة الرياض (الملك سعود الآن) في عام ١٩٧٨ م بعقد ندوة عن «الإسلام وعلم النفس» قُدمت فيه بحوث تدور حول العلاقة بين الإسلام وعلم النفس، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين في التطور التاريخي لعلم النفس، واهتمت أيضاً المنظمة العالمية للطب الإسلامي بالكويت بعقد المؤتمرات حول الطب الإسلامي، وكان من بين الموضوعات التي اهتمت بها والتي تناولتها البحوث إسهام الأطباء وعلماء النفس المسلمين بالصحة النفسية والعلاج النفسي.

أما فيما يتعلق بالمجهودات الفردية فقد قام ليف من المفكرين، وأستاذة

الجامعات والكتاب بنشر الكتب والمقالات حول المفاهيم النفسية في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين في تقدم المعرفة العلمية في مجال علم النفس. ولا شك في أن جميع هذه الجهود سوف تكوّن لنا بالتدرّج حصيلة من المعلومات الهامة التي سوف تساعد في المستقبل على تسهيل عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس.

التأصيل الإسلامي لعلم النفس

إن الوضع الحالي المؤسف لتدريس علم النفس في جامعاتنا الإسلامية، وهو ما شرحناه بالتفصيل فيما سبق، يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بتأصيله إسلامياً. ونقصد بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس، إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية، بحيث تصبح موضوعات هذا العلم وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادئ الإسلام.

ومن الضروري للقيام بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس إعادة النظر في مقررات علم النفس التي تدرس الآن في جامعاتنا الإسلامية، وإخضاعها للتحليل النقدي الدقيق لمعرفة مدى اتفاق أو اختلاف موضوعاتها، ومفاهيمها، ونظرياتها مع مبادئ الإسلام. فما كان منها مخالفاً أو معارضاً لمبادئ الإسلام، وجب تعديله وتغييره، أو حذفه. وما كان منها موافقاً لمبادئ الإسلام، أو غير متعارض معها، أبقينا عليه.

ومن الضروري أيضاً أن نوجه البحوث الجديدة في علم النفس التي تجرى في مجتمعاتنا الإسلامية وجهة إسلامية، من حيث اختيار موضوعاتها داخل إطار التصور الإسلامي للإنسان، وداخل إطار التصور الإسلامي للدور الوظيفي للعلم في حياة الفرد والمجتمع، إن وظيفة العلم من وجهة النظر الإسلامية، هي الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الكون، وفي الإنسان، وفي جميع مخلوقات الله تعالى من أجل معرفة عظمة قدرة الله عز وجل في بديع خلقه، مما يثبت في قلوبنا

الإيمان الصادق بألوهيته وربوبيته^(٥)، ومن أجل الاستعانة بهذه المعرفة في عمارة الأرض التي استخلفنا الله تعالى فيها، والعمل على الرقى بالإنسان والمجتمع الإنساني إلى أعلى مراتب الحضارة الإنسانية، مما يكفل له الحياة الأمنة المطمئنة ويحقق له السعادة في الدنيا والآخرة.

أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية :

وبناء على ما تقدم، فإن أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية هي الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الإنسان، أى الكشف عن المبادئ والقوانين التي تنظم سلوك الإنسان في الحياة وفق مشيئة الله تعالى، ومعرفة المنهج الأمثل لحياته، وفق هذه السنن الإلهية، مما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة، ومعرفة أسباب انحراف الإنسان عن الحياة المثلى السوية، مما يسبب له القلق، والشقاء والمرض النفسى . وسوف تجعلنا هذه المعرفة أقدر على فهم الإنسان، وأكثر فعالية في إرشاده، وتوجيهه، وتعديل سلوكه، وتنظيم حياته.

خطوات منهج التأصيل الإسلامى لعلم النفس :

لقد تشعب علم النفس الحديث إلى تخصصات كثيرة، وكثرت البحوث في كل هذه التخصصات إلى درجة هائلة، بحيث أصبح من المستحيل على شخص واحد، مهما أوتي من مقدرة علمية، أن يحيط إحدة كاملة بكل الموضوعات فى جميع هذه التخصصات المختلفة. ولذلك، فإنه من الضرورى أن يتعاون فريق من علماء النفس من جميع تخصصات علم النفس المختلفة فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس.

(٥) انظر دور العلم فى تثبيت الإيمان بالله تعالى فى :

١. كرس موربون: العلم يدعو للإيمان، ط ٥ ترجمة محمود صالح الفلكى القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.

جون كلوفرونسا وآخرون : الله يتجلى فى عصر العلم، ط ٣. ترجمة الدمرداش عبدالمجيد سرحان. القاهرة : مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٩٦٨.

ومن الضروري أيضاً أن يتعاون مع علماء النفس فى هذه المهمة فريق من علماء الشريعة وأصول الفقه، لتسهيل عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس، وذلك بإلقاء الضوء على ما يوجد فى الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بالموضوعات التى يبحثها علماء النفس، مما يمكن من المقارنة بين طرق تناول هذه الموضوعات فى كل من الأصول الإسلامية وعلم النفس. ومثل هذه المعرفة، لاشك، خطوة هامة ورئيسية فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس، إذ على ضوءها يمكن تحليل موضوعات علم النفس الحديث لمعرفة مدى اتفاقها مع مبادئ الإسلام، أو اختلافها عنها. فما هو يتفق مع مبادئ الإسلام، أو ما هو غير متعارض معها، يقبل ويبقى عليه، وما هو متعارض مع مبادئ الإسلام، يعدل أو يرفض.

ومن الضروري أن يعمل فريق علماء النفس، وعلماء الشريعة وأصول الفقه وفق خطه معينة، توضع خطواتها بدقة، بحيث تؤدى فى النهاية إلى الغاية المرجوة. وفيما يلى تصور لخطة التأصيل الإسلامى لعلم النفس.

أولاً : المسلمات :

إن الخطوة الأولى فى عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس هى الاتفاق على المسلمات التى تعتبر الأصول التى نهتدى بها فى تحليلنا النقدي لموضوعات علم النفس الحديث لمعرفة ما يمكن قبوله منها، وما لا يمكن قبوله، والتى على أساسها أيضاً تقوم بحوثنا الجديدة فى علم النفس التى يجب أن يراعى فيها أن تكون متفقة مع مبادئ الإسلام، ومع التصور الإسلامى الصحيح للإنسان. وأهم هذه المسلمات :

١ - الإيمان بالله تعالى :

إن الإيمان بالله تعالى هو الأصل الأول، والقاعدة الأساسية التى يعتمد عليها كل نشاط إنسانى، ويصدر عنها كل عمل، ويتجه إليها كل تفكير.

والإيمان بالله تعالى أمر فطرى فى الإنسان، فهو يشعر فى أعماق نفسه بدافع

يدفعه إلى البحث والتفكير لمعرفة خالقه وخالق الكون، وإلى عبادته والتوسل إليه، والالتجاء إليه، والاستعانة به عندما تحيط به الأخطار، وهو يجد في حمايته ورعايته الأمن والطمأنينة^(٦).

وقد أشار القرآن الكريم إلى الأساس الفطري للإيمان بالله في قوله تعالى :

﴿ فَأَقَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ^(٧) ﴾

وتبين هذه الآية الكريمة أن في فطرة الإنسان استعداداً فطرياً لإدراك بديع مخلوقات الله تعالى، والاستدلال منها على وجوده والإيمان به، وتوحيده وعبادته^(٨). ويتضح أيضاً وجود أساس فطري في الإنسان لمعرفة الله تعالى، والإيمان به، وتوحيده، وعبادته من قوله تعالى :

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَيِّ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدْتُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ^(٩) ﴾

فالاعتراف بربوبية الله تعالى، وتوحيده، وعبادته عقيدة متأصلة في فطرة الإنسان وموجودة منذ الأزل في أعماق روحه.

وأشار الحديث النبوي أيضاً إلى أن للإيمان بالله تعالى أساساً فطرياً في طبيعة الإنسان «قال الرسول صلى الله عليه وسلم :

«ما من مولود الا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»^(١٠).

(٦) محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس، ط ٣. بيروت : دار الشروق ١٩٨٧، ص ٤٧، ٤٨، محمد عثمان

نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٣٢. (٧) الروم : ٣٠.

(٨) تفسير القرطبي، ج ٤، ص ٢٩، تفسير الجلالين، ص ٣٤٠.

(٩) الاعراف : ١٧٢.

(١٠) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة جمعاء : كاملة الخلقة وجدعاء : ناقصة.

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً في حديث آخر:

«كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها، فأبواها يهودانها وينصرانها»^(١١).

ويدل هذان الحديثان الشريفان على أن في الإنسان استعداداً فطرياً للإيمان بالله تعالى وتوحيده، غير أن هذا الاستعداد الفطري يحتاج إلى ما يظهره وينميه من تعليم وتوجيه وإرشاد من البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الفرد^(١٢).

ولقد أرسل الله تعالى رسله وأنبياءه إلى الناس لهدايتهم إلى الإيمان بألوهيته وربوبيته «والمسلم يؤمن بالله تعالى لأنه «عز وجل» أخبرنا في القرآن الكريم المنزل على نبيه خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، بألوهيته وربوبيته. قال الله تعالى في تعظيم ألوهيته وربوبيته، وذكر أسمائه الحسنى، وصفاته العليا:

﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ
﴿٢٢﴾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِمِّنُ
الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ اللَّهُ
الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾

وقال الله تعالى أيضاً.

﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى
عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مَسْخَرَاتٌ
بِأَمْرِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْخَلِيقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٥﴾

(١١) رواه أحمد بن حنبل عن الأسود بن سريع.

(١٢) محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٣٣-٣٤.

(١٣) الحشر: ٢٢-٢٤. (١٤) الأعراف: ٥٤.

٢ - الإيمان بالملائكة وبكتب الله تعالى ورسله واليوم الآخر :

لقد أمرنا الله تعالى بالإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. قال الله تعالى :

﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَوَالِكُنَّبِ الَّذِي نَزَلَ عَلَى رَسُولِهِ ءَوَالِكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ءَوَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ^(١٥) ﴾

وقد وكل الله تعالى الملائكة بوظائف تتعلق بالإنسان فمنهم من يحفظونه ويدفعون عنه الأذى، وبخاصه أذى الجان والشياطين. قال الله تعالى :

﴿ لَهُ مَعْقِبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ^(١٦) ﴾

ومنهم من يراقبونه، ويكتبون أعماله. قال الله تعالى :

﴿ إِذِ نَلَقَى الْمُتَلَقِينَ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ^(١٧) ﴾

وأخبر الرسول - صلى الله عليه وسلم - بذلك أيضاً في قوله :

«يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار. . الحديث» ^(١٨).

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً :

«إذا كان يوم الجمعة، كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس على قدر منازلهم، الأول فالأول. فإذا خرج الإمام طواوا الصحف، واستمعوا الخطبة. . الحديث» ^(١٩).

وهم أيضاً رسل الله تعالى إلى الناس يلهمونهم ويوعزون إليهم بفعل الخير، قال

(١٥) النساء : ١٣٦ .

(١٦) الرعد : ١١ .

(١٧) ق : ١٧ ، ١٨ .

(١٨) رواه الشيخان عن أبي هريرة .

(١٩) رواه ابن ماجة عن أبي هريرة .

الرسول صلى الله عليه وسلم :

«إن للشيطان لمة بابن آدم، وللملك لمة. فأما لمة الشيطان فيعاز بالشر وتكذيب بالحق. وأما لمة الملك فيعاز بالخير وتصديق بالحق... الحديث»^(٢٠).

ووكل إليهم أيضا نفخ الروح في الجنين. قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: رزقه، وأجله، وعمله، وشقى أو سعيد... الحديث»^(٢١).

ووكل إليهم أيضاً قبض أرواح الناس. قال تعالى :

﴿ قُلْ يَتُوفَّئِكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ﴾^(٢٢)

وأمرنا الله تعالى أيضاً بالايان بكتبه التي أنزلها سبحانه وتعالى إلى الإنسان لتعليمه وهدايته وإرشاده إلى المنهج الأمثل للحياة. والقرآن الكريم هو آخر هذه الكتب، وأعظمها، والمهيمن عليها، والناسخ لجميع شرائعها وأحكامها. وهو الكتاب الشامل للتشريع الرباني الكامل لتنظيم حياة الإنسان بما يكفل له السعادة في الدنيا والآخرة.

وامرنا الله تعالى أيضاً بالايان برسله الذين أرسلهم من فترة إلى أخرى إلى الناس لتبليغ كتبه وأوامره وتعاليمه إليهم، ولتوضيحها لهم، وليكونوا قدوة لهم، ونموذجاً يقتدون به. والرسول محمد صلى الله عليه وسلم هو آخر الرسل، وخاتم الأنبياء ورسالته هي أكمل الرسالات وأشملها، جاءت للناس كافة، وتضمنت كل مافيه خير الإنسان وصلاحه في الدنيا والآخرة. قال الله تعالى :

﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾^(٢٣)

(٢٠) رواه الترمذى عن عبد الله بن مسعود.

(٢١) رواه الشيخان عن عبد الله بن مسعود.

(٢٢) المائدة : ١٦ .

(٢٣) السجدة : ١١ .

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى
وَرَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٢٤)

﴿ فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ﴿١٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ
لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَمَحْشَرَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾^(٢٥)

ويؤمن المسلم أيضاً باليوم الآخر، وبالبعث والحساب. فالحياة الدنيا ليست إلا دار
اختبار وبلاء، وأن الإنسان سوف يحاسب في الآخرة على أعماله فيها، وسوف يجازى
عليها، إما بالنعيم الخالد في الجنة، أو بالعذاب الدائم في جهنم.

٣ - معرفة الحقيقة :

هناك طريقان يمكن أن يصل بهما الإنسان إلى معرفة الحقيقة، هما العقل والوحي .
أما فيما يتعلق بالعقل الإنساني فإن له وسائل معينة محددة لمعرفة الحقيقة، فهو يستعين
بالحواس في الملاحظة والإدراك، ويستعين بالذاكرة لحفظ ما اكتسبه من معلومات،
لاستعادتها عندما يشاء، ويستعين بالتخيل في تناول معلوماته الحسية في عمليات
التجريد والتعميم، والتأليف والتحليل، التي تتضمنها عمليات التفكير والاستدلال
العقلي. وعن طريق عمليات التفكير والاستدلال العقلي يمكن للعقل الإنساني أن
يصل إلى معرفة بعض الحقائق حول آيات الله تعالى وسننه الكونية. وهذا هو طريق
منهج البحث العلمي الذي يتبعه العلماء في بحوثهم العلمية. غير أن الوسائل التي
يستخدمها العقل في معرفة الحقيقة ليست معصومة من الخطأ. فقد يقع الخطأ في
مرحلة الملاحظة والإدراك، أو في مرحلة التذكر والتخيل، أو في مرحلة التفكير. وفي
دراسات علم النفس أمثلة كثيرة تبين حوادث الخطأ في كل خطوة من هذه الخطوات
التي تتكون منها عملية اكتساب المعرفة العلمية. ولهذا السبب، فإن العلماء، إدراكاً
منهم لمصادر الخطأ هذه في عملية اكتساب المعرفة العلمية، لا يعتبرون النتائج التي
يصلون إليها من بحوثهم العلمية صحيحة بصورة يقينية، بل إنهم يقولون إنه من

(٢٤) يونس : ٥٧ .

(٢٥) طه : ١٢٣ ، ١٢٤ .

المحتمل أن تكون صحيحة، وقد اصطلحوا على أن يذكروا مستوى درجة احتمال صحة نتائجهم بذكر مقياس إحصائي معين، يعرف بمستوى الدلالة الإحصائية. وكلما كانت درجة احتمال صحة نتائجهم أكبر، كانت درجة قربها من الحقيقة أكبر، ودرجة قبول العلماء لها أعظم، ولكنها على أية حال لا تصل أبداً إلى درجة الصحة اليقينية المطلقة، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية.

إن قدرة العقل الإنساني على تحصيل المعرفة، واكتساب العلم محدودة، فهو، من جهة، لا يستطيع أن يحيط علماً بجميع الحقائق العلمية، ولا أن يصل فيما يعلمه منها إلى اليقين المطلق، كما أنه، من جهة أخرى، لا يستطيع أن يعرف الحقائق الغيبية.

﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ^(٢٦) ﴾

ولذلك، كان الناس في حاجة إلى أن يبعث الله تعالى إليهم الرسل والأنبياء، من فترة إلى أخرى، لتعليمهم وإرشادهم الى مافيه خيرهم فى الدنيا والآخرة.

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ^(٢٧) ﴾

﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ^(٢٨) ﴾

إن العلم الذى نصل إليه عن طريق العقل، والعلم الذى نصل إليه عن طريق الوحي، يجب أن يكونا متفقين، وغير متعارضين، لأن الحقيقة واحدة، ولأن مصدر العلم من كل هذين الطريقتين واحد، هو الله سبحانه وتعالى. لقد زود الله تعالى الإنسان بأدوات المعرفة من الحواس والعقل لكي يعرف بهما الحقيقة، وأمرنا الله

(٢٦) الأسراء : ٨٥ .

(٢٧) الحديد : ٢٥ .

(٢٨) البقرة : ٢١٣ .

تعالى أن نسعى فى الأرض، ونلاحظ ما فى الكون من مخلوقات وأن نبحت ونفكر فيما نرى، وفى ذلك تكليف واضح من الله تعالى بالبحث العلمى عامة، وبالبحث التجريبي خاصة.

إن الله سبحانه وتعالى هو المحرك والموجه والمنظم لكل شىء فى هذا الوجود، والعقل الإنسانى جزء من هذا الوجود، فهو يعمل وفق مشيئة الله تعالى وقدرته وتوجيهه. فحينما يفكر الإنسان من أجل الوصول إلى معرفة حقيقة ما، فإن الله عز وجل قادر، إن شاء، أن يوجه تفكيره إلى الوصول إلى معرفة هذه الحقيقة^(٣١)، أو لا يوجهه إلى معرفتها.

إن الحقيقة التى يصل إليها العقل الإنسانى فى أمر ما يجب أن تكون متفقة مع الحقيقة التى يخبرنا بها الوحي عن هذا الأمر، فإذا لم يتفق العقل مع الوحي، فإن سبب ذلك يرجع إلى أحد أمرين: إما إلى خطأ العقل، وإما إلى خطأ فى فهمنا للوحي. وفى هذه الحالة يجب علينا أن نعيد البحث فى الموضوع، وأن نقوم بتحسين أسلوبنا فى التفكير، وأن نحصر على تجنب الخطأ فى ملاحظتنا واستنتاجاتنا، كما يجب أيضاً أن نحسن فهمنا وتفسيرنا لما جاء به الوحي^(٣٢).

٤ - خلق الله تعالى الإنسان من مادة وروح :

أخبرنا القرآن الكريم أن الله تعالى خلق الإنسان من مادة وروح :

﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٣١﴾ ﴾

﴿ رُوحي فقعوا له ساجدين ﴾^(٣١)

(٢٩) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص ١٨١ - ١٩٢، محمد عثمان نجاتى : الحديث

النبوى وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٠١ - ٢٢٣.

(٣٠) إسلامية المعرفة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، مرجع سابق، ص ٩٢.

إسماعيل الفاروق، أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص ٧٢، ٧٣.

انظر أيضاً فى مناقشة هذا الموضوع:

ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ط ٢ . تحقيق أ. ن. نافر. بيروت : دار

الشروق، ١٩٦٨.

فالإِنسان، إذن، يجمع فى طبيعة تكوينه بين صفات الحيوان وصفات الملائكة، بين الحاجات والدوافع الفطرية الغريزية الضرورية لحياة بدنه وبقاء نوعه، والتي يشارك فيها بقية الحيوان، والحاجات والأشواق الروحية التي تدفعه إلى التقرب إلى الله تعالى بالعبادات والطاعات، وتنزع به إلى السمو النفسى مما يقربه من صفوف الملائكة، وبهذه القبسة من روح الله تعالى فى طبيعة تكوين الإنسان، فإنه يتميز عن بقية مخلوقات الله تعالى، وأصبح أهلاً لتحمل الرسالة التي كلفه الله تعالى بها، وهى عبادته وحده، والخلافة فى الأرض، والعمل على عمارتها، وتحصيل العلوم والمعارف وتسخيرها فى عمارة الأرض، والتمسك بالقيم والمثل العليا، والسعى الدائب نحو السمو النفسى .

ومن الواضح أن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح تؤدى بنا إلى رفض المفاهيم والنظريات الموجودة فى علم النفس التي تعتمد على نظرية التطور لدارون فى صورتها الفجة الشائعة، والتي تذهب إلى أن الحيوانات العليا، بما فيها الإنسان، قد تطورت عبر عصور التاريخ القديمة، عن حيوانات أدنى . فالإنسان الأول آدم عليه السلام، قد خلقه الله تعالى منذ البداية على صورته . ولكن هذا لا يعنى أننا ننكر مفهوم التطور كحقيقة علمية، وسنة من سنن الله الكونية التي يجب أن ندرسها فى صورتها العلمية الحقيقية . فالإنسان، مثلاً، وكذلك الحيوان، يمر تكوينه وهو جنين فى بطن أمه فى عدة مراحل من التطور حتى يكتمل تكوينه على الهيئة التي أرادها الله تعالى له . ويمر الوليد ، بعد الميلاد ، بعدة مراحل من أطوار النمو حتى يبلغ كمال نموه ونضجه . قال الله تعالى :

﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ^(٣١) ﴾

وقد تناول الكاتب فى بحث آخر، فى شيء من التفصيل، ما جاء فى القرآن

ابن تيمه : دره تعارض العقل والنقل، سلسلة تقريب التراث .

إعداد ودراسة محمد السيد الجليلند، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨ .

(٣١) ص : ٧١ ، ٧٢ .

(٣٢) نوح : ١٤ .

الكريم والحديث النبوي الشريف عن مراحل نمو الجنين، ومراحل نمو الوليد بعد الولادة»^(٣٣).

ثم إن الإنسان منذ خلق آدم عليه السلام، قد مر بسلسلة طويلة من مراحل التطور الاقتصادي، والسياسي، والثقافي، والحضاري حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من تقدم في مختلف فروع العلوم، والآداب، والفنون، والصناعات، ونظم الحكم.

إن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح، كما جاء في القرآن الكريم، وما أخبرنا به النبي صلى الله عليه وسلم، تؤدي بنا أيضاً إلى رفض جميع النظريات التي تفسر سلوك الإنسان على أساس مادي ميكانيكي بحت، والتي تغفل تأثير النواحي الروحية في سلوك الإنسان.

ومن الطبيعي أن ينشأ عن تعارض بعض مطالب وحاجات العنصرين اللذين يتكون منهما الإنسان، المادة والروح، نوع من الصراع النفسي الذي يعاني منه كثير من الناس، ويصبح من الضروري على الإنسان أن يعمل على تحقيق قدر معقول من التناسق والتوازن بينهما، إذا توقف تحقيق الشخصية السوية، والصحة النفسية على ذلك. وهذه الحقيقة تستلزم منا أيضاً إعادة النظر في مفاهيم علماء النفس المحدثين عن الشخصية السوية، والصحة النفسية، ومؤثرات الصحة النفسية.

وقد قام المؤلف بمناقشة هذا الموضوع في شيء من التفصيل في موضع آخر^(٣٤).

٥ - الإنسان خير بطبيعته

إن في الإنسان استعداداً فطرياً لتمييز الخير من الشر، والحلال من الحرام، والحق

(٣٣) محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٣٦ - ٢٤١،

محمد عثمان نجاتي : الحديث النفسي وعلم النفس، مرجع سابق ص ٢٢٤ - ٢٤٢.

(٣٤) محمد عثمان نجاتي : مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم والحديث الشريف. الكويت : نشرة الطب الإسلامي، العدد الثالث: الأبحاث وأعمال المؤتمر الدولي الثالث عن الطب الإسلامي: مجلد رقم ٥، ١٩٨٤،

محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٧١ - ٣٠٤.

من الباطل، وقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام:

«إن الحلال بين، وإن الحرام بين. . . الحديث»^(٣٥).

ويميل الإنسان فطرياً إلى فعل الخير، ويشعر بالارتياح لفعله، كما يميل فطرياً إلى تجنب الشر، ويشعر بعدم الارتياح وعدم الرضا لفعله. وقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام:

«استفت قلبك، البرّ ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(٣٦).

وقد ذهب بعض علماء النفس المحدثين مثل سيجمند فرويد S. Freud ولورنز Lorenz إلى أن في الإنسان غريزة للعدوان، وهو رأى لم يوافقهم عليه بعض علماء النفس الآخرين مثل ماسلو Maslow وفروم Fromm الذين ذهبوا إلى أن ذلك يعطى فكرة سلبية ومتشائمة عن طبيعة الإنسان، وقاموا، على العكس، بتأكيد النواحي الخيرة والإيجابية في الطبيعة الإنسانية»^(٣٧).

ومن الواضح أن التصور الإسلامي للإنسان لا يقبل رأى فرويد وغيره من علماء النفس الذين يذهبون إلى أن في الإنسان ميلاً فطرياً إلى العدوان والشر، كما أنه لا يقبل رأى بعض علماء الاجتماع وعلماء الجريمة مثل سيزار لومبروزو Lombroso وغيره الذين يذهبون إلى أن بعض الأفراد يولدون مجرمين بالوراثة^(٣٨). ويؤيد التصور الإسلامي للإنسان الذى يذهب إلى أن الإنسان خير بالفطرة. غير أن الإنسان، مع ذلك، قد يقع تحت تأثير بعض العوامل التربوية والاجتماعية غير الملائمة مما يطمس فيه استعداده الفطرى للخير، ويغرس فيه بذور الشر والعدوان، ويدفعه إلى فعل الشر وارتكاب الجريمة.

(٣٥) رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى عن النعمان بن بشير.

(٣٦) رواه أحمد والدراقى عن رابصة بن معبد.

(٣٧) محمد عثمان نجاشى: القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٣٨) سعد جلال: أسس علم النفس الجنائى، الاسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، ١٩٨٤، ص ٢٠٧.

فكما أن في الإنسان استعداداً فطرياً للخير، ففيه أيضاً استعداد فعل الشر إذا وجد في ظروف تربوية واجتماعية يتعلم منها الأخلاق الرذيلة، وأفعال الشر والرذيلة.

٦ - الإنسان حر الاختيار والإرادة :

وكما اختص الله تعالى الإنسان بالعقل الذى يميز به بين الخير والشر، والحق والباطل، والحسن والقيبح، كما ذكرنا من قبل، فقد ميزه أيضاً عن سائر المخلوقات بحرية الاختيار والإرادة.

﴿ وَقَالَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ^(٣٩) ﴾
 ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ^٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ^٨ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَهَا ^٩ ﴿
 وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ^(٤٠) ﴾

لقد ذكرنا من قبل أن الإنسان يميل بالفطرة إلى فعل الخير، وتجنب الشر. ونحن إذا سلمنا بذلك، فإن النتيجة المنطقية التى تتبع ذلك، هى أن الإنسان إذا وضع موضع الاختيار بين الخير والشر، فإنه سوف يختار الخير، ويتجنب الشر وفقاً لميله الفطرى. وعندئذ لا يكون هناك، فى الواقع، اختيار أصلاً. غير أن الأمر، فى الحقيقة، ليس بهذه الصورة السهلة، فالإنسان، فى الواقع، يحيط به كثير من قوى الشر، وعلى رأسها وأهمها الشيطان الذى لا يترك الإنسان وحده أبداً ليعمل وفق فطرته، وإنما هو دائم التدخل لاغرائه لفعل الشر بكل ما لديه من وسائل الإغراء. قال الله تعالى :

﴿ قَالَ فِيمَا آغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ^{١١} ثُمَّ لآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ
 وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَنِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ^(٤١) ﴾
 ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ ^(٤٢) ﴾

(٣٩) الكهف : ٢٩ .

(٤٠) الشمس ، ٧ - ١٠ .

(٤١) الأعراف : ١٦ - ١٧ .

(٤٢) يوسف : ٥ .

وفي مثل هذه المواقف التي يزين فيها الشيطان للإنسان طريق الشر، تظهر قدرة الإنسان على الاختيار، بين طريق الخير الذي يميل إليه بفطرته، وبين طريق الشر الذي يغريه به الشيطان ويزينه له . ولعل الصراع النفسى الذى يعانیه الإنسان في مثل هذه المواقف، هو نوع من البلاء الذى يبتلى الله تعالى به المؤمنين لاختبار صدق إيمانهم، وقوة ثباتهم على التقوى. ولعل هذه المعاناة في أمثال هذه المواقف من الاختيار هى جزء من الكبد الذى يعانیه الإنسان في حياته الدنيا. والذى يشير إليه الله تعالى في قوله عزّ وجلّ.

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ^(١٣) ﴾

إن من ينجح في أمثال هذه المواقف من الاختيار، بالتغلب على نوازع الإثم والشر التى يثيرها الشيطان فيه، والانصياع إلى وازع الخير في فطرته، فيتجنب الإثم والشر، ويختار الخير والفضيلة والعفة، وما يأمر به الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، فإنه سيفوز برضا الله تعالى في الدنيا والآخرة. أما من ينقاد إلى فعل ما يزينه له الشيطان وأعوانه من شياطين الجن والإنس من الإثم والشر، فإنه يجازى بسخط الله تعالى عليه في الدنيا، وبعذابه في الآخرة.

﴿ فَأَمَّا مَنْ طَغَى ^{٣٧} ۖ وَءَاثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ^{٣٨} ۖ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ^{٣٩} ۖ وَأَمَّا مَنْ خَافَ ^{٤٠} مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ^{٤١} ۖ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ^{٤٢} ۖ ﴾

وتتبع حرية الاختيار، حرية الإرادة، أى حرية اتخاذ الوسائل الكفيلة بالتنفيذ. فالاختيار هو مجرد تفضيل أحد الأمرين على الآخر. وقد يظل الاختيار مجرد رأى أو رغبة، دون أن ينتقل إلى دائرة التنفيذ في الواقع، ولذلك كان من الضروري أن يكون الإنسان أيضاً إذا إرادة حرة في تنفيذ الاختيار المفضل.

إن حرية الإنسان في الاختيار والإرادة هما أساس مسؤوليته القانونية عن أعماله، وهى أيضاً أساس مسؤوليته أمام الله تعالى في الآخرة.

(٤٣) البلد : ٤ .

(٤٤) النازعات : ٣٧ - ٤١ .

٧ - القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان :

إن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف هما المصدران الأساسيان اللذان نستمد منها معلوماتنا اليقينية عن الإنسان . . . فالله سبحانه وتعالى الذى خلق الإنسان، هو أعلم بطبيعته، وأسرار تكوينه، وخفايا نفسه، وحقيقة صفاته وأحواله .

﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾^(٤٥)

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ آدَمًا وَسَوَّيْنَاهُ وَأَعْلَمُ مَا تَوَسَّوْا بِهِ نَفْسَهُ وَيَحْسَبُ أَنَّ اقْرَبُّ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾^(٤٦)

لقد نزل القرآن الكريم لهداية الإنسان، ولتعليمه، وتنظيم حياته . إنه كتاب نزل أساساً للإنسان، ويهدف أساساً لإصلاح الإنسان، ولذلك، فإننا نجد فيه وصفاً لأحوال النفس الإنسانية، ولأسباب انحرافها ومرضها ولطرق تربيتها وتهذيبها وعلاجها، وكثيراً من الحقائق عن الإنسان، وحياته النفسية . وقد تناول المؤلف من قبل بيان ما جاء في القرآن الكريم من حقائق عن الإنسان وحياته النفسية في كتابه «القرآن وعلم النفس»^(٤٧) .

ونجد أيضاً في الحديث النبوي كثيراً من الحقائق عن الإنسان وحياته النفسية . وقد تناول الكاتب من قبل ما جاء في الحديث النبوي من معلومات نفسية في كتابه «الحديث النبوي وعلم النفس»^(٤٨) .

إن الحقائق التى وردت فى كل من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عن الحياة النفسية للإنسان، هى حقائق يقينية، ويجب اعتبارها مسلمة لبحوثنا فى علم النفس .

(٤٥) الملك : ١٤ .

(٤٦) ق : ١٦ .

(٤٧) محمد عثمان نجاتي : القرآن الكريم وعلم النفس، ط ٣، مرجع سابق .

(٤٨) محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق .

ثانيا : التمكن من علم النفس الحديث :

إن من يتصدى للتأصيل الإسلامى لعلم النفس يجب أن يكون متمكناً من هذا العلم تمكناً تاماً، وعلى معرفة شاملة ودقيقة بموضوعات هذا العلم، وتطوره التاريخي، ومناهجه في البحث وإسهاماته ونتائجه ونظرياته، والمشكلات التي تجرى حولها البحوث في الوقت الحاضر. ولما كان علم النفس الحديث قد تشعب إلى فروع وتخصصات كثيرة، يصعب على عالم واحد أن يتمكن منها جميعاً تمكناً دقيقاً، فقد أصبح من الضروري أن يشترك في التأصيل الإسلامى لعلم النفس فريق من علماء النفس المتخصصين في مجالات التخصص المختلفة من مختلف الجامعات الإسلامية. وسوف تكون هناك صعوبات إدارية، وتنظيمية تتعلق بتنسيق مجهودات هؤلاء العلماء وتوجيهها في فريق بحث موحد المسار من حيث منهجه وأهدافه.

ويبدو أن الحل الأمثل لهذه المشكلة هو أن تقوم هيئة علمية معينة، كإحدى الجامعات، أو أجد مراكز البحوث، بمهمة الإشراف على عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس، وتتولى عملية تنظيم الاتصال بعلماء النفس المهتمين بهذا الموضوع في جامعات البلاد الإسلامية، وتقوم بدعوتهم إلى الاشتراك في هذه المهمة، وتقوم بمكافاتهم على ذلك مكافأة مجزية.

ويمكن أن تتكون لجنة واحدة أو عدة لجان مختلفة من علماء النفس، حسب الإمكانيات البشرية والمالية المتاحة، بحيث يكون أعضاء كل لجنة من تخصص واحد معين. ويقوم الأعضاء في كل لجنة بوضع خطة مفصلة للتأصيل الإسلامى في فرع تخصصهم. . . وتتلخص هذه الخطة في ترتيب موضوعات العلم في فرع تخصصهم حسب أولويتها في عملية التأصيل. ثم يبدأ الأعضاء بعد ذلك في عملية تأصيل الموضوع الأول في هذه الخطة، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى تأصيل الموضوع الثاني، ثم الثالث، وهكذا حتى يتم تأصيل جميع موضوعات العلم في فرع تخصصهم.

وتتكون الخطوة الأولى من عملية تأصيل كل موضوع من هذه الموضوعات من كتابة مقال أو تقرير يشمل الصورة النهائية التي وصل إليها العلم في هذا الموضوع، ويبين تطوره التاريخي، والمناهج التي استخدمت فيه، والنتائج التي توصل إليها،

والنظريات التي وضعت فيه، والبحوث التي تجرى فيه في الوقت الحاضر، والمشكلات التي لم تحسم فيه بعد ومازالت في حاجة الى مزيد من البحث.

إن هذا المقال أو التقرير سوف يمر بعد ذلك بالمراحل التالية في عملية التأصيل الإسلامي التي سنذكرها فيما بعد، وأول هذه المراحل هو تقديمه إلى العلماء المتخصصين في الشريعة الإسلامية وأصول الفقه للبحث في موضوعات تخصصهم عما يقابل ماجاء في هذا التقرير العلمي من موضوعات.

ثالثاً : التمكن من الأصول والمبادئ الإسلامية :

من الضروري، أيضاً، لمن يتصدى للتأصيل الإسلامي لعلم النفس أن يكون على معرفة دقيقة بالأصول والمبادئ الإسلامية، حتى يستطيع أن يبحث عما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بموضوعات علم النفس، وإجراء المقارنة بينها لمعرفة ما يوجد بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف.

ولما كان علماء النفس، في الأغلب، غير ملمين إلماماً كافياً بالأصول والمبادئ الإسلامية، فإنه يصبح من الضروري أن يستعينوا بمجموعة من العلماء المتخصصين في الشريعة وأصول الفقه، ليقوموا بمهمة الكشف عما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتصل بموضوعات علم النفس. إن التقارير التي أعدت في الخطوة الأولى سوف تكون مفيدة لعلماء الشريعة وأصول الفقه لاعطائهم فكرة واضحة عن موضوعات علم النفس التي سيقومون بالبحث عما يتصل بها في الأصول الإسلامية.

ثم ترتب هذه الموضوعات التي تجمع من الأصول الإسلامية، وتبويب على نسق تبويب موضوعات علم النفس حتى يسهل على علماء النفس مقارنتها بموضوعات علم النفس، ومعرفة ما يوجد بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف.

إن القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف هما الأصلان الإسلاميان الرئيسيان اللذان يجب أن يدرسا دراسة مستفيضة لاستقصاء كل ماجاء فيهما من مفاهيم نفسية، وموضوعات تتعلق بالحياة النفسية للإنسان، وخصائص سلوكه، والعوامل التي تؤثر في شخصيته، وأسباب سعادته وشقائه، وسوائه وانحرافه، وطرق تربيته،

وتهذيبه، وتعديل سلوكه، ولا شك في أن دراستنا لما جاء عن هذه الموضوعات في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف سوف يمدنا بفهم صحيح للتصور الإسلامي للإنسان، وهو أمر هام جداً في عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس، إذ أنه يعطينا معياراً رئيسياً يمكن على أساسه مراجعة موضوعات ونظريات علم النفس لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها مع التصور الإسلامي للإنسان. وقد قام الباحث بهذه الدراسة من قبل، وأصدر عنها كتابيه اللذين سبق أن أشار إليهما، وهما «القرآن وعلم النفس» و«الحديث النبوي وعلم النفس». وقد تضمن هذان الكتابان ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف متعلقاً بحاجات الإنسان ودوافعه، وانفعالاته، وإدراكه الحسى والعقلى، والمبادئ التى تنظم عملية تعلمه، وتذكره ونسيانه، وأحلامه، ونموه، والعوامل التى تؤثر فى شخصيته، وصحته النفسية، وعلاجه النفسى. وقد حاول الباحث، على قدر الإمكان، المقارنة بين ما جاء فى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف متصلاً بهذه الموضوعات، وما يذهب إليه علم النفس.

رابعاً : معرفة الدراسات النفسية للعلماء المسلمين :

قام كثير من المفكرين المسلمين من علماء الكلام، والمتصوفين، والفلاسفة بأبحاث ودراسات عن النفس، وخلفوا لنا مجموعة من الآراء والدراسات الهامة. ومع أن هؤلاء المفكرين قد تأثروا بكثير من ثقافات الأمم السابقة، وبخاصة الفكر اليونانى إلا أنهم قد أضافوا فى دراساتهم النفسية آراءهم الخاصة فى بعض الموضوعات، كما حاولوا التوفيق بين الفكر الفلسفى اليونانى، وبين التصور الإسلامى للإنسان. وبهنا فى هذه المرحلة، على وجه خاص، معرفة إسهام المفكرين المسلمين فى إثراء الدراسات النفسية، ودورهم فى التطور التاريخى لعلم النفس، والمصطلحات والمفاهيم التى استخدموها، وطريقتهم فى التوفيق بين موضوعات علم النفس اليونانى ومبادئ الدين الإسلامى، وكيف تناولوا بعض الأفكار اليونانية بطريقة تتفق مع التصور الإسلامى للإنسان^(٤٩).

(٤٩) محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا: بحث فى علم النفس عند العرب، ط ٣. بيروت: دار

الشروق، ١٩٨٠.

خامسا : نقد علم النفس :

بعد إتمام الخطوات السابقة، يصبح الطريق الآن ممهداً لقيام علماء النفس بالتحليل النقدي لموضوعات علم النفس على ضوء مبادئ الإسلام^(٥٠)، وعلى أساس المسلمات التي ذكرناها في الخطوة الأولى، وعلى ضوء التصور الإسلامي للإنسان الذي توصلنا إليه من الخطوة الثالثة. ويهدف هذا التحليل النقدي إلى معرفة مواضع الاتفاق وعدم الاتفاق بين موضوعات علم النفس ومبادئ الإسلام. فأما ما يتفق مع مبادئ الإسلام فنبقى عليه، وأما ما لا يتفق معها فيخضع للدراسة بهدف تعديله أو حذفه.

إننا في حاجة ماسة في هذه المرحلة إلى مراجعة كثير من المفاهيم السائدة في علم النفس. ولنذكر فيما يلي بعض الأمثلة لهذه المفاهيم التي تحتاج إلى إعادة النظر فيها. لقد ساد في علم النفس الاتجاه المادى في تفسير الظواهر النفسية وسيطر على كثير من بحوثه الفكر الداروينى الذى يعتبر الإنسان سلالة متطورة عن الحيوان، وأغفل في بحوثه الجانب الروحى من الطبيعة الإنسانية، واستبعد الدين عند دراسة الدافعية لدى الإنسان، إننا لا نجد في كتب المداخل إلى علم النفس ذكراً للدافع التدين كأحد دوافع الإنسان الفطرية.

وحيثما يتعرض بعض علماء النفس الغربيين للدين، فإنهم ينظرون إليه باعتباره دافعاً اجتماعياً مكتسباً، نشأ تحت تأثير بعض الظروف الاجتماعية والنفسية التى مر بها الإنسان عبر عصور تاريخه القديم. وقد سبق للباحث أن بين من قبل أثناء الكلام عن مسلمة الإيهان بالله تعالى الأساس الفطرى لدافع التدين.

وتمشياً مع الاتجاه المادى الذى يغلب على دراسات علم النفس الحديث أيضاً، فإن علماء النفس الغربيين، حينها يتكلمون عن مؤشرات الصحة النفسية فإنهم يذكرون كثيراً من العوامل التى تتعلق بقدرة الفرد وفاعليته فى القيام بشؤون حياته الواقعية، والشخصية، والاجتماعية، وإشباع حاجاته المادية الدنيوية، ولكنهم لا يوجهون أى اهتمام إلى تأثير النواحي الروحية فى سلوك الإنسان وصحته النفسية، ويغفلون تأثير

(٥٠) إساعيل الفاروقى : أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص ٩٨ ، ٩٩.

الإيمان بالله تعالى في التخلص من القلق، وفي بث الشعور بالأمن والطمأنينه في النفس. ولذلك، فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في مفهوم «الشخصية السوية»، و«الصحة النفسية»، وإعادة تعريفهما تعريفاً إجرائياً يتفق مع تصورنا الإسلامي للإنسان. وقد سبق للباحث أن ناقش موضوع الصحة النفسية ومؤثراتها من وجهة نظر إسلامية في مواضع أخرى^(٥١).

ومن المفاهيم النفسية التي تحتاج أيضاً إلى إعادة النظر فيها مفهوم «الأحلام» فعلماء النفس الغربيون ينظرون إلى الأحلام على اعتبار أنها نشاط ذهني يحدث أثناء النوم نتيجة لتأثير كثير من العوامل. فقد تحدث الأحلام نتيجة إحساسات يحس بها النائم تحت تأثير مؤثرات حسية صادرة من البيئة الخارجية أو من داخل جسمه نفسه. وقد تحدث الأحلام نتيجة استمرار التفكير في المشكلات التي كانت تشغل بال الإنسان أثناء اليقظة. وقد تكون عبارة عن إشباع بعض رغباته ودوافعه السابقة، وخاصة رغباته ودوافعه اللاشعورية، وهو الرأي الذي ذهب إليه فرويد، وهو الرأي الأكثر شيوعاً الآن بين علماء النفس والمحللين النفسيين في تفسير الأحلام. ولا يقول علماء النفس الغربيون المحدثون بالأحلام التنبئية، أو الرؤى التي تبشر بخير مقبل، أو تنذر بشر سيئ في المستقبل، والتي جاء ذكرها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. لقد ذكر القرآن رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم أنه والمؤمنين يدخلون مكة محلقيين رؤوسهم ومقصرين^(٥٢)، ورؤيا الفتين اللذين كانا مع يوسف عليه السلام في السجن^(٥٣)، ورؤيا ملك مصر عن البقرات السبع السماء التي يأكلهن سبع بقرات عجاف، والسنابل السبع الخضر والسنابل السبع اليابسات^(٥٤)، وذكر الرسول صلى

(٥١) محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢٢٧، ٢٢٨، ٣٠٢ - ٣٠٤.

محمد عثمان نجاتي: مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم والحديث الشريف. الكويت: نشرة الطب

الإسلامي، مرجع سابق.

(٥٢) الفصح: ٢٧.

(٥٣) يوسف: ٣٥ - ٤١.

(٥٤) يوسف: ٤٣ - ٤٩.

الله عليه وسلم الرؤيا التي تبشر بخير سيقع في المستقبل، فعن أنس أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال :

«إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدى ولا نبي». قال . فشق ذلك على الناس، فقال: «لكن المبشرات»، قالوا: يارسول الله، وما المبشرات؟ قال: «رؤيا المسلم وهي جزء من أجزاء النبوة»^(٥٥)

وعن أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

«لم يبق من النبوة إلا المبشرات» قالوا: وما المبشرات قال: «الرؤيا الصالحة»^(٥٦).

يتضح مما تقدم أنه من الضروري إعادة النظر في مفهوم الأحلام، بحيث يضاف إليه المعنى الخاص بالرؤيا أو بالحلم التنبؤي. فالحلم لا ينشأ فقط، كما يقول علماء النفس المحدثون، نتيجة للمؤثرات الحسية الخارجية أو الداخلية، والأسباب الأخرى التي ذكرناها سابقاً، وإنما ينشأ كذلك نتيجة الإيحاءات أو إلهامات إلهية تحمل للإنسان نوعاً من البشر بأحداث ستحدث له، أو الإنذار بشر سيقع له. وقد سبق أن تناول الباحث في بحوث أخرى موضوع الأحلام والرؤى من وجهة نظر إسلامية في شيء من التفصيل^(٥٧).

سادسا : إجراء البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية :

لا تقتصر عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس على نقد موضوعاته ومفاهيمه بل يجب كذلك إثراء معرفتنا العلمية. بإجراء بحوث جديدة في كثير من المجتمعات الإسلامية من وجهة نظر إسلامية، تهدف إلى حل مشكلات الناس الهامة من أجل تحقيق حياة أفضل لهم. ومن الضروري أن يحدث نوع من التنسيق بين الباحثين في الجامعات الإسلامية المختلفة لتبادل المعلومات، ولتفادي التكرار، وللتعاون معاً في إجراء بحوث مشتركة.

(٥٥) رواه البخاري والترمذي.

(٥٦) رواه البخاري.

(٥٧) محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس. ط ٣. مرجع سابق، ص ٨٨-١٩٢،

محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس، مرجع سابق، ص ٢١١-٢٢٣.

ويمكن أن تجرى هذه البحوث في مسارين: أحدهما نظري، يتجه إلى القيام بنوعين من الدراسات النظرية. النوع الأول هو عبارة عن دراسات تعنى بتوضيح وجهة نظر الإسلام في بعض الموضوعات والمفاهيم النفسية، والنوع الثاني من الدراسات النظرية يعنى ببحث الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين السابقين لمعرفة آرائهم وإسهاماتهم في كثير من موضوعات علم النفس، والمفاهيم التي استخدموها، ومحاولاتهم المختلفة للتوفيق بين آراء الفلاسفة اليونانيين في بعض موضوعات علم النفس ومبادئ الإسلام، أما المسار الثاني فهو ميداني وتجريبي، يعنى بإجراء بحوث ميدانية وتجريبية تهدف إلى إيجاد حلول للمشكلات التي يعاني منها المسلمون في الوقت الحاضر. ويمكن أن نذكر هنا بعض الأمثلة كنهاذج لهذه البحوث في كل من هذين المسارين.

أولاً : الدراسات النظرية :

١ - الدراسة النظرية لبعض المفاهيم والموضوعات من وجهة نظر إسلامية :

ويمكن أن ذكر بعض الأمثلة لهذه الدراسة فيما يلي :

١ - التعريف الإجرائي لبعض المفاهيم النفسية من وجهة نظر إسلامية، مثل: الشخصية السوية، والصحة النفسية، والأحلام. ويجب أن نستعين في ذلك بما جاء في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف متعلقاً بهذه المفاهيم. وهناك عدد من الدراسات التي تناولت المفاهيم النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والتي ستكون مفيدة لنا في هذا الصدد، أذكر منها الكتب التالية: «القرآن وعلم النفس»، و«الحديث النبوي وعلم النفس» للباحث، وقد سبق الإشارة إليهما، و«نحو علم نفس إسلامي» لحسن محمد الشرقاوي^(٥٨)، و«من علم النفس القرآني» لعدينان الشريف^(٥٩)، و«النفس الإنسانية في القرآن الكريم» لابراهيم محمد سرسيق^(٦٠).

(٥٨) حسن محمد الشرقاوي: نحو علم نفس إسلامي. الاسكندرية الهيئة المصرية العربية للكتاب، ١٩٧٦.

(٥٩) عدنان الشريف: من علم النفس القرآني، بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٧.

(٦٠) إبراهيم محمد سرسيق: النفس الإنسانية في القرآن الكريم. جدة: تهامة، ١٩٨١.

- ٢ - وضع نموذج إسلامي للإرشاد النفسي والعلاج النفسي، يستعين بالتوجيه الديني، إلى جانب الأساليب التقليدية التي يتبعها المعالجون النفسيون. ومن الممكن أن يخضع هذا النموذج الإسلامي فيما بعد للدراسة التجريبية للتحقق من أفضليته على النموذج التقليدي للعلاج النفسي.
- ٣ - القيم الإنسانية الإسلامية.
- ٤ - دراسة الشخصية من وجهة نظر إسلامية، ومراحل نموها، والعوامل المختلفة التي تؤثر فيها، وأسباب انحرافها ومرضها.
- ٥ - تربية الأولاد في الإسلام.
- ب - الدراسات النفسية للعلماء المسلمين السابقين :

بذلت عدة محاولات من قبل لدراسة ما خلفه العلماء المسلمون السابقون من دراسات نفسية، أذكر منها، على سبيل المثال، الكتب التالية: «الإدراك الحسي عند ابن سينا: بحث في علم النفس عند العرب» للباحث^(٦١)، «الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص» لعبدالكريم العثمان^(٦٢)، «التعليم عند برهان الإسلام الزرنوخي» لسيد أحمد عثمان^(٦٣)، «النفس البشرية عند ابن سينا» لألبير نصرى نادر^(٦٤)، «ابن سينا ومذهبه في النفس، دراسة في القصيدة العينية» لفتح الله خليف^(٦٥)، «ابن سينا والنفس الإنسانية» لمحمد خير حسن عرقسوس وحسين ملا عثمان^(٦٦)، ونحن لا زالنا في حاجة إلى مزيد من البحث في هذا المجال لمعرفة الدراسات النفسية لكثير من المفكرين المسلمين السابقين مثل الكندي، والفارابي، وابن رشد، والغزالي، والرازي، وغيرهم.

- (٦١) محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا - بحث في تاريخ علم النفس عند العرب، ط ٣ مرجع سابق.
- (٦٢) عبدالكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص - القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٦٣.
- (٦٣) سيد أحمد عثمان : التعلم عند برهان الإسلام الزرنوخي . القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية. ط ٢، ١٩٧٨.
- (٦٤) البير نصرى نادر: النفس البشرية عند ابن سينا - بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.
- (٦٥) فتح الله خليف : ابن سينا ومذهبه في النفس - دراسة في القصيدة العينية: بيروت : جامعة بيروت العربية . ١٩٧٤.
- (٦٦) محمد خير حسن عرقسوس وحسن ملا عثمان ، ابن سينا والنفس الانسانية بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.

ثانياً : الدراسات الميدانية والتجريبية :

من الضروري أن يعنى علماء النفس فى البلاد الإسلامية بإجراء البحوث الميدانية والتجريبية فى المجتمعات الإسلامية لحل مشكلات الإنسان المسلم المعاصر من وجهة نظر إسلامية . وفيما يلى اقتراحات لبعض الموضوعات التى يمكن دراستها دراسة ميدانية وتجريبية من وجهة نظر إسلامية :

- ١ - العلاقة بين التدين والصحة النفسية .
- ٢ - العلاقة بين التربية الدينية للأبناء فى الأسرة المسلمة ، وسماة شخصية الأبناء .
- ٣ - العلاقة بين التربية الدينية للأبناء فى الأسرة المسلمة ، وصحة الأبناء النفسية .
- ٤ - العلاقة بين مستوى التدين والمشكلات النفسية لدى الشباب المسلم .
- ٥ - العلاقة بين مستوى التدين والكفاءة المهنية لدى الشباب المسلم .
- ٦ - العلاقة بين مستوى التدين ومستوى التوافق فى الحياة الزوجية فى الأسرة المسلمة .
- ٧ - الفرق فى التحسين الذى يحدث بين طريقتين فى العلاج النفسى ، إحداهما تستخدم أسلوباً تقليدياً فى العلاج النفسى ، والأخرى تستخدم نموذجاً إسلامياً فى العلاج النفسى .

سابعاً : عقد الندوات والمؤتمرات العلمية :

من الضرورى أيضاً الاهتمام بعقد الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية التى يدعى إليها علماء النفس ، وعلماء الشريعة وأصول الفقه ، من الجامعات الإسلامية المختلفة لمناقشة نتائج البحوث التى تمت فى مجال التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، ولتبادل الآراء حول المنهج العام المتبع فى عملية التأصيل الإسلامى ، وما يعترض هذا العمل من صعوبات ومشكلات ، والوسائل الممكنة للتغلب عليها . إن هذه الخطوة هامة جداً لتحقيق التنسيق بين الباحثين فى البيئات العلمية المختلفة ، ولتحقيق قدر ضرورى من المعرفة المشتركة التى ينطلق منها البحث العلمى المستقبلى فى هذا المجال .

ثامنا : إعادة كتابة علم النفس في إطار إسلامي :

بتقدم البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية، وبتراكم المعلومات الجديدة في هذا المجال، سوف يصبح من الممكن لعلماء النفس بالتدرّج إعادة كتابة كثير من موضوعات علم النفس في إطار إسلامي . وسوف يتمكنون في النهاية من تأليف كتب دراسية جديدة في علم النفس تتفق مع المبادئ الإسلامية، وهو الهدف الذي نرجو أن نصل إليه بمواصلة الجهد في عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس .

التفسير الإسلامي للانحراف والسلوك الإجرامي

للأستاذ الدكتور

نبيل السالموطني

أستاذ علم الاجتماع بكلية العلوم الاجتماعية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

التفسير الإسلامي للانحراف والسلوك الإجرامي :

- بحث في علم اجتماع السلوك الانحرافي .
- ١ - مقدمة حول قضايا البحث وموضوعاته ومنهجه .
 - ٢ - المحاولات الوضعية لتفسير السلوك الإجرامي .
 - أ - تصنيف إدوين سوزرلاند للمدارس التفسيرية .
 - ب - تصنيف هاسكل وبابلونسكي للمدارس التفسيرية .
 - ٣ - عوامل الانحراف والسلوك الإجرامي في الفكر الإسلامي .
 - ٤ - وسوسة الشيطان ونقص الإيمان كعامل حاكم في التفسير .
 - ٥ - الإسلام والتفسير الاجتماعي والثقافي للانحراف والجريمة .
 - ٦ - الإسلام والتفسير البيئي للانحراف والسلوك الإجرامي .
 - ٧ - الإسلام والتفسير الاقتصادي للانحراف والسلوك الإجرامي .
 - ٨ - الإسلام والتفسير (البيولوجي) للانحراف والسلوك الإجرامي .
 - ٩ - الإسلام والتفسير التربوي للانحراف والسلوك الإجرامي .
 - ١٠ - الإسلام والتفسير النفسي للانحراف والسلوك الإجرامي .
 - ١١ - التورط في الانحراف أول مرة وأثره على استمرارية السلوك الانحرافي (المعالجة الإسلامية) .
 - ١٢ - أساليب استخدام الوقت (خاصة وقت الفراغ) وعلاقته بالانحراف .
 - ١٣ - خاتمة البحث .
 - ١٤ - مصادر البحث .

مقدمة حول قضايا البحث وموضوعاته ومنهجه :

استحوذ الانحراف والسلوك الإجرامى من حيث محاولة فهمه وتفسيره وضبطه ومكافحته على الناس والحكام والمسؤولين منذ نشأة المجتمع البشرى . كما استحوذ على اهتمام المشتغلين بعلوم الحياة والاجتماع والنفس والدين والقانون والاقتصاد والسياسة والأمن ، فى العصور الحديثة ، من أجل الوقوف على العوامل التى تفسر هذا النمط السلوكى ، تمهيدا للتنبؤ به والتحكم فيه . وينبثق هذا الاهتمام بمكافحة الانحراف والسلوك الإجرامى فى كل المجتمعات وعلى امتداد تاريخ الإنسان والمجتمعات من ارتباط هذا النمط السلوكى بالأسس البنائية والوظيفية والتكاملية التى يقوم عليها التنظيم الاجتماعى للحياة الاجتماعية ، على كل مستوياتها الدينية والسياسية والاقتصادية والأمنية . . . كما يرتبط بالنظام العام Social order التوازن الاجتماعى واستمرارية الوجود الاجتماعى ، وعوامل التماسك والتوتر والتفكك .

وسوف يكون منهج عرض قضايا هذا البحث على النحو التالى :

أولا - عرض سريع لأهم المحاولات الوضعية طبقا لتصنيفات بعض كبار المشتغلين بعلوم الجريمة والاجتماع الجنائى فى مجال تفسير السلوك الانحرافى والإجرامى .

ثانيا - عرض لأساسيات التفسير الإسلامى للانحراف والسلوك الإجرامى ، وسوف يتضح من هذا العرض تكاملية التفسير الإسلامى وشموله واستيعابه لكل أنواع التفسيرات المختلفة وتوظيف كل منها فى موقعه من البناء التفسيرى الشامل ، إلى جانب اشتغال التفسير الإسلامى على حقائق ليس فى مقدور العلوم الوضعية فهمها أو دراستها من خلال المناهج الاستقرائية الوضعية . الأمر الذى يستوجب الرجوع إلى مصادر الإسلام عقيدة وشريعة وفى مقدمة هذه الحقائق وسوسة الشيطان ، وهوى النفس ، وغياب أو ضعف الإيمان . فهذه العوامل هى العوامل الحاكمة فى تفسير الانحراف والسلوك الإجرامى .

- ثالثا - وسوف نتناول بعد ذلك بقية أسس التفسير الإسلامى للانحراف حيث نتناول التفسير الاجتماعى والثقافى للسلوك الانحرافى فى ظل الإسلام .
- رابعا - سنتناول موقف الإسلام من التفسيرات البيئية للانحراف .
- خامسا - سنتناول موقف الإسلام من التفسير (البيولوجى) للانحراف .
- سادسا - سنتناول موقف الإسلام من التفسير الاقتصادى للانحراف .
- سابعا - سنتناول موقف الإسلام من التفسير والتربوى للانحراف .
- ثامنا - سنتناول موقف الإسلام من التفسير النفسى للانحراف .
- تاسعا - سنتناول موقف الإسلام من التورط فى السلوك الإجرامى للمرة الأولى وأثره فى استمرار ممارسة السلوك الإجرامى . وأساليب المواجهة الإسلامية .
- عاشرا - سنتناول موقف الإسلام من قضية استخدام الوقت، وارتباط السلوك الانحرافى بسوء استخدام وتوظيف وقت الفراغ خاصة لدى الشباب .
- حادى عشر - خاتمة البحث .

أولا - المحاولات الوضعية لتفسير السلوك الانحرافى

ظهرت فى علوم الإجرام المختلفة مجموعة كبيرة من النظريات الوضعية التى حاولت كل منها تقديم تفسير معين لعوامل السلوك الإجرامى . ودارت كل مجموعة من النظريات فى إطار نموذج تفسيرى Explanatory model كالنماذج العضوية والنموذج النفسى ، والنموذج الاجتماعى . . وقد ظهرت عدة محاولات لتصنيف هذه النظريات او المدارس التى طرحت فى مجال علم الاجرام ، أبرزها محاولتان وهما :

- المحاولة الأولى : تصنيف «إدوين سودرلاند E. Sutherlandnd وزميله وتلميذه . دونالد كريسى D. Cressey .
- المحاولة الثانية : تصنيف «مارتين هسكل Martin Haskell ولويس يابلونسكى . L. Yablonsky

التصنيف الأول :

صنف «سوذرلاندوكريسى» Sutherland and Cressey المدارس التى ظهرت

لتفسير السلوك الإجرامى الى خمس مدارس هى (*)

أولا - المدرسة التقليدية لعلم الإجرام والقانون الجنائى . وقد ظهرت فى إنجلترا خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر . ثم انتشرت بعد هذا فى أوروبا وأمريكا . وقد وضع بكاريا أسس هذه المدرسة . وتقوم على أساس عدة مبادئ أهمها أن اللذة والألم هما أهم محركات السلوك البشرى وأن الإنسان حر الإرادة ، حيث تصدر أفعاله عن كامل إرادته وعقله وأن المجرم يوازن بين اللذة والألم فإذا رجحت كفة اللذة أقدم على السلوك الإجرامى ، ولهذا نادى أنصار هذه النظرية بجعل العقوبة مشددة وفورية وموحدة ومعلنة ونادوا بضرورة العمل على اكتشاف كل الجرائم . وظهر فى مواجهة هذه النظرية العديد من النظريات والمدارس .

ثانيا - المدرسة الجغرافية :

ويطلق عليها أحيانا مدرسة الخرائط ، وهى قريبة الشبه بما يطلق عليه الآن المدرسة البيئية . ويعد «كوتلت» و «جيرى» رواد هذه المدرسة فى فرنسا ، وتبعها عدد كبير من الدارسين فى إنجلترا وألمانيا . وقد ازدهرت هذه المدرسة فى الفترة من ١٨٣٠ - ١٨٨٠ ، وركز أنصارها على ربط الجريمة وتوزيعاتها بمتغيرات بيئية كالتضاريس والمناخ والرطوبة والتربة . .

ثالثا - المدرسة الاشتراكية :

وقد اعتمد أنصارها على آراء «ماركس» و «انجلز» سنة ١٨٥٠ ، حيث ركزوا على ربط السلوك الإجرامى بالعوامل الاقتصادية التى تتعلق بنمط وأساليب وقوى إنتاج وأساليب توزيع الثروة ونمط الملكية . . . مما أوقعهم فى الحتمية الاقتصادية ، وهو مدخل مرفوض فى التفسير الاجتماعى لأنه ينطلق من منطلقات أيديولوجية وسياسية وليست علمية .

* مذكرة تفصيلا فى كتاب « إدوين سوزرلاند » ، « رونالد كريس » بعنوان Criminology صادر عن Lippincott

الطبعة الثامنة سنة ١٩٧٠ الفصل الثالث.

رابعاً - المدارس النوعية أو الشخصية :

وتشترك هذه المدارس - حسب تصنيف «سوذرلاند» و«كريسى» في المنطق العام والاستراتيجية المنهجية، والتأكيد على أن المجرمين يختلفون عن غير المجرمين في الخصائص الشخصية، وأن تلك الخصائص هي المسئولة عن تفسير سلوكهم الإجرامي، وقد تنجم هذه الخصائص عن عوامل وراثية، كما قد تنجم عن ظروف وتفاعلات اجتماعية، وتختلف هذه المدارس من حيث تحديد الخصائص الأساسية الفارقة بين المجرمين والأسياء. وهناك ثلاثة مدارس فرعية تندرج تحت هذه المدارس (Sutherland and cressey 1960 ch.3).

أ - مدرسة «لومبروزو» أو المدرسة الإيطالية: وتقوم هذه المدرسة على عدة قضايا أهمها ان المجرمين يتسمون بخصائص ولادية فارقة، وان هذه الخصائص هي شذوذ جسمي لا يؤدي بذاته إلى الجريمة، ولكنه يهيء الاستعداد للإقدام على السلوك الإجرامي إذا تهيأت لهم الظروف والفرصة، وان هذه التشوهات الجسمية ناجمة عن نكسة وراثية ولا يستطيع أصحاب هذه التشوهات الوراثية تجنب السلوك الإجرامي إذا تهيأت لهم فرص الانحراف، وذهب بعض أنصار هذه النظرية إلى أن الكثير من فئات المجرمين كاللصوص والقتله ومجرمي الجنس، تتميز كل من الأخرى بعيوب أو تشوهات جسمية محددة.

وبشكل علم فقد ركزت مدرسة «لومبروزو» على فكرة الجبرية (الفيزيقية) للرد على فكرة حرية الإرادة والعقلانية عند أنصار المدرسة (الكلاسيكية). كما (وجهت) فيما بعد إلى أنصار فكرة الجبرية الاجتماعية والمحاكاة لدى مدرسة «دوركيم» ومدرسة «تارد». وقد أحدث «لومبروزو» نفسه مجموعة تعديلات على بناء نظريته، حيث خفض نسبة المجرمين بالميلاد إلى العدد الكلي للمجرمين، من ١٠٠٪ إلى ٤٠٪ كما أجرى أنصار «لومبروزو» مثل «جاروفالو» Garofalo و «إنريكو فيري» Ferri مجموعة أخرى من التعديلات أدت في النهاية إلى افتقاد هذه المدرسة لخاصية الحتمية (البيولوجية). وقد وجه بعض العلماء، نقداً حاداً إلى هذه المدرسة، وبعض النقد

صدر عن دراسات واقعية مقارنة مثل دراسة «تشارلس جورنج» C. Goring بعنوان المذنب الإنجليزي «ويرى» «سوزرلاند» أن هذه المدرسة أخرجت الأعمال العلمية التي كانت تتقدم في وقتها، ولم تقدم أية نتيجة تستحق الخلود.

ب - مدرسة الضعف العقلي : وتستند إلى أعمال «جودارد» H. H. Godard في دراسته بعنوان الضعف العقلي. ويشير «سوزرلاند» و «كريس» إلى انه بعد إخفاق مدرسة «لومبروزو» استخدم بعض الباحثين مثل «جودارد» منهاجها مع ضعاف العقول، حيث ذهب إلى ان الضعف العقلي هو السبب الأساسى الذى يفسر السلوك الانحرافى فالضعيف عقليا يعجز عن إدراك عواقب تصرفاته، كما يعجز عن تقدير الضوابط الاجتماعية والقانونية. وقد سقطت هذه الفكرة الحتمية بعد تقدم القياس النفسى والعقلي.

ج - المدرسة (السيكولوجية): وترجع إلى آراء «سيجموند فرويد» خاصة في مجال الشخصية والصراع النفسى وتشخيص العقد النفسية وتحديد أبعاد الموقف (الأوديبى) فإذا كانت الشخصية تتألف عنده من جانب غرزى (أسرف في تحديده بأنه يتضمن غريزة الحياة أو الجنس، وغريزة الموت أو العدوان) وهو الجانب الشهوى الغرزى الخالص والجانب الثانى هو الجانب المثالى الصادر عن المجتمع بمعتقداته وقيمه ومثله العليا، وجانب ثالث وهو الأنا الذى يحاول التوفيق والتوازن بين المتطلبات المتصارعة للجانب الأول والثانى. وإذا كان «الأنا» Ego عند الإنسان ضعيفا فإنه قد ينحرف إلى أى من الجانبين الأول أو الثانى ويعجز عن التوفيق بينهما بالكفاءة المطلوبة، وهنا يكون الانحراف. وهذا يعنى أن المدرسة الفرويدية تحاول الربط بين السلوك الإجرامى وبين الاختلالات والصراعات النفسية والعقلية والانفعال والشخصية، الناجمة عن عوامل اجتماعية وتربوية. ويشير «سوزرلاند» إلى أن الفكرة الأساسية في هذه النظرية، هى أن طرازا معيناً من الشخصية - يكون بعيداً تماماً عن الثقافة الإجرامية سوف يصدر عنه سلوك إجرامى بغض النظر عن المواقف الاجتماعية. وكما يشير «سوزرلاند» و «د. كريسي» فإن هذه النظرية عجزت كسابقاتها

عن تقديم تصور تفسيري مرض وكاف لكل أنماط السلوك الإجرامى ، إلى جانب أنها ركزت على جانب وأهملت جوانب عديدة .

خامسا - المدرسة الاجتماعية :

تضم هذه المدرسة أنصار مجموعة كبيرة من الاتجاهات المتناقضة أو المتصارعة وإن كان نقطة الالتقاء بينها تتمثل في رفض ربط الجريمة بمتغيرات (بيولوجية) أو نفسية خالصة . فالسلوك الانحرافى أو الإجرامى في نظر أنصار هذه المدرسة لا يمكن فهمه وتحليله إلا في ضوء عوامل اجتماعية وثقافية وتاريخية . وقد نمت هذه المدرسة بشكل واضح في أمريكا لدرجة أن علم الإجرام أصبح موضوعا للدراسة في أقسام علم الاجتماع الناشئة بالجامعات منذ أواخر القرن الماضى . ويركز أنصار هذه المدرسة على بعدين أساسيين هما :

أولا : ربط التغير في معدلات الجرائم وأنواعها ونسبها بالتغيرات التى تحدث في التنظيم الاجتماعى ، بما في ذلك التحولات التى تطرأ على النظم الاستراتيجية داخل المجتمع ، لهذا نجدا أنصار هذه المدرسة يناقشون قضايا الانحراف والسلوك الإجرامى في ضوء عوامل مثل حركة السكان والصراع الثقافى والاجتماعى والاقتصادى والعمليات الاجتماعية كالمنافسة والصراع والتقويم الاجتماعى ، والمناخ السياسى والتدرج الإجتماعية ، والواقع الاقتصادى ، والتوجيهات العقائدية والقيمية ، والبناء السكانى وتوزيع السكان سواء من حيث الإقامة أو التعليم أو المهن أو الدخول وأساليب توزيع الثروات ، والهجرات ، وأساليب الاتصال داخل المجتمع ، وأساليب وعمليات التنشئة الاجتماعية .

ويشير «سوذولاند» إلى أن هذا التحليل للسلوك الانحرافى الذى يعتمد على إحصاءات الجريمة لم يعد مقبولا في السنين الأخيرة ، بعد فقد الثقة في الإحصاءات الجنائية لدرجة أن البعض يشير صراحة إلى أن التغيرات في معدلات الجريمة لا تشير إلى تحولات حقيقية في السلوك الإجرامى ، وإنما تشير إلى تغيرات في الإحصاءات

الجنائية ويشير كيث هاريس «في دراسة له بعنوان» جغرافية الجريمة والعدالة . (K.Harries-1974-4) إلى أن إحصاءات الجرائم المثورة تعطينا في أحسن الأحوال صورة تقريبية . وليست صورة واقعية أو دقيقة للجرائم . فهي تعتمد على عدة متغيرات تشكك في قيمتها منها : رغبة المجنى عليهم ودوافعهم للإبلاغ عما يتعرضون له من جرائم ، فقد يقعون تحت ضغط من المجرمين - خاصة عندما ينتظمون تحت تنظيم عصابي - فيقعون تحت تهديد ، وقد يرون أن الأضرار من الإبلاغ عن الجرائم أكثر من الفوائد ، وقد يفقدون الثقة في أجهزة الشرطة والعدالة في المجتمع . يضاف إلى هذا أن هناك اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية وأمنية ، وشرطية (تتعلق بمهنة الشرطة (Professionalism of Police) تحكم تحديد الإحصاءات الجنائية ، وقد لا يصل البوليس إلى الكثير من الجناة ولا إلى الجرائم . . . وهناك اعتبارات المكانة والهيبية الاجتماعية لضحايا الإجرام .

ثانيا - الربط بين التحليل الاجتماعي للجريمة وبين النظرية العامة للتعليم الاجتماعي . وقد طرح أنصار النظرية الاجتماعية في تفسير السلوك الإجرامي مجموعة من المفاهيم في هذا الصدد كالمحاكاة والقيم والدوافع أو محركات السلوك والتعويض والحرمان والعدوان والتنشئة الاجتماعية ، وتغير الاتجاهات والقيم ، والتحويلات السلوكية والقيمية . . . ومن أهم رواد هذا الاتجاه «جون ديوى» J. Dewy و «جورج ميد» G.Mead (وتشارلس كولى) C. Cooley و «توماس» (Sutherland E. 80. Cressey-1960 ch.3) ويتفق هؤلاء الرواد مع بقية أنصار المدرسة على أن السلوك الإجرامي سلوك متعلم شأنه شأن كل أنواع السلوك الأخرى كالسلوك الاجتماعي والسلوك الحرقي أو المهني . . . ويذهب «كريسي» إلى أن الصراع الفكري اليوم بصدد تحديد عوامل السلوك الانحرافي يكمن بين المدرستين الاجتماعية والنفسية ، وهو يؤكد على أهمية العاملين معا ، وهو ما حاولت عدة نظريات تحقيقه مثل نظرية الاختلاط التفاضلي «لسوذرلاند» ، ونظرية التعزيز لـ . ترسليز (Tresler-1962) ونظرية الانقياد أو الانحراف للجريمة لـ (ماتزا) Sykes' G.and Matza' D- (1957-665) ونظرية الضوابط الداخلية والخارجية (ركلس)

356- 355- (Reckless' W.C-1961) ونظرية الجماعة المرجعية (Haskell and Yablonski - 1978- 390) ونظرية «البيت المفكك» لـ (جلوك، وجلوك (Glueck's and Glueck' E- 1955) ونظرية «الاغتراب الاجتماعى» لـ (جيفرى) (Jeffery C.-1959- 533- 552) ولعل الاختلاف يكمن فى تحديد الأوزان التى تلعبها كل من الثقافة والشخصية عند تحديد عوامل السلوك الانحرافى. وقد وضع بعض الدارسين مثل «لند سميث» Lind Smith و«دنهام» W.H.Dunham ما يشبه متصلا بين الثقافة والشخصية، بحيث يقع كل منهما على طرف المتصل، وتأرجح العوامل اقترابا وابتعادا عن كل منهما وهذا يعنى الاعتراف بالمرض النفسى، والمرض الاجتماعى أو الثقافة الانحرافية أو الإطار الاجتماعى الممهد للانحرافى، فى آن واحد.

التصنيف الثانى : وهناك عدة تصنيفات أخرى للنظريات والمدارس المطروحة فى مجال تفسير السلوك الانحرافى أو الإجرامى، منها تصنيف «مارتن هاسكل» و«لويس يابلونسكى» Haskell and Yablonski ويقوم الباحثان بتصنيف الأطر التصورية المطروحة فى التراث إلى مايلى :

أ - نظريات ركزت على خصائص المذنب أو المجرم أو الجانح، وخصائص الثقافة الفرعية التى يعايشها. ويدخل هنا كل نظريات التكوين الجسمى، والتكوين النفسى والثقافة الفرعية.

ب - نظريات حاولت الربط بين الانحراف وبين الخصائص والسياسات المجتمعية على المستوى الأوسع.

ثانيا - عوامل الانحراف والسلوك الإجرامى فى الفكر الإسلامى :

يدرك المتأمل للقرآن الكريم والسنة المطهرة أن الإسلام يقدم تفسيراً متكاملًا صادقاً للانحراف والجريمة يتضمن العديد من النماذج التفسيرية الوضعية ولكن بشكل أكثر دقة وتحديداً، ويضع كل نموذج فى موقعه الصحيح، ويضيف عوامل

ليس في حوزة العلوم الوضعية فهمها أو دراستها من خلال المناهج البشرية، وسوف نبدأ بهذا الجانب التفسيري الأخير.

الهداية من الله والغواية من الشيطان :

يوكد الإسلام أن هناك تلازما بين الإيمان وبين الاستواء والهداية، يقول تعالى «ومن يؤمن بالله يهد قلبه» (التغابن ١١) كذلك فإنه يؤكد أن الهداية من الله يقول تعالى لرسوله عليه الصلاة والسلام «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء» (القصص ٥٦) والعامل الأساسي في الانحراف والإجرام يتمثل في البعد عن المنهج الإلهي والكفر بالله، يلي ذلك ضعف الإيمان، ويؤكد الإسلام ان الإنسان عندما يرتكب الجرائم الكبرى لا يكون مؤمنا، فعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» (رواه أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي) وهذا يعني أن مرتكب هذه الجرائم لا يكون حال ارتكابه متصفا بالإيمان لحرمته ذلك وكونه من أسباب سخط الله وعقوبته، فالإيمان يقتضى تجنب المعاصى .

ويؤكد الإسلام أن الغواية والانحراف والإقدام على الجرائم تحدث في أغلب الحالات بفعل وسوسة الشيطان وإغراءاته . والانحراف يرجع أساسا إلى عصيان أوامر الله، فقد عصى آدم وأمر ربه في الجنة . قال تعالى : «فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى، فأكلا منها فبدت لهما سواتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى» (طه ١٢١) فغواية آدم وعصيانه لله تمت بفعل وسوسة الشيطان الذى حاول التأثير في آدم من مداخل التطلع إلى الخلود والملك الذى لا يبلى . ومن رحمة الله بآدم أنه سبحانه وتعالى اجتباه وتاب عليه وهدى «ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى» (طه ١٢٢) والسلوك الإجرامى الذى يتم تحت تأثير الشهوة والحقد والطمع والاستجابة للشيطان قديم قدم الجنس البشرى على الأرض فأول جريمة كانت قتل قابيل لهابيل .

وقد عالج المفكرون في الغرب موضوع وسوسة الشيطان كعامل أساس للانحراف تحت تأثير الفكر المسيحي ، وهي معالجات تتفق في بعض الجوانب مع حقائق الإسلام كما تختلف عنها في جوانب أخرى كثيرة، ويشير بعض الدارسين (Haskell et-al 1978- 365) إلى أن ما اطلق عليه «نظرية الشيطان Demon theory ساد الاعتقاد فيها على مدى عصور طويلة وتبعتها نظرية الاستحواز Theory of Posession أى الاعتقاد أن الأرواح الشريرة تستحوذ على المجرم وتجبره على تنفيذ إرادتها الشريرة. وقد أحدثت نظريات الشياطين Theories of Demondogy ونظريات الفسوق الطبيعي Natural Desparity أثرا كبيرا على الممارسات القانونية في أوروبا حتى القرن التاسع عشر، وماتزال مؤثرة حتى اليوم في الغرب لارتباطها بالفكرة المسيحية التي يطلق عليها «الخطيئة»^(*). وهي فكرة تختلف تماما عن الحقائق الإسلامية في هذا الصدد. وقد ظهرت بعض الدراسات في الغرب حول العلاقة بين غواية الشيطان وبين الانحراف الفكرى والسلوكى. مثال هذا دراسة «جون نارفون» J. Narvon الأستاذ بالجامعة الجريجورية في روما Gergorian University عن العلاقة بين غواية الشيطان وتعاطى المخدرات، خلص منها إلى ان مدمنى المخدرات ليسوا إلا تلاميذ الشيطان وأعوانه

* هذه الفكرة غير حقيقية من المنظور الإسلامى ، فإذا كان آدم قد عصى ربه ، فقد اجتنابه ربه وتاب عليه وهدى . وقد استمرت المحاكم الأوربية لفترة طويلة تنص في أحكامها على أثر غواية الشيطان في رفع الناس إلى الجرائم . فقد أصدرت المحكمة العليا الأمريكية حكما سنة ١٨٦٢ ينص على أن فعل الخطأ ينجم عن إرادة الانحراف والغواية بفعل الشيطان (Haskell-1978 - 653) ويرى «بابلونسكى» ان هذه الأفكار حول أثر الشيطان على الجريمة والغواية والانحراف ، ما تزال سائدة في العالم الغربى ، وهو أمر تعكسه بعض التعبيرات الشائعة هناك مثل «إنه ممتلئ بالروح الشيطانية» . He is Full of the Devil وقول بعض رجال الدين «إننى سوف أخلصك من الشيطان الذى يسكن داخلك» .

وقول البابا بول السادس في حديثه الأسبوعى في ٢٩/١١/١٩٧٢م إن الشيطان يتحكم في المجتمعات من خلال عدة عوامل أهمها الجنس والمخدرات والانحرافات العقائدية وإن الشيطان يؤدي باستمرار إلى الانحراف (Hoskell et -al -1978-366) وقد كانت التهم التي توجه إلى المجرمين في أوروبا خلال القرون الوسطى وبداية العصر الحديث لا تقتصر على خرق القانون ، ولكن أيضا عدم خشية الله والخشوع لغواية الشيطان .

ومن الغريب أن غالبية المشتغلين بعلم الإجرام في الغرب ينظرون إلى ربط الانحراف بإغواء الشيطان على أنها فكرة زائفة، فهذا للأسف ما يقوله كبار علماء الجريمة في الغرب مثل «هاسكل» و «يابلونسكى» و «سوذرلاند» و «كريسى». (Sutherland-et- al- 1960 ch.3) فقد ذهب الباحثان الأخيران إلى أن الدراسات المنهجية لأسباب وعوامل ظهور السلوك الإجرامى تعد حديثة نسبياً، وأنه ظهرت مجموعة من التفسيرات خلال القرون الوسطى وبداية العصور الحديثة، اتضح من الدراسات المعاصرة أنها زائفة، وهى تلك التى تربط بين الجرائم وغواية الشيطان وهذا هو نفس ما يردده «هاسكل» وزميله «يابلونسكى» حيث يقولان إنه على الرغم من عدم علمية هذه الفكرة، إلا أنها ما تزال تؤثر في مجتمعات الغرب خاصة عند من يطلق عليهم رجال الدين المسيحي. وكثيراً ما تبرز هذه الفكرة في الأعمال الأدبية والسينمائية في الغرب، كما هو الحال في الفيلم الشهير «طارد الأرواح الشريرة. The Exorcists وهذا في رأيها ما يبقى الفكرة حية في أذهان أبناء المجتمعات الغربية.

والواقع ان حقيقة وجود الشيطان ووسوسته للإنسان ومحاولاته لغوايته ودفعه للانحراف بشتى صورة وأشكاله حقيقة لامراء فيها أثبتتها كل الديانات المنزلة ويؤكدها القرآن الكريم في قوله تعالى: «الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء . . . » الآية (البقرة ٢٦٨) ويقول تعالى: «إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير» (فاطر ٦). ويؤكد الرسول عليه الصلاة والسلام أن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم في العروق. (مسلم ص ١٧١٢ حديث ٢٤/٢١٧٥) وقد أخطأ علماء الجريمة في الغرب عندما رفضوا فكرة وجود الشيطان استناداً إلى أنها غير خاضعة للتحقيق التجريبي والدراسات الواقعية. فالواقع أن المناهج الوضعية مناهج عاجزة قاصرة عن الوصول إلى العديد من الحقائق الكبرى، وليس العلم التجريبي سوى أحد مصادر المعرفة، وتتسم المعرفة في هذا العلم بالنسبية والحسية والتغير والبعد عن اليقين والقابلية للتكذيب. ويشير بعض علماء المناهج مثل «والتروالاس» (Walter Wallace- 1979- 11-12) إلى أن هناك على

الأقل أربعة أساليب للحصول على المعارف والمعلومات وتحقيقها وهي الأسلوب السلطوي Authoritarian والأسلوب السحري Mistical والأسلوب العقلي المنطقي Ra-tional والأسلوب العلمي Scientific وتختلف هذه الأساليب من حيث الإجابة على الأسئلة التالية: ما مصدر المعلومات، وما منهج التوصل إليها؟ وما أثر هذه المعارف على سلوك الناس وعلى فكرهم؟ وعلى أي حال تستطيع التمييز ابتداءً بين المعارف الوضعية، وبين الحقائق اليقينية المطلقة والصادقة المستمدة من الكتاب والسنة. ومن الغريب والعجيب أن «الاس» يدخل الإيمان بالله والكائنات المجاوزة للطبيعة (حسب تعبيره) ضمن النماذج السلطوية والسحرية للمعرفة (Wallace-W- 1979- 12) وهذا خطأ فادح، فالحقائق المستمدة من الكتاب والسنة حقائق مطلقة لأن هذين المصدرين في مقدمه الأدلة الشرعية في الإسلام (خلاف، عبدالوهاب - ١٩٥٦ - ٢٠ - ٩٤).

وهناك العديد من الحقائق اليقينية ليست في متناول العلوم الوضعية دراستها من خلال المناهج الاستقرائية مثل حقيقة وجود الشيطان، وحقيقة العين، وحقيقة الحسد، وحقيقة الإنسان، وحقيقة خلقه، وسبب خلقه، ورسالته في الحياة الدنيا. ولا سبيل لنا لمعرفة إلا من المصادر الأساسية اليقينية الإسلامية. وهناك بعض الحقائق الإسلامية بصدد وسوسة الشيطان وهوى النفس كمصدرين أساسيين للانحراف والسلوك الإجرامى نوجزها فيما يلي (السمالوطى، نبيل - ١٩٨٣ - ٢٨٥ - ٣٠٣):

أولا - خلق الله سبحانه وتعالى النفس الإنسانية وألهمها فجورها وتقواها ومنح الإنسان حرية الاختيار وكرمه بنعمة العقل للتمييز بين الخير والشر.
ثانيا - من رحمة الله بالعباد أن زودهم بالفطرة السوية والعقل المميز وأنزل إليهم الأنبياء. وأيدهم بالمعجزات، وأرسل إليهم الكتب توضح لهم المنهج المستقيم.
ثالثا - هناك جانب في النفس وهو النفس الأمارة بالسوء، وهي التي تستجيب

لإغواء الشيطان . وهذان العاملان - في غيبة الإيمان القوى الصحيح - يعدان مصدرا أساسيا للانحراف بشتى صورته ومجالاته .

رابعا - يتخذ الشيطان أساليب كثيرة لدفع الإنسان للانحراف . قال تعالى : «قال فيما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم . ثم لأتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن إيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين» (الأعراف ١٦ ، ١٧) وقال تعالى : «لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ، ولأضلنهم ولأمنينهم ولأمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله . ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا . يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غورا» . (النساء ١١٨ - ١٢٠) وبهذا يكون الشيطان قد التزم في عداوته للإنسان سبعة أمور وأساليب (حتاته ، محمد نيازي ١٩٧٥ - ١٥) .

خامسا - اقتضت حكمة الله أن تكون وسوسة الشيطان للإنسان اختبارا لعزمه وقوة إيمانه وصلابة عقيدته . وينقسم الناس بهذا الصدد إلى حزبين ، حزب الله وهم المفلحون ، وحزب الشيطان وهم الخاسرون . يقول تعالى : «ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك وربك على كل شيء حفيظ» . (سبأ ٢١) ويقول تعالى : «ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون» (المجادلة - ١٩) .

سادسا - يحرك الشيطان نوازع الشر والجريمة عند الإنسان من خلال خواطر ووجدانات ورغبات تتحرك داخل الإنسان وتدفعه للسلوك الانحرافي (حتاته - ١٩٧٥) .

سابعا - خلق الله النفس مفضورة على الخير والشر يقول تعالى : «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها . .» الآية . (الشمس ٧ - ١٠) ولكل إنسان شيطان لاختبار صدق إيمانه . عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «مامنكم من أحد إلا وله شيطان» قالوا وأنت يارسول الله ؟ قال وأنا «إلا أن الله أعانني عليه فأسلم فلا يأمر إلا بخير» .

يقول فخر الدين الرازي : من انحرف وغلبه هواه صار كالبهيمة وهم من قصدهم الله بقوله «من يهدى الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون» (الأعراف ١٧٨).

ثامنا - شرع الله الاستعاذه من الشيطان ومقاومته واللجوء إلى الله لمحاربهته يقول تعالى : «وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعد بالله» (فصلت ٣٦) كذلك فقد شرح الله التوبة والاستغفار للتخلص من الانحراف والعودة إلى الطريق المستقيم قال تعالى : «من يعمل سوءا، أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيمًا» (النساء ١١٠).

الإسلام والتفسير الاجتماعي والثقافي للانحراف والجريمة

أكد الإسلام قبل كل المدارس الاجتماعية الحديثة أثر البيئة الاجتماعية والثقافية في تشكيل فكر واتجاهات وقيم وسلوكيات الإنسان، وبالتالي في استوائه وانحرافه قال عليه السلام «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» (البخارى ج ٢ ص ٩٥ باب ٧ في عذاب القبر) وقال عليه السلام «كل إنسان تلده أمه على الفطرة (صحيح مسلم ٢٠٤٨) ويشير القرآن الكريم إلى أثر البيئة الفاسدة في غرس الرذائل في قوله تعالى : «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون» (البقرة ١٧٠) وينعى القرآن على المقلدين عدم تحكيم عقولهم في العديد من الآيات الكريمة كما ينبه الإسلام إلى الأثر الهام للصحة على فكر وسلوك الإنسان، يقول عليه الصلاة والسلام «المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل» . (أبو داود والترمذي والحاكم) ومن حديث أبي هريره . قال عليه الصلاة والسلام «مثل المجلس الصالح وجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير. .» الحديث . (متفق عليه) وقال عليه الصلاة والسلام «لا تصاحب إلا مؤمنا ولا يأكل طعامك إلا تقي» (رواه أبو داود والترمذي بإسناد لا بأس به) . ويقول تعالى في سورة الكهف : «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا» (الكهف ٢٨) ويقول الفقيه

أبو الليث «من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء :

- ١ - من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها .
- ٢ - ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله .
- ٣ - ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر .
- ٤ - ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة .
- ٥ - ومن جلس مع الصبيان ازداد اللهو والمزاح .
- ٦ - ومن جلس مع الفساق زداد من الجرأة على الذنوب وتسويف التوبة .
- ٧ - ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات .
- ٨ - ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع (النووي، محي الدين - بدون تاريخ (١٧١).

ويؤكد الإسلام أثر المناخ الاجتماعي والثقافي العام داخل المجتمع على الاستواء والانحراف ولهذا نجد أن الإسلام يحارب كل ما من شأنه دفع الناس وحثهم على الانحراف من خلال مجموعه من التنظيمات والإجراءات البنائية - الوقائية والعلاجية في أن واحد وأهم هذه التنظيمات مايلي :

- ١ - تحريم التبرج، فالتبرج أحد العوامل الدافعة لارتكاب الانحراف، ويقصد به أن تظهر المرأة للرجال الأجانب (غير المحارم) ما يوجب عليها الشرع ان تستره من زينتها ومحاسنها (الجار الله، عبدالله - ١٤٠٧ - ١١) والتبرج محرم بنص الكتاب والسنة. قال تعالى : «ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى» (الأحزاب ٣٣) وقال عليه السلام «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان» (رواه البراز والترمذي) وقال تعالى : «ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها» (النور ٣١) وتطلق الزينة على الجميل من الملابس والحلى وكل مظاهر التجميل . والمقصود بـ «ما ظهر منها» ما لا يمكن إخفاؤه كالثياب الظاهرة والعباءة أو ما ظهر دون قصد .

ويشير الإمام القرطبي (القرطبي، ابو عبدالله محمد بن أحمد - المجلد ٦ - ٢٢٧)

إلى إن معنى هذه الآية انه «لايجل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تبدى زينتها إلا لمن تحمل له أولمّن هو محرم عليها على التأبید، فهو آمن من أن يتحرك طبعه إليها لوقوع اليأس له منها». وقد جاء في الصحيحين عنه عليه السلام أنه «صرف وجه الفضل عن الخثعمية حين سألته وطفق الفضل ينظر إليها وقال عليه السلام «الغيرة من الإيمان والمذاء من النفاق» (متفق عليه) (القرطبي - مجلد ٦ - ٢٢٧) وقد روى الترمذی عن نيهان مولى أم سلمة أن النبی صلی الله عليه وسلم قال لها ولیمونه وقد دخل عليهما ابن أم مكتوم : «أحتجبا» فقلتا «إنه أعمى» قال «افعمياوتان انتما ألتما تبصرانه ؟». وقد اختلف العلماء في تفسير «ما ظهر منها - فقال ابن مسعود «ظاهر الزينة هو الثياب» وزاد ابن جبير الوجه. وقال سعيد بن جيد أيضا وعطاء الأوزاعي «الوجه والكفان والثياب (القرطبي ج ٦ - ٢٢٨) وقد كان ظهور الوجه والكفين عادة وعبادة في الصلاة والحج - فيصح أن يكون الاستثناء راجع إليهما وقد روى أبو داود أن أسماء بنت أبي بكر رضی الله عنها دخلت دخلت على الرسول صلی الله عليه وسلم وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها الرسول عليه السلام وقال لها «ياأسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصح أن يرى منها إلا هذا» وأشار إلى وجهه وكفيه» (رواه أبو داود) (الطبري - ج ٦ - ٢٢٨) وقال ابن خويز إن المرأة إذا كانت جميلة، وخيف من وجهها وكفيها الفتنة فعليها ستر ذلك (الطبري - ج ٦ - ٢٢٨).

٢ - منع الاختلاط لأنه مدعاة للانحراف ويدخل فيه الخلوة بالأجنبية وأن هذه الخلوة من الأسباب الممهدة والميسرة لارتكاب الفاحشه لقوله عليه السلام «لا يخلون رجل وامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما» (رواه أحمد والترمذی والحاكم وصححه). وقال عليه السلام «لا يخلون أحدكم بامرأة إلا مع ذی محرم» (متفق عليه) ومن محاربة الاختلاط الفصل بين الأخوة والأخوات في المضاجع بعد سن معينة.

٣ - الحض على الحياء وغض البصر. فالتبجح وتتبع العورات أحد عوامل الانحراف لهذا يأمرنا الإسلام بغض البصر في قوله تعالى «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون وقل للمؤمنات

بغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن . . . » (النور ٣٠ - ٣١) وسبب تحريم السفور والاختلاط والأمر بغض البصر أن هذه العوامل تيسر الفاحشه وتؤدى إلى عدم الزواج والسفاح وظهور جرائم الاغتصاب وتؤدى إلى تفكك الأسر والطلاق وتشرذم الأبناء وفقد الأسرة لوظائفها وهى السكن والمودة والرحمة . . وهى تؤدى إلى سحق الله وعذابه فى الآخرة .

٤ - تحريم الغيبة والنميمة والتجسس وسخرية الناس بعضهم من بعض ، لأن هذه الممارسات السيئة تؤدى إلى شيوع الحقد والعدوانية والصراع والانحراف . يقول تعالى : «يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم . . . » الآية (الحجرات ١١) ويقول تعالى : «ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا . . . » الآية (الحجرات ١٢) .

٥ - تحديد مجالات معينة لعمل المرأة ، ووضع الضوابط لخروجها سواء للتعليم أو العمل فالمرأة عورة ، ولها طبيعة تختلف عن الرجال - كالحيض والحمل والولادة والنفاس والرضاعة والحضانة والتركيب الجسمى . وهناك أدلة على عدم مشروعية عمل المرأة خارج بيتها ، وإن حدث فيجب مراعاة الضوابط الشرعية : الحجاب الشرعى ، وتحريم السفور والاختلاط والتبرج ويجب أن تتفرغ المرأة لأداء أهم الوظائف وهى خدمة زوجها وتربية أبنائها تربية سليمة فاضلة ، وهذا أساس بناء المجتمع الفاضل . وإذا كانت هناك ضرورة لخروجها للعمل فالضرورة تقدر بقدرها .

٦ - التمسك بالقيم والأخلاق الإسلامية ، فكل ألوان الانحراف تنجم عن غياب هذه القيم والأخلاقيات . وفى مقدمة القيم المانعة من الانحرافات الظاهرة والباطنة مراقبة الله فى السر والعلن وتربية الضمير الإنسانى والصبر والإخلاص والتماس الأعذار للناس وكظم الغيظ وعدم الغضب والجود والعدل وعدم التباغض والتحاسد أو التناجش (النوى - بدون تاريخ) والآيات والأحاديث فى هذا الصدد كثيرة .

٧ - حفظ العقل . فغياب العقل أحد العوامل الأساسية للانحراف ، لهذا يحرم

الإسلام الخمر، وكل ما يغييب العقل . فعن عبدالله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «الخمر أم الخبائث» (سابق، سيد - ١٩٨٥ - ج ٨ - ٢١) وقد أخرج مسلم عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام» (رواه مسلم حديث رقم ٧٤ - ٢٠٠٢ الجزء الثالث) ويقاس على الخمر كل المخدرات الأخرى - وقد جعل الله جريمة شرب الخمر من جرائم الحدود التي يغلب فيها حق الله .

٨ - يدعو الإسلام المؤمنين إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم السكوت عن الحق . فأحد عوامل شيوع الانحرافات سكوت الناس عن المنكرات خوفاً أو نتيجة للامبالاة واليأس من الإصلاح، مما يؤدي إلى تمادى المنحرفين وظهور انحرافات جديدة واستحق بنو إسرائيل لعنة الله لأنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه . يقول تعالى : «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . . .» الآية . (آل عمران ١٠٤) فالإسلام يحارب السلبية والانعزالية والتفكك ويحقق التضامن الاجتماعي والأخلاقي داخل المجتمع .

٩ - يقيم الإسلام نظاماً محكماً للجزاءات . فضعف الجزاءات قد يكون عاملاً في إقدام بعض ضعاف النفوس على الانحراف تحت دافع الطمع والجشع . وتصنف الشريعة الإسلامية العقوبات إلى ثلاثة أقسام، الحدود، والقصاص والدية، والتعزير . (أبوزهرة - محمد ١٩٧٦ - ٦٦ - ١٢٣) والنوعان الأول والثاني جرائم محددة ومقدرة شرعاً فصل فيها الشرع بالتفصيل من حيث نوع الفعل والأركان العامة والخاصة وطرق الإثبات والعقوبة المحددة لكل جريمة . أما جرائم التعزير لولى الأمر أن يقدرها حسب الظروف وبما يحقق صالح الجماعة والفرد في ضوء الضوابط الشرعية . والعقوبة في الإسلام هي أذى شرع لدفع المفسد . ودفع الفساد في ذاته مصلحة وهو مقدم على جلب المنافع (أبوزهرة، محمد - ١٩٧٤ - ٦ - ١٠) وهناك ثلاثة اعتبارات جوهرية تأخذها الشريعة عند تحديد الجريمة والعقاب وهي :

أ - مقدار الأذى الذي ينزل بالمجنى عليه .

ب - مقدار الترويع والإفزاز العام الذي تحدثه الجريمة .

ج- مقدار ما في الجريمة من اعتداء وهتك لحمى القيم والأخلاق وفضائل الإسلام.

وتراعى الشريعة في ضرورة تحقيق العقوبة وظائف الزجر والردع للآخرين (عودة عبد القادر- بدون تاريخ - ج ١). وأبشع أنواع الجرائم الحدود، وهي العقوبات المقدرة حقا لله ولا يوجد لها حد أدنى وحد أعلى، ولا يمكن للقاضي أو ولى الأمر أو المجنى عليه إسقاطها أو التخفيف منها متى ثبتت شرعا (النبهان، فاروق - ١٣٩٤ - ٤٢٦ - ٤٢٧) والحدود موانع قبل الفعل زواج بعده. أما جرائم القصاص هي مفروضة على الاعتداء على العباد، وأساسها المساواة بين ما وقع من الجاني بالفعل، وما يناله من عقاب. والقصاص هو العقوبة الأصلية للجرائم العمدية، والدية هي العقوبة البديلة، والدية هي العقوبة الأصلية في جرائم القتل أو الجرح الخطأ لا نفاء القصد الجنائي ومن رحة الله أن الشريعة جعلت الحق الوحيد للعفو هنا للمجنى عليه أو ولى الدم.

١٠ - يهتم الإسلام برعاية الأطفال والشباب وقد رسم لذلك سياسة تربوية ومنهجيا واضحا من أجل ضمان إعدادهم القيمي والعقائدى والأخلاقى وبالتالي استوائهم السلوكى . وهناك من الدارسين مثل «إيرمان ميرجر E. Merger (السمالوطى - ١٩٨٣ - ٢٤٩) من يؤكد أن إهمال تربية ورعاية الشباب يعرضهم للضياع وبالتالي الإقدام على السلوك الإجرامى ، وأن هناك علاقة سلبية بين معدلات الجريمة وحجم تكامل الشباب مع مجتمعهم وتحديد مواقعهم بشكل جيد، فإذا لم يخطط لإعدادهم وتزويدهم بمضامين تربوية وثقافية مخططة سوف يحاولون إيجاد ثقافة خاصة بهم وغالبا ما تكون ثقافة انحرافية . ويؤكد الدارسون أهمية تحقيق الالتقاء بين ثقافة الأجيال تجنبا للصراع والانحراف، وهذا ما يؤكده الإسلام . فقد وضع الإسلام منهجا متميزا لإعداد الشباب عقائديا وفكريا ونفسيا وجسميا وثقافيا ، ووضع معايير محدده لذلك فصلها القرآن الكريم . فهناك خصائص عباد الرحمن كما فصلتها سورة الفرقان، وهناك منهج التربية كما جاء في سورة لقمان . وأساس الشخصية الإسلامية إرساء العقائد والقيم والأخلاقيات، وتكوين الضمير الإنسانى ومراقبه الله فى السر والعلن .

وهذا خير عاصم من الانحراف . ويؤكد منهج إعداد الشباب في الإسلام على تربيتهم خلال مرحلة الطفولة على التقوى والتواضع والإخلاص والأخوة وتكريم الوالدين وطاعتها في غير معصيه، وخفض الصوت والقصء في المشى ونبذ الشرك وأهله والعفة، وحب العلم والجهاد والسعى للرزق الحلال والزواج المبكر، واختيار الزوجة على أساس معيار الدين والصلاح وليس الغنى والحسب والنسب، واختيار الزوج من جانب ولى أمر الشابة على أساس الدين والخلق، وقد حدد المنهج الإسلامى مراحل معينه لاعداد الطفل إعداد إسلاميا على أساس أن إعداد الشباب الصالح يبدأ من مرحله الطفولة . قال عليه السلام «مروا الصبى للصلاة إذا بلغ سبع سنين، وإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها» (سنن ابو داود - ج ١ - ص ٣٣٢ - حديث رقم ٤٩٤).

وقد أوجبت الشريعة الإسلامية حسن اختيار الأسماء، وأوصى عليه السلام بالشباب قال عليه السلام «أوصيكم بالشباب خيرا فإنهم أرق أفئدة، لقد بعثنى الله بالحنيفية السمحة فحالفنى الشباب وخالفنى الشيوخ» (رواه البخارى). ويؤكد الإسلام على أهمية الإعداد العقائدى والقيمى والأخلاقى للشباب، وإعدادهم اجتماعيا ومهنيا وعلميا كذلك وهذا يعنى الإعداد المتكامل لهم .

١١ - يؤكد الإسلام على أهمية رعاية بعض الفئات الخاصة رعاية تنطلق من الإيمان والعقيدة نتيجة لظروفها الخاصة، ونتيجة لما ينجم عن إهمالها من خطورة على المجتمع وعلى أنفسهم نظرا لتعرضهم للانحراف والجريمة . وأهم هذه الفئات الفقراء والمساكين والأيتام . . وقد وضع الإسلام حلولاً جذرية لمواجهة مشكلات الفقراء والمساكين فالقادرين منهم على العمل يجب على الحاكم إيجاد فرص عمل شريف لهم وفتح أبواب الرزق أمامهم كواجب على الدولة الإسلامية . كذلك فقد فرض الإسلام الزكاة وواجبات التكافل الاجتماعى، وحقهم فى بيت المال وحقهم فى أموال الاغنياء فى حالة عدم كفاية أموال الزكاة لسد احتياجاتهم، وهذا ما تحدث عنه فقهاء المسلمين تحت عنوان «حق الكفاية للفقير والمساكين» (القرضاوى، يوسف - ١٩٨٥ - ١٢٠ - ١٢١) وتعد فريضة الزكاة الإسلامية أول تشريع منظم للضمان الاجتماعى الحقيقى

الذى لا يعتمد على الإحسان والصدقات الطوعية . على أساس أنها حق مقدر للفقراء والمساكين سواء المسلمين أو الذميين الذين يعيشون داخل الدولة الإسلامية . ونظام الضمان الاجتماعى الذى حاولت دول الغرب الأخذ به منذ سنة ١٩٤١ لا يصل بحال إلى مستوى ضمان الإسلام سواء فى منطلقاته أو أهدافه أو وسائله أو القيم التى يقوم عليها، كما لم يصل إلى تحقيق الكفاية الكاملة لمستحقى الضمان وأسرههم . فمنطلقات الضمان الوضعى الخوف من آثار الصراع والاستغلال التى يعانى منها قطاع كبير فى المجتمع الغربى بعد حدوث التحولات الليبرالية هناك، والخوف من انتشار الأفكار الهدامة التى تحملها المذاهب الاشتراكية والفوضوية، والإلحادية المدمرة، ولم يظهر ذلك الضمان بشكل برامج إلا بعد الحرب العالمية الثانية . أما الضمان الاجتماعى فى الإسلام فهو فريضة تنطلق من منطلقات عقائدية، وهى قربى إلى الله ورحمة بالضعفاء، ولا تستهدف تحقيق أهداف سياسية أو مصلحة كما هو الحال بالنسبة للضمان الاجتماعى الوضعى فى الشرق أو الغرب (القرضاوى - ١٨٥ - ١٠٦) أما اليتيم وهو الذى فقد أباه لوفاته وحتى بلوغا الحلم : يقول عليه السلام «لا يتم بعد احتلام» (أخرجه أبو داود) فقد تغير وضعه بعد الإسلام، كان اليتيم قبل الإسلام عارا ومذلة، فأصبح بعد الإسلام وضعاً طبيعياً يستوجب الرعاية والعناية . ويكفى اليتامى فخراً أن الرسول عليه السلام أشرف الخلق كان يتيماً «ألم يجدك يتيماً فأوى» (الضحى ٦) وقد أمر الإسلام بحسن معاملة اليتيم وكفالاته وحفظ حقوقه وصيانته أمواله وتميمتها حتى لا تأكلها الصدقة . وتوعد آكل أموال اليتامى أو الإساءة إليهم . فقد روى سهل بن سعد الساعدي رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «أنا وكافل اليتيم فى الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى وفرج بينهما . (أخرجه البخارى والترمذى وأبو داود) . وقد أوجب الإسلام إعطاء اليتامى من القسمة إذا حضروها رعاية لهم وبراً بهم وتجنباً للإساءة إليهم (أرجع للآية ٨ من سورة النساء) وجعل لهم نصيباً مفروضاً فى الغنائم (ارجع للآية ٤١ الأنفال) وجاء فى القرآن أن من يأكل مال اليتيم يأكل فى بطنه ناراً وسيصلى سعيراً (ارجع للآية ١٠ النساء) وعلى كافل اليتيم فى الإسلام أن يتعفف إن كان غنياً، وأن يأكل بالمعروف إن كان محتاجاً (ارجع إلى سورة النساء ٦) ويجب عليه تسليم أموال اليتيم إليه إذا كبر كاملة . . كل هذه الجوانب

وغيرها من رعاية اليتيم تنطلق من منطلقات عقائدية وقيمية وتؤدي وظائف دينية واجتماعية مهمة من بينها تحقيق المجتمع المتكامل وتجنب انحراف هذه الفئة من فئات المجتمع .

١٢ - ينهى الاسلام عن الظلم والتسلط والتفرقة العنصرية، وهى عوامل أساسية تحدث عنها علماء الجريمة على أنها دوافع كبرى للانحراف والجريمة . فالعديد من الانحرافات والجرائم تنجم عن التفرقة العنصرية، وعن الشعور بالظلم، وعن الشعور بالإحباط، وعن التفاوت الشاع بين الناس فى الغنى الفاحش والفقير المدقع وتشير الدراسات إلى أن هذه العوامل وراء العديد من جرائم الشغب والعنف فى المجتمعات (عيسى ، حسن - ١٩٨٠ - ٧) ويرى (عيسى) أن «العنف وإحداث الشغب أصبحا من السمات المميزة لعالمنا المعاصر» وهذه الجرائم لها آثارها السلبية على المجتمعات . ومثلا فى كوريا انخفض معدل النمو الاقتصادى ٤٪ نتيجة أحداث العنف (إضراب الطلبة تظاهراتهم خلال الفترة من ١٠/٢٦/١٩٧٩ حتى ١٠/٣٠/١٩٨٠) (عيسى - ١٩٨٠ - ٧) ويتشتر هذا النمط من الإجرام السياسى فى المجتمعات البعيدة عن المنهج الإلهى والتى تطبق نظما وضعية، بسبب ما تؤدي إليه هذه النظم من تفرقة عنصرية وطبقية وشعور بالظلم لدى قطاعات كبيرة من المجتمع «ولإسلام موقفه الواضح من هذه القضايا . فالناس كلهم انحدروا من آدم عليه السلام، وآدم من تراب . ولا فضل لعربى على عجمى، ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى . يقول تعالى : «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالا كثيرا ونساء» (النساء ١) فالإسلام ينبذ التفرقة العنصرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية ومعايير التمايز بين الناس التقوى والعلم للصلح والعمل الصالح . ويؤكد الإسلام على تحريم الظلم وإقامه العدل . والأدلة فى هذا الشأن عديدة منها قوله تعالى : «أعدلوا هو أقرب للتقوى» (المائدة ٨) وعن عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنها قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين الذين يعدلون فى حكمهم وأهليهم وما ولوا» (رواه مسلم ص ١٤٥٨ حديث رقم

١٨٢٨) والمجتمع الإسلامى يحقق المصالح سواء علم الناس بها أو لم يعلموا، وهى حفظ الدين، والعقل والعرض، والنفس، والمال، ويقضى على مشكلة التفاوت الاقتصادى بين الناس من خلال أساليب كفيلة بتحقيق العدالة أهمها فريضة الزكاة. وواجبات التكافل الاجتماعى، والصدقات الطوعية، والميراث. . . والمتأمل للنظام السياسى الإسلامى يجد أنه يقضى على كل عوامل الجريمة الساسية (العنف والشعب. . الخ) لأنه يقوم على العدل والمساوة ورفع الظلم والشورى وتحقيق المصالح للناس جميعا ونبذ التفرقة العنصرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. . . إلى جانب أنه يحقق التنمية بكل أبعادها الروحية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية. . . من منطلقات إيجابية (السهالوطى، نبيل ١٩٨٨ - ٣٢٢ - ٣٤٤).

وبعد أن أرسى الإسلام دعائم مجتمعه يسوده العدل والكفاية والمساواة والإخاء والتكامل والنمو والشورى فى إطار إيجابى شامل، يقرر الإسلام نظاما محكما للجزاءات ويحدد أقصى العقوبات لما يطلق عليه الآن جرائم العنف والإرهاب، وقد وضعها الإسلام ضمن جرائم الحدود وهى الحاربة، قال تعالى: «انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض. . .» الآية. (المائدة ٣٣ - ٣٤) فالحرابة هى إعلان للحرب على أمة المسلمين ومرتكبوها يحاربون الله ورسوله لأنهم يحاربون شره بترويع الأمنين وقطع الطريق على المسلمين لسلب أموالهم وأمتعتهم (أبوزهرة. محمد ١٩٧٤ - ١٥٤) وهناك جريمة البغى التى تدخل ضمن ما يطلق عليه اليوم الجرائم السياسية، وجريمة البغى هى الخروج على من تثبت إمامته فى غير معصية بمغالبتها ولو تأويلا. والبغاء عند الحنابلة هم الخارجون على إمام ولو غير عدل بتأويل سائغ ولهم شوكة ولو لم يكن فيهم مطاع، وأهم أركان البغى: أولا: الخروج على الإمام، ثانيا: أن يكون الخروج مغالبا، ثالثا: توافر القصد الجنائى. وتكتفى الشريعة فى جريمة البغى وهى من جرائم العنف بإباحه دماء البغاة وأموالهم بالقدر الذى يقتضيه ردعهم والتغلب عليهم وردهم إلى الطاعة. (عودة عبدالقادر - بدون تاريخ - ٦٧٤ - ٧٠٥).

الإسلام والتفسير البيئي للانحراف والسلوك الإجرامي :

يؤكد الإسلام حقيقة جوهر الإنسان، فهو مخلوق من الأرض أو التراب أو من صلصال من حمأ مسنون، ومن نفخة من روح الله. يقول تعالى «وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (الحجر ٢٨ ، ٢٩) ويؤكد الإسلام حقيقة ارتباط الإنسان بالأرض وعيشه عليها. يقول تعالى : «ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش» (الأعراف ١٠) ويقول تعالى : «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى» (طه ٥٥). وقال تعالى : «والله أنبتكم من الأرض نباتا. ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا. والله جعل لكم الأرض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا». (نوح ١٧ - ٢٠) وقد اقتضت حكمة الله أن يخلق الإنسان من جانين، الجانب الترابي، وهو أساس الشهوات والتطلعات المادية، والجانب الروحي وهو أساس سمو الإنسان وتكريم الله له. وجاء في القرطبي (القرطبي، ابو عبدالله محمد بن احمد الأنصاري - ١٩٦٧ - ج ٢٢١ - ٢٦٣) عن ابن مسعود وابن عباس وجميع أهل التأويل أن آدم عليه السلام هو خليفة الله في إمضاء أحكامه وأوامره لأنه أول رسول إلى الأرض. وسمى آدم - كما قال «سعيد بن جيد (القرطبي - ١٩٦٧ - ٢٧٩) لأنه خلق من أديم الأرض. وقيل إن الله أرسل ملك الموت أتى له بتراب من أماكن مختلفة من الأرض - وبه حتى عاد طيناً لا ذبا وتركه حتى أنتن حيث يقول «من حمأ مسنون»، وخلق الله بيديه حتى لا يتكبر إبليس عليه. ثم نفخ فيه الروح فدخل الروح من رأسه فعطس. فقالت له الملائكة «قل الحمد لله» فلما دخل الروح في عينه نظر إلى ثمار الجنة، ولما دخل جوفه انتهى الطعام (القرطبي - ١٩٦٧ - ٢٨١) وقد اقتضت حكمة الله تحقيق إشباع حاجات هذين الجانبين للإنسان بشكل متوازن بعيد عن التطرف من إفراط وتفريط، ومن خلال التعادلة الإسلامية الدقيقة بضوابطها وتنظيمها الإلهي الدقيق. وينجم الانحراف إذا طغى الجانب الترابي الشهوي، وحاول الإنسان إشباع شهواته دون تقيد بهذه الضوابط الإسلامية التي تكفل سلامة التوجه والسلوك والنتائج. وقد شبه الله سبحانه وتعالى المشركين والكافرين بأنهم كالأنعام، أو هم أضل سبيلا فهذا هو سبب الانحراف بكل أشكاله وصوره.

وقد نبه ابن خلدون إلى أثر العوامل الجغرافية في تشكيل شخصية الإنسان وسلوكه وفكره، وذلك في عدة مواضع من (المقدمة) منها فصل بعنوان «في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم (ابن خلدون ، عبدالرحمن تحقيق وافي - بدون تاريخ - ٣٨٧) وهناك فصل بعنوان «في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم» (ابن خلدون - بدون تاريخ - ٣٩٤) وهذا يعنى أن ابن خلدون تنبه إلى العلاقة التفاعلية بين البيئة الجغرافية وبين الإنسان ومجتمعته وتاريخه وثقافته . وهذا هو ما يطلق عليه «الايكولوجيا الاجتماعية» وبهذا يكون ابن خلدون قد سبق المفكر الفرنسي «مونتسكيو» في معالجته للعلاقة بين البيئة الجغرافية والسلوك، وقد ربط ابن خلدون بين البيئة الجغرافية ولون البشر وأحوالهم المعيشية وطابعهم الأخلاقي ونظامهم الإنتاجي، كما ربط بين النمو السكاني والعمراني من جهة وبين النمو الاجتماعي والاقتصادي من جهة أخرى «يقول ابن خلدون» ومتى زاد العمران زادت الأعمال وزاد الترف تبعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها وتضاعف الكسب في المدينة «وقد سبق ابن خلدون هذه الفكرة نظرية «دوركيم» في تقسيم العمل الاجتماعي (السمالوطي) نبيل - ١٩٧٧ - ٣٧ - ٣٨) وهذا يعنى أن العلماء المسلمين أدركوا أثر البيئة الجغرافية على سلوك الإنسان وفكره استواء وانحرافاً، لكنهم لم يقعوا في الحتمية الجغرافية التي وقع فيها أنصار المدرسة الجغرافية مثل «كوبلت» و «جيرى» في فرنسا والعديد من الباحثين هي ألمانيا خاصة انصار مدرسة «الجيوبوليطيقا»

الإسلام والتفسير (البيولوجي) للانحراف والسلوك الإجرامى :

ينكر الإسلام ابتداء وجود ارتباط بين السمات الجسيمة في الجسم أو الوجه أو الدماغ، من جهة وبين السلوك الإجرامى من جهة أخرى. كذلك ينكر العلاقة بين استواء السلوك وانحرافه وبين الأجناس البشرية Races وهو يرفض الاتجاه العنصرى في فهم المجتمع والسلوك الإنسانى، الذى يمثله «الكونت ارتود دى جوينو» فى

دراسته بعنوان «بحث في تفاوت الأجناس البشرية» سنة ١٩٥٣م، والباحث الألماني «أوتو أمون» Ott Amon في دراسته بعنوان «النظام الاجتماعي ودعائم الطبيعة» سنة ١٨٩٨، والباحث الفرنسي فاشي دي لابوج» Vacher de la Pouge في دراسته بعنوان «اصطفاءات اجتماعية» (بدوي، السيد محمد - ١٩٦٦ - ١٩٧ - ٢٢٦) وتقوم النظرية العنصرية عند هؤلاء الباحثين على أساس الربط بين الخصائص الثقافية والاجتماعية والعقلية والسلوكية والأخلاقية من جهة وبين الخصائص الجسمية من جهة أخرى - مثل شكل الجسد وطول الرأس ومعامل الجمجمة . الخ ولاشك أن هذه النظريات العنصرية انطلقت من منطلقات أيديولوجية وسياسية استعمارية، وحاولت تحقيق أهداف عدوانية تبرر الغزو والتسلط وليس من أهداف عليمه موضوعية (السمالوطي نبيل - ١٩٨١ - ٦٧ - ٧٤) وقد اثبت العلماء من خلال الأبحاث والقياسات الموضوعية فساد وانحياز هذه النظريات، ويؤكد الإسلام ابتداء وحدة الجنس البشري يقول تعالى في سورة النساء «يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها . . . الآية (النساء ١)

وهذا لا يعنى تجاهل الإسلام للعوامل (البيولوجية) أو الوراثية وتأثيرها على فكر الإنسان وعلى سلوكه، ولكنه يضع هذه العوامل في موقعها الصحيح دون مبالغة أو تهويل أو تهوين . فالإسلام يؤكد أثر الجوع على تخفيف حدة الشهوة يقول عليه السلام «ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم في العروق . . الحديث (صحيح مسلم ص ١٧١٢).

ونصح عليه السلام الشباب بالزواج المبكر حيث قال «يامعشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء . (رواه الإمام البخارى ٢٣٨/٣). وقد نصح عليه السلام بزواج الولود الودود . قال عليه السلام «تزوجوا الولود الودود» (الألبانى، محمد ناصر الدين، ١٩٨٢ - ج ٣ - ٤٠) وأمر الرسول عليه السلام بتخير أمهات أبناء المستقبل بقوله عليه السلام «نخبروا لنفظكم» (النيسابورى، الحاكم - ١٩٦٨ - ١٦٣) كل هذا يشير إلى اعتراف الإسلام بالجوانب الوراثية (البيولوجية) للسلوك.

ومما يدل على اعتراف الإسلام بالجوانب (البيولوجية) وأثرها في السلوك أن المسؤولية في الإسلام ترتبط بالتكليف. وهذا يقتضى أن يكون الجاني مكلفا ومختارا ومسؤولا وعلى علم بحرمة ما يرتكبه من فعل. ولهذا يعفى الإسلام فاقدى الأهلية من المسؤولية، كالأطفال ومختلى العقل، كذلك يعفى من المسؤولية المكرهين على أداء فعل محرم. والمسؤولية في الإسلام مرفوعة عن ثلاث، عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يتسيقظ، وعن المجنون حتى يفيق (أبوزهرة - ١٩٧٦ - ٤٦٣ - ٤٨٧).

وهناك مجموعة من القواعد الأصولية بشأن أركان الجريمة، منها أنه لاحكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص، وأن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص بالتحريم ولا يكلف شرعا إلا من كان قادرا على فهم دليل التكليف أهلا لما كلف به، ولا يكلف أى شخص إلا بفعل مقدور للمكلف، معلوم له علما يحمله على الامتثال (خلاف - بدون تاريخ - ١٢٩ - ١٣٠) ورفع الإسلام المسؤولية عن المجنون (المختل عقليا بسبب خلل بيولوجي) يؤكد اعتراف الإسلام بالعوامل البيولوجية في تفسير السلوك الانحرافي. ويتحدث الإسلام عن حقيقة تتصل بمرض القلوب وترتبط بانحراف السلوك والنفاق بقوله تعالى: «في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون» (البقرة ٩ - ١٠) ويتحدث القرآن الكريم عن «عمى القلوب» يقول تعالى: «إنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» (الحج ٤٦) ويتحدث القرآن الكريم في صورة مريم عن مريم عندما أتت قومها وهي تحمل السيد المسيح فقال لها قومها «يا أخت هارون ما كان أبوك امرء سوء وما كانت أمك بغيا» (مريم ٢٨) وفي حديث عن الرسول عليه السلام «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، وخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» (محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، ج ٦ - ص ٣٧، رقم ٢٧٩٠).

كل هذا يؤكد أن الإسلام يعترف بأثر العوامل (البيولوجية) في تفسير السلوك مع وضعها في موقعها الصحيح ورفض فكرة الحتمية (البيولوجية).

الإسلام والتفسير الاقتصادي للانحراف والسلوك الإجرامى :

يدرك المتأمل للأسس البنائية للاقتصاد الإسلامى الأهمية الكبرى التى ينبطها الإسلام بقضايا المال والملكية والانتاج والاستثمار والعمل وعدالة التوزيع والقضاء على كل أنواع الظلم والتفاوت الكبير بين الناس والتعامل الربوى والاستغلال والاكنتاز والغش والاحتكار. الخ وينطلق الإسلام فى اهتمامه بمعالجة هذه الأمور من ارتباطها بأمن المجتمع واستقراره وتحقيق التكامل والتوازن والتنمية ولما لهذه الأمور من أثر لا ينكر على العقيدة والقيم والأخلاق والسلوك. وقد تحدث العديد من الباحثين فى علوم الجريمة عن أثر الفقر والتفاوت الاقتصادى الضخم بين الناس على الانحراف والسلوك الإجرامى. والإسلام يحارب الفقر. وإذا كان الفقر والغنى أموراً تتم بإرادة الله سبحانه وتعالى، فإن دعوة الإسلام إلى محاربة الفقر وإلى تحقيق الغنى للمسلمين هى دعوة للانتقال من قضاء الله إلى قضاء الله، وكان الرسول عليه السلام يدعوه بقرنه بقوله «اللهم إنى أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى» (مسلم ص ٢٠٨٧ - حديث رقم ٢٧٢١).

ويشير «القرضاوى» (القرضاوى، يوسف - ١٩٨٥ - ١٤ - ١٦) إلى أن الفقر خطر على العقيدة، وخطر على الأخلاق، وخطر على الفكر الإنسانى، وخطر على الأسرة وخطر على أمن المجتمع واستقراره. ومحاربة الفقر ومواجهة مشكلاته هى إحدى الأسس البنائية أو الاستراتيجية للاقتصاد الإسلامى. ونوجز هذه الأسس أولاً، قبل التعرض لموقف الإسلام من قضية أو مشكلة الفقر وأساليب مواجهتها. ونوجز أهم هذه الأسس فيما يلى (السالموى، نبيل ١٩٨٨ - ١٩٤ - ١٩٩) :

- ١ - الاتفاق مع الطبيعة البشرية التى فطر الله الناس عليها.
- ٢ - تحقيق التوازن بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة، والإشباع المتوازن لحاجة الإنسان فى ضوء ضوابط تكفل سلامة التوجه والسلوك والنتائج.
- ٣ - تطبيق مجموعة من الضوابط التى تنطلق من منطلقات عقائدية تحول دون الانحراف أو الإجرام أو التفكك، أهمها أداء فريضة الزكاة وواجبات التكافل الاجتماعى والحث على التصدق والدعوة إلى تثمار الأموال فى المجالات المشروعة وإلى

الإنتاج والنهي عن الربا والغش والاحتكار وتوظيف المال في الأضرار بالآخرين أو أكل حقوقهم من خلال الرشوة والهدايا غير المشروعة، وعدم الإسراف وعدم اكتناز الأموال وعدم الإضرار بحقوق الغير. وقد ضمن الإسلام عدم التكدس المرضي للثروات في جانب وتركز الحرمان المرضي في جانب آخر، من خلال ضوابط مفروضة كالميراث الشرعي وأداء الزكاة . . . ، وذلك ضمانا لعدم ظهور روح العداة والبغض والحقد بين فئات المجتمع، وهي المدخل للعديد من ألوان الصراع والتفكك والانحراف، وتشير القواعد الفقهية إلى إمكان تقييد الحقوق الفردية إذا ما ترتب عليها إضرار بالغير كالحجر على السفينة ومصادرة الأموال المحتكرة وبيعها بسعر المثل، وجواز تحديد الأرباح للقضاء على جشع التجار . . . الخ،

٤ - إطلاق الطاقات الاستثنائية وتشجيع النشاط الاقتصادي المنتج من زراعة وصناعة وتجارة في إطار ضوابط متقنة، والنهي عن البطالة والتوكل والإهمال، ومن هذا أن الإسلام لم يوجب النفقة على الفقير القادر على العمل، وأوجب مساعدته على الحصول على عمل دائم والارتزاق منه.

٥ - الحيلولة دون التضخم المرضي للثروات، لما لهذا التضخم في جانب والحاجة المرضية في جانب آخر من آثار مدمرة على المجتمع. فقد وضع الإسلام الأساليب المشروعة للتمليك (أبوزهرة، محمد - بدون تاريخ - ٤٢ - ٦٥) وتحريم الربا. كذلك فرض الإسلام فريضة الزكاة وأوجب على الإنسان الإنفاق على من يجب على المرء النفقة عليهم شرعا، والصدقات، وأجاز تدخل الدولة في ملكيات الأفراد قضاء على ضرر أو تحقيقا لخير عام وهناك أيضا نظام الميراث الإسلامي.

٦ - يحارب الاقتصاد الإسلامي الفقر والعوز لماله من آثار مدمرة على الفرد والأسرة والمجتمع ويشير (القرضاوى، يوسف - ١٩٨٥ - ٧ - ١٢) إلى أن للإسلام موقفه المتميز في محاربة الفقر. فقد وقف الناس عدة مواقف متباينة من مشكلة الفقر، يلخصها فيما يلي :

أ - موقف المقدسين للفقر وهم الزهاد والرهبان والمتصوفة. وهذه الفئات ترى أن الفقر ليس مشكلة تتطلب الحل بل هو نعمة من الله يسوقها لمن يجب من عباده والإسلام يرفض هذا الموقف المتخاذل الانهزامي.

ب - موقف الجبرين . ويرى أنصاره أن الفقر شر وبلاء ، ولكنه قضاء لا يرد ولا يمكن مواجهته ، والعلاج قبول الفقر كقدر مقدور لاحيلة لنا فيه . وهذه الفئة لا تهتم بالأغنياء وما هم فيه من إسراف وترف . وهذا موقف يرفضه الإسلام أيضا .

ج - موقف دعاة الإحسان الفردى . وهم يرون أن الفقر مشكلة ، وأن حلها يكون بدعوة الأغنياء إلى الإحسان الطوعى دون تحديد مقادير معينة للصدقات ولا عقوبة على من يمتنع عن أدائها . ويشير «القرضاوى» إلى أن هذه النظرة كانت سائدة في الأديان السابقة على الإسلام ، كما سادت في أوروبا خلال القرون الوسطى وبداية العصر الحديث وهذا الموقف لا يقره الإسلام .

د - موقف دعاة النظام الرأسمالى ، وهم يقرون أن الفقر مشكلة ، غير أن المسؤول عنها هم الفقراء أنفسهم ، وليس المجتمع ، وتسود هذه النظرة في المجتمعات التى تطبق نظام الحرية الفردية المطلقة . ويشير «القرضاوى» إلى أن هذا الموقف هو نفس موقف قارون من أهله عندما قال لهم «إنما أوتيته على علم عندى» (القصص ٧٨) وتصبح وظيفة الدولة هنا وظيفة بوليسية . فمن شاء الغنى فليجتن بجهده ومن يسقط فى المعركة يسقط وهو المسؤول عن نفسه . ولا مسؤولية للدولة أو للآخرين إزاءه وهذا الموقف يرفضه الإسلام .

هـ - موقف الماركسين . وهم يقرون بمشكلة الفقر ، ويرون أن الحل الوحيد لهذه المشكلة هى القضاء الكامل على طبقة الأغنياء والقضاء على الملكية الخاصة ، وتحقيق دكتاتورية الطبقة الكادحة . وهذا يعنى استثارة الصراع الدموى والقضاء على الفطرة الإنسانية واستثارة الأحقاد . وهذا موقف مريض كان وراء الكثير من الشرر والمشاكل التى يعانى منها العالم اليوم . وقد اضطرت الدول التى أخذت بهذا الموقف المتطرف إلى التراجع عنه تحت مسميات عديدة منها إعادة البناء أو (البرسترويكا) وهذا الموقف ينبذ الإسلام تماما .

ويؤكد (القرضاوى - ١٩٨٥ - ١٣) أن الإسلام يرفض النظرة التقديسية للفقر «فلا يوجد فى مدح الفقر آية واحده ولا حديث واحد صح عن الرسول عليه السلام»

ولا تعنى الأحاديث الواردة في مدح الزهد أنها تمدح الفقر. فالزاهد حقا هو من ملك الدنيا فجعلها في يده ولم يجعلها في قلبه. والغنى في الإسلام نعمة يمتن بها الله على عباده ويطلب بشكرها. والفقر في نظر الإسلام مصيبة يستعاذ بالله منها. يقول تعالى في مجال امتنانه على نبيه عليه السلام «ووجدك عائلا فأغنى» (الضحى ٨) وقال عليه السلام «نعم المال الصالح للمرء الصالح» (رواه أحمد والطبراني في الكبير) (القرضاوى - ١٩٨٥ - ١٣) ويرى «القرضاوى» أن الفقر المدقع يمثل خطرا على العقيدة خاصة إن اقترن بالغنى الفاحش، وقد كان الرسول يستعيز من الفقر بقوله عليه السلام «اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر» (رواه أبو داود) وقال عليه السلام «اللهم إني أعوذ بك من الفقر والقلة والذلة، وأعوذ بك من أن أظلم أو أظلم» (رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه) (القرضاوى - ١٩٨٥ - ١٥) وإلى جانب خطورة الفقر على العقيدة والقيم والأخلاق، فإنه يمثل خطورة على الفكر الإنساني، وبالتالي على السلوك. فقد ورد في البخارى ومسلم والنسائي من حديث أبى هريرة. حديث الرجل الذى تصدق بالليل على رجل فصادفت صدقته سارقا، فتحدث الناس بذلك. ثم تصدق مرة أخرى على امرأة فصادفت صدقته زانية. فأصبح الناس يتحدثون بذلك، تصدق الليلة على زانية. فأتى فقيل له أما صدقتك فقد قبلت أما صدقتك على سارق فلعله أن يستعفف عن سرقة، وأما صدقتك على زانية فلعلها أن تستعفف عن زناها (مسلم ص ٧٠٨ حديث ١٠٢٢/٧٨) وهذا يشير إلى أن لبعض الرذائل والانحرافات أسبابا اقتصادية. ويوضح هذا الحديث هذا الأمر (القرضاوى - ١٩٨٥ - ١٦) والفقر خطر على التفكير وعلى الأسرة فهو كثيرا ما يحول دون الزواج، ودون إمكان النفقة عى الزوجه والأبناء بعد الزواج مما يؤدي إلى العديد من ألوان الانحراف والتفكك وقد كان الناس فى الجاهلية يقتلون أبناءهم خوفا من الفقر وهو ما حرمه الإسلام، وهذا يعنى أن آثار الفقر قد تكون من القوة والحدة بحيث تفوق عاطفة الأبوة وهى عاطفة فطرية.

والفقر المدقع خطر على الأمن بكافه أنواعه الاجتماعى والاقتصادى والسياسى فالفقر المدقع المقترن بسوء التوزيع وسيادة الغنى الفاحش، مدخل إلى العديد من

الانحرافات والصراعات كالسرقة والسطو والزنا والاعتصاب والقتل ، وقد روى عن
أبي ذر الغفاري أنه قال «عجبت لرجل لا يجد قوت يومه كيف لا يخرج شاهرا سيفه»
والمؤمن لا يخش الفقر إذا كان سببه قلة الموارد وكثرة السكان ، ولكنه إذا كان مقترنا
بالظلم وسوء التوزيع وعدم كفاية المجتمع ورعايته للفقراء ، فإنه يكون عاملا للفتن
والانحرافات والصراعات (القرضاوى - ١٩٨٥ - ١٨) .

ويؤكد العديد من الباحثين أن الفقر خطر على استقلال الأمة وسيادتها وحريتها
فالفقراء الذين يشعرون بالحرمان والظلم والاستغلال والإهمال الكامل من الأغنياء في
مجتمعهم ودولتهم ، قد لا يجدون في أنفسهم الحماس للدفاع عن وطنهم (القرضاوى -
١٩٨٥ - ١٩) .

وينكر الإسلام النظرة التقديسية للفقر، حيث يبحث على العمل والإنتاج وتحرير
الإنسان من رق الفقر والعوز وتحقيق العزة والغنى والكرامة للمؤمنين «فإذا كان الفقر
قدرا من الله ، فإن مقاومته والتحرر منه والسعى نحو الغنى قدر الله أيضا وكما يقول
عمر بن الخطاب «نفر من قضاء الله إلى قضاء الله» وكان رسولنا عليه السلام يستعيز
بالله من الفقر، ويسأله الغنى «اللهم إني أسالك الهدى والتقى والعفاف والغنى»
(رواه مسلم، حديث سابق). والفرق كبير بين الرضا بقسمة الله وبين الرضا بالفقر
والذل. فالقناعة هي الرضا بقسمة الله فيما لا يمكن تغييره وتحسينه بالأساليب
المشروعة. فالمؤمن مدعو للعمل والكفاح في طلب الرزق بشرط عدم التطرف والمغالاة
في إرهاق النفس والبدن، ومن الرضا بقسمة الله عدم التطلع أو تمنى ما فضل الله
بعض الناس على بعض «ولا تتمنوا ما فضل الله بعضكم على بعض» (النساء ٣٢)
وقد جاء في صحيح مسلم أن أم حبيبة رضى الله عنها قالت : «اللهم متعنى بزوجي ،
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبأبي أبو سفيان ، وبأخى معاوية ، فقال لها رسول
الله «إنك سألت الله لأجال مضروبة ، وآثار موطوءة وأرزاق مقسومة ، لا يعجل منها
شئ قبل حله ، ولا يؤخذ منها شئ قبل حله . الحديث (مسلم ص ٢٠٥١ حديث
رقم ٣٣ - ٢٦٦٣) فالإسلام يدعو إلى السعى على الرزق والجد والاجتهاد والعمل في

اعتدال ودون تطرف حتى لا يؤدي إلى الصراع والجشع والانحراف بشتى صورته . فعلى المؤمن أن يجارب الفقر بالأساليب المشروعة وعليه أن يدرك حقيقة كبيرة وهى أن الفقر والغنى ينبثقان من النفس ، وأن التطلع يجب أن يكون إلى ما عند الله . يقول عليه السلام «ليس الغنى عن كثرة العرض وإنما الغنى غنى النفس» . (وراه أبوهريرة حديث متفق عليه ، مسلم ص ١٠٥١) فالفقر والغنى كلاهما ابتلاء واختبار من الله لعباده . يقول تعالى : «إن ربك ييسط الرزق لمن يشاء ويقدر» (الإسراء ٣٠) وعلى المؤمن فى سعيه الأخلاقى للتخلص من الفقر ومحاوله تحقيق الغنى المادى أن يكون واقعيًا يقر بحقيقة التفاضل بين الناس فى الإمكانيات الجسميه والعقلية والنفسية والاقتصادية ، وهذه سنة الله فى خلقه . فالقناعة التى يجب على المؤمن التحلى بها لا تتعارض مع سعى الإنسان للحصول على نصيبه من الدنيا وتحسين أحواله الاقتصادية والاجتماعية بالطرق المشروعة . يقول تعالى : «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا» . الآية (القصص ٧٧) ، ولكنها تتعارض مع القلق المفرط أو التكالب الشديد على الدنيا أو اللجوء إلى أساليب غير مشروعة أو غير أخلاقية ، أو التطلعات القاتلة ، أو التطلع إلى ما وهبه الله للغير ، أو عدم إدراك حقيقة قدرات الإنسان وحقيقة متغيرات المواقف وهذه الأمور التى ينهى عنها الإسلام هى أهم الأسباب الاقتصادية للانحراف .

ويشير (القرضاوى ، يوسف - ١٩٨٥ - ٥٠ - ٥٥) إلى أن للإسلام منهجه التميز والأخلاقى ومدخله العقائدى للقضاء على مشكلة الفقر ، فلا يكفى ترك الأمور للإحسان الفردى أو الطوعى كما يفعل أنصار الاتجاه الرأسمالى ، ولا يكفى الضمان الاجتماعى كما هو فى التطبيقات الوضعيه ، فهذه حلول ترقيعيه وليست جذرية ويرفض الإسلام الحل الماركسى المريض القائل بأن مواجهة مشكلة الفقر تكون بمحاربة الثراء الفردى وإلغاء الملكية الخاصة . فهذا التصور مضاد للفطرة وللعقل السليم وللواقع الإنسانى والاجتماعى ومعارض للشرع . فالإسلام يقر الغنى ويدعو الناس للتملك والثراء من خلال الأساليب المشروعة والضوابط الإسلامية المحكمه وبشرط أداء حق الله فى هذه الأموال والأملك . ويؤكد الإسلام على مبادئ شرعية

تتصل بالأخوة الإسلامية والتكافل الاجتماعي وحق العمل لكل قادر عليه . والزكاة في الإسلام فريضة مالية هدفها إغناء الفقراء وإزالة مسببات الحقد والحسد والصراع والتفكك والتناحر من المجتمع . وهدف واجبات التكافل الاجتماعي تحقيق التعاطف والتماسك الأسرى والقربى والمودة والرحمة بين الأسر . يقول تعالى : «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله» (الأنفال ٧٥) وإذا كان الإسلام قد ركز في العديد من الآيات الكريمة والأحاديث القدسية والنبوية على حق ذى القربى وبرهم وصلتهم والإحسان إليهم . فإن هذا لن يتحقق إلا بالنفقة على المحتاج منهم (القرضاوى - يوسف - ١٩٨٥ - ٥٥) وهناك حقوق أخرى فرضها الإسلام على المؤمنين لتأمين سلامة المجتمع بعلاقاته وتعاملاته ونظمه والحيلولة دون ظهور أو تفسى أسباب الانحلال ومن هذه الحقوق حقوق الجار . قال عليه السلام «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره» (متفق عليه) وقال عليه السلام «ليس منا من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم» (رواه الطبرانى والبيهقى) . وقد قنن الإسلام علاقات الجيرة بشكل دقيق ، حتى ولو كان الجار غير مسلم ، وهناك العديد من المواقف التى أوجب فيها الإسلام البذل والعطاء للفقراء والمساكين ، مثل أضحية العيد ، وهى واجبة على الموسرين عند الحنفية استنادا إلى قوله عليه السلام «من كان عنده سعة فلا يضحى فلا يقربن مصلانا» (رواه أحمد وابن ماجه) (القرضاوى - ١٩٨٥ - ١١٨) ، ومن ذلك الكفارات مثل كفارة الحنث فى اليمين وكفارة الظهار ، وكفارة الجماع فى نهار رمضان ، وهناك الهدى فى الحج والعمرة ، وحق الزرع عند الحصاد «وأتوا حقه يوم حصاده» (الأنعام ١٤١) ويذهب بعض الصحابة والتابعين إلى أن هذا الحق غير حق الزكاة ، وأنه متروك لضمير صاحب الزرع وحاجة المساكين من حوله» (القرضاوى - ١٩٨٥ - ١٢٠) .

ويؤمن المجتمع الإسلامى القضاء على كل عوامل الصراع والتفكك ، ومن أهم الوسائل لذلك محاربة الفقر ، والتفاوت الضخم بين الناس فى الثروات أو فى الغنى والفقر ، وتأمين حق العمل لكل قادر عليه ، وتأمين حد الكفاية لكل شخص فقير على أرض الدولة الإسلامية عن طريق الزكاة ، وإذا لم يكن مال الزكاة كافيا فهناك بيت

المال، وإذا لم يكن فيهما الكفاية للفقراء المحتاجين، فإن في مال الأغنياء، حقاً آخر سوى الزكاة. فقد روى الترمذى عن فاطمة بنت قيس قالت سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الزكاة فقال «إن في المال حقاً سوى الزكاة، ثم تلا قوله تعالى: «ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة . . .» الآية. (البقرة ١٧٧) ويلاحظ هنا أن الآية عطفت إيتاء المال على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة مما يدل على أن الإيتاء الأول غير الزكاة، وأنه من عناصر البر والتقوى، وهذا دليل الوجوب. (القرضاوى - ١٩٨٥ - ١٢١).

وإلى جانب كل هذه الأساليب لمواجهة مشكلة الفقر هناك بيت المال وفيه حق للفقراء والمساكين. وقد روى الشيخان عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «أنه أولى بكل مسلم من نفسه، من ترك مالا فلورثته، ومن ترك ديناً أو ضياعاً (أى أولاد صغار ضائعين لا مال ولا مورد لهم) فإلى وعلى» (رواه أبو هريرة وهو متفق عليه مسلم ص ١٢٣٨ - ١٦١٨/١٧)، وهو عليه السلام يمثل الدولة الإسلامية مما يشير إلى حق الفقراء على الدولة، وإلى جانب كل هذه الأساليب والإجراءات الإسلامية لمواجهة الفقر وهو أحد عوامل الانحراف، فقد حرص الإسلام على تربية الإنسان المسلم الذى يراقب ربه ويشعر بالأخوة الإسلامية، ويرق قلبه للمحتاجين بما فيهم الذين لا يسألون الناس إلحافاً. ويحث الإسلام على البذل والعطاء ليلاً ونهاراً، سرا وعلانية لمن يطلب ومن لا يطلب من المحتاجين والأدلة كثيرة «الذين يتفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (البقرة ٢٧٤)

هذه الوسائل الست التى يعالج الإسلام من خلالها مشكلة الفقر وهى إيجاد العمل لكل قادر عليه، والزكاة، وواجبات التكافل الاجتماعى، وحقوق الفقراء والمساكين فى أموال الأغنياء خارج الزكاة، وحقوقهم فى بيت المال أو واجب الدولة

إزاءهم والحث على البذل والتصدق (القرضاوى - ١٩٨٥) كفيلة بالقضاء على واحد من أهم عوامل الانحراف العقائدى والقيمى والأخلاقى والسلوكى ، مما يشير إلى اعتراف الإسلام بأثر العوامل الاقتصادية فى دفع الناس إلى الانحراف (السرقة والحراية والزنا والاعتصاب والرشوه والاختلاس والإدمان . . . الخ) . ويلخص «القرضاوى» هذه الأساليب الست فى ثلاثة حسب مركز المسؤولية والاهتمام .

أولا - ترتبط الوسيلة الأولى بشخص الفقير نفسه حيث يجب على الدولة الإسلامية إيجاد العمل المناسب له ومعاونته بالمال والتدريب حتى يعول نفسه وأسرته .
ثانيا - ترتبط الوسيلة الثانية بجماعة المسلمين التى يتحتم عليها كفالة الفقراء سواء أداء لواجب أو فرض دينى ، أو تطوعا طلبا لمثوبة الله .
ثالثا - ترتبط الوسيلة الثالثة بالدولة الإسلامية وواجبها فى إعالة كل صاحب حاجة وليس له مورد .

تجدر الإشارة إلى أن إقرار ومعالجة الإسلام لخطورة الفقر والبطالة والتمايز الاقتصادى الشاسع بين الناس ، والاستغلال الاقتصادى ، والصراع ، كعوامل دافعة للسلوك الانحرافى ، يختلف عن المعالجات الحديثه فى العلوم والدول الحديثه من عدة جوانب وهى :

أولا - يعالج الإسلام هذه القضايا من منطلقات شرعية عقائدية وقيمية وأخلاقية وليس من منطلقات وضعية بشرية . (سياسية أو اقتصادية أو ترفيحية . . .) .
ثانيا - شمولية المعالجات الإسلامية ، حيث إن معالجة الإسلام لهذه القضايا والمشكلات تتحقق فى ظل التصور الإسلامى لبناء المجتمع الإسلامى ونظمه ، وهذلا لا تكون معالجات جزئية مفتتة أو مواجهة ترفيحية أو مصلحة أو سياسية ، كما هو الحال فى النظم الوضعية . فالعوامل الاقتصادية وحدها لا تفسر الانحراف ولكنها عندما تقترن بمناخ غير إسلامى ونقص فى الإيمان وعدم تطبيق حدود الله وشرعه . . تصبح من أقوى العوامل الدافعة للجرام .

ثالثا - يقيم الإسلام البناء الاجتماعي للمجتمع على أسس تحقق العدالة والمساواة والتكافل والتراحم والأخوة، وهو لا ينتظر المشكلة حتى تقع ثم يفكر في العلاج ولكنه يسد كل المنافذ أمام ظهور المشاكل والانحراف، وإذا ظهرت بعض المشكلات فهناك أساليب المواجهة والعلاج. وهذا يعني أن البناء الاجتماعي للمجتمع الإسلامي يقوم على أسس وقائية وعلاجية متكاملة، وأن ظهور المشكلات يشير إلى خلل في تطبيق شريعة الله المتكاملة والمتوازنة والشاملة لأنها صنع الله الذي أتقن كل شيء.

رابعا - يرفض الإسلام التطرف ممثلا في الحتميات ومنها الحتمية الاقتصادية في تفسير السلوك والانحراف.

الإسلام والتفسير التربوي للانحراف والسلوك الإجرامي:

إذا كان الباحثون في السلوك الانحرافي يحاولون الربط بين فشل أجهزة التنشئة الاجتماعية وبين الاختلال النفسي والسلوكي للإنسان (جعفر، علي محمد - ١٩٨٤ - ٥٢) فإن الإسلام قد أكد هذه الحقيقة، حيث وضع أثر العوامل التربوية والنفسيه على السواء والانحراف في كل أشكاله وصوره، العقائدي والقيمي والأخلاقي والاجتماعي والسلوكي. ويؤكد الإسلام أن أهم عامل للانحراف غياب أو ضعف الإيمان، وهو مسؤولية الأجهزة والمضامين التربوية، كما يؤكد أن أقوى العوامل في محاربة الانحراف والجريمة هو بناء المؤمن الصادق الإيمان، فالإيمان ومراقبة الله في السر والعلن هو أقوى عامل للسواء وهو العاصم من الانحراف فمهما كان من قوة أجهزة الشرطة والعدالة الجنائية فإنه لا يمكنها التحكم في معدلات الجريمة إذا لم يكن هناك وازع داخلي يلزم الناس بالاستواء والامثال للمعايير والقواعد المؤدية إلى الاستواء.

وتهدف التربية الإسلامية إلى إعداد الإنسان الصالح وتهيئته لأداء أدواره، كما أرادها الله سبحانه وتعالى له، وهي العبادة «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»

(الذاريات ٥٦) والتعارف بين الشعوب والقبائل «وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا». (الحجرات ١٣) والتفاضل بين الناس بالتقوى «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (الحجرات ١٣) وتعمير الأرض. «هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها» (هود ٦١) والعمل على نشر دين الله وتطبيق شرعه، والحفاظ على الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، ومحاربة الكفر والشرك والفساد. «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها. . .» الآية (الروم ٣٠) والتربية في نظر الإسلام هي سبب مسابرة الناس للفطرة، كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» (متفق عليه مسلم ص ٢٠٤٧ حديث رقم ٢٢/٢٦٥٨) والتربية بهذا هي المسؤولية عن تشويه الفطرة السوية والابتعاد عنها، مما يفسح المجال للوقوع في كل أشكال الانحراف كالانقياد للمغريات والشهوات والأفكار المضللة والانجراف للجريمة .

وإذا كان الإنسان قد خلق من جانبين: جانب ترابي مادي شهوى، وجانب روحي سام هو نفخة من روح الله، فإن التربية الإسلامية مسؤولة عن تحقيق التوازن الدقيق في إشباع هذين الجانبين بالسير على هدى المنهج الإلهي . فالتربية التي تتطرف في إشباع أحد الجانبين على حساب إهمال الجانب الآخر تؤدي إلى الانحراف . فإذا غلب الجانب الشهوى، وقع الإنسان أسيرا للمادة والمال والجنس والسلطة . . وغيرها من مغريات الدنيا التي يزينها الشيطان، وإذا تطرف الإنسان في الجانب الروحي وقع في الرهبانية والصوفية والروحانية، وهي انحرافات عقائدية وسلوكية لا تتفق مع الفطرة السوية . يقول تعالى : «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا» (القصص ٧٧) (السالموطى، نبيل - ١٩٨٣ - ٢٩١).

والتربية الإسلامية هي السبيل إلى إعداد الإنسان الصالح وبالتالي الجماعة والمجتمع الصالحين . والسمة التوازنية في التربية الإسلامية هي أساس الاستواء العقائدي والفكري والقيمي والسلوكي، فالإسلام يؤكد أهمية التوازن بين الجسم والروح، وبين القول والعمل . «يأياها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون . . .» الآية

(الصف ٢) وبين الفكر والسلوك، وبين الطابع الفردي والطابع الاجتماعي، وبين التمسك بالعقيدة والاخلاق والقيم الإسلامية، والتطورات العلمية و (التكنولوجية) الحديثة. . ويؤكد الإسلام أن المدخل إلى الانحراف هو الاختلال في التوازن بين هذه الأمور.

وتركز التربية الإسلامية على أساس استراتيجي في بناء الإنسان الصالح وهو بناء العقيدة الصحيحة ومراقبة الله في السر والعلن وتقوية الإيمان، فهذا العامل هو الأساس في صد الشيطان وإغلاق الباب أمام الانحراف. والترغيب والترهيب، واستخدام الحكمة والموعظة الحسنة، واستخدام الأساليب الحسية، والحوار، والموقف والقصة، ومراعاة التدرج ومراعاة القدرات الاستيعابية للنشء، والمحاولة والخطأ، واستخدام الأحداث والظروف في التعليم، وممارسة التوجيه التعليمي والمهني والاجتماعي والأخلاقي بما يحقق صالح الفرد والمجتمع، وتؤدي الجزاءات الشرعية والاجتماعية دورا تربويا مهما داخل المجتمع إلى جانب ما تؤديه من أدوار أخرى مهمة.

وتدرك علاقة النظام التربوي (التنظيمات التربوية، الأهداف والمضامين والأساليب والأسس. .) بالسلوك الانحرافي إذا ما استعرضنا معدلات ونوعيات الجرائم ومعدلات نموها واتجاهاتها في أكثر دول العالم تقدما في مجالات العلوم و (التكنولوجيا) بما فيها (تكنولوجيا) مكافحة الجرائم والكشف عنها ومنع حدوثها وهي الولايات المتحدة الأمريكية. فإحصاءات المكتب الفيدرالي هناك توضح أنه بين سنة ١٩٦٦م، ١٩٧١ زادت نسبة الجرائم الخطيرة بمقدار ٨٣٪. بينما لم يزد عدد السكان خلال نفس الفترة إلا بنسبة ٥٪ فقط وتنقسم هذه الجرائم إلى نوعين :

أ - جرائم العنف Crimes of violence

ب - جرائم ضد الملكية Againsty property ونجد أن الأولى قد ارتفعت بمقدار ٩٠٪ بشكل مطلق، بينما ارتفعت الثانية بنسبة ٨٢٪. ويشير الباحثون إلى أن النسبة الحقيقية لنمو الجرائم هناك أعلى من هذه الأرقام بكثير وأنه على الرغم من ارتفاع النسبة المذكورة إلا أنها لا تعتبر عن الواقع لعدة أسباب تتصل بالاعتبارات السياسية

والاقتصادية والأمنية، وثقة الجماهير في أجهزة الشرطة، وما يعود على المجنى عليه من نتائج إيجابية أو سلبية نتيجة الإبلاغ، وقدرة الشرطة على متابعة النمو الهائل في الفكر والممارسات الإجرامية. الخ. (Harries'k - 1974-1)

وتشير الدراسات إلى أن ظاهرة الأطراف الحضرية المسورة (Walled Suburbs) فشلت في الحد من النمو الرهيب في معدلات السلوك الإجرامي، مما يشير إلى أن (تكنولوجيا) وعلوم الشرطة والعدالة الجنائية تبقى عاجزة عن ضبط الجريمة إذا لم تنجح مؤسسات التربية في صياغة الشخصيات الملتزمة بالفكر والسلوك السوي وتشير الدراسات (نشرة أخبار الولايات المتحدة والتقارير العالمية) إلى أن جرائم العنف زادت في بريطانيا من ٢٦٢١٦ جريمة سنة ١٩٦٦ إلى ٤١٠٨٨ جريمة سنة ١٩٧٠م وكانت أغلبها في مدينة لندن (Harries'k-D - 1974-2) وحدث نفس الشيء في بقية مدن أوروبا وأمريكا اللاتينية. وهناك موجات جرائم العنف، وموجات الإرهاب العالمي International terrorism ويشير «كيث هاريس» (Harries-1974 - 2) إلى أن عالم اليوم يعاني من مشكلة الجريمة أو الإجرام بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ الحديث. وقد تصاعدت مشكلة الانتحار بشكل لم يسبق له مثيل كذلك فقد وصل عدد المتحررين في العالم غير الشيوعي إلى ٣٦٥٠٠٠ شخصا، ويقدر من أ قدم على هذه الجريمة بثلاثة ملايين شخص (بالجن، مقدار - ١٩٧٨ - ٤٧) ويشير بعض الباحثين (بالجن، مقدار ١٩٨٧ - ١٦٧) إلى أن هناك ستة خصائص للتربية الإسلامية من منظور معالجتها لمشكلة الجريمة وهي (بالجن - مقدار - ١٩٨٧ - ١٦٩ - ٢١٠).

أولا - تحقيق الوقاية الجذرية من الجرائم من خلال توجيهات القرآن الكريم والسنة مثل حسن اختيار الزوجة «تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس» (الحاكم النيسابوري في المستدرک)، وحسن اختيار الآباء لأزواج البنات. قال عليه السلام «إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، الا تفعلوا تكن فتنه في الأرض وفساد كبير» (الترمذی فی الجامع الصحيح) ويوجه الإسلام الآباء إلى الاستقامة والبعد عن الرذائل وحسن معاملة الزوجة وضمان الزوج لرزقها حتى لا تعمل وتجهد نفسها

خاصة خلال فترات الحمل والرضاع . وأفاض العلماء في أهميه رضاعة الطفل من أمه . وقد روى عن الرسول عليه السلام أنه نهى عن استرضاع الحمقاء فإن اللبن يورث . وهذا يعنى حرص الإسلام على بناء أسرة صالحة تنجب أبناء صالحين ليكون المجتمع صالحا . ولا يكون الصلاح إلا بتقوى الله واتباع أوامره والانتهاز عن كل ما يضره وفي مقدمتها انتهاك محارمه .

ثانيا - تظهير النفس من كل ما يدفعها إلى الانحراف . ويكون هذا بمقاومة النفس الأمانة بالسوء ومقاومه وسوسة الشيطان . ويتحقق هذا بأن يحاسب الإنسان نفسه على النوايا الداخلية والنزوع والوجدانات الداخلية ، كما يحاسب جوارحه على ما تفعله ، وذلك من أجل قمع نوازغ الشر والانحراف بحيث لا تتحول إلى واقع ممارسة وعلى الإنسان أن يعلم أن الله يحاسب الإنسان على ما في نفسه فهو يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . يقول تعالى : «إن تبدو ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» (البقرة ٢٨٤) وعلى الإنسان أن يحاسب نفسه قبل أن يحاسب ، وأن يزن أعماله قبل أن توزن عليه . يقول عليه السلام «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت . والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله» (الترمذى ج ٤) ويشير (ياجن ، مقدار ١٩٨٧ - ١٨٢) إلى أن الجريمة في الإسلام قسمان ، جريمة باطنية في القلب . وأخرى ظاهرة ، والإنسان محاسب على الأولى وإن لم تتحقق كالثانية إلا إذا عدل عنها خوفا من الله» وفي هذه الحالة يكتب الله للإنسان بذلك حسنة . والإسلام هو الدين الذى يحاسب الإنسان على الداخل والخارج ، فى حين أن النظم الوضعية لا تحاسب إلا على الجرائم التى تقع فعلا ، ولهذا لا تتخذ الإجراءات الوقائية لمقاومة دخول جرثومة الإجرام فى نفس الإنسان . ويتم ذلك بالمراقبة الدائمة لأعمال القلب ما أكده الحارث المحاسبى فى (أعمال القلوب والجوارح) وأبو حامد الغزالي فى (إحياء علوم الدين) وغيرهما ، فالإنسان يجب أن يراقب خواطره «فالخاطر يحرك الرغبة ، والرغبة تحرك العزم ، والعزم يحرك النية التى تحرك الأعضاء . (الغزالي ، أبو حامد - بدون تاريخ - ج ٣ - ٢٦) وعلى الإنسان أن يحاسب نفسه حتى لا يقع فى الانحراف ، وإذا وقع فى انحراف سلوكى فيجب عليه أن يحاسب نفسه ويسرع إلى التوبة والاستغفار حتى يعود إلى منهج الله .

ثالثا - تؤدي التربية الإسلامية إلى تكوين رقيب داخل نفس الإنسان يحاسبه ويقوم أعماله ويضبطها. وهذا الرقيب هو ضمير الإنسان الذي يراقب الله في كل الأوقات والظروف فيحول باستمرار دون الانحراف، أو دون التهادى فيه. فإيمان الإنسان الكامل بأن الله «يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور» (غافر ١٩) وأنه سبحانه يحاسب الإنسان على نياته الداخلية وأعماله الخارجية «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» (البقرة ٢٧٤) هذا الإيمان القوى يحول بين الإنسان وبين الانحراف سواء على مستوى النيات أو السلوك.

رابعا - إعداد بيئة اجتماعية خالية من الإجرام ومكافحة لها (مقداد - ١٩٨٧ - ١٩٦)، فالإسلام يؤسس مجتمعا صالحا يسوده العدل والمساواة والشورى والتقوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأخلاق الكريمة. ويحرص على دعم قيم العمل والجهاد والعلم والصبر ومحارب الفاحشة والانحراف، ويطبق نظاما محكما للجزاءات من حدود وقصاص ودية وتعزير، وهكذا يدعم في نفوس الناس مبدأ الفصيلة ومكافحة الانحراف.

خامسا : صياغة أفراد المجتمع ليصبحوا جنودا لمكافحة الجرائم (مقداد - ١٩٨٧ - ٢٠٤) ويتحقق هذا الهدف من خلال إرساء العقيدة وقوة الإيمان وتربية الناس على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاولة تغيير المنكر باليد أو باللسان أو بالقلب في حالة عدم الاستطاعة، وهو واجب على كل مؤمن، يقول عليه السلام «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» (رواه مسلم) وسبب لعنة الله لبنى إسرائيل أنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه. الآية (المائدة ٧٩) وقال تعالى : «فلتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (آل عمران ١٠٤) وقال تعالى : «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» (آل عمران ١١٠).

سادسا - استخدامهما كافة الأساليب والوسائل التربوية في ضوء معايير التربية الإسلامية (مقداد ١٩٨٧ - ٢٠٩ - ٢١٠) وهو يحدد أهم الأساليب بأنها «القدوة الحسنة، والوعظ والإرشاد، والتذكير والعبرة، والتدريب والممارسة، والترغيب والترهيب، وضرب الأمثال، والقصة، والحوار والمناقشة العلمية. وإلى جانب هذه الأساليب هناك «العقاب الفعلي، واستخدام التربية السلوكية باقتلاع العادات السيئة، وتكوين العادات الحسنة، واستخدام الأساليب الحسية، والمحاولات والخطأ، واستخدام الأحداث والظروف في المواقف التعليمية. (السالموي، نبيل ١٩٨٠ - ٢٠٥ - ٢١٥).

الإسلام والتفسير النفسي للانحراف :

يحاول أنصار التفسير النفسي للجريمة ربط السلوك الانحرافي بالاضطرابات السلوكية وعدم استواء الشخصية نتيجة للصرعات النفسية وما تعانیه من عقد وكبت وهذا يعني أنهم يربطون الانحراف بأمراض النفس أو بالمرض والصحة النفسية وتنطلق المدرسة التحليلية في فهم الانحرافات السلوكية من تفسير فرويد والذي يقسم النفس إلى ثلاثة أقسام، جانب غريزي فطري شهوى (الهوى)، وجانب مثالي يتكون من مجموعة القيم والمثل العليا التي يحاول المجتمع فرضها على الطفل (الأنا الأعلى) وهناك الجانب الثالث (الأنا) وهو الذي يحاول التوفيق بين الجانبين المتصارعين (Haskell'M et-al -1978-375). ويتوقف السلوك على قوة الأنا. فالانحراف هو التطرف في إشباع أحد الجانبين المتصارعين. والسلوك الانحرافي ينجم طبقا لهذه النظرية من أحد أمور ثلاثة - الأول عدم قدرة الإنسان على ضبط دوافعه الغريزية وهي دوافع إجرامية Criminal drives والثاني اضطراب نمو الأنا وظهور الشخصية المضادة للحياة الاجتماعية

Anti-Social character والثالث النمو المفرط للأنا الأعلى (Haskell'm et -al- 1975) Overdeveloped super Ego .

والواقع أن هذا العرض الفرويدي لتفسير الانحراف، هو تشويه للتفسير

الإسلامى حيث سبق للإسلام أن قرر حقيقة الإنسان وأنه مكون من جانبين، جانب ترابى هو اصل الشهوات، وجانب روحى وهو نفخة من روح الله. وسبق للإسلام أن بين أهمية التوازن فى إشباع الجانبين فى ضوء المنهج الإسلامى متمثلاً فى الشريعة الإسلامىة. وسبق للإسلام أن بين أن أى تطرف فى إشباع أى من الجانبين الترابى المادى الشهوى أو الروحى على حساب الجانب الآخر يعد انحرافاً. وسبق للإسلام أن تحدث عن النفس ولكن بشكل مخالف للفكر الفرويدى. فالجانب الفطرى فى الإنسان لا يتضمن فقط غريزتى الجنس والعدوان، كما زعم فرويد ولكنه يتضمن كذلك التوجه إلى الخالق لعبادته وتوحيده، فقد ألهم الله النفس فجورها وتقواها «ونفس وما سواها فألها فجورها وتقواها. . .» (الشمس ٧-٨) فإذا كانت النفس الإنسانية فيها جانب للضعف، فقد زودها الله بمقامات التقوى والصلاح والسمو. وهنا تسقط النظرية الفرويدية. وإذا كان الإنسان مؤلفاً من عنصرين متقابلين (العنصر الترابى والعنصر الروحى) فهناك عامل مهم لتحقيق التوازن فى إشباع كل منهما وهو تطبيق المنهج الإلهى وهو الشريعة. كذلك يتحدث الإسلام عن عدة أنواع أو جوانب للنفس الإنسانية (السهلوطى، نبيل - ١٩٨٤ - ٦٩). ومنها.

- النفس الأمانة بالسوء، وهى النفس الشهوية الأنانية التى تحرض صاحبها على الزيف والانحراف. يقول تعالى «وما أبرئ نفسي إن النفس لأمانة بالسوء إلا ما رحم ربي» (يوسف ٥٢) وأمانة بالسوء أى مشتبهة له (القرطبي - ١٩٦٦ - مجلد ٥) - (٢١٠) وفى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ما تقولون فى صاحب لكم، إن انتم أكرمتموه وأطعمتموه وكسوتموه أفضى بكم إلى شر غاية، وإن أهنتموه وأعريتموه وأجعتموه أفضى بكم إلى خير غاية» قالوا يارسول الله هذا شر صاحب فى الأرض قال: فوالذى نفسى بيده إنها لنفوسكم التى بين جنوبكم» (القرطبي - ١٩٦٦ - ٥ - ٢١٠)

- النفس اللوامة، وهى فى بعض التفاسير النفس التى تراجع صاحبها وتحاول العودة به إلى الحق والتوبة والاستغفار والطريق المستقيم. يقول تعالى: «لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة» (القيامة ١-٢) وجاء فى «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي أن النفس اللوامة هى عند الحسن نفس المؤمن وهى عند بعض المفسرين

صفة مدح، فالفاجر لا يحاسب نفسه. وقال «مجاهد» هي التي تلوم نفسها على الشر لم فعلته، وعلى الخير لم لا تستكثر منه. وبعض المفسرين يرون أنها صفة ذم (القرطبي) أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري - ١٩٦٦م - ١٠ - ج ١٩ - ص ٩٣).

- النفس المطمئنة الراضية المرضية التي يقول عنها عز وجل «يأتيها النفس المطمئنة إرجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى في عبادى وادخلى جنتى» (٢٧ - ٣٠) وقد جاء في «الجامع لأحكام القرآن» إنها النفس الساكنة الموقنة التي أيقنت أن الله ربه فأخبت له «(القرطبي - ١٩٦٦ - ج ٢٠ - ٥٨) وقال الحسن «المقصود هنا النفس المؤمنة الموقنة» عند مجاهد هي النفس «الراضية بقضاء الله» وهي النفس المطمئنة بذكر الله وبالإيمان المصدقة بالبعث والثواب». وقال عمرو بن العاصي «إذا توفي المؤمن أرسل الله إليه ملكين وأرسل معهما تحفة من الجنة فيقولان لها «اخرجي أيتها النفس المطمئنة راضية مرضية مرضيا عنك، اخرجي إلى روح وريحان، ورب راض غير غضبان» . . . وذكر الحديث - (القرطبي - ج ٢٠ - ٥٨).

والتطرف في الإسلام هو المغالاة في إشباع أحد جوانب الإنسان على حساب جانب آخر، فالإسراف في الشهوات انحراف وكذلك الإسراف في الجانب الروحي انحراف. وهذه عظمة الإسلام وواقعيته. وهذه هي التعادلية الإسلامية السامية. فالغلو في أى جانب انحراف، بما فيه الغلو في الدين يقول تعالى: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم» (النساء ١٧١).

وإذا كان أنصار الاتجاه النفسى في تفسير الانحراف يربطون الانحراف والاستواء بمفهوم ومقومات الصحة النفسية، فالواقع أن هناك اختلافا حول تحديد معايير الصحة النفسية، وقد طرح في هذا الصدد عدة معايير منها المعيار المثالى والمعياري الإحصائي، والمعياري الطبى النفسى (السمالوطى، نبيل، ١٩٨٨ - ١٥٨ - ١٥٩) وتتناقض هذه المعايير وتتسم بالنسبية والقصور، ويحدد لنا الإسلام مجموعة من المعايير لا تهمل ما تحدث عنه علماء النفس من معايير رسمية مثل التوافق الذاتى، والتوافق الاجتماعى، والقدرة على مواجهة المشكلات، والقدرة على العمل المثمر، والشعور

بالرضا أو السعادة، والقدرة على الحب والعمل . . غير أن الإسلام يحدد المنطلق العام الذى يحقق هذه الأمور بشكل سوى سليم متكامل ومتوازن، ويحول دون التطرف والانحراف، فأساس الصحة النفسية ومنطلقها هو الإيمان الكامل بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. هذا الإيمان هو الدافع للاستواء، وهو العاصم من الصراعات والقلق والتوترات والأمراض النفسية والاجتماعية وبالتالي العاصم الأساسى من الانحراف.

التورط فى الانحراف أول مرة كدافع لاستمرار الانحراف

كثيرا ما تحدث المشتغلون عن تورط الإنسان فى الانحراف، سواء بشكل عرضى أو مقصود، كعامل لاستمرار الإنسان فى طريق الانحراف، وصعوبة العودة للاستواء، ويواجه الإسلام هذا الأمر مواجهة جذرية حاسمة. فالإسلام يقر الضعف البشرى، يقول عليه السلام «لولا أنكم تذنبون لخلق الله خلقا يذنبون يغفر لهم (مسلم ٢٧٤٨ ص ٢١٠٥ - سقوط الذنوب بالاستغفار) ويفتح الإسلام باب الاستغفار والتوبة على مصراعيه أمام كل مخطيء، قال عليه السلام «يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه فإنى أتوب فى اليوم إليه مئة مرة. (رواه مسلم ص ٢٠٧٦ رقم ٤٢/٢٧٠٠) (النووى - بدون تاريخ. التوبة). ويقول عليه السلام «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها (صحيح مسلم حديث رقم ٢٧٥٩ ص ٢١١٣، حديث فى باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب والتوبة) ويقول تعالى: «من يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيمًا» (النساء ١١٠). ويقول تعالى: «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء». (النساء ٤٨) ويقول تعالى: «قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم» (الزمر ٥٣) فأى باب للرحمة أوسع من هذا، وأى باب للعودة إلى الاستواء مع غفران الذنوب السابقة أوسع من ذلك الذى فتحه الله أمام عبادة؟ ومن عظمة الإسلام أن الله يقبل توبه التائب، ويبدل سيئاته

حسناً، إذا ماتاب وآمن وعمل عملاً صالحاً. قال تعالى : «إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً» (الفرقان ٧٠) كل هذا وغيره من الأدلة يؤكد وقوف الإسلام في وجه عامل مهم من عوامل الانحراف والسلوك الإجرامى وهو ارتكاب الانحراف أول مرة، وإصابه المجرم بنوع من تبدل للإحساس، وموت للضمير، ويأس من العودة إلى الاستواء، ويأس من استعادة قبوله في المجتمع واستعادة احترام الناس له، كل هذا هو الذى يدفعه إلى المزيد من الإجرام والخطر نتيجة لزوال الضوابط الداخلية، وتلاشى رهبة وبشاعة السلوك المنحرف من نفسه، وزوال رهبة العقاب نتيجة للتعرض له وخبرته. فمعرفة الشخص المنحرف أن الله يفرح بتوبة عبده ويبسط له كفيه ويقبله إذا آمن وتاب وأناب وعمل صالحاً، بل ويبدل سيئاته حسنات، يعد أقوى منطلق ضد استمرار الانحراف وتحوله إلى خطورة إجرامية مضادة لنفسه ومجتمعه.

والتوبة واجبة على كل ذنب، فإذا كانت المعصية بين العبد وربّه ولا تتعلق بحق آدمى فلها ثلاثة شروط : (النوى - بدون تاريخ - باب التوبة).
أولاً - الإقلاع عن المعاصى تماماً. ثانياً - الندم على ما فعله . ثالثاً - عقد العزم على عدم العودة للانحراف . أما إذا كانت تتعلق بحق آدمى ، فيجب إلى جانب الشروط الثلاثة أن يبدأ المنحرف من حق صاحب الحق الذى اعتدى عليه فإن كان مالا أو نحوه رده إليه ، وإن كان قذفاً ونحوه مكنه منه وطلب عفوّه وهكذا كل هذا من شأنه تنقية النفوس ، وإزالة الحقد والضغائن والرغبة فى الثأر والانتقام من نفوس المجنى عليهم أو ذوبهم . وهو سبب استمرار وتزايد السلوك الانحرافى .

أساليب استخدام الوقت (خاصة وقت الفراغ) وعلاقته بالسلوك الانحرافى :

تؤكد الدراسات المختلفه ارتباط الانحراف بسوء استخدام وقت الفراغ ، وطبيعة تكوين وقيم وسلوكيات وأنشطة واتجاهات الجماعات التى يقضى الإنسان معها وقت

فراغه فالانحراف كما أكدت دراسات «تارد» و «سوذرلاند» و «كريس» ليس إلا سلوكا يتعلمه الفرد داخل جماعات العلاقات الوثقى التى ينتمى إليها (Sutherland- et-al- 1970- 75) من خلال عمليات المحاكاة والتوحد . فالفرد يحدد نموذج الدور المفضل Role model ثم يصوغ سلوكه طبقا لهذا النموذج. وأخرج «ماتزا» (Matza'D- 1966- 22- 27) نظرية (الانجراف) Drift theory ومؤداها أن الشباب الجانحين هم الذين يجرفهم التيار الانحرافى للجماعات التى ينتمون إليها ويقضون داخلها وقت فراغهم .

ويؤكد «جيفرى» فى نظريته عن الاغتراب الاجتماعى Social alienation theory أن التحضر وتعقد علاقات العمل وأنماط الإقامة ونمو التصنيع والنمو السكانى وتحول العلاقات الأولية إلى ثانوية ونمو التعليم وتزايد الصياغة البيروقراطية للمجتمع تؤدي إلى فشل العلاقات الشخصية الحميمة، والجماعات الوثقى كالأسرة فى ضبط البناءات العقائدية والقيمية والسلوكية للأعضاء، كما تؤدي الى شعور النشء والشباب بالضيق أو الاغتراب مما يؤدي بالأفراد إلى محاولة إثبات ذاتهم من خلال الانتماء إلى جماعات، يطلق عليها بعض الباحثين «جماعات الشارع Street groups وغالبا ما تكون جماعات انحرافية، يشعر الفرد لها بالولاء لأنها تسهم فى إشباع حاجاته التى فشلت الجماعات النفسية Psyche groups وأهمها الجماعات الأسرية والقريبة، فى إشباعها نتيجة لفقدان قدرتها الوظيفية فى ظل متغيرات معينة . (Haskell et-at-at-1978- 391)

وقد أشارت العديد من الدراسات الميدانية إلى أن كثيرا من الأحداث يمارسون انحرافهم فى وقت فراغهم، وأن هناك علاقة بين الانحراف وأساليب قضاء وقت الفراغ ومن هذه الدراسات بحث اجراه مركز أبحاث مكافحة الجريمة بوزارة الداخلية السعودية بعنوان (الجنوح والترويح فى الأوقات الحرة لدى الشباب فى المملكة العربية السعودية) (مركز أبحاث مكافحة الجريمة وزارة الداخلية السعودية -

١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م) وهناك بحث عن «الفراغ والشباب الجامعي ، أجراه قسم الاجتماع بكلية آداب الإسكندرية (محمد ، محمد على ١٩٨١م) وإذا كانت بعض الدراسات قد كشفت عن أن الكثير من حوادث الجنوح تقع خلال وقت الفراغ (عارف ، محمد - ١٩٨١ - ٤٠٩) فقد كشفت دراسة «شو» و«ماكاي» عن أن نسبة كبيرة من الجناح ترتكب داخل جماعات ، كانت نسبتهم في دراستها الميدانية ٨٠٪ من مجتمع الدراسة ، مما يدل على أثر المخالطة أثناء وقت الفراغ على الانحراف . (عارف ، محمد - ١٩٨١م - ٤١٠) ومن أهم الدراسات الميدانية التي أجريت حول ظاهرة وقت الفراغ وظاهرة الجناح ، الدراسة التي أخرجها «شاناس» بعنوان «الترويح والجناح سنة ١٩٤٢ (Shanas' E.- 1942) وصدرت عن جامعة شيكاغو وأكدت نتائجها العلاقة بين أساليب قضاء وقت الفراغ وبين السلوك الانحرافي ، وهناك دراسة أجراها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بمصر سنة ١٩٥٩م بعنوان «السرقة عند الأحداث» كشف عن أن أكثر الأماكن التي يقضى فيه الجانحون أوقاتهم هي الشارع أو الحارة ، ثم دور السينما ، ثم الحدائق ، ثم المقاهي ، ثم الأندية ، وظاهرة وقت الفراغ آخذة في الازدياد في الأزمنة الحديثة نظرا للتخصر والتقدم التكنولوجي وتزايد التخصص وتقسيم العمل وارتفاع مستويات المعيشة ، وهذا لا يعنى أن زيادة وقت الفراغ هي التي تؤدي إلى الانحراف ، وكل ما يمكن قوله أن هذه الزيادة تهيء المزيد من الفرص للانحراف إذا أسئء استخدام وقت الفراغ . وهذا يرتبط بالطريقة التي يشغل بها الأحداث وقتهم ، والأماكن التي يقضون فيها هذا الوقت ، والأشخاص الذين يرتبط بهم هؤلاء خلال وقت الفراغ (عارف ، محمد - ١٩٨١ - ٤٠٩) وإذا رجعنا إلى الإسلام نجد أنه يؤكد على قيمة الوقت وضرورة استثماره فيما يفيد الإنسان وأسرته ومجتمعه ، وما يفيد في الدنيا والآخرة ، كذلك يؤكد على أهمية الترويح في وقت الفراغ في إطار مجموعة من الضوابط التي تحول دون الانحراف ، وثالثا فإن الإسلام يركز على أهمية تخير الصداقات سواء للشخص أولاً بنائه لأثرهم الكبير في توجيه الفكر والسلوك ، ورابعا يضع الإسلام مجموعة من الأساليب المفيدة للترفيه ، ومجموعة من القيم أو الغايات التي يحاول تحقيقها ، وهي أهداف عقائدية وتربوية وتعليمية ، تستهدف تنمية الجسم والعقل والنفس وترقى الأخلاق وتثبت القيم البناءة - كالتعاون

والتنافس المشروع، وتنمية الروح القيادية والتبعية المستنيرة، والحوار البناء، والتقد
الهادف . . . فالوقت هو حياة الإنسان، وهو نعمة كبرى من نعم الله، ومنة منه
سبحانه، وهو الفترة التي يختبر فيها الإنسان، وما مضى منه لن يعود، ولهذا يجب على
الإنسان استشاره تحقيقاً لصالحه في الدنيا والآخرة. قال تعالى: «وسخر لكم الشمس
والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهار، وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة
الله لا تحصوها». (إبراهيم ٣٣ - ٣٤). ومن الدلائل على اهتمام الإسلام بالوقت
وتبنيه الناس إلى أهميته وحسن استشاره، أن الله سبحانه وتعالى يقسم في مطالع بعض
الصور ببعض مظاهر الوقت كالفجر والشمس والليل والنهار. . . «والشمس
وضحاها» (الشمس ١، ٢)، «والعصر إن الإنسان لفي خسر» (العصر ١، ٢). . .
ومن المعروف لدى المفسرين وفي حس المسلمين أن الله عندما يقسم بأى من مخلوقاته -
وله وحده سبحانه أن يقسم بأى من مخلوقاته - فإنما يكون ذلك للفت أنظار عباده إلى
أهمية هذا الشيء وإلى عظيم نفعه لهم (القرضاوى، يوسف - ١٩٨٨ - ٥)

وينبها القرآن الكريم إلى أن وقت الإنسان يجب أن يوجه لما يرضى الله، ولما يؤدي
إلى صالح الإنسان. في الدنيا والآخرة قبل فوات الأوان قال تعالى: «وأنفقوا مما
رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب
فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها والله خبير بما تفعلون»
(المنافقون ١١) وقد روى معاذ بن جبل أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال «لن
تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع خصال، عن عمره فيما أفناه، وعن
شبابه فيما أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن علمه ماذا عمل به (رواه
البراز والطبراني). وقد ركز الحديث على الشباب لأنه زمن القوة والفتوة والإنتاج
والعزيمة (القرضاوى، يوسف - ١٩٨٨ - ٥) والشباب هو مرحلة توقد الشهوة
واشتداد إغواء الشيطان، فمن قهر الشيطان فاز برضاء الله عز وجل. كذلك يقول
عليه السلام «اغتنم خمسا قبل خمس - شبابك قبل هرمك، وصحتك قبل سقمك
وغناك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك» (رواه الحاكم) وقال
عليه السلام «نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس، الصحة والفراغ» (رواه البخارى

الرفاق ٧٤ ، ص ٢٢٢١). وقد قرن الحديث بشكل معجزين الصحة والفراغ كنعمتين عظيمتين، ومن العجيب أن المنحرفين يذهبون بصحتهم خلال وقت فراغهم فيدمرون الاثني معا من خلال ارتكاب المعاصي كالسكر والمخدرات والفاحشة والميسر...

وإذا كان الإسلام ألغى أعياد الجاهلية فقد استبدلها بالأعياد الإسلامية عيد الفطر وعيد الأضحى. والإسلام يقر الترويح الهادف الذي ينطلق من موجبات قيمة ويستهدف تحقيق غايات تربوية، كالرياضة ومشاهدة الألعاب وكتابة وقراءة القصص والشعر والرماية والمبارزة والسباحة، ويقر الإسلام المزاح مع قول الصدق ويشجع على رياضه الجرى، وكان الرسول عليه السلام يروي قصصا للصحابة، وكان يسابق السيدة عائشة رضى الله عنها، وكان يتفرج هو والسيدة عائشة على الأحباش وهم يلعبون بحراهم في المسجد، وكان عليه السلام يمارس المصارعة، وقد قال عليه السلام «إن من الشعر لحكمة» (فتح البارى - شرح صحيح البخارى - دون تاريخ ج ١٠ - ٥٣٧) (الشرى. عبدالعزيز - ١٩٨٦ - ٧٦ - ٨٠) وكان عليه السلام يمزح مع أصحابه ولا يقول إلا صدقا.

ويشترط في الترويح طبقا للمنهج الإسلامى أن يخلو من الإسفاف والتبذل ، وأن يلتزم بالقيم والأخلاق الإسلامية، وأن يحقق أهدافا تربوية، وألا يطغى على العمل الجاد، وألا يحقق أهداف فردية أو فتوية أو حزبية، وأن يكون تحت إشراف تربوى موجه .

خاتمة البحث :

يتضح من كل ما سبق أن الإسلام يقدم تفسراً شاملاً متكاملًا للانحراف والسلوك الإجرامى يتيح المجال لتكامل العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والبيئية و (البيولوجية) والتربوية والنفسية، كما يؤكد على مجموعة من الحقائق اليقينية التى ليس فى حوزة العلم الوضعى التوصل إليها مثل وسوسة الشيطان، ووسوسة النفس، وضعف النفوس، وضعف الإيمان، والحسد ومرض القلوب والضلال. . . ويضع الإسلام معايير دقيقة لتحديد أوزان كل عامل من منطلقات إيمانية ويتجنب التفسير الإسلامى كل المزالق التى وقعت فيها التفسيرات الوضعية مثل الحتميات وأحادية العامل والانحياز (الأيدولوجى) ومحاولة تحقيق مصالح فتوية. . . وما ذلك إلا لأنه يعتمد على كتاب أحكم الحاكمين وأقوال خاتم المرسلين الذى لا ينطق عن الهوى والذى بعثه الله رحمة للعالمين .

وهذا يعنى أن التفسير الإسلامى للانحراف والسلوك الإجرامى تفسير تكاملى، يستمد من طبيعة البناء العقائدى والبناء الاجتماعى الذى تقيمه الشريعة الإسلامية، ومن طبيعة النظم الاجتماعية الإسلامية الكفيله بتحقيق المجتمع القوى المتقدم مادياً ونفسياً وروحياً، والذى تسوده العلاقات الصحية القائمة على الأخوة والمحبة والتياسك، العلاقات السوية الطاهرة الخالية من كل عوامل الحقد والحسد والضغينة والعداوة والتفكك. كذلك فإن هذا التفسير يستمد من طبيعة التشريع الجنائى أو السياسة الجنائية فى الإسلام، خاصة من شروط التجريم التى تتعلق بشخص الجانى نفسه، ومنها اشتراط شروط مثل التكليف والعقل والبلوغ والقصد الجنائى . «فالمجنون، وهو الشخص المختل عقلياً تنعدم أهليته للأداء أصلاً نظراً لغياب العقل ولا تترتب آثار شرعية على أقواله ولا على أفعاله» (خلاف ، عبد الوهاب - بدون

تاريخ - ١٣٧). وهناك الأشخاص ناقصوا الأهلية كالصبي غير المميز، والشخص المعتوه. وهذا الأخير ليس مختل العقل، ولا فاقده، ولكنه ضعيف عقلياً. (خلاف - ١٣٧) ويدرك الدارس للشرعة الإسلامية بشكل عام، والتشريع الجنائي في الإسلام بشكل خاص، أن الإسلام سبق كل المدارس الوضعية في علم الإجرام وفي علم اجتماع الجريمة وفي التنبيه والاهتمام بفهم وتحليل العوامل المختلفة التي تسهم في وقوع السلوك الانحرافي. ويمكن إيجاز ذلك فيما يلي.

أولاً - سبق الإسلام المدرسة (البيولوجية) في التأكيد على أثر العوامل (البيولوجية) في تحقيق سواء أو انحراف السلوك. وقد سبق تفصيل ذلك ولعل من أهم ما يؤيد هذا القول، رفع الأهلية أو المسؤولية عن المجنون لاختلاله عقلياً، وهو خلل راجع إلى عوامل (بيولوجية) عضوية. كذلك فقد اعتبرت الشريعة الإسلامية المعتوه ناقص الأهلية، وكذلك الصبي الذي لم يميز نتيجة لعدم اكتمال النضج العقلي. يضاف إلى هذا توجيه الرسول عليه السلام للشباب بالزواج المبكر نظراً لما تتسم به مرحلة الشباب من طاقة (بيولوجية) حيوية ونفسية، والزواج المبكر أغض للبصر وأحصن للفرج. أما من لا يستطيع الزواج من الشباب فقد نصحه الرسول عليه السلام بالصوم، لما يؤدي إليه من كسر لحدة الشهوة، وتطهير للنفس وزيادة في التقوى والقربى من الله.

ثانياً - سبق الإسلام المدرسة النفسية في تفسير السلوك الانحرافي في بيان الارتباط بين الصحة النفسية وسواء أو انحراف السلوك، وبيان الركيزة الأولى للصحة النفسية، وهي الإيمان بمضمونه الإسلامي، والالتزام بالعقيدة والقيم والسلوك الإسلامي الصحيح. وقد سبق الإسلام هذه المدرسة في التأكيد على أثر العوامل التربوية والنفسية على سواء السلوك أو انحرافه، حيث نبه إلى أهمية بناء الأسرة على أسس قويمية من حيث معايير اختيار الزوج والزوجة، وأهمية التكافؤ، وأصول التربية الصحيحة للأطفال، وحقوق الأبناء على الآباء، وأهمية القدوة في حياة الأبناء.

ثالثا - سبق الإسلام المدرسة (السوسولوجية) في التأكيد على أثر العوامل الاجتماعية على سواء أو انحراف السلوك، مما سبق أن شرحناه. فقد اهتم الإسلام بالعوامل التربوية، وأهمية الصحة أو نوعية الجلساء، وعلاقات الجوار، وأهمية التناصح والتعاون والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأهمية مصاحبة العلماء الأتقياء، وأهمية غض البصر ومراعاة حرمة الطرقات، وتجنب التبرج والاختلاط، وحماية الشباب من كل عوامل الفتن والأغراء . . . الخ .

رابعا - سبق الإسلام المدرسة الاقتصادية في تفسير السلوك الانحرافي، في التأكيد على أثر العوامل الاقتصادية في تشكيل السلوك ولهذا جعل الإسلام الزكاة فريضة وعبادة مالية وركنا أساسيا من أركان الإسلام الخمسة . وأوجب على الإنسان نفقات معينة هي واجبات التكافل الاجتماعي، وحث المؤمنين على الصدقات للمستحقين، وعلى حسن الجوار، وعلى كفالة اليتيم، وعلى البر بالساكين، كما أوجب على الدولة كفالة الفقراء حتى لا يستبد بهم الفقر المدقع، فينحرفون عقائديا وسلوكيا، كذلك حرص الإسلام على عدم وجود تناقض بين الغنى الفاحش والفقر المدقع من خلال إجراءات شرعية، منها تحديد أوجه التملك الشرعي، وتحريم الربا والاحتكاز والاحتكار والغش والرشوه، ومن خلال تفتيت الثروة في كل جيل من خلال الميراث الشرعي .

خامسا - ركز الإسلام على عوامل مهمة أو على مجموعة من الحقائق ليس في حوزة العلم الوضعي من خلال مناهجه الحالية التوصل إليها، منها وسوسة الشيطان، والمس، ووسوسة النفس . . . كعوامل أساسية في دفع الإنسان إلى السلوك المنحرف. وقد قسم البخارى - في حاشيته على «أصول فخر الإسلام» الجنون الى ثلاثة أقسام (أبوزهرة، محمد - ١٩٧٦ - ٤٦٦ - ٤٦٧) وهي :

أ - «جنون جاء مع الخلق والتكوين» أى وراثي أو جبلي بحيث يجعل الإنسان غير صالح لقبول وأداء ما أعدله وهذا النوع في رأى البخارى لا يرجى زواله، ولا منفعة في الاشتغال بعلاجه .

ب - «جنون يرجع إلى زوال الاعتدال الحاصل للدماغ خلقة بأن يعرض للعقل ما يجعله في اضطراب مستمر»، وهنا تنتفى القدرة على التقدير السليم للأمر. وهذا النوع يمكن علاجه بما خلقه الله من أدوية .

ج- القسم الثالث من أقسام الجنون عن البخارى هو مس الشيطان . ويقول عنه البخارى «إنه استيلاء الشيطان عليه، فيخيله الخيالات الفاسدة، ويفزعه في جميع أوقاته فيطير قلبه . . .» و«يسمى هذا الشخص الذى به هذه العلة ممسوساً لخبط الشيطان أياه، وموسوساً لإلقاءه الوسوسة في قلبه» وهذا القسم سليم العقل . ويرجع الانحراف والاضطراب فيه إلى المس الشيطاني في أحوال دون أحوال (أبو زهرة، محمد - ١٩٧٦ - ٤٦٧).

ومع شمول التفسير الاسلامى لكافة العوامل التى تسهم فى تحقيق الانحراف والتى تحدثت عن بعضها المدارس الوضعية، فإن ميزة التفسير الإسلامى أنه لم ينحدر إلى هوة الحتميات أو التطرف أو المغالاة التى وقع فيها بعض أنصار المدارس الوضعية كالحتمية (البيولوجية)، والحتمية الاقتصادية، والحتمية الجغرافية، والحتمية النفسية (السيكولوجية)، والحتمية الاجتماعية (السوسيولوجية). فقد وضع الإسلام كل عامل فى مكانه الصحيح يضاف إلى هذا أن الإسلام رسم السبيل إلى تجنب ظهور عوامل الانحراف - كالفقر المدقع، وسوء التربية، والبيئة الاجتماعية الفاسدة وشيوع الاغراءات الرخيصة . . . مما يشير إلى اهتمام الشريعة الإسلامية بالجوانب الوقائية من الانحراف، جنباً إلى جنب مع الجوانب الإرشادية والتوجيهية، والجوانب العلاجية، فى آن واحد. وينجم الانحراف أو تزيد معدلاته، نتيجة للخلل الذى يقع فيه المجتمع فى تطبيق شريعة الإسلام. ويكون العلاج بإزالة هذا الخلل من خلال التطبيق السلمى للمنهج الإلهى فى بناء وتنظيم الحياة الاجتماعية داخل المجتمع .

مصادر البحث

أولا - المصادر العربية :

- القرطبي ، أبو عبدالله محمد أحمد
١٩٦٦ - الجامع لأحكام القرآن - دار إحياء التراث العربي - بيروت .
أبوزهرة ، محمد
١٩٧٦ : الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي : دار الفكر العربي - مصر .
القرضاوى ، يوسف .
١٩٨٨ : الوقت في حياة المسلم : مؤسسة الرسالة - بيروت .
القرضاوى ، يوسف .
١٩٨٥ : مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام : مؤسسة الرسالة - بيروت .
العسقلاني ، ابن حجر .
بدون تاريخ : فتح الباري - شرح صحيح البخاري : تحقيق وإشراف الشيخ
عبدالعزیز بن باز - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .
الألباني ، محمد ناصر الدين .
١٩٨٢ : صحيح الجامع الصغير وزياداته : المكتب الإسلامي - الطبعة الثالثة -
بيروت .
أبوزهرة ، محمد .
١٩٧٤ : الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي - دار الفكر العربي - مصر - بدون
تاريخ ، محاضرات في المجتمع الإسلامي : معهد الدراسات الإسلامية .
السمالوطي ، نبيل .
١٩٨٠ - التنظيم المدرسي والتحديث التربوي - دار الشروق - جدة .
السمالوطي ، نبيل .

- ١٩٨١ : علم اجتماع التنمية : دراسة في اجتماعيات العالم الثالث دار النهضة العربية - بيروت .
- ١٩٨٣ أ : الدراسة العلمية للسلوك الإجرامى - دار الشروق جدة
- ١٩٨٣ ب : علم اجتماع العقاب جزءان - دار الشروق جدة .
- ١٩٨٦ أ : الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر : دار الكتاب الجامعى - مصر .
- ١٩٨٦ ب : البناء النظرى لعلم الاجتماع - دار الكتاب الجامعى - مصر .
- ١٩٨٧ : بناء المجتمع الإسلامى ونظمه - دار الشروق - جدة .
الغزالى ، أبو حامد .
- بدون تاريخ : إحياء علوم الدين - ج ٣ ، القاهرة - المشهد الحسينى .
المركز العربى للدراسات الأمنية والتدريب .
- ١٩٨٠ دراسات حول قضايا الشغب وأحداث العنف .
النووى ، محى الدين .
- بدون تاريخ : رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، إشراف لجنة من العلماء العسال ، أحمد محمد ، وعبدالكريم ، فتحى أحمد .
- ١٩٧٧ : النظام الاقتصادى فى الإسلام - مكتبة وهبة .
ابن خلدون ، عبدالرحمن .
- بدون تاريخ : مقدمه ابن خلدون شرح وتحقيق وتعليق على عبدالواحد - الطبعة الثالثة .
النووى .
- ١٣٩٢ صحيح مسلم بشرح النووى : دار إحياء التراث العربى - بيروت .
النيسابورى ، الحاكم ،
- ١٩٦٨ : المستدرك على الصحيحين - الرياض مكتبة النصر .
الهيثمى ، نور الدين على بن ابوبكر .
- ١٤٠٢ هـ : مجمع الزوائد ومنيع الفوائد : دار الكتاب العربى - بيروت .
بهنس ، احمد .
- بدون تاريخ : الحدود والتعزير : مكتبة الوعى العربى ، الفجالة - مصر .
جعفر ، على محمد .

١٩٨٤ : الأحداث المنحرفون: عوامل الانحراف، المسؤولية الجزائية - التدابير
داراسة مقارنة : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع .

حتاته، محمد نيازي

١٩٧٥ : الدفاع الاجتماعي: السياسة الجنائية المعاصرة بين الشريعة الإسلامية
والقانون الوضعي - مكتبة وهبة - القاهرة .

خلاف ، عبد الوهاب .

بدون تاريخ : علم أصول الفقه : الطبعة الثامنة - دار القلم - القاهرة .

خليل، معن .

١٩٨٣ : الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي - دار الآفاق الجديدة -
بيروت .

عيسى ، حسن .

١٩٨٤ : بيئة السجين في ماضيها وحاضرها وتأثيرها على سلوكه - بحث منشور في
كتاب «السجون - مزاياها وعيوبها من وجهة النظر الإصلاحية» منشورات المركز
العربي للدراسات الأمنية .

عودة ، عبدالقادر .

بدون تاريخ : التشريع الجنائي في الإسلام مقارنا بالقانون الوضعي ، دار الكتاب
العربي ، بيروت - جزءان .

محمد، محمد على .

١٩٨١ : وقت الفراغ في المجتمع الحديث: دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية
مركز أبحاث مكافحة الجريمة - وزارة الداخلية السعودية .

١٩٨٤ : بحث الجنوح والترويح في الأوقات الحرة لدى الشباب في المملكة العربية
السعودية .

عارف ، محمد .

١٩٨١ : الجريمة في المجتمع - الطبعة الثانية - مكتبة الأنجلو المصرية،
مقداد، يالجن .

١٩٨٧ : التربية الإسلامية ودورها في مكافحة الجريمة - الرياض .

ثانيا - المصادر الأجنبية :

- Concklin, J.E
- 1975 : The impact of crime- NewYork- Macmillan Publishing Co.
- Cressey, D.R.
- 1960 : The theory of differencial association : An introduction-in «Social Problems» 8- Summer.
- Goring, C.
- 1913 : The English Convict- London - His majesty stationary office.
- Glueck, S and Glueck, E.
- 1955 : Unraveling Juvenile delinquency, Cambridge Harvard University.
- Haskell, M.R and Yablonsky, L.
- 1978 : Juvenile delinquency- Second'ed. Rand Mc Nally Colledge Publishing Co. Chicago.
- Jillille, J.M. and Reinhart, J.
- 1933 : Current social problems: American book Co.
- Jeffery, C.R.
- 1959 : An Integrated Theory of Crime and criminal behavior : Journal of criminal law :
- Criminology and police Science 50-March.
- Harries, K.D.
- 1977 : The geography of crime. Mc Graw Hill :
- Problems series : Edward Taffee series editor.
- Merton, R.K.
- 1957 : Social theory and social structure.
- Matza, D.
- 1960 : Delinquency and drift. NewYork Wiley.
- Macmillan.
- 1983 : Macmillan student encyclopedia of sociology.
- National advisory commission on civil disorders.
- 1968 : Report : Washington D.C.U.S. government printing office.
- Rec less' W.C.
- 1961 : The crime problems : NewYork : Apleton century crofts.
- Sutherland' E and Cressey' D.
- 1970 : Criminology 8th. ed J.B. Lippincott Co.
- Shanas' E.

1942 : Recreation and delinquency : Chicago University Press.

- Chow' C. et al.

1927 : Delinquency areas : Chicago University Press.

- Teelers, N.K and Matza' D.

1959 : The extent of delinquency in the united states: Journal of Negro education 28- Summer - 200-218.

- Tresler, G.

1962 : The explanation of criminality : London:

Routledge and Kagan Poul.

- Wallace, W.

1979: The logic of science in sociology:

Aldin publishing Co. N.Y.