مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

رمضان 1427 / أكتوبر 2006

العدد 22

ISSN 1112-4040

تمّ الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ☆ عين مليلة
http://www.elhouda.com

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها ولا تعكس رأي المجلة

مدير المجلة

أ. د/ عبد الله بوخلخال

رئيس التحرير

أ. د/ احميده عميراوي

مسؤول النشر

أ. د/ احميده عميراوي

أمانة المجلة

* محمود بن زغدة
* الآنسة منى علام

هيئة التحرير

أ. د/ أحمد صاري
أ. د/ رابح دوب
أ. د/ سامي عبد الله الكناني
أ. د/ سلمان نصر
أ. د/ عبد الله بوجلال
أ. د/ عبد الكريم بن أعراب
أ. د/ عمر لعويرة
د/ عبد القادر بخوش
د/ مولود سعادة
د/ نصير بوعلي
د/ نذير حمادو

الهيئة الاستشارية

د/ إسماعيل سامعي
د/ باديس فوغالي
د/ جمال شوالب
د/ حسان موهوبي
د/ اسعيد عليوان
د/ صالح نعمان
د/ عبد العزيز فيلالي
د/ علاوة عمارة
د/ محمد بوركاب
د/ كمال لدرع
د/ نجيب بن خيرة

توجه جميع المراسلات والأبحاث باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

* مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة – الجزائر 25000
* الهاتف / الفاكس: 98 21 92 31 0
* البريد الإلكتروني: E. Mail = usieak 25 @ Wanadoo. dz

قواعد النشر في هذه المجلة

يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر ما يلي:

1 – أن يكون الموضوع متميزا بالجدية العلمية؛ كأن يتناول قضايا:

- معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية؛ تراثا وآفاقا.
- فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي النـــزيه.

2 – أن يكون الموضوع مستوفى الشروط العلمية الأكاديمية من حيث ســـلامة اللغـــة والضوابط المنهجية والمادة الخبرية (المصدرية والمرجعية).

3 – أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مـــرن 3.5 أو قرص مضغوط.

4 – لا يعاد البحث إلى صاحبه.

5 – أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية (جديد في كل صفحة)

6 – أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عـــن الـــنص التأليفي، وفي ملف مستقل محفوظ في القرص المرن.

7 – ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى.

8 – تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغات الأجنبية. مع ملخـــص بالعربيـــة لا يتجاوز 100 كلمة.

9 – تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصـــحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.

10 – يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية وصورة شمسية.

فهرس الموضوعات

* كلمة مدير المجلة: الأستاذ الدكتور **عبد الله بوخلخال**..... ....

* كلمة رئيس التحرير: الأستاذ الدكتور **احميده عميراوي**..... ....

*أ.د **محمود الخالدي**: نظرية الإبدال في زكاة المال 11

*د. **فرحات عبد الوهاب**: الغزالي وتصوفه..... 43

*د. **أبو بكر كافي**: من معالم المنهج التربوي عند المحدثين..... 83

د. **سعاد سطحي**: عقد الهبة في الفقه المالكي 97

*د. **أعمر يحياوي**: ميراث المرأة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان.... 131

*د. **عبد القادر جعفر**: التدابير الشرعية للوقاية الصحية 145

*أ. د. **عبد الواحد عبد السلام شعيب**: الأثر الصّوفي في كتابات المؤرّخ أحمد بابا التنبكتي 165

*د. **زينب بوصبيعة**: شعر الزهد في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري..... 185

*د. **محمد عبد الرضا شياع**: التّرجمة وإشكالية التّواصل الثّقافي 203

*د. **حنيفي هلايلي**: التراث الديني عند الموريسكيين من خلال المخطوطات الألخميادية.... 219

*د. **جمال محمد سالم عريكيز**: التأثير السياسي الفاطمي والسلجوقي في التعليم الديني بدمشق في القرن الخامس الهجري 129

*أ. **عثمان طيبة**: من المصطلحات الحضارية في ديوان أمريء القيس (497- 545/540م) (باب الباء) 149

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فبمشيئة الله تعالى، وبفضل جهد هيئة التحرير والباحثين يصدر هذا العدد الثاني والعشرين من مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في موعده، حافلا بدراسات قيمة مختلفة في مجالات وحقول معرفية متنوعة، إسلامية وإنسانية واجتماعية.

ومجلة الجامعة إذ تواصل مسيرتها فإنها عند وعدها، ساعية دائما إلى خدمة الرسالة العلمية والبحوث الأكاديمة المتميزة، خاصة وجامعة الأمير عبد القادر تعرف استقرارا وتطورا في مسيرتها.

ويسعدني كثيرا أن أرى صدور هذا العدد، وأعدادا أخرى إن شاء الله. مثلما يشرفني أن أوجه شكري واعتزازي إلى المشرفين على إعداد هذه المجلة، وإلى أصحاب الموضوعات؛ المنشورة فيها، وإلى القراء الأفاضل الذين يتزودون بما تتضمنه هذه المجلة من معارف علمية.

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين

أ. د. عبد الله بوخلخال

مدير الجامعة

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب العالمين، وبعد،

فيشرفنا أن نقدم هذا العدد الثاني والعشرين من مجلة الجامعة؛ للقراء الكرام، ويشرفنا أن نكون عند التزامنا بما وعدنا به أصحاب الموضوعات المرسلة إلينا بنشرها في حينه، رغم الصعوبات الكثيرة.

وقد تضمن هذا العدد موضوعات علمية متميزة، مست تخصصات متنوعة، جاءتنا من خارج الجزائر؛ أي، من المملكة الأردنية الهاشمية، والجماهيرية الليبية. ومن الجامعات الجزائرية؛ أي، من جامعة الأمير عبد القادر، وجامعة منتوري، وجامعة مولود معمري، وجامعة سيدي بلعباس، ومن المركز الجامعي غرداية.

وآملنا كبير في نشر بقية الموضوعات، في الأعداد القادمة إن شاء الله، إذ أن المجلة تواصل مسيرتها بثبات في كنف استقرار الجامعة.

وفي الأخير أوجه شكري الجزيل إلى أصحاب البحوث؛ سواء التي نشرت أو التي سوف تنشر، وإلى القراء الكرام الذين يتزودون بما تتضمنه هذه المجلة من معارف علمية.

والله ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين

أ. د. احميده عميراوي

نائب مدير جامعة الأمير عبد القادر

نظرية الإبدال في زكاة المال

الأستاذ الدكتور محمود الخالدي

جامعة اليرموك –إربد –الأردن

تمهيـــد:

الحمد لله رب العالمين القائل: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) – المائدة 3 – هو مجزل النعم، ومزيل النقم، وباعث الهمم. والصلاة والسلام على الهادي البشير، والرسول النذير، المصطفى القائل: من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ (البخاري – الكتاب الصلح) وعلى آله وصحابته إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الزكاة ركن من أركان الدين، يكفر جاحدها ويثاب بالخير والغفران القائم بها، وقد قاتل دونها الصديق رضي الله عنه، فهي الموازنة الأولى في تاريخ الحضارة الإنسانية للقضاء على الفقر، وكانت ولا تزال محل استقطاب لأقلام الباحثين للكشف عن كنوز معالجاتها وآثارها المجتمعية العظيمة.

وموضوع بحثنا هنا كاشف عن مسالة من مسائل فقه الزكاة، ويدور حول مدى مشروعية إخراج القيمة بدل العين في الزكاة؟ وموقف الفقهاء وأدلتهم وحججهم الشرعية في ذلك، وبخاصة في أزمان وأمصار صار للقيمة الحقيقية للنقود، وسعر الصرف مع تغيّر قيمة العملة صعوداً وهبوطاً، الأثر الكبير على القوة الشرائية للفقراء.

لذلك كان لابد من الوقوف على أقوال علماء السلف الصالح، وما توصلوا إليه من آراء وأدلة، ثم معرفة ما بحثه المعاصرون في هذه المسألة لإبراء الذمة، ثم النظر في مجموع النووي، والمغني لابن قدامه، ومبسوط الإمام السرخسي، ومصادر فقه المذاهب الأربعة.

القيمة اصطلاحاً: هي ما يقوّم به الشيء، بمنزلة المعيار، من غير زيادة ولا نقصان[1].

وأمّا إخراج القيمة في الزكاة وهو الإبدال فمعناه، دفع ما وجب على المسلم في ماله، من غير جنس المال الذي وجبت فيه الزكاة. فيعدل مثلاً عن الشاة إلى قيمتها إذا وجبت عليه في ماله شاة [2].

ثانياً: مفهوم إخراج الزكاة من جنس المال الذي وجبت فيه.

إن معظم النصوص التي جاءت في تقرير ما يجب إخراجه من المال الذي وجبت فيه الزكاة، جعلت الإخراج في الزكاة من جنس المال الذي وجبت فيه[3]، وهذا هو الأصل في المسألة عند جمهور العلماء، بحيث تؤخذ الزكاة من جنس المال الذي وجبت فيه[4].

لكن فقهاء الحنفية لا يوافقون الجمهور على هذا الأصل، بل يعتبرون المُزكي المكلف مخيراً أصلا بين إخراج الزكاة من جنس المال الذي وجبت فيه وبين دفع قيمة ذلك الواجب، كما ذكر ذلك الإمام السرخسي[5] حيث قال: (...ظن بعض أصحابنا أنّ القيمة بدل عن الواجب، حتى لقبوا هذه المسألة بالإبدال[6] وليس كذلك، فإنّ المصير إلى

أبو جيب: سعيد، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، ص311، دار الفكر، دمشق، ط2، 1988م

(1) أبو جيب: القاموس، ص 311.

(2) انظر: عقلة: الدكتور محمد عقله، أحكام الزكاة والصدقة، ص211، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ط1، 1982م وسيشار إلية فيما بعد: عقله: أحكام الزكاة.

(3) أنظر: الشعراني، عبد الوهاب بن احمد بن علي الشعراني، كشف الغمة عن جميع الأمة، ج1، ص185، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. وسيشار إليه فيما بعد: الشعراني، كشف الغمة

(4) انظر: أبادي، شمس الحق أبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج4، ص 341، دار الكتب العلمية. بيروت، ط1، 1990م.

(5) هو محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة، قاض من كبار الأحناف، مجتهد من أهل سرخس: خير الدين الزركلي، الأعلام، ج5 ص315. دار العلم للملايين، ط5.

(6) إن الذي لقب هذه المسألة بالإبدال، هم فقهاء الحنفية وكشف عن ذلك الإمام الكاساني، حيث قال: (دفع القيم والإبدال في باب الزكاة.) راجع: الكاساني:علاء الدين بن سعود الكاساني، بدائع

ومع يسر الرجوع إلى المصادر الحنفية، حيث كانت الباسطة لبحث المسألة لأنهم روادها ومنظورها، وجدنا عناء في الوقوف الدقيق على الاجتهاد في المسألة عند باقي المذاهب. ومع أن المسألة قد شاعت بين العلماء على أنها تبحث في مدى مشروعية إخراج القيمة أو الثمن بدل العين في الزكاة، إلا أنه قد راق لنا ما ذهب إليه بعض فقهاء المذهب الحنفي انسجاماً مع مذهبهم في المسألة فاتخذوا لها اصطلاح (**الإبدال في إخراج الزكاة**) فرحنا نتبنى هذا الإبداع في التعبير ذي الملامح الفارقة، وجعلناه عنوانا لبحثنا في هذه المسألة الفقهية الخلافية، التي لا يزال باب الاجتهاد فيها مفتوحاً، للدلالة على عظمة معالجات الفقه الإسلامي، وذلك لصلاحية الإسلام في إصلاح كل عصر وكل مصر. وبعد الاستقراء الدقيق لأقوال العلماء في هذه المسألة، رأينا أن مجمل ما ذهبوا إليه لا يخرج عن قولين هما:

الأول: وجوب إخراج العين وعدم جواز الإبدال في إخراج الزكاة، وهو مذهب الجمهور.

الثاني: جواز إخراج القيمة بدل العين وهو للحنفية، ووافقهم غيرهم بتفصيل مشروط بالمصلحة والحاجة.

وبعد عرض كافة المذاهب مع أدلتهم، أوردنا الاعتراضات على كل مذهب، وبعد ذلك جئنا بالرأي الراجح المتبنى بعد نقد المذاهب السابقة. ورأينا أنه لابد قبل البدء بعرض مادة البحث العلمية من بيان تمهيد علمي موجز حول ما يلي:

المبحث الأول: المدخل العلمي لإشكالية البحث.

أولاً: مفهوم إخراج القيمة في الزكاة

القيمة لغة: هي الثمن وقدره، وجمعها قِيَم[1].

---

(1) انظر: ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج12، ص500، دار الفكر – بيروت، ط1، 1990م.

البدل لا يجوز إلا عند عدم الأصل، وأداء القيمة مع قيام عين المنصوص عليه في ملكه جائز عندنا) [1]. ولقد اتفق العلماء في مسألة إخراج الزكاة على أمرين هما:

الأول: أداء الزكاة من عين المال

لقد (اتفق العلماء على أن صاحب المال إن أحب أن يؤدي الزكاة من نفس المال الذي وجبت فيه الزكاة لا من غيره كان له ذلك. ولم يكلف بإخراج الزكاة من سواه، ما لم يخرجه عن ملكه باختياره ببيع أو غيره، وعندها يُكلَّف أداء الزكاة من عند نفسه) [2]. واتفقوا على أنَّ المال إن كان نوعاً واحداً أُخذت منه الزكاة جيداً كان أو رديئاً [3].

الثاني: أداء الزكاة من غير عين المال

وكذلك اتفق العلماء على أنَّ مَنْ أعطى زكاة ماله، من غير عين المال المُزكى، فإن ذلك جائز، ولا يُجبر على أن يعطي من عين المال المزكى [4].

فيجوز له أنْ يخرج من جنس المال الذي وجبت فيه الزكاة لا من عين ماله، كأن يخرج حباً من غير زرعه [1]، بشرط أنْ لا يكون معيباً، لقوله تعالى (وَلاَ تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه) [2]

الصنائع في ترتيب الشرائع، ج2 ص25. دار الكتب العلمية – بيروت، 1986م. وسيشار إليه فيما بعد، الكاساني – بدائع الصنائع.

(1) السرخسي: شمس الدين محمد بن سهل السرخسي، المسبوط، ج2، ص156، دار المعرفة، بيروت، 1986م، وسيشار إليه فيما بعد: السرخسي – المبسوط.

(2) هكذا في الأصل، وأظن الصواب: وعندها يُكلَّف أداء الزكاة من عند سواه.

(3) ابن حزم: على بن احمد بن حزم، مراتب الإجماع، ص 37، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1985م. أبو جيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ج1، ص471. دار الفكر – دمشق، ط2، سنة 1984م.

(4) المصدران السابقان في هامش 10.

ثالثاً: الاختلاف في إخراج القيمة في الزكاة

أتفق العلماء – كما سبق – على جواز إخراج الزكاة من جنس المال الذي وجبت فيه، سواء أكان إخراجها من غير عين المال الذي وجبت فيه، أم من جنس المال الذي وجبت فيه لا من عينه، كأن يخرج حباً من غير زرعه.

واختلفوا في إخراج قيمة ما وجبت فيه الزكاة بدلاً عن إخراجها عيناً، فمن وجبت عليه شاة في غنمه، فهل يجوز أن يخرج بدلها بقيمتها نقوداً أو لا[3]، وكمن وجب عليه أربع شياه وسط، فهل يجوز له أن يخرج بدلها بقيمتها ثلاث شياه سمان أو لا[4] وسبب اختلافهم في هذه المسألة مبني على:

هل الزكاة عبادة مالية توقيفية لا تعلّل؟ أو هي مجرد حق واجب للمساكين؟. فمن قال: إنها عبادة، قال: إن أخرج من غير تلك الأعيان لم يجز، لأنه أتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها فهي فاسدة. ومَنْ قال هي حق للمساكين فلا فرق عنده بين القيمة والعين[5].

وفي ذلك تكييف فقهي كما قال الإمام السرخسي: (...لأن المقصود إغناء الفقير...، والإغناء يحصل بأداء القيمة كما يحصل بأداء الشاة، وربما يكون سد الخلة بأداء القيمة

---

(1) انظر: السالمي، عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي، معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، ج16 ص 209، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1984. وسيشار إليه فيما بعد: السالمي – معارج الآمال.

(2) سورة البقرة: شطر آية 267.

(3) انظر: القرضاوي – الدكتور يوسف: فقه الزكاة ج2 ص799، مؤسسة الرسالة، ط5، سنة1981.

(4) انظر: نظام وجماعة من علماء الهند: الفتاوي الهندية، ج1، ص 181، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط4، وسيشار إليه فيما بعد. نظام: الفتاوي الهندية وفقه الزكاة للقرضاوي، ج2، ص801.

(5) قارن: ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، ص196، دار الفكر. وسيشار إليه فيما بعد: ابن رشد: بداية المجتهد.

أظهر، ولا نقول بأنّ الواجب حق الفقير، ولكن الواجب حق لله تعالى خالصاً، ولكنه مصروف إلى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى عما وعد له من الرزق. ..)[1].

ولإثراء البحث كان لا بد من بسط القول، وتتبع آراء العلماء وأدلتهم، وخلافهم في المسألة، لنتمكن بعد ذلك من الترجيح وتبني الرأي الصواب المدعم بالدليل الشرعي. ولأجل كل ذلك حصرنا البحث فيما يلي:

المبحث الأول: القول بعدم جواز إخراج القيمة في الزكاة.

المبحث الثاني: القول بمشروعية (الإبدال) إخراج القيمة في الزكاة.

المبحث الثالث: الرأي المتبنى والقول الراجح.

وفي الختام: إن ما ذهبنا إليه في هذا البحث، وقمنا بترجيحه، هو صواب يحتمل الخطأ، وأن ما ذهب إليه من خالفناه هو خطأ يحتمل الصواب. **والله تعالى وحده نسأل السداد والعفو والغفران.**

المبحث الثاني: القول الأول: عدم مشروعية (الإبدال) بإخراج القيمة في الزكاة

المطلب الأول: القائلون بعدم مشروعية إخراج القيمة في الزكاة.

ذهب جمهور العلماء إلى القول بعدم مشروعيه إخراج القيمة بدل العين المنصوص عليها في الزكاة وممن قال بهذا القول المالكية[2]، والشافعية[1] والحنابلة[2] والإباضية وابن حزم

---

(1) المبسوط، ج2، ص157، مصدر سابق.

(2) راجع: عليش: محمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، ج1، ص324، مكتبة النجاح، ليبيا، طرابلس، وسيشار إليه فيما بعد: عليش، شرح منح الجليل.

- الإمام مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ج1، ص258، دار الفكر، بيروت، 1978م، وسيشار إليه فيما بعد: الإمام مالك، المدونة.

- الكشناوي : أبو بكر بن حسن الكشناوي، أسهل المدارك شرح السالك في فقه إمام الأئمة مالك، ج1، ص401، دار الفكر، ط2، وسيشار إليه فيما بعد: الكشناوي، أسهل المدارك.

- ابن رشد : بداية المجتهد، ج1، ص 196.

والشوكاني وغيرهم[3]. إلا أن بعض القائلين بهذا القول، قد استثنوا بعض المسائل فأجازوا إخراج القيمة فيها: **أولاً**: أباح الإمام مالك[4] إخراج الدراهم عن الدنانير، وإخراج الدنانير عن الدراهم، وأباح إخراج القيمة أيضاً لضرر كالإكراه[1]. ومثال ذلك:

---

(1) انظر: الشيرازي، إبراهيم بن علي يوسف الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج1، ص150، دار الفكر. وسيشار إليه فيما بعد: الشيرازي، المهذب.

– النووي : محيي الدين بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، ج5، ص428–429، دار الفكر، وسيشار إليه فيما بعد: النووي، المجموع.

– البغا : الدكتور مصطفى البغا وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، ج2 ص43، دار القلم، دمشق، ط4،1992م. وسيشار إليه فيما بعد: البغا: الفقه المنهجي.

– الشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، ج2، ص181، دار الحديث، القاهرة، 1993م.

(2) راجع: ابن مفلح: محمد بن مفلح شمس الدين المقدسي أبو عبد الله، الفروع، ج2، ص562 عالم الكتب بيروت، ط4، 1984م. وسيشار إليه فيما بعد: ابن مفلح، الفروع.

– ابن قدامه: الإمام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد. توفي سنة 630هـ، والمغني لابن قدامة، ج2، ص662، دار الكتب العلمية بيروت.

– ابن ضويان: إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، منار السبيل في شرح الدليل علي مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج1، ص 211، دار الحكمة، دمشق.

(3) انظر في ذلك: ابن حزم: علي بن احمد بن سعيد بن حزم، المحلى بالآثار، ج4، ص109، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، وسيشار إلية فيما بعد: ابن حزم: المحلى. النووي: المجموع، ج1، ص 429، مصدر سابق. زيدان: المفصل، ج1، ص 181، مرجع سابق. الشوكاني: نيل الأوطار، ج4، ص 181، مصدر سابق. سابق: السيد سابق فقه السنة، ج1، ص451، دار القبلة، جدة، وسيشار إليه فيها بعد: سابق، فقه السنة. اطفيش: محمد بن يوسف – شرح كتاب النيل – ج3 ص207، مكتبة الإرشاد جدة، ط3، سنة 1985م.

– اطفيش : محمد بن يوسف – شرح كتاب النيل – ج3 ص207، مكتبة الإرشاد جدة، ط3، سنة 1985

(4) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو الأصبحي، أبو عبدا لله، المدني، الفقيه إمام دار الهجرة، رأس المتقين، وكبير المتثبتين، حتى قال البخاري: (أصح الأسانيد كلها: مالك عن

أ- (سئل مالك عمن وجبت عليه زكاة ألف درهم، فأعطى مكان زكاتها حنطة أو شعيراً أو عرضاً من العروض، قيمته ربع عشر هذه الألف درهم فقال: (لا يعطي عرضا ولكن يعطي وَرِقاً أو قيمة ذلك ذهباً)[2].

ب- وسئل الإمام مالك عن رجل أخبر قوما كان ساعيا عليهم على أن يأخذ منهم دراهم فيما وجب عليهم من صدقتهم فقال: (أرجو أن تجزئ عنهم وفاء لقيمة ما وجب عليهم) [3].

ثانياً: أباح الشافعية إخراج القيمة للضرورة ومن أمثلتها [4]:

أ- مَنْ وجب عليه شاة في خمس من الإبل ففقد الشاة ولم يمكنه تحصيلها، فإنه يخرج قيمتها دراهم ويجزئه كمن لزمه بنت مخاض[5] فلم يجدها ولا ابن لبون [1] لا في ماله ولا بالثمن، فإنه يعدل إلى القيمة.

نافع عن ابن عمر) توفي سنة 179هـ، وكان مولده سنة 93هـ. أنظر: أبن حجر: احمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص 516، ص516، دار الرشيد، سوريا، ط3، 1991م، وسيشار إليه فيها بعد: ابن حجر، تقريب التهذيب.

(1) انظر: الإمام مالك: المدونة، ج1، ص339، مصدر سابق. وعقلة: أحكام الزكاة، ص222.

(2) الإمام مالك: المدونة، ج1، ص 258. مصدر سابق.

(3) المصدر السابق، ج1، ص339.

(4) النووي: المجموع، ج5، ص431. مصدر سابق.

(5) بنت المخاض وابن المخاض، ما دخل في السنة الثانية، لأن أمّه قد لحقت بالمخاض – أي الحوامل وإن لم تكن حاملاً. أنظر: ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4، ص306، تحقيق محمود الطناحي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وسيشار إليه فيما بعد، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث.

ب- إذا ألزمهم السلطان بالقيمة وأخذها منهم فإنها تجزئهم[2].

ثالثاً: رخص الإباضية بإجزاء الدراهم والدنانير في زكاة الغنم إن لم تكن حاضرة[2]

المطلب الثاني: - أدلة القائلين بعدم إباحة إخراج القيمة في الزكاة

استدل الجمهور القائلون بعدم مشروعية إخراج القيمة في الزكاة بدل العين، بالكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، والقياس، والمعقول.

الدليل الأول: من الكتاب، قوله تعالى: **(وآتوا الزكاة)** [3]، وهذه الآية من مجمل القرآن، لأن الإيتاء منصوص عليه والمؤتى غير مذكور، لكن النبي صلى الله على وسلم، قد بين إجمال هذه الآية بعدة أحاديث منها، قوله صلى الله عليه وسلم (وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين شاة) [4] فتكون الشاة المذكورة في الزكاة المأمور بها في الآية، والأمر يقتضي الوجوب، فصارت الشاة واجبة للأداء بالنص، فلا يجوز الاشتغال بالتعليل لأنه يبطل حكم النص[5].

الدليل الثاني: السنة النبوية، فقد استدلوا بعدة أحاديث منها:

أ. عن معاذ بن جبل[6] - رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعثه إلى اليمن فقال: "خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقر من

---

(1) بنت اللبون وابن اللبون، وهما من الإبل ما أتى عليه سنتان ودخل في الثالثة، فصارت أمّه لبونا، أي ذات لبن، لأنها تكون قد حملت حملاً آخر ووضعته. انظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، ج4، ص228. مصدر سابق.

(2) وقد ذكر الدكتور وهبة الزحيلي خمس مسائل، يجوز فيها إخراج القيمة عند الشافعية. انظر: الزحيلي: الدكتور وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج2، ص856، دار الفكر، دمشق، ط1، 1984م. وشيار إليه فيها بعد: الزحيلي: الفقه الإسلامي.

(2) اطفيش: شرح كتاب النيل وشفاء العليل - ج3، ص207، مرجع سابق.

(5) انظر:- الكاساني: بدائع الصنائع، ج2 ص25. مصدر سابق. والسرخسي: المبسوط، ج2، ص156، مصدر سابق. وابن قدامة: المغني، ج2، ص663، مصدر سابق. والزحيلي: الفقه الإسلامي، ج2 ص855، مرجع سابق.

البقر[7] فهذا الحديث يدل على أن الزكاة إنما تخرج من أعيان الأموال وأجناسها، وهو نص يجب التزامه، ولا يتجاوز عنه إلى القيمة، لأنه يكون أخذاً من غير المأمور به في الحديث[1].

ب. عن أنس بن مالك[2] أن أبا بكر[3]- رضي الله عنه – كتب له لما وجهه إلى البحرين فريضة الصدقة التي أمر الله بها رسوله صلى الله عليه وسلم "من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة[4] وليست عنده جذعة وعنده حقة[5] فإنها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهماً. "[6]. فهذا يدل على أن الزكاة واجبة في العين،

---

(1) انظر: الخطابي: حمد بن محمد الخطابي، معالم السنن ن ج2، ص42، المكتبة العلمية، بيروت، ط2 1981م. وسيشار إليه فيها بعد: الخطابي، معالم السنن. وابن قدامة: المغني، ج2، ص66، مصدر سابق. وابن مفلح: الفروع، ج2، ص562، مصدر سابق. والشوكاني: نيل الأوطار، ج4 ص181 مصدر سابق. والشوكاني: نيل الأوطار، ج4، ص181. مصدر سابق.

(2) هو أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، خدمه عشر سنين، توفي سنة 92هـ، وقد جاوز المائة. انظر ابن حجر، تقريب التهذيب، ص115، مصدر سابق.

(3) هو أبو بكر الصديق، خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، اسمه عبد الله – ويقال عتيق بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب القرشي التميمي، أول من آمن من الرجال، وتوفي سنة 13هـ وله 63 سنة انظر: الذهبي: محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، عهد الخلفاء الراشدين، ج3، ص105-120، دار الكتاب العرب، بيروت، ط1 1987م، تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، وسيشار إليه فيما بعد، الذهبي، تاريخ الإسلام.

(4) الجذع من الإبل ما دخل في السنة الخامسة، انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج1، ص250، مصدر سابق.

(5) ألحقه: هي ما دخل في السنة الرابعة، انظر: المصدر السابق، ج1، ص415.

(6) ابن حجر: احمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج3، ص31، كتاب الزكاة باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض وليست عنده. دار المعرفة – بيروت، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، سيشار إليه فيما بعد: ابن حجر، فتح الباري. ونفس مراجع هامش 34.

ولو كانت القيمة هي الواجبة في الإخراج، لكان ذكر الجبران[1] عبثاً، لأنها تختلف – أي الجبرانات- باختلاف الأزمنة والأمكنة. هذا من وجه، ومن وجه آخر لو كان للقيمة مدخل، لم يكن لنقل الفريضة إلى ما هو فوقها وإلى ما هو أسفل منها معنى..."[2].

ج- قوله صلى الله عليه وسلم:. .. في خمس وعشرين من الإبل بنت مخاض، فإن لم تكن بنت مخاض فابن لبون ذكر..."[3]. وهذا يدل على أنه أراد عينها لتسميته إياها، ولو جازت القيمة لبينها[4].

د- ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه قدر صدقة الفطر بصاع من تمر أو صاع من شعير[1] ولم يذكر القيمة، ولو جازت لبينها، فقد تدعوا الحاجة إليها[2]. والزكاة مثلها.

---

(1) الجُبران، بضم الجيم، وهو ما يجبر به الشيء. انظر، الشوكاني، نيل الأوطار، ج2، ص181، مصدر سابق.

(2) انظر: ابن مفلح: الفروع، ج2، ص562. مصدر سابق. وابن قدامه: المغني، ج2، ص663، مصدر سابق. والنووي: المجموع، ج5، ص429-430، مصدر سابق. وابن حزم: المحلي، ج4، ص109-111، مصدر سابق. والشوكاني: نيل الأوطار، ج4، ص181، مصدر سابق.

والمنبجي، علي بن زكريا المنبجي أبو محمد، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ج1، ص375، دار الشروق، جدة، ط1، 1983م، تحقيق الدكتور محمد فضل عبد العزيز المراد. وسيشار إليه فيما بعد. المنبجي، اللباب.

(3) ابن ماجة: سنن ابن ماجه، ج1، ص573، كتاب الزكاة، باب صدقة الماشية. مصدر سابق. والنسائي: أبو عبد الرحمن بن شعيب النسائي، سنن النسائي، ج5، ص13، ومعه زهر الربى على المجتبي للسيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1964م، وسيشار إليه فيها بعد: النسائي، سنن النسائي. والإمام مالك: مالك بن انس، الموطأ، ج1، ص171، كتاب الزكاة باب صدقة الماشية، دار الريان، القاهرة ط1، 1988م، وسيشار إليه فيما بعد: الإمام مالك، الموطأ.

(4) انظر: ابن قدامه: المغني، ج2 ،ص663، مصدر سابق، والنووي، المجموع، ج5، ص429- 430 مصدر سابق.

الدليل الثالث: لقد انعقدا إجماع الصحابة على أنه: لا تجزيء القيمة ولا البدل في شيء من الزكوات كلها، وهذا عمل أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – وهو في الخلافة بحضرة جميع الصحابة، لا يعرف له منهم مخالف أصلاً[3].

الدليل الرابع: القياس. وكذلك استدل الجمهور بعدم مشروعية الإبدال بما يلي: –

أ. الزكاة قربة إلى الله تعالى، وكل ما كان كذلك فسبيله أن يتبع فيه أمر الشارع، وقد تعلقت الزكاة بمحل عين فلا يتأدى بغيره، كالسجود لما تعلق بالجبهة والأنف لم يتأد بالخد والذقن[4].

ب. والزكاة عبادة مالية، وكل ما كان كذلك فسبيله أن يتبع فيه أمر الله، والزكاة هنا كالوكالة، فلو قال إنسان لوكيله إشتر لي ثوباً، وعلم الوكيل أن غرضه التجارة ووجد سلعة هي أنفع لموكله، لم يكن له مخالفته وإن رآه أنفع، فما يجب لله تعالى بأمره سبحانه أولى بالإتباع[5].

---

(1) رواه الجماعة. انظر: النسائي: سنن، ج5، ص37، كتاب الزكاة باب زكاة الفطر. مصدر سابق. والمباركفوري: تحفة الاحوذي، ج3، ص278، كتاب الزكاة باب ما جاء في صدقة الفطر. مصدر سابق

(2) النووي المجموع، ج5، ص429– 430. مصدر سابق.

(3) انظر: ابن حزم: المحلى، ج4، ص112، مصدر سابق. وأبو جيب: موسوعة الإجماع، ج1، ص471، مرجع سابق.

(4) الكاساني: بدائع الصنائع، ج2، ص25، مصدر سابق. والسرخسي: المبسوط، ج2، ص156، مصدر سابق. والزحيلي: الفقه الإسلامي، ج2، ص855، مرجع سابق والنووي: المجموع، ج5، ص430، ط المنيرية بالقاهرة.

(5) النووي، المجموع، ج5، ص430، مصدر سابق.

ج. إن المكلف مخرج القيمة قد عدل عن النصوص الشرعية، فلم يجزئه كما لو أخرج الرديء مكان الجيد[1].

د. إن الشرع قد نص صراحة على بنت مخاض، وبنت لبون، وحقة، وجذعة، وتبيع[2]، ومسنة [3] وشاة وشياه، وغير ذلك من الواجبات الشرعية، فلا يجوز العدول عنها، كما لا يجوز في الأضحية ولا في الكفارة وغيرها من الأصول التي وافقوا عليها- أي الحنفية – ولا في حقوق الآدميين[4].

هـ. بما أن الزكاة حق لله تعالى، وقد علقه صاحب الحق سبحانه على ما نص عليه، فلا يجوز نقل ذلك إلى غيره كالهدايا والضحايا، فإنه تعالى لما علقها على الأنعام لم يجز نقلها إلى غيرها [5].

الدليل الخامس: المعقول

إن الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير، وشكراً لله تعالى على نعمة المال، والحاجات متنوعة، فينبغي أن يتنوع الواجب ليصل إلى الفقير من كل نوع بما تندفع به حاجته، وبذلك يحصل شكر النعمة بالمواساة من جنس ما أنعم الله تعالى عليه به، ويؤكد هذا المعنى

---

(1) ابن قدامه: المغني، ج2، ص664، مصدر سابق. والزحيلي: الفقه الإسلامي، ج2، ص85، مرجع سابق.

(2) التبيع: ولد البقرة أول سنة. أنظر ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، ج1، ص179، مصدر سابق.

(3) المُسنّة: ما كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة انظر: المباركفوري: تحفة الأحوذي، ج3، ص206.

(4) النووي: المجموع، ج5، ص429، مصدر سابق.

(5) انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج2، ص25، مصدر سابق. والسرخسي: المبسوط، ج2، ص156 مصدر سابق. والشيرازي: المهذب، ج1، ص150، مصدر سابق. والمرغيناني: برهان الدين أبو الحسن علي بن عبد الجليل: الهداية شرح بداية المبتدي، ج1، ص101، المكتبة الإسلامية وسيشار إليه فيما بعد: المرغيناني، الهداية.

أن التكليف والابتلاء بإخراج الزكاة ليس بنقص الأموال فقط، - كما فهم أبو حنيفة - فإن هذا ذهول عن التوفية لحق التكليف في تعيين الناقص، فإن المالك يريد أن يبقي ملكه بحاله، ويخرج من غيره عنه، فإذا مالت نفسه إلى ذلك وعلقت به، كان التكليف قاطعاً للعلاقة بين القلب وذلك الجزء من المال، فوجب إخراج ذلك الجزء بعينه [1].

المطلب الثالث: الإعتراضات على أدلة القائلين بعدم مشروعية إخراج القيمة.

اعترض الحنيفة على أدلة الجمهور بما يلي:

الاعتراض الأول: أما حديث "في أربعين شاة شاة..." فيجاب عنه بأن ذكر الشاة هنا لتقدير المالية لا لتعلق الحكم به[2]. وأما حديث "خذ الحب من الحب..."، فيجاب عنه من وجوه:

الأول: إن هذا على وجه الاستحباب، بدليل أنه تؤخذ الشاة عن الإبل[3].

الثاني: إن هذا محمول على التيسير، لأن أداء هذه الأجناس أسهل وأيسر على أصحابها من غيرها[4].

الثالث: إن راوي حديث (خذ الحب من الحب) - معاذ بن جبل رضي الله عنه - لم يفهم منه وجوب أخذ العين المنصوص عليها، بدليل أخذه اللبيس والخميس من أهل اليمن[1] بدل ما وجب عليهم من زكاة.

---

(1) ابن قدامه: المغني، ج3، ص66 طبعة المنار الثالثة والسيد سابق: فقه السنة، ج1، ص451. وابن العربي - أحكام القرآن - ج2، ص945 مكتبة عيسى الحلبي بالقاهرة بتحقيق علي البيجاوي.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص26، مصدر سابق.

(3) المنبجي، اللباب، ج1، ص379، مصدر سابق.

(4) انظر: الموصلي - عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، ج1، ص103، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1975م. بتعليق الشيخ محمود أبو دقيقة. وسيشار إليه فيما بعد: الموصلي، الاختيار.

الاعتراض الثاني: وأمّا الإجماع، فيجاب عنه بأمرين:

الأول: إنه إجماع سكوتي،والإجماع السكوتي مختلف في حجيته[2].

الثاني : إن دعوى الإجماع منقوصة، بفعل معاذ بن جبل –رضي الله عنه– حيث أخذ اللبيس والخميص من أهل اليمن بدلاً عما وجب في أموالهم من زكاة.

الاعتراض الثالث: وأما القياس على السجود على الخد والذقن، فإنه قياس مع الفارق، لأن السجود على الخد والذقن ليس بقربة أصلاً، ولا يصار إليه عند العجز، وما ليس بقربة لا يقام مقام القربة، لأن التصدق بالقيمة قربة، وفيه سدّ خلة الفقير، فيحصل به المقصود[3].

---

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج3، ص311، مصدر سابق. والبيهقي: السنن الكبرى ج4، ص113.

(2) الإجماع السكوتي: هو أن يذهب واحد من الصحابة إلى حكم ويعرف به الصحابة ولم ينكروا عليه، فيكون سكوتهم إجماعاً. والإجماع السكوتي كالإجماع القولي دليل شرعي، ولكن إذا استوفى شروطه الثلاثة وهي:

أحدها : أن يكون الحكم الشرعي مما ينكر عادة، ولا يسكت عليه الصحابة، وذلك لاستحالة إجماع الصحابة على السكوت على منكر.

ثانيها : أن يشتهر هذا العمل.

ثالثها : أن لا يكون ذلك مما جعل لأمير المؤمنين التصرف فيه برايه، كأموال بيت المال،. .. فيكون اجتهاداً لا إجماعاً. (النبهاني – الشيخ تقي الدين – الشخصية الإسلامية – قسم أصول الفقه – ج3 ص308 – 309 طبعة بيروت 1964).

وانظر في الإجماع السكوتي والأقوال في حجيته: الزحيلي: الدكتور وهبة الزحيلي، أصول الفقة الإسلامي، ج1، ص552–558، دار الفكر– دمشق ط، 1986م، وسيشار إليه بعد: الزحيلي: أصول الفقه.

(3) الكاساني: بدائع الصنائع، ج2، ص26، مصدر سابق. والسرخسي، المبسوط ج2، ص157

وكذلك فإن القياس على الهدايا والضحايا، فإنه قياس مع الفارق أيضاً، لأن الواجب في الهدايا والضحايا إراقة الدم، حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق به لم يلزمه شيء، وإراقة الدم ليس بمال فلا يقوم المال مقامه، وهو كذلك غير معقول المعنى، بخلاف القيمة فإنها مال ومعقولة المعنى[1].

المبحث الثالث: القول الثاني: مشروعية (الإبدال) بإخراج القيمة في الزكاة

إن السادة فقهاء الحنفية هم الذين صاغوا (نظرية الإبدال) وتبنوا القول بها، وتبعهم آخرون، وفيما يلي عرض أقوالهم وأدلتهم:

المطلب الأول: القائلون بمشروعية إخراج القيمة في الزكاة

ذهب بعض العلماء إلى القول بجواز الإبدال بإخراج القيمة في الزكاة، ولكنهم اختلفوا في إطلاق هذا القول على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: يجوز إخراج القيمة في الزكاة مطلقاً، وبه قال الحنفية[2] وتبّناه الشيخ القرضاوي وغيرهم[3] فإذا لزم المزكي شاة في زكاة غنمه، جاز له أن يُخرج عنها دراهم

---

(1) السرخسي: المبسوط، ج2، ص157، وعبد الله الموصلي: الاختيار، ج1، ص103.

(2) انظر: الكاساني – بدائع الصنائع، ج2، ص25، مصدر سابق. والسرخسي، المبسوط، ج2، ص 25، مصدر سابق. والمرغيناني، الهداية، ج1، ص101، مصدر سابق. ونظام، الفتاوي الهندية، ج1 ص374، مصدر سابق. والمنبجي، اللُباب، ج1، ص374، مصدر سابق. والزحيلي، الفقه الإسلامي، ج2، ص85، مرجع سابق. والميداني، عبدالغني الغنيمي الميداني: اللباب في شرح الكتاب، ج1، ص147، ط4، 196م. و(الكتاب) لأحمد بن حمد القدوري الحنفي. وسيشار إليه فيما بعد: الميداني: اللباب.

(3) هذا القول مروي عن عمر ومعاذ رضي الله عنهما، وعمر بن عبد العزيز، وسفيان الثوري، والإمام أحمد فيما عدا زكاة الفطر، وهو ظاهر صنيع الإمام البخاري في صحيحه. انظر في ذلك: ابن قدامه: المغني، ج2، ص 662. والنووي: المجموع، ج5، ص429. وابن حجر: فتح الباري، ج3، ص312. وتبنى القول به الشيخ يوسف القرضاوي – فقه الزكاة، ج2، ص805.

بقيمتها، كما يجوز له أنْ يخرج عنها شيئاً له قيمة بقدر قيمتها كالثياب. وحاصل مذهب الحنفية أنّ كل ما يجوز التصدق به تطوعاً يجوز أداء الزكاة منه سواء أكان من جنس المال الذي وجبت فيه الزكاة أم لا [1] ومع تجويز الحنفية إخراج القيمة في الزكاة مطلقاً بلا كراهية، إلا أنهم يمنعون ذلك في مسألة من تجب عليه الزكاة فيخرج بقيمتها منفعة عين، بأن يسلم إلى الفقراء داراً يسكنونها بقيمة الزكاة [2].

المذهب الثاني: جواز إخراج القيمة في الزكاة مع الكراهة. **ونقل هذا عن الإمام مالك بقوله: ويكره للرجل اشتراء صدقته. وذكره الشيخ الدردير بقوله: إن إخراج النقود عن الماشية يجزئ مع الكراهة[3]،وبه قال الحسن البصري[4] وإبراهيم النخعي[5]. فقد (روي عن الحسن أنه كره العروض في الصدقة)[6] وروي عن إبراهيم النخعي أنه قال:**

---

(1) النووي، المجموع، ج5، ص429، مصدر سابق. وزيدان، المفصل، ج1، ص 450، مرجع سابق.

(2) النووي، المجموع، ج5، ص429، مصدر سابق. وانظر: المصادر الواردة في هامش (63).

(3) انظر: الدردير: الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه – ج1، ص502 نقلناه عن القرضاوي: فقه الزكاة، ج2، ص800 – وانظر: قلعه جي، محمد رواس قلعة جي، موسوعة فقه الحسن البصري، ج2 ص481، دار النفائس، بيروت، ط1،1989م. وسيشار إليه فيما بعد: قلعه جي، موسوعة فقه الحسن. وقلعه جي: محمد رواس قلعه جي، موسوعة فقه إبراهيم النخعي، ج2، ص313، دار النفائس، بيروت ط2، 1986م. وسيشار إليه فيما بعد: قلعه جي، موسوعة فقه إبراهيم.

(4) هو الحسن بن أبي الحسن البصري، واسم أبيه يسار الأنصاري، ثقة فاضل مشهور، توفي سنة 110 هـ وقد قارب التسعين، انظر: ابن حجر: التقريب، ص160، مصدر سابق.

(5) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، أبو عمران، الكوفي، فقيه ثقة، توفي سنة 196هـ وقد قارب الخمسين. انظر: ابن حجر: التقريب، ص95، مصدر سابق.

(6) ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، ج2، ص405، دار التاج بيروت، ط1، 1989م، تقديم وضبط: كمال يوسف الحوت. وسيشار إليه فيما بعد: ابن أبي شيبة المصنف.

"كانوا يستحبون زكاة كل شيء منه: الورق من الورق، والذهب من الذهب، والبقر من البقر والغنم من الغنم")[1].

المذهب الثالث: جواز إخراج القيمة في الزكاة للحاجة والمصلحة فقط. وبه قال ابن تيمية[2]، ومثل للحاجة والمصلحة بعدة أمثله منها[3]

أ- إذا باع ثمر بستانه أو زرعه بدراهم، فهنا إخراج عُشر الدراهم التي باع ثمره أو زرعه يجزئه، ولا يُكلّف ان يشتري ثمراً أو حنطة لإخراج زكاته، لأنه قد ساوى الفقراء بنفسه.

ب- إذا وجب عليه شاة في خمس من الإبل، ولم يكن عنده شاة فهنا إخراج القيمة يجزئه، ولا يُكلّف شراء شاة وإخراجها زكاة عن إبله.

ج- إذا طلب المستحقون للزكاة منه إعطاء القيمة لكونها أنفع، فيعطيهم إيّاها.

د- إذا رأى الساعي أن أخذها أنفع للفقراء، كما نقل عن معاذ بن جبل - رضي الله عنه - انه كان يقول لأهل اليمن: "أئتوني بخميس أو لبيس أسهل عليكم، وخير لمن في المدينة من المهاجرين والأنصار"[4].

---

(1) المصدر السابق، ج2 ص405.

(2) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيميه الحراني ثم الدمشقي، أبو العباس، تقي الدين، شيخ الإسلام، الإمام، العالم، العلامة، ولد سنة 661هـ بحران، توفي سنة 728هـ. انظر: ابن كثير: أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج14، ص141-146، تحقيق: أحمد أبو ملحم، دار الكتب العلمية بيروت، ص3، 1978م.

(3) ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، مجموع الفتاوي، ج25، ص 82-83، دار عالم الكتب، الرياض، 1991م، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي، وسيشار إليه فيما بعد: ابن تيميه، مجموع الفتاوي.

(4) ابن حجر، فتح الباري، ج3، ص311، مصدر سابق.

المطلب الثاني: أدلة القائلين بمشروعية الإبدال بإخراج القيمة في الزكاة

وبالاستقراء تم حصرها في: الكتاب والسنة والقياس والأثر والمعقول.

أولاً: الكتاب، قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها..) [1] الآية، فهذا نص على أن المأخوذ مال، وبيان رسول الله – صلى الله عليه وسلم– لما ذكر إنما هو للتيسير على أرباب المواشي لا لتقييد الواجب به، فإن أرباب المواشي تعز فيهم النقود، والأداء مما عندهم أيسر عليهم[2]، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم:"في خمس من الإبل شاة [3]

ثانياً: السنة، وقد استدلوا بعدة أحاديث منها:

أ. قوله صلى الله عليه وسلم: " في خمس من الإبل شاة. .."، وكلمة " في" للظرف، وعين الشاة لا توجد في الإبل، فتبين أن المراد قدرها من المال[4].

ب. ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى في إبل الصدقة ناقة كوماء[5] فغضب على المصدق[6] وقال: "ألم أنهكم عن أخذ كرائم أموال الناس" قال الساعي:

---

(1) سورة التوبة شطر من آية 103.

(2) السرخسي، المبسوط، ج2،ص157، مصدر سابق.وعبد الله الموصلي، الاختيار، ج1،ص102، مصدر سابق

(3) انظر ذلك في المصادر التالية :

– ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج1، ص 573، كتاب الزكاة، باب صدقة الإبل، مصدر سابق.

– المباركفوري، تحفة الأحوذي، ج3، ص203، أبواب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم.

– الإمام مالك: الموطأ، ج1، ص171، كتاب الزكاة، باب صدقة الماشية، مصدر سابق.

(4) انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج2، ص25، والسرخسي: المبسوط، ج2، ص156، مصدر سابق.

(5) الناقة الكوماء هي الناقة الحسنة العظيمة العالية السنام. انظر: النسائي: سنن النسائي، ج5، ص21 ومعه زهر الربى، مصدر سابق. والزحيلي: الفقه الإسلامي، ج2، ص855، مرجع سابق.

(6) المصدق: العامل أو الساعي، انظر: الزحيلي: الفقه الإسلامي، ج2، ص855، مرجع سابق.

أخذها ببعيرين من أبل الصدقة. فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم[1] وهذا نص صريح في المسألة، لأن أخذ البعير ببعيرين إنما يكون باعتبار القيمة [2]

ج. عن أنس أن أبا بكر– رضى الله عنهما– كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم: (من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة، وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهماً). فأنتقل إلى القيمة في موضعين في هذا الحديث، فعُلم أنه ليس المقصود خصوص عين السن المعين وإلا لسقط إن تعذر، أو وجب عليه أن يشريه فيدفعه[3].

ثالثاً: الأثر، وقد استدلوا بعدة آثار عن الصحابة –رضي الله عنهم– منها:

أ- ما روي عن معاذ بن جبل – رضي الله عنه – انه قال لأهل اليمن: "أئتوني بكل خميس[4] ولبيس[5]. أخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أرفق بكم وأنفع للمهاجرين

---

(1) انظر: الإمام احمد: احمد بن حنبل الشيباني، المسند، ج4، ص349، دار الفكر، ولفظه: " رأي رسول الله – صلى الله عليه وسلم- في أبل الصدقة ناقة حسنة فغضب وقال: " ما هذه " فقال: يا رسول الله إني ارتجعتها ببعيرين من ماشية الصدقة، فسكت". انظر: الزيلعي – نصب الراية، ج2، ص361، مطبعة دار المأمون.

(2) انظر– الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص26، مصدر سابق. والسرخسي، المبسوط، ج2، ص156، مصدر سابق. والموصلي، الاختيار، ج1، ص102، مصدر سابق. والمنبجي، اللباب، ج1، ص376، مصدر سابق.

(3) انظر: المنبجي، اللباب ج1، ص375، مصدر سابق. وابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، ج2، ص192-193، دار الفكر، 1977م، وسيشار إليه فيما بعد: ابن الهمام، شرح فتح القدير.

(4) خميس: بالسين أو الصاد، هو ثوب طوله خمسة أذرع. انظر: ابن حجر: فتح الباري، ج3 ص312 مصدر سابق.

(5) لبيس: أي الملبوس– فعيل بمعنى مفعول– أي الخلق. انظر: المنبجي: اللباب، ج1، ص 379.

والأنصار بالمدينة"[1] وهذا لا يكون إلا باعتبار القيمة، لأن الخميص واللبيس ليس إلا قيمة عن الأعيان التي تجب فيها الزكاة، وكان معاذ يأتي به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينكر عليه[2].

ب- ما رُوي عن عمر[3] - رضي الله عنه- أنه كان يأخذ العروض من الورق وغيرها[4]

ج- روى النخعي عن عبد الله بن مسعود فقال: "كان لامرأة عبد الله بن مسعود[5] طوق فيه عشرون مثقالاً، فأمرها أن تخرج عنه خمسة دراهم"، فقد أجاز إخراج الفضة عن الذهب، فيجوز إخراج الدراهم والدنانير عن الماشية والزرع[6].

رابعاً: القياس. وقد عللوا المذهبهم بما يلي:

---

(1) ابن حجر: فتح الباري، ج3، ص311.

(2) السرخسي، المبسوط، ج2، ص157، مصدر سابق. والموصلي، الاختيار، ج1، ص102. وابن الهمام، شرح فتح القدير، ج2، ص193، مصدر سابق. والشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص 181، مصدر سابق.

(3) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح القرشي العدوي، أبو حفص، لقبه النبي بالفاروق، أول من لقب: أمير المؤمنين، يضرب بعدله المثل، كان من أشراف قريش، شهد الغزوات كلها، وفي عهده تم فتح الشام والعراق وفلسطين ومصر والمدائن، استشهد في ذي الحجة سنة 23هـ، وولي الخلافة عشر سنين ونصف، راجع: الذهبي، تاريخ الإسلام، ج3، ص 253-274. وابن حجر، التقريب، ص412، مصدر سابق.

(4) ابن قدامة، المغني، ج2، ص 662، مصدر سابق.

(5) هو عبد الله بن مسعود الهذلي، أبو عبد الرحمن، من السابقين الأولين ومن كبار العلماء من الصحابة، أمره عمر – رضي الله عنه – على الكوفة، توفي في المدينة، سنة 32 هـ. انظر: ابن حجر: تقريب التهذيب، ص323.

(6) قلعه جي، موسوعة فقه إبراهيم النخعي، ج2، ص313، مصدر سابق.

أ- إن الأمر بالأداء إلى الفقير إيصال للرزق الموعود إليه، فيكون إبطالا لقيد الشاة، صار كالجزية يؤخذ فيها قدر الواجب كما تؤخذ عينه، وليس هذا إبطالاً للنص بالتعليل، ل إبطال أن التنصيص على الشاة ينفي غيرها مما هو قدرها في المالية[1]

ب- ولأن الأعيان مال زكوي، فجازت قيمة كعروض التجارة لأن القيمة مال أشبهت المنصوص عليها[2].

خامساً: المعقول. **وذلك من خلال الفهم التالي:**

أ- إن المقصود من الزكاة دفع الحاجة، ولا يختلف ذلك – بعد اتحاد قدر المالية – باختلاف صور الأموال[3].

ب- لما جاز العدول عن العين إلى الجنس بالإجماع، بأن يُخرج زكاة غنمه من غنم غيره جاز العدول من جنس إلى جنس[4].

ج- ولأن إعطاء القيمة أهون على الناس وأيسر في الحساب. (ولأن الفقير الآن يرغب في القيمة أكثر من رغبته في أعيان الأموال)[5].

وخلص الحنفية إلى أن وقت اعتبار القيمة: هو يوم الواجب عند الإمام أبي حنيفة، وعند الصاحبين يوم الأداء، وفي السوائم يوم الأداء بالاتفاق بينهم، ويُقوم الواجب في البلد الذي فيه المال، فإن كان في مفازة ففي أقرب الأمصار إليه، وذلك لأن الواجب أداء جزء

---

(1) انظر: ابن الهمام: شرح فتح القدير، ج2 ص192-193، مصدر سابق. والمرغيناني: الهداية، ج1، ص101 مصدر سابق.

(2) مصادر الهامش السابق.

(3) ابن قدامه: المغني، ج2، ص662. والزحيلي، الفقه الإسلامي، ج2، ص 856.

(4) النووي: المجموع، ج5، ص429، مصدر سابق

(5) السرخسي: المبسوط ج2، ص157، مطبعة السعادة بمصر 1324هـ، الزحيلي: الفقه الإسلامي، ج2 ص856، مرجع سابق. والقرضاوي – فقه الزكاة – ج2، ص804.

من النصاب من حيث المعنى وهو المالية، وأداء القيمة مثل أداء الجزء من النصاب من حيث أنه مال[1].

أمّا الحكمة من تعلق الواجب بالجزء من النصاب. فذلك لأن الواجب في الزكاة قد تعلق بالجزء من النصاب، ومع ذلك أباح الحنفية إخراج القيمة في الزكاة، فما الحكمة إذن من التنصيص على الواجب في الزكاة ما دام إخراج القيمة جائزاً. وذلك لأن تعلّق الواجب بالجزء من النصاب للتيسير، وليبقى الواجب ببقائه ويسقط بهلاكه. **ووجه التيسير:** أن أداء هذه الأجناس على أصحابها أيسر وأسهل من غيرها من الأجناس، لأن كلّ ذي مال إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي بين يديه [2].

وأما ابن تيمية فقد تفرد بالاستدلال على مشروعية الإبدال (للحاجة والمصلحة) بعدة أدلة[3]

أ- إن النبي صلى الله عليه وسلم قدر الجبران بشاتين او عشرين درهما ولم يعدل إلى القيمة.

ب- ولأنه متى جوز إخراج القيمة مطلقاً، فقد يعدل المالك إلى أنواع رديئة، وقد يقع في التقويم ضرر.

ج- ولأن الزكاة مبناها على المواساة، وهذا معتبر في قدر المال وجنسه.

المطلب الثالث: الاعتراضات على أدلة القائلين بجواز الإبدال بإخراج القيمة في الزكاة.

الاعتراض الأول: أمّا قولهم: إن التنصيص على الأعيان للتيسير على أرباب المواشي.. فهذا تعليل لعبادة توقيفية، ولا يجوز الاشتغال به لأنه يبطل حكم النص[أ].

---

(1) ابن تيميه: مجموع الفتاوى، ج25، ص82-83، مصدر سابق.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، ج2، ص25، مصدر سابق.

(3) السرخسي: المبسوط، ج 2، ص156، مصدر سابق، والكاساني: بدائع الصنائع، ج2، ص25.

الاعتراض الثاني: وأما حديث: في خمس من الإبل شاة..." فجوابه: إن جواز أداء الشاة عن خمس من الإبل باعتبار النص لا باعتبار القيمة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال "خذ البعير من الإبل"، إلا انه عند قلة الإبل أوجب الإخراج من خلاف الجنس للتيسير على أرباب الأموال، فإذا سمحت نفسه بأداء البعير– عن خمس من الإبل– فقد ترك هذا التيسير، فجاز باعتبار النص لا باعتبار القيمة[2].

الاعتراض الثالث: وأما حديث (... وليست عنده جذعة، وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة...)، فهو منصوص عليه لا للقيمة، بدليل أن الحقة تؤخذ عند عدم الجذعة، ولو كان المقصود المالية لجاز أخذ الحقة مع وجود الجذعة [3].

الاعتراض الرابع: وأما أثر معاذ بن جبل – رضي الله عنه – أئتوني بكل خميس..." فجوابه من عدة وجوه [4]:

الوجه الأول: إنه مرسل، فهو من رواية طاووس[5] عن معاذ، وطاووس (ت 106 هـ) لم يدرك معاذا (ت 18هـ) ولا ولد طاووس إلا بعد موت معاذ.

الوجه الثاني : لو صح هذا الأثر لما كانت فيه حجة، لأنه ليس عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولا حجة إلا فيما جاء عنه صلى الله عليه وسلم.

---

(1) النووي، المجموع، ج5، ص430، ابن قدامه، المغني، ج2، ص664.

(2) انظر: النووي، المجموع، ج5، ص430، مصدر سابق. وابن حجر، فتح الباري، ج3، ص 312-313 ، مصدر سابق. وهو في ج6، ص312، مطبعة الإمام بالقاهرة. ابن حزم، المحلي، ج4، ص 120، مصدر سابق. الشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص180-181، مصدر سابق. وقد وجدت الشيخ القرضاوي يقول: والحق أن هذه الوجوه الأربعة لابن حزم ضعيفة – فقه الزكاة، ج2، ص807، والحق أن الحق مع ابن حزم لا مع القرضاوي.

(3) هو طاوس بن كيسان اليماني الحميري، أبو عبد الرحمن، يقال إن اسمه كان ذكوان وطاوس لقبه، توفي سنة 106هـ. انظر: ابن حجر: التقريب، ص281، مصدر سابق.

(4) انظر: النووي: المجموع، ج5، ص430، مصدر سابق.

(5) المصدر السابق نفسه، ج5، ص 430-431.

الوجه الثالث : إن الدليل على بطلان هذا الخبر ما فيه من قول معاذ: أنفع للمهاجرين والأنصار بالمدينة وحاشا لله أن يقول هذا معاذ، فيجعل ما لم يوجبه الله خيراً وأنفع مما أوجبه الله تعالى.

الوجه الرابع : إن هذا الخبر فيه اضطراب، لأن بعض الرواة قال: "من الجزية" بدل "الصدقة"

الوجه الخامس: إن هذا الخبر محمول على أنه بعد كفاية أهل اليمن.

الاعتراض الخامس: وأما القياس على عروض التجارة فجوابه: إن الزكاة في عروض التجارة تجب في قيمتها، والمخرج بالقيمة ليس بدلاً عن الواجب بل هو الواجب، كما أن الشاة المخرجة بالقيمة عن خمس من الإبل هي واجبها لا أنها قيمتها [1]. وأمّا القياس على المنصوص عليه فجوابه: هذا القياس باطل بإخراج نصف صاع جيد عن نصف صاع وسط، وشاة عن شاتين بقيمتهما، ثم المعتمد في الأصل أنه منصوص عليه، فلهذا جاز إخراجه بخلاف القيمة [2]

المبحث الرابع: الرأي المتبنى والقول الراجح

لقد ترجح عندنا في (نظرية الإبدال في فقه إخراج زكاة المال) عند الحنفية وغيرهم، أنه لا يجوز إخراج القيمة في الزكاة بدل العين المنصوص عليها مطلقاً. لأن الزكاة عبادة مالية، والعبادات كلّها توقيفيه لا تعلل، وكل ما كان كذلك فسبيله أن يتبع فيه الدليل الشرعي، فلا يجوز مخالفة النصوص التي بينت وحددت العبادة الواجبة في الزكاة، وعاء، ومصرفاً، وطريقة إخراج، ومن خالف هذا وقال بجواز إخراج القيمة فعليه أن يأتي بالدليل الشرعي

---

(1) الزحيلي: الفقه الإسلامي، ج2، ص854-855، وانظر: الميداني: اللباب، ج1، ص147.

(2) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع ج2، ص26، مصدر سابق. وابن الهمام، شرح فتح القدير، ج2، ص193، مصدر سابق والمنبجي، اللباب، ج1، ص376، مصدر سابق.

الصحيح الصريح من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولا يوجد عندهم شيء من ذلك، فيبقى الأمر على أصله ولا ينتقل عنه إلا بدليل. وبهذا يتبين أن منْ أخرج القيمة بدل العين المنصوص عليها فإنها لا تجزئه ولا يسقط عنه الواجب، بل لابد من إخراج عين المنصوص عليه حتى يحصل الإبراء للذمة ويسقط الواجب. وبيان ذلك في الأجوبة التالية[1]:

أولاً: لا تؤخذ الزكاة إلا مما بين الشرع فيه النصاب، وعين المقدار الواجب إخراجه.

ويتضح ذلك من كون جميع نصوص السنة التي بينت النصاب، وعينت المقدار الواجب إخراجه، لم تأت معللة فلا يصح القياس عليها. وفوق هذا، فقد جاءت نصوص أخرى بينت أشياء بعينها تخرج منها الزكاة، ولم تكتف بذلك بل حصرت الزكاة بهذه الأشياء، واستعملت لهذا الحصر أكثر من أداة من أدوات الحصر. وهذا وحده يدل على أن الزكاة عبادة لا تخرج إلا من أعيان الأشياء التي جاءت النصوص بها ولا تخرج من غيرها مطلقاً. ولو لم يكن هناك إلا حديث الحسن البصري: (لم يفرض الصدقة النبي صلى الله عليه وسلم إلا في عشرة أشياء: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذرة والإبل والبقر والغنم

---

(1) مقدمة الدستور، الشيخ محمد تقي الدين بن إبراهيم النبهاني، ص354 وما بعدها– ط1 سنة 1964م.

والذهب والفضة) [1]. لكفى دليلاً على أن الزكاة لا تؤخذ إلا مما نص عليه الشرع ببيان نصابه، وبيان المقدار الواجب إخراجه، وتبيان عين ما يخرج منه [2].

ثانياً: انعدام الدليل على القول بتعميم وجوب الزكاة في كل مال.

وقد يقال إن النصوص جاءت بتعميم وجوب الزكاة في كل مال سواء في القرآن أم السنة، ففي القرآن (خذ من أموالهم صدقة) [3](والذين في أموالهم حق معلوم) [4] وفي الحديث: (أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم) [5] وهذا يشمل كافة أنواع الأموال فتلزم الزكاة فيها جميعاً إلا ما استثناه الشرع، والشرع لم يستثن إلا الرقيق والخيل بقوله صلى الله عليه وسلم (ليس على المسلم صدقة في عبده ولا فرسه) [6].

---

(1) حديث صحيح: رواه الحسن البصري مرسلاً، وهو مقبول عند الأحناف والمالكية والشافعية، لأن الحديث مروي عن عمرو بن عبيد وهو متكلم فيه، إلاّ أن الشوكاني قال: هو ثقة، وروي مرسلاً من وجه آخر عن الشعبي. انظر: البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي – السنن الكبرى، ج4، ص129، حديث 7271 – دار المعرفة، بيروت، ط1، سنة 1992. وعبد الرزاق بن همام الصنعاني– مصنف عبد الرزاق، ج2 ص114، الحديث 7172 – المكتب الإسلامي بيروت، ط2 سنة 1403هـ. وأنظر: المرغيناني: نصب الراية ج2 ص404 رقم 30 دار الكتب العلمية – بيروت ط1 سنة 1996م ونيل الأوطار للشوكاني ج2 ص205 – دار المعرفة بيروت – لبنان.

(2) النبهاني، مقدمة الدستور، ص354.

(3) سورة التوبة آية 103.

(4) سورة المعارج آية 24.

(5)شطر من حديث معاذ المشهور وهو حديث ابن عباس في الصحيحين (الشوكاني، نيل الأوطار، ج4 ص115- المطبعة العثمانية المصرية، ط1).

(6) صحيح مسلم بشرح النووي، ج7، ص55، المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، سنة 1347 هـ. وقال في المنتقى، رواه الجماعة، نيل الأوطار، ج4، ص136.

والجواب عن ذلك: هو أن هذا النص مجمل يحتاج إلى بيان، وجاءت السنة وبينته تماماً كالربا حيث جاء النهي عنه مجملاً، وجاءت السنة وبينته، فلا يقال: إن الربا حرام في كل شيء لان النهي عنه جاء عاماً، بل يقال إن الربا حرام في الأموال الربوية التي جاءت السنة وبينتها، لأن نصها مجمل، والسنة بينته، فلا ربا في غيرها.

وكذلك لا يقال إن الزكاة واجبة في كل شيء لكون الأمر جاء بها عاماً، بل يقال إن الزكاة واجبة في الأموال التي جاءت السنة وبينت نصاب الزكاة فيها، فبينت بذلك أنواع الأموال التي تؤخذ منها، وذلك أن الله تعالى أمر بالزكاة أمراً مجملاً، ولم يبين المقدار الذي يؤخذ منها، ولا متى يؤخذ هذا المقدار، فجاءت الأحاديث وبينت المقادير الواجب إعطاؤها، والأنصبة التي تؤخذ هذه المقادير منها إذا بلغتها، ومواعيد الوجوب، وكون الواجب يستحق لمجرد الحصول عليه كالزروع، أو لمضي وقت معين كالذهب والفضة، فعلى حسب هذا البيان الذي بينته السنة تؤخذ الزكاة، فتكون الأموال التي بينت السنة أخذ الزكاة منها وكيفيتها هي الأموال الزكوية، وما عداها لا تجب فيه الزكاة، بل لا يتأتى أخذها بوجه من الوجوه، أو لا يعرف فيها وقت للأخذ ولا مقدار ما يؤخذ، ولا النصاب الذي يؤخذ منه، فلا يمكن أن يتأتى الأخذ من غير ما بينه الشرع مطلقاً [1].

ثالثاً: نقد القول بإخراج الزكاة من القيمة مما لم يعين الشرع وجوب زكاته.

لا يصح شرعاً القول بأن الأموال التي لم يبين الشرع زكاتها إنما يجب إخراج زكاتها من القيمة لا من العين، والقيمة جعلها الشرع مقدرة بالذهب والفضة، فتؤخذ حسب نصاب الذهب والفضة، لا يقال ذلك، لأن أدلة الزكاة من الكتاب والسنة جاءت من غير تعليل بأي بعلة من العلل، فتؤخذ كما وردت توقيفاً من الشرع كالصلاة ولا يقاس عليها، على أنه لا محل لقياس المال - الذي لم ينص الشرع عليه - على الذهب والفضة لعدم وجود العلة. والذهب والفضة إنما وجبت الزكاة في عينهما كما وجبت في عين كل مال نص

---

(1) النبهاني، مقدمة الدستور، ص356.

عليه الشرع، فلم تجب فيهما باعتبار جعل قيمة الأشياء مقدرة بهما، بل أوجبها الشرع في عينهما لا باعتبارهما قيمة ولا باعتبارهما ثمناً، وذلك لما ورد عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما من صاحب ذهب ولا فضه لا يؤدي منها حقها، إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار، فأحمي عليها في نار جهنم، فيكوى بها جنبه وجبهته وظهره) [1] وقال صلى الله عليه وسلم (ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة) [2] وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: (فإذا كان لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار) [3] فهذا كله نص على أن الزكاة في عين الفضة لا باعتبارها قيمة ولا باعتبارها ثمناً. وقد أوجب الشرع الزكاة في عين الأموال الأخرى كذلك، كما أوجبها في عين الذهب والفضة، ففي رواية البخاري عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي زكاتها إلا جاءت يوم القيامة أعظم ما كانت وأسمن تنطحه بقرونها وتطؤه بأخفافها) [4]، فهذه أموال تقدر بالذهب والفضة قيمة وثمناً، وقد نص على عينها كما نص على عين الذهب والفضة، مما يدل على أن الزكاة تجب فيما نص الشرع على عينه بأن فيه زكاة، وما لم ينص الشرع على عينه فلا زكاة فيه[5].

---

(1) رواه مسلم في كتاب الزكاة وأخرجه البخاري، سبل السلام، ج2، ص129، ط1، الحلبي بمصر.

(2) حديث صحيح رواه البخاري ومسلم (النووي – شرح صحيح مسلم أول كتاب الزكاة، ج7 ص48).

(3) والحديث فيه مقال وهو موقوف على سيدنا علي بن أبي طالب. رضى الله عنه انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج4، ص137، ط1، الحلبي بمصر.

(4) فتح الباري، ج4، ص66، طبعة مصطفى الحلبي بمصر.

(5) النبهاني، مقدمة الدستور، ص357.

رابعاً: لم يرد مطلقاً نص في وجوب الزكاة في القيمة أو الثمن.

قد جاءت النصوص تؤكد الأخذ من العين، فعن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن فقال: (خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقر من البقر) [1]. مما يدل على عدم اعتبار القيمة، وأن المعتبر هو عين المال الذي جاء النص عليه. وهذا يؤكد أن الأموال المعينة التي جاء النص على عينها في وجوب الزكاة عليها هي الواجبة عليها الزكاة، وما لم يرد نص عليه لا تجب ولا محل لقياسه على غيره ولا بوجه من الوجوه. وعليه فإن الزكاة إنما تجب فقط في الأموال التي جاء النص وبينها، ولا تجب في غيرها مطلقاً [2].

خامساً: إن ما قمنا بترجيحه في هذه المسألة لم يكن لأنه مذهب جمهور الفقهاء، وهم (المالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، والحسن البصري، والشعبي، والثوري، وغيرهم، وتبنى قولهم من المعاصرين شيخنا الإمام تقي الدين النبهاني) بل لأن أدلتهم الشرعية من القرآن والسنة والإجماع جاءت صريحة، وكانت أظهر حجة وأقوى دليلاً. والحنفية إذ تفردوا بمذهبهم (في تبني نظرية الإبدال في إخراج زكاة المال) لم تنهض لهم حجة، ولم تسلم أدلتهم من المعارضة القوية.

الخاتمة ونتائج البحث:

أما وقد انتهينا من البحث في هذا الموضوع، مع تفصيل مسائله على قدر الوسع والطاقة وفق المصادر والمراجع التي تيسر الاطلاع عليها، فإننا نختم هذا البحث ببيان أهم النتائج التي توصلنا إليها.

أولاً: إن مفهوم إخراج القيمة بدل العين المنصوص عليها في الزكاة معناه: دفع ما وجب على المسلم في ماله من غير جنس المال الذي وجبت فيه الزكاة.

---

(1) الشوكاني: نيل الأوطار، ج4، ص152.

(2) النبهاني: المقدمة، ص358.

ثانياً: إن المسألة خلافية في الفقه الإسلامي ولا يزال باب الاجتهاد فيها مفتوحاً.

ثالثاً: لقد تفرد الحنفية بجواز إخراج القيمة بدل العين في الزكاة، وأطلق الكاساني وغيره من فقهاء الحنفية على المسألة اصطلاح (الإبدال) ولم تسلم أدلتهم الشرعية من الاعتراض الوجيه.

رابعاً: إن مذهب جمهور الفقهاء بعدم جواز إخراج القيمة بدل العين في الزكاة هو الأرجح لقوة أدلتهم الشرعية.

خامساً: إن الأصل في الزكاة إخراجها من عين المال الذي وجبت فيه لكونها عبادة توقيفية.

سادساً:الإجماع على مشروعية إباحة إخراج الزكاة من جنس المال الذي وجبت فيه لا من عينه، كأن يُخرج شاة من غير غنمه، أو حباً من غير زرعه.

سابعاً: لا تؤخذ الزكاة إلا مما بين الشرع فيه النصاب وعين المقدار الواجب إخراجه

ثامناً: انعدام الدليل الشرعي على القول بتعميم وجوب الزكاة في كل مال.

تاسعاً: عدم ورود أي دليل معتبر على إباحة إخراج الزكاة في القيمة أو الثمن.

عاشراً: إن الرأي المختار الراجح والمتبنّى هو عدم جواز وقوع (الإبدال) بإخراج القيمة بدل العين.

وفي ختام هذا البحث أسأل الله تعالى لنا وللمسلمين حسن الختام، وأن يكون عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يرزقنا الفهم الصحيح للإسلام، وأن يعيد لهذه الأمة أمر رشدها وشمس عزها، وهي تتفيأ ظلال دولة الخلافة الراشدة على منهاج النبوة إن شاء الله تعالى، وأنْ يوفقنا لما يحبه ويرضاه، إنه ولي ذلك، والقادر عليه، ونعم المجيب.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والحمد لله ربّ العالمين

وكتبه الراجي غفران ربه **أبو الحسام محمود بن الشيخ عبد المجيد الخالدي.**

الغزالي وتصوفه[1]

الدكتور عبد الوهاب فرحات

جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة

تمهيد:

قال أرنسست رينان و لم يَعْدُو الصواب: "**إن الأمة الإسلامية لم تنجب عقلا مبتكرا كعقل الغزالي**". والواقع إن المتتبع لتاريخ حياة الغزالي وتطوراتها وجملة إنتاجه الفكري في شتى ضروب المعرفة البشرية_ سواء الفقهية والكلامية والفلسفية والصوفية_ يدرك انه كان جديرا بالمنزلة التي وضعها فيها المؤرخون. فإذا كان قد تبوأ في تاريخ الفكر الإنساني عامة والإسلامي بخاصة مكانا عاليا. وتاريخ حياة الغزالي كما دونها في اعترافاته_ المنقذ من الضلال _ شاهد صدق على ما نقول.

1_ **نشأته ودراساته:** هو الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي. وقد ولد في منتصف القرن الخامس الهجري، أي عام 450ه/ الموافق 1059م، في مدينة "طوس"[2] من أعمال خراسان.

---

1 _انظر في ترجمته: ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ط بيروت: دار الكتاب العربي 1991م، ص291-306؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، ط بيروت: دار الفكر[د-ت] ج4، ص 216-219؛ تاج السبكي، **طبقات الشافعية**، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية [1999]، ج3، ص426_536. ؛ ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ط. بيروت: دار الفكر [د-ت] ج4، ص 10-13؛ يوسف القرضاوي، **الإمام الغزالي مادحيه وناقديه**، ط1، القاهرة: دار الوفاء 1988م.

2_ وهي مدينة مشهد الإيرانية حاليا.

وكان والد الغزالي رجلا فقيرا، ورعا لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف. ولهذا حدث لُبس في اسم الغزالي، إذ يرى بعضهم أن لفظه "الغزالي" تنطق بتشديد الزاي نسبة إلى صناعة والده. بينما يرى الآخرون أنها بزاي مخففة نسبة إلى قرية تدعى "غزالة" وهي من قرى طوس التي كانت تتألف من ألف قرية، في ذلك الحين.

وكان هذا الوالد محبا للفقهاء، دائم التردد على حلقاتهم العلمية. بل انه كان أيضا يخدمهم ويبالغ في خدمتهم. وكان شديد الولع بعلوم القوم إلى جانب الفقه.

وكان إذا سمع كلام الفقهاء بكي وتضرع إلى ربه عز وجل أن يرزقه ولدا، ويجعله فقيها واعظا. وقد استجاب الله تعالى له لكن الموت عاجله ولما يشتد عود ابنه بعد.

وقد أوصى هذا الأب بابنه هذا وبأخيه أحمد، صديقا له متصوفا، أوصاه بتعهدهما بالتربية الصالحة. وقد كان الوالد نادما على نفسه، حيث فاته تعلم الخط والجلوس للتلقي عن المعلمين، فأراد أن يعوض ذلك في ولديه.

اجتهد الرجل في تنفيذ وصية الأب على خير وجه حتى نفد ما تركه لهما أبوهما من المال، وتعذر عليه القيام برعايتهما والإنفاق عليهما، فألحقهما بإحدى المدارس التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، والتي كانت تكفل طلاب العلم فيها، فكان هذا سبب سعادتهما وعلو درجتهما، وكان الغزالي يحكي هذا ويقول: **"طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله"**[1]. تفتحت عينا الغزالي إذن، على أب تقي ورع يحب العلم وإن لم يتعلم، ويحب العلماء ويضحي من أجلهم. كما

1- تاج السبكي: طبقات الشافعية، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (مرجع سابق) ج3، ص10

تفتحت عيناه أيضا على صوفي تقي كريم النفس عالي الروح. ولا شك أن لهذين الرجلين انعكاسهما على شخصية الغزالي.

ثم كان وجوده بالمدرسة النظامية من أهم العوامل، التي ساعدت على تكوين شخصيته العلمية. وقد سميت هذه المدرسة "النظامية"نسبة إلى "نظام الملك "، الذي كان وزيرا للسلطان ألب أرسلان، مدة عشر سنوات. وبعد وفاة أرسلان، تولى نظام الملك أمر السلطنة.

وكان نظام الملك معروفا بتقديره العلم ورعايته العلماء، وكان ينفق ستمائة دينار تقريبا على المدارس، من أجل تأييد مذهب أهل السنة وتابع إنشاء المدارس وتعميرها، وخصص لها أوقافا، ضمانا لاستمرارها.

وقد حاول الوشاة من أهل الحقد والحسد، أن يوهموا "ملك شاه"بأن وزيره نظام الملك، قد أسرف في الإنفاق على طلاب العلم والصوفية وأن هذه الأموال تستطيع إقامة جيش يركز رايته في سور القسطنطينية. ولما عاتبة الملك، قال الوزير.

"وجيوشك الذين تعدهم للنوائب، إذا احتشدوا كافحوا عنك بسيف طوله ذراعان، وقوس لا ينتهي مدى مرماها إلى ثلاثمائة ذراع. وهم في ذلك مستغرقين في المعاصي والخمور والملاهي والمزامير والطنبور".

ثم قال له موضحا الفرق بين هذا الجيش وبين جيش الزهاد: "وأنا أقمت لك جيشا يسمى جيش الليل، إذا نامت جيوشك ليلا، قامت جيوش الليل على أقدامهم صفوفا بين يدي ربهم، فأرسلوا دموعهم، وأطلقوا ألسنتهم، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك، فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون، وبدعائهم تبيتون، وببركاتهم تمطرون وترزقون". فاقتنع الملك بذلك. وتوفي الوزير نظام الملك عام 485هـ.

وفي المدارس النظامية، تلقي الغزالي العلم في نيسابور، لكنه تولى التدريس فيها بمدرسة بغداد. وقد درس الغزالي في هذه المدارس على يد أساتذة اشتهروا بالتدين والميل إلى التصوف. منهم " أبو المعالي" الذي صار فيما بعد إمام الحرمين.

وقد تعلم الغزالي في طوس مبادئ النحو والصرف واللغة، وحفظ القرآن الكريم، وتعلم اللغة الفارسية. ولم يقنع بذلك بل سافر إلى جرجان ليتلقي فيها الدرس على يد نصر الإسماعيلي.

وبينما كان عائدا من جرجان إلى طوس، تعرض له جماعة من قطاع الطريق، واستولوا على ما كان معه من نقود ومتاع. وتوسل الغزالي إلى كبيرهم أن يعيد له الكتب، لأنه هاجر لمعرفة علمها. فقال له اللص: "كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها، وبقيت بلا علم"

لكنه سلمه الكتب فعاد إلى" طوس"، إلا أن هذه الحادثة لم تمض سريعا، بل دفعته إلى استظهار ما يدرس، يقول–رحمه الله–: **"هذا مستنطق أنطقه الله يرشدني به في أمري، فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم أتجرد من علمي"**[1]

وقدم الغزالي "نيسابور"عام473هـ، وقد كانت يومئذ ملتقى العلماء والفقهاء حيث توجد مدرستها النظامية التي تزخر بكل المعارف والفنون. حيث يوجد أستاذها "إمام الحرمين الجويني "، الذي كان أستاذ عصره في العلوم العقلية والشرعية وهنا التقى الغزالي بالجويني، الذي شغف به كثيرا، كما وجد التلميذ الطلعة في المدرسة وفي أستاذها ما يروي ضمأه وما يشبع روحه، فدرس عليه الفقه والأصول والمنطق والكلام، كما تكونت على يديه الملكة

---

1 – تاج السبكي: طبقات الشافعية، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (مرجع سابق) ج3، ص418.

النقدية والجرأة العلمية، ذلك لأن أستاذه كان لا يرى أي حرج في نقد السابقين إذا وجد في كلامهم مجالا للنقد أو موضعا للتعقيب، فكان- رحمه الله- كما يقول مترجموه لا يلتزم إلا بالدليل ولا يخضع إلا للبرهان: "إذ لم يرض في شبابه بتقليد والده وأصحابه، حتى أخذ في التحقيق وجد واجتهد في المذهب والخلاف ومجلس النظر، وسلك طريق المباحثة، وجمع الطرق بالمطالعة والمناظرة والمناقشة، حتى أربى على المتقدمين وأنسى تصرفات الأولين"[1]

وإذا كان ذلك كذلك فإن هذا يعني أن الجويني -رحمه الله- أنزل المذاهب كلها في منزلة واحدة من النظر والاعتبار، غير متعصب لواحد منها، بحيث لا يكون عنده ميل إلى مذهب معين، من غير سند، إلى أن وصل إلى الحقيقة وأدركها وفي هذا المعنى يقول: "لقد قرأت خمسين ألفا في خمسين ألفا، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها، وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام عنها كل ذلك في طلب الحق، **وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد**، والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق".[2]

ومن هنا حرص الغزالي على ملازمة أستاذه، حتى انتقل هذا الأستاذ إلى جوار ربه عام 478هـ؛ ولقد كانت مرحلة وجود الغزالي في نيسابور مرحلة تحول عظيمة في حياة إمامنا الفكرية، كما كانت من أخصبها غنى، حيث درس فيها المنطق وأصوله، وعرف مناهج الفلاسفة واختلافاتها، وتعلم الأصلين والجدل، وتهيأ للتأليف.

ولما توفي أستاذه الجويني بنيسابور، ضاق الغزالي ذرعا بالمقام في هذا البلد، فعزم على تركها قاصدا على "العسكر" ليلقي بنفسه في ساحة العلماء، حيث يتطلع إلى اختبار ما حصله من علم ومعرفة، ولن يتأتى له ذلك إلا بالمناظرة والجدل، وهناك يظهر تفوقه وبراعته في الحوار والمناقشة وغزارة مادته، فيما يتعرض له من تناظر، لدرجة تلفت النظر وتسترعي

1- تاج السبكي، **طبقات الشافعية**، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (مرجع سابق) ج3، ص165.

2- المرجع نفسه ج3، ص 172.

الانتباه، ويعترف الجميع له بالفضل وعلو الكعب، ويطلب إليه "نظام الملك" أن يرحل إلى بغداد، بعد أن رأى بنفسه قوة عارضته في مجادلة مناظريه، ويستجيب الغزالي لهذا المطلب، فيتوجه إليها سنة 484ه، ويتولى التدريس بنظامية بغداد، وهناك يسطع نجمه أكثر، حتى أصبح علما مفردا يقصده الطلاب من كل فج عميق ومرمى سحيق، ومما يذكر أن مجلسه كان يحضره أكثر من أربعمائة طالب[1].

ويبقى الغزالي في بغداد قرابة أربعة أعوام، أخذت نفسه في أخريات هذه الفترة تتطلع إلى مخلص لها مما هي فيه من الشك الذي ظل يعتورها ولاتجد منه خلاصا، لاسيما وقد أيقنت أن ما حصله من الشهرة وذيوع الصيت بسبب علمه الغزير، ليس إلا من عوارض الدنيا، فعزم على مغادرتها إلى الشام، فأقام بها قرابة سنتين، اشتغل فيهما بتزكية نفسه، وتصفية قلبه ثم غادرها إلى القدس ومصر.

وتوجه بعد ذلك إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، عندما تحركت فيه داعية أدائها، ثم رجع إلى مسقط رأسه"طوس"، وظل بها لم يبرحها إلا إلى" نيسابور" مرة ثانية، ولفترة تقرب من سنتين أشتغل فيهما بالتدريس، ثم عاد بعدها إلى طوس، فبنى بها مدرسة للفقهاء، ومأوى للصوفية، وتفرغ للعبادة والذكر حتى توفي يوم الاثنين 14 جمادى الآخرة سنة505ه، ودفن بها بمقبرة "الطابران"[2].

رحلة البحث عن الحقيقة: آمن الغزالي بالحقيقة، وجند نفسه لخدمتها، وكان حب الحقيقة عنده فطرة وغريزة كأنما ولد بها، كما ولد بغريزة الأكل والتنفس وغيرها من الغرائز الضرورية، ونراه يذكر ذلك في ترجمته الذاتية، فيقول: **"ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين على الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة**

1ـ ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (مرجع سابق)، ج4، ص 13.

2ـ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، (مرجع سابق)، ج4، ص218.

هذا البحر العميق، وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع"[1].

وقد ساعده على ذلك استعداده الخاص، وموهبته المقتدرة، ولولا شعوره بذلك لما اختط لنفسه هذا المرتقى الصعب، وقد عبر عن ذلك بقوله: " **فقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني، من أول أمري، وريعان عمري. غريزة وفطرة من الله، وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحطت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة، على قرب عهد بسن الصبا**"[2]. وهذا لعمري موقف المستقل في النظر المتحرر في الفكر، النابذ للتقليد.

وواضح أن حب الحقيقة عنده هو دافعه إلى الإطلاع والدرس والتحصيل، كما كان هو الحافز له على التغلب مما قاساه في استخلاص الحق بين سائر العلوم والمذاهب الشائعة في عصره بصرف النظر عن مكان وبيئة انتشارها.

والباحث الذي يكون من هذا الطراز، لابد له من مقياس يطمئن إليه، نفسيا وعقليا به توزن الآراء والمذاهب، ليقرر الرأي فيها في ضوء هذا المقياس، (**وهو العلم بحقائق الأمور**)ومحاولة معرفة هذه الحقائق في ميدان الدين بالاستناد إلى الفطرة، ولكنه وجد أنه لابد في بادئ الأمر من معرفة حقيقة العلم ومعنى العلم اليقيني، ومواصفاته بحيث نميز بهذه الواصفات والمعاني بين ما هو يقيني وما ليس كذلك حتى لا يختلط علينا الأمور وتتوه الحقائق ويختفي اليقين وسط زحام الباطل وغلبة الشكوك.

1ـ الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الكريم المراق، ط1، تونس: الدار التونسية للنشر1984 ، ص25.

2ـ المصدر نفسه، والصفحة.

وفي هذا المنهج للبحث عن اليقين نجد الغزالي يقول: "**إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه العلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا، والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا ولا انكارا**"[1].

وإذا وضح أن العلم اليقيني بهذه المثابة، وأنه في ضوئه تتحدد درجات المعرفة، فبالتالي فإن المشاكل الفكرية تكون قد حلت، ذلك لأنه بظهور هذا المقياس لا يكون على الناظر إلا أن يسير به ما بين يديه من مسائل ليضعها في درجتها من المعرفة، والغزالي هنا يولي العلم اليقيني اهتماما بالغا، نظرا لما له من مكانة عليا بين أنواع العلوم الأخرى، حتى أنه رفض التشكيك في قيمته، ولو كان ذلك بالتجارب المشاهدة، يقول في ذلك: "**فإذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا**"[2].

ويبدو أن هذه الثقة التي أولاها الغزالي للبدهيات، إنما كانت في مرحلة سابقة وتالية لمرحلة الشك التي عاشها لذا رأينا أنه لم يكد يلج هذه المرحلة حتى انتهى إلى رفض الثقة بالمحسوسات، على أساس أن الحواس تخدع فترى الأشياء على غير ما هي عليه، ولا يصح أن نثق في شيء يخدعنا، والذي يكشف خطأ الحواس هو عقلنا، فلعله لا توجد ثقة إلا في العقليات التي هي الأوليات، ولكن على أي أساس تستند ثقتنا بهذه المعارف، وكيف نأمن أن تكون ثقتنا بها من قبيل ثقتنا بالمحسوسات؟؟يقول الغزالي مصورا هذه القضية: "**فقالت**

1ـ المصدر نفسه، ص27.

2ـ المصدر نفسه، ص27 ـ28.

الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته"[1].

ويرى الغزالي أن نفسه توقفت أمام هذا الاعتراض و لم تجد جوابا، وازداد الإشكال أمام الغزالي بسبب ظاهرة الأحلام، لأن الإنسان يرى أمورا، ويعتقد أن لها ثباتا واستقرارا، ولا يشك فيها وهو نائم، فإذا استيقظ تبين له أن ذلك كله لم يكن له أصل ولا حقيقة، فقال في نفسه كيف يأمن الإنسان أن يكون جميع ما يعتقده في اليقظة بحس أو عقل هو بالإضافة إلى حالة اليقظة صحيح، لكن يمكن أن تطرأ حالة أخرى تكون نسبتها إلى اليقظة كنسبة اليقظة إلى النوم، فإذا طرأت تبين للإنسان أن جميع ما يتوهمه بعقله خيالات لا أساس لها. أو أن تكون تلك الحالة ما يزعمه الصوفية من أنهم يشاهدون أحوالا لا توافق هذه الأحوال التي نعقلها ونحن في حالتنا العادية، ولعل الحياة التي نحن فيها نوم وحلم بالإضافة إلى الحياة التي بعد الموت، حيث تبدو الأشياء الإنسان وتظهر له على خلاف ما كان يشاهدها عليه.

ويذكر الغزالي أنه لما خطرت له هذه الخواطر، وانقدحت في نفسه، حاول أن يجد لها جوابا، فلم يتيسر له ذلك، و لم يكن يمكن التغلب على الشك إلا بالدليل النظري، ولكن إقامة الدليل النظري مترقفة على تركيب علوم أولية، لكن الشاك لايسلم بالعلوم البدهية،

1ـ المصدر نفسه، ص31.

وعلى هذا فإن تركيب الدليل أضحى مستحيلا. ويذكر الغزالي أن هذا الداء أعضل، ودام قريبا من شهرين، أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال، لا بحكم المقال. [1]

لكن كيف خرج الغزالي من هذا الشك؟ وكيف وصل إلى اليقين؟ أو كيف حصل على الحقيقة وامتلكها؟؟.

يوضح الغزالي لنا ذلك فيقول: **"ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة"**[2].

ويستمر الغزالي في التأكيد على أهمية **"التجربة الدينية الحية"** حتى جعلها مصدر المعارف كلها، يقول في ذلك: "إن العلوم ليست ضرورية، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، تختلف الحال في حصولها، فتارة تهجم على القلب، كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل، يسمى إلهاما، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا، ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد، ينقسم قسمين: ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل ؟، وما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب، والأول يسمى إلهاما ونفثا في الرُّوع، والثاني يسمى"وحيا" ويختص به الأنبياء، والأول يختص به الأولياء الأصفياء، والذي قبله_وهو المكتسب بطريق الاستدلال_ يختص به العلماء"[3].

1_ المصدر نفسه، ص32.

2_ المصدر نفسه: والصفحة.

3_ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م، ج3، ص25_26.

والغزالي من المفكرين الكبار الذين يجعلون القلب أداة للمعرفة من أدوات المعرفة، والقلب عنده، ليس تلك اللحمة المعروفة، المودعة من الجانب الأيسر من صدر الإنسان، وإنما هو اللطيفة الربانية الروحانية التي هي حقيقة الإنسان، وقد يكون لها بالقلب الجسماني تعلق، إلا أن عقول الناس تحيرت في إدراك وجه العلاقة بينهما. [1]

ويرى الغزالي أن المعرفة بالله فطرية[2]، وهي مركوزة في القلب "فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، لأنه أمر رباني شريف، وهو محل الأمانة التي حملها الله له، وهي المعرفة والتوحيد.

وهذا ما بينه لتليمذه" أبي بكر بن العربي"[3] المالكي حينما سأله إياه في بغداد عام486هـ، يقول ابن العربي: "فسألته ـأي الغزاليـ سؤال المسترشد عن عقيدته، المستكشف عن طريقته، لأقف من سر تلك الرموز، التي أومأ إليها في كتبه، على موقف تام المعرفة، وطفق يجاوبني، مجاوبة الناهج لطريق التسديد، للمريد، لعظيم مرتبته، وسمو منزلته، وما ثبت له في النفوس من تكرمته، فقال لي من لفظه، وكتبه لي بخطه: **إن القلب إذا تطهر عن علاقة البدن المحسوس، وتجرد للمعقول انكشفت له الحقائق، وهذه أمور لا تدرك إلا بالتجربة لها عند أربابها، بالكون معهم والصحبة لهم، ويرشد إليه طريق من النظر وهو أن القلب جوهر صقيل، مستعد لتجلي المعلومات فيه، عند مقابلتها عريا عن الحجب كالمرآة في**

1ـ الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص4.

2- المصدر نفسه، ج3، ص26.

3- فقيه مالكي، ومحدث مشهور ولد سنة 468 هـ، رحل إلى المشرق عام485هـ، والتقى هناك بالغزالي. من أهم تآليفه: "عارضة الأحوذي في شرح سنن الترمذي"، و"أحكام القرآن"، و"القبس في شرح الموطأ"، و"العواصم من القواصم"، توفي عام543هـ. أنظر في ترجمته: محمد بن مخلوف، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، ط بيروت: دار الفكر [د. ت]، ص136ـ140؛ ـ ابن العماد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (مرجع سابق)، ج4، ص 141ـ142.

ترائي المحسوسات عند زوال الحجب، من صدا لائط [1]، أو ستر من ثوب أو حائط، لكنه بتراكم الآفات عليه، يصدأ حتى لا يتجلى فيه شيء، أو يتجلى معلوم دون معلوم، بحسب مواراة الحجاب له، من ازورار، أو كثافة، أو شفف، فيتخيل فيها مخيلة، غير متجلية، كأنه ينظر من وراء شف، ألا ترى إلى النائم إذا أفلت قلبه من يد الحواس، وانفك من أسرها كيف تتجلى له الحقائق، تارة بعينها، وأخرى بمثالها"[2].

ودور العارف إنما يكون في إزالة الحوائل، حتى تنعكس العلوم، الموجودة في اللوح المحفوظ على مرآة قلبه وتطّرد نسبة الانعكاس مع نسبة صفائه. وهذه التصفية تكون كسبية كما هو شأن العلماء المستبصرين، وقد تكون وهبية، كما هو الحال عند الأنبياء والأصفياء، لأن الألطاف الإلهية هي التي تتولى عنهم ذلك.

ويزيد الغزالي هذه المسألة بيانا بمثال ينتزعه من الحس يبين فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة الصوفية، فيقول: **"لو فرضنا حوضا محفورا في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أكثر وأغزر، فذلك القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات، حتى يمتليء علما، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله"[3].**

1ـ أي تعلق، ولافلانا بسهم أوعين أصابه به.

2ـ ابن العربي، **العواصم من القواصم**، تح: عمار طالبي، ط1. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع [د. ت]، ج2، ص29ـ30.

3- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مرجع سابق)، ج3، ص28.

وبهذا العمل الفذ استطاع الغزالي، أن يطور نظرية صوفية تصبُّ جلَّ اهتمامها على معرفة الحقيقة، بل حصرًا على معرفة الله سبحانه. وبذلك يكون قد أسهم في تمهيد السبيل أمام ابن عربي، وكذلك أمام مدرسته التوحيدية. فمما هو مؤكد أن الشيخ الأكبر قد جعل للإنسان، أو لوجوده، غايتين تتكاملان في غاية عليا: معرفة الله وبلوغ الكمال – إذ لا كمال إلا بمعرفة الله سبحانه.

2 ـ **إنتاجه الفكري:** الغزالي مؤلفا: للإمام الغزالي رحمه الله تعالي، مؤلفات كثيرة جدا، تربو على أربعمائة ما بين كتاب كبير مثل الإحياء، وبين فتوى في رسالة صغيرة ومن هنا سمي "أمير الكتاب"، وقد تجلّت في شخصيته تلك الظاهرة الموسوعية التي كانت سمة واضحة لدى معظم علماء المسلمين، فقد ألف في علم الكلام، وتآليفه مشهورة في هذا الفن نخص منها: "الاقتصاد في الاعتقاد"، و"إلجام العوام عن علم الكلام"، و"قواعد العقائد"، و"الأربعون في أصل الدين"، و"فضائح الباطنية" كما ألف الغزالي في علم مقارنة الأديان ووسم كتابه فيه ب" القول الجميل في الرد على النصارى بصريح الإنجيل" كما له في علم الجدل "المنحول والمنتحل في علم الجدل "، أما كتبه في الفقه فحدث ولاحرج، نذكر منها: "الوسيط" و"البسيط"و"الوجيز"، و"الخلاصة في الفقه"؛ أما في أصول الفقه فنذكر: "المنحول في علم الأصول"، وكان قد صنفه في مطلع شبابه وكان شافعيا متحمسا، وتناول فيه الأحكام الشرعية والأحكام التكليفية، وبيّن الواجب والمندوب والمحظور والمكروه، كما تحدث عن الإجماع والقياس والترجيح، وتناول الفتوى، والاجتهاد والتقليد وأحكامهما، ثم ذكر سبب تقديمه مذهب الشافعي على بقية المذاهب، وقد ظهر هذا الكتاب محققا على يد الدكتور"محمد حسن هيتو"، وكتاب" المستصفى" فرغ من تصنيفه في سادس المحرم سنة ثلاث وخمسمائة، هذا الكتاب الذي قال فيه ابن خلدون: "وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفى للغزالي وهما من الأشعرية، وكتاب العمد لعبد الجبار

وشرحه لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة وكانت الأربعة قواعد هذا الفن"[1]. و"شفاء العليل في القياس والتعليل": وتناول فيه مسائل القياس والعلة والدلالة، كما ذكر شروط القياس وكيفيته، وذكر بعض المسائل التي توضح ذلك. وله في **السياسة الشرعية**: "التبر المسبوك في نصيحة الملوك"وهو من أجل ما كتب في الفكر الإسلامي في الفكر السياسي قديما. ومنها في **المنطق**"محك النظر" و"معيار العلم" و"القسطاس المستقيم" ؛ وفي **الفلسفة** له" تهافت الفلاسفة"و "مقاصد الفلاسفة" وفي **أدب الاعترافات** "المنقذ من الضلال"الذي ترجم فيه سيرته الذاتية وهو عمل شبيه إلى حد بعيد بعمل" القديس أغسطين" الذي تجرع من مرارات موجات التنقل بين المذاهب والأديان والاستغراق التام في شهوات الجسد، والسقوط في مهاوي الشك والإلحاد كما حكاها في كتابه "الاعترافات". أما في **التصوف والرقائق** فنخص "المضنون به على غير أهله"، و"المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى "و"مشكاة الأنوار"، و"إحياء علوم الدين" وقد اشتمل على أربعة أقسام رئيسية هي: **العبادات، العادات، المهلكات، المنجيات.**

ويجعل الغزالي تحت كل قسم عشرة كتب أو فصول، ويشمل قسم **العبادات** الكلام عن العلم وقواعد العقائد والعبادات. وآداب تلاوة القرآن، والأذكار والدعاء وترتيب الأوراد.

ويشمل قسم **العادات**، الآداب المتعلقة بالأكل، والزواج، والكسب، والحلال والحرام، والصحبة، والعزلة، والسفر، والسماع. والوجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما قسم **المهلكات** فيعني به الغزالي كل ما يتعلق بالنفس وشهواتها الحسية وآفاتها المعنوية كالغضب والحقد والحسد والبخل والرياء والغرور وما إلى ذلك.

---

1 – ابن خلدون: **المقدمة**، ط. بيروت: دار الجيل، (د. ت)، ص504.

ويأتي بعد ذلك القسم الرابع الأخير الذي يسميه **بالمنجيات**، ويقصد الغزالي بها ما يعرف عند الصوفية بالمقامات والأحوال، ويعرض فيه للتوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهد والتوحيد والتوكل والمحبة والشوق والأنس والرضا، ويتحدث فيه أيضا عن معاني النية والصدق والإخلاص والمراقبة والمحاسبة والتفكر والموت.

والواقع إن هذا الكتاب يعد مكتبة إسلامية قائمة بذاتها لا يستغني عنها يقول فيه ابن خلكان بحق: "وهو من أنفس الكتب وأجلها"[1].

والحقيقة إن إنتاج الغزالي يمثّل عالما قائما بذاته. وهذا يعني أنه على الرغم من تعدد مجالاته وتنوعها إلى حد كبير، فإن له معالمه المتميزة، والذي يعيش طويلا مع هذا الإنتاج يكاد يصبح صديقا لحجة الإسلام، والسبب في ذلك أن الغزالي في أحيان كثيرة يعنّ له أن يعرض لنا حياته، أو يخبرنا عن بعض مؤلفاته السابقة، أو يظهر لنا ما يزمع الكتابة فيه فيما بعد.

والمتأمل في مصنفات الغزالي يجد أن الرجل قد أحاط بثقافات عصره على اختلافها واستطاع أن يلم بها إلماما واسعا.

وهو كفقيه ينتمي إلى الشافعية، وكمتكلم إلى الأشعرية وهو إلى جانب تمكنه من العلوم الشرعية متمكن أيضا من الجدل والمنطق والفلسفة.

وقد تجلّت في شخصيته تلك الظاهرة الموسوعية التي كانت سمة واضحة لدى معظم علماء المسلمين، فقد ألف هذا الرجل في جميع فنون العلم تقريبا.

وقد أفاد الغزالي كثيرا من دراسته للفقه وتمكنه منه في مناقشته أفكار ودعاوى الفرق المنحرفة وغلاة الصوفية، وإبطال عقائد الباطنية وغيرهم والرد على مزاعمهم وافتراءاتهم، وكان لها أكبر الأثر في تشكيل عقله ووعيه، وتوجيه تصوفه ليقترب كثيرا من منهج **الوراث**

1ـ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، (مرجع سابق)، ج4، ص218.

الكاملين المحمديين، ويبتعد عن الوقوع في دائرة الغلو والشطط والإغراق في المبالغة التي وقع فيها كثير من المتصوفة.

خصائص آثاره:

بقي في الأخير أن نشير إلى أهم الخصائص التي تميز أسلوب الغزالي في التأليف وتلفت نظر من يقرأ له فمن ذلك:

أ- **البساطة والوضوح**: ولعل أهم خاصة امتاز بها أسلوب الغزالي وهي البساطة والوضوح، ومجانبة التعقيد، ومراعاة الحال والمقام. فهو يعلم الخواص الحق والقسط، ويدعو أهل الجدل والمراء بالتلطف، ويعظ العوام فيدعوهم إلى الله تعالى بالموعظة الحسنة.

ب- إجادة الصنعة: وميزة أخرى يلحظها الدارس في كتب الغزالي وهي إجادته للصنعة ويتضح هذا في الإحالة على كتبه الأخرى من داخل كتبه، وهذا برهان على شدة عنايته بمؤلفاته، ولا يلبث الإنسان أن يقرأ كتابا من كتب الغزالي، حتى يتعرف على جملة من أسماء كتبه التي يشير إليها، وهو ما دعانا أن نطلق على طريقته هذه في التأليف " إجادة الصنعة " إن صح هذا التعبير.

ج- تأنقه في إيراد عناوين كتبه: وأخرى يمكن للمتأمل أن يلمحها في كتب الغزالي هي عنايته باختيار عناوين كتبه وأسمائها وتأنقه في ذلك مع غلبة طابع الجناس والسجع الذي غلب في عصره.

د - إهداءه كتبه إلى أصدقائه وتلاميذه: وميزة أخرى بدت في مؤلفات الغزالي هي اختصاصه بعض زملائه ممن عرف عنهم بالصلاح والتقوى بإهداء بعض مؤلفاته إليهم، كما فعل مع نظام الملك الذي " التبر المسبوك في نصيحة الملوك "، وكذلك فعل مع أخيه أحمد حين أهداه كتابه "المضنون به على غير أهله"[1].

1ـ عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ط2، الكويت: وكالة المطبوعات1977م، ص151.

ويمتاز منهج الغزالي في التأليف باعتماده على "الخطابيات"من أجل إصلاح القلوب، حين يؤكد فكرة ما، أو قيمة معينة بذكر آيات وأحاديث وأخبار وآثار، ترغب في فضلها، ويتابع تأثيره على القارئ بذكر قصص وحكايات، للاستيلاء على فؤاد القارئ، كما فعل مثلا في شرح فضيلة الزهد، إذ بين حقيقته وفضله ودرجاته وأقسامه ومواطنه في الملبس والمسكن والأثاث، ثم بيان علامة الزهد.

وفي مؤلفاته أيضا، نجده يشرح أولا المذهب الذي يعرض له بالنقد، ثم يرد عليه نقطة نقطة، وفي وضوح شديد، يقول الغزالي موضحا لهذا النهج الذي اختطه لنفسه: **"فعلمت: أن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه، رمي في عماية"**[1]. ويتضح هذا في كتابيه: " مقاصد الفلاسفة"و" تهافت الفلاسفة" وكذلك فعل في كتابيه" القسطاس المستقيم"، و"فضائح الباطنية".

ويمتاز منهجه أيضا في التأليف، باستخدامه "للخيال "حيث يحسن ويقبح بطريقة فنية تشد العقول والقلوب.

وميزة أخرى يلحظها المتأمل في مصنفات الغزالي أيضا وهي اعتماده على إيراد الشواهد الدينية، كما غلب على أسلوبه التكرار، حيث يحكي فكرة أو مثالا عدة مرات لفظا ومعنى، وهو نوع من ترابط المؤلفات، يشير إلى وعي الكاتب بالمنهج الذي يسلكه.

3ـ آراؤه ومذهبه:

موقفه من علوم عصره: حدد الغزالي أصناف الطالبين للحقيقة في فرق أربع:

المتكلمون: وهم الذين يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

1ـ الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الكريم المراق، (مصدر سابق)، ص42.

الباطنية: وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة. وأهل المشاهدة والمكاشفة.

وموقف الغزالي من كل هذه الفرق هو الذي سيبرز ملامح" **منهجه النقدي**" [1]، وتفاوتت هذه المواقف بتفاوت درجة كل فريق من اليقين بحسب ما يرى، ولا يمكن أن يقال في هذا المقام: إن الحق دائر بين هذه الفرق، بحيث إذا تعين في واحدة منها انتفى عن باقيها، ويكون انتفاؤه عنها معنيا به ما يقابل الحق، وهو الضلال، ذلك لأنها فرق تعمل في دائرة الإيمان بأصول العقيدة. وما يستدرك به على بعضها إنما يكون غير وارد على هذا الأصل، بل على المنهج الذي يطلب به الحق، ولعل هذه المسألة تكون واضحة أمام الباحثين في الفكر الإسلامي، حتى تخف حدة الصراع البادي بين الفرق والمذاهب مما يعطي آثارا سلبية على هذا الفكر، هو في الواقع برئ منها إلى حد بعيد، ذلك لأن الخلاف بين الآراء والمذاهب لا يجاوز الخلاف في التصور وفي الفهم في القضايا التي تطرح للبحث، وقد لا يصل في كثير من الأحيان إلى أن يكون خلافا حقيقيا. من ثم نرى أن الباحث المخلص ينبغي أن يعنى بتقريب وجهة النظر، بين الآراء المتخالفة، ما وجد إلى ذلك سبيلا، وحينئذ ستكون الأحكام دائرة حول الصواب والخطأ في الفهم والتصور، لا حول الإيمان والكفر، طالما أن أصول العقيدة مستقرة في نفوس المتحاجين، ولم يظهر في كلام أحدهم ما ينافي أصلا من أصولها. لنا سيتبين لنا حين نعرض لموقف الغزالي من الفلاسفة، أنه قد غالى في أحكامه، حين أدخلها في دائرة الإيمان والكفر.

1ـ لمزيد من التوسع في هذا الجانب ينظر: محمد الشريف طاوطاو، **النزعة النقدية عند أبي حامد الغزالي**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2000م.

الغزالي وعلم الكلام: بدأ الغزالي بدراسة علم الكلام، لكنه لم يجد فيه ما يرضي حاجة عقله، وبخاصة أن علم الكلام في نظره ينبني على مقدمات مقبولة وغرضه الرد على الخصوم، على حين غرض الغزالي كان معرفة الأساس اليقينية لوجهة النظر التي يبحث عنها طالب المعرفة، بصرف النظر عن الرد عن المخالفين لأن الأساس عنده هو معرفة الحق في نفسه بصرف النظر عن قائله أو مصدره يقول الغزالي: **"والعاقل يقتدي بقول أمير المؤمنين[علي بن أبي طالب]ــ رضي الله عنه ــ حيث قال: لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله، والعاقل يعرف الحق، ثم ينظر في نفس القول. فان كان حقا قبله، سواء كان قائله مبطلا أو محقا"**[1].

ويقرر الغزالي فيما يتصل بعلم الكلام أنه صادفه **علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي**[2] باعتبار أن غاية الغزالي هي إدراك الحقيقة الدينية إدراكا يقينيا لا يبقى معه ريب، في حين أن غاية علم الكلام هو حفظ عقيدة الإنسان من الشكوك والبدع. وكما رفض الغزالي علم الكلام، رفض أيضا اتجاه الباطنية.

الغزالي والباطنية: ويعرفون أيضا ب "التعليمية"[3]، ويزعمون أنهم أصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس عن الإمام المعصوم. وهو المعلم عندهم، ويرد عليهم الغزالي قائلا إن المعلم المعصوم عندنا هو النبي محمد ﷺ، فإن قالوا إن النبي ميت يرد عليهم بأن معلمهم الذي

1ــ الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الكريم المراق، (مصدر سابق)، ص62.

2ــ المصدر نفسه، ص37.

3- الباطنية فرقة نشطت في النصف الثاني من القرن الخامس، وكان أول ظهورهم في وهاد "مازندران" ثم تمكن أحد دعاتهم وهو الحسن بن الصباح أن يستحوذ على قلاع كثيرة كان أولها قلعة آلموت (أو عش النسر) المنيعة في جبال مازندران بالديلم، استولى عليها عام(483هـ)، وأقام فيها دولة دعيت بدولة الحشاشين، انبرى الإمام حجة الإسلام الغزالي لتبيان آرائهم في كتابة "القسطاس المستقيم" ثم انبرى لنقضها في كتابه "فضائح الباطنية" أو "المستظهري". ولمزيد من التوسع ينظر: د. جميل أبو العلا: الباطنية وموقف الإسلام منهم، ط1. القاهرة: دار المعارف 1979م.

يزعمونه غائب[1]. وقد رد الغزالي على الباطنية في مؤلفات خصصها لهذا الغرض مثل كتاب"المستظهري" أو" فضائح الباطنية"، وكتاب "حجة الحق"، وكتاب "مفصل الخلاف"، وفي كتاب" الدرج المرقوم بالجداول"، وفي كتاب "القسطاس المستقيم"هذا الكتاب الأخير الذي يقول عنه الغزالي: **"ومقصوده: بيان ميزان العلوم، وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم، لمن أحاط به"**[2].

والحقيقة أن ردود الغزالي على هذه الفرقة كانت قوية وحاسمة، تتسم بالذكاء وسعة الأفق وقوة الحجة وإعمال العقل على عكس ما ذهب إليه" هنري كوربان" الذي ادعى أن الغزالي كان ضيق الأفق حين هاجم فكرة هي في جوهرها فكرة تأويلية[3]، وغاب عن ذهنه الآفاق البعيدة التي تهدف إليها هذه الفرقة، حيث كانت تسعى إلى تعطيل الشريعة بإنكارها للمفاهيم الدينية التي توارثتها الأمة، وتفسيرها للكلمات الشرعية والمصطلحات الدينية حسب الأغراض والأهواء، والفصل بين الظاهر والباطن بحيث يمكن القول دون منازع أنها تمثل" **ثورة على النبوءة المحمدية" الغزالي والفلسفة:**

وبعدما تعمق الغزالي في دراسة الفلسفة كما يبدو ذلك جليا في كتابه" مقاصد الفلاسفة" كرَّ عليهم بالنقض للأساس الذي بنوا عليه مذاهبهم في كتاب سماه "تهافت الفلاسفة" مستخدما سلاحهم نفسه_ العقل والمنطق _، وهذه المهمة التي ندب نفسه لها لم ينهض لها مفكر إسلامي من قبل، كما يقرر الغزالي نفسه، ولعل الدافع وراء ذلك هو ما استقر في نفسه من قصور المنهج العقلي في الوصول إلى الحقيقة، وأساس ذلك أن أدلة الفلاسفة ليست كافية لإثبات ما يقولونه في معرفة الأمور التي من وراء الحس، وهي الأمور الإلهية بمجرد التفكير الذاتي، ومن ثم نرى الغزالي في أحيان كثيرة يضع آراء الفلاسفة في

---

1 _الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الكريم المراق، (مصدر سابق)، ص71.

2_المصدر نفسه، ص77.

3_كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، تر: محمد قبيسي، بيروت: 1966م، ص275.

صورة قياس منطقي على طريقتهم ويبين فساد هذه الصورة، وهو في كثير من الأحيان يكشف التناقض في آراء الفلاسفة ويقول إنه لا يريد إثبات رأي معين يؤمن به، وإنما يريد أن يبين ضعف أدلة الفلاسفة وتناقضها[1]، إذ ما من دليل عقلي إلا ويدخل عليه الشبهة، وكل واحد من الفلاسفة عنده دليل مخالفه شبهة لمخالفه لكونه خالف دليل هذا الآخر، فعين أدلتهم كلهم هي عين شبهاتهم، **وهذه هي نقائض العقل** كما يقررها الفيلسوف الألماني كانط، فأين الحق وأين الثقة.

وأصل الفساد يؤكد الغزالي إنما وقع من حيث اعتقاد الفلاسفة في أنفسهم من أنهم وحدهم أهل الرأي والنظر واعتبارهم الدين منظومة فكرية، وغاب عنهم أن الدين حقائق واقعية وجدانية وإن شئت قلنا تجربة حية لها مجال حقيقي في ميدان المعرفة الإنسانية لا يقل أهمية عن التجارب الأخرى.

وعلى هذا الأساس تكون الرياضة والمجاهدة وما تنتجه من معارف وعلوم مجالا حقيقيا وواقعيا ككل ضرب آخر من ضروب التجربة الإنسانية.

وهكذا وقف الغزالي بموقفه هذا سدا منيعا في وجه الذين يريدون عقلنة الدين وإقامته على أسس منطقية صرفة، مما يمكن أن يقود الأمة بالتدريج إلى ضرب من التفكير الفلسفي المتهور الذي لو سيطر لانقطعت صلة الأمة عن منابع الدين الأولى، وخضعت الأمة للقياسات والآراء.

ولم يقف الغزالي عند حد نقد المسلك العقلي الذي اعتمده الفلاسفة أنما تجاوزه إلى نقدهم في تفاصيل ما ذهبوا إليه، حيث انتقدهم في إنكارهم لعلم الله بالجزيئات، وقولهم بقدم العالم، ونفي المعاد الجسماني.

1ـ انظر: **تعليقات** أبي ريدة ضمن **هوامش** كتاب: دي بور، **في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، تر: محمد أبو ريدة، ط القاهرة: دار النهضة العربية، [د، ت]، ص271.

ومع النقد اللاذع الذي يوجهه الغزالي للفلاسفة ومن نحا نحوهم من أصحاب النظر العقلي، فإنه لا يخطئهم بإطلاق بل يرى في كلامهم الكثير من الكلام الجيد المقبول، يقول: فالرياضيات مثلا علوم برهانية لا سبيل إلى إنكارها بعد معرفة براهينها، وإن كان قد يكون لها تأثير سيء، وذلك لأن من يعرفها يظن أن كل الفلسفة من هذا النوع البر هاني، فيقبل كل آراء الفلاسفة من غير نقد[1].

ومسائل المنطق أيضا لاشيء منها ينبغي أن ينكر، وكذلك الطبيعيات، وهي البحث في أجسام هذا العالم، ويرى الغزالي أن هذا البحث ليس عليه غبار، ولكن توجد في العلوم الطبيعية عند الفلاسفة مسائل لابد من نقدها ورفضها مثل قول الفلاسفة بالعلية، أي تلازم الأسباب والمسببات، على نحو مطلق أشبه بالحتمية والجبرية[2].

ويرى الغزالي أن ما وضعه الفلاسفة في السياسة والأخلاق لا ينبغي الإنكار عليهم فيه، وبخاصة إذا لم يعارض الأصول، والفلاسفة في رأيه اقتبسوا كثيرا من ذلك أخذا من الأديان وأهلها[3].

أما الإلهيات فيرى الغزالي أن فيها أكثر أغاليط الفلاسفة، وهم في رأيه لم يقدروا على الوفاء فيها بالشروط التي اشترطوها في المنطق، ولقد حصر الغزالي خطأ الفلاسفة في هذا المجال في عشرين مسألة، منها ثلاث مسائل كفرهم فيها وهي قولهم بقدم العالم، وإنكارهم للبعث والثواب والعقاب، وإنكارهم لعلم الله بالجزئيات. ولمن يرد أن يقف على تفصيل نقد الغزالي وعرضه للمسائل العشرين تلك، فيمكنه الرجوع إلى كتابه (تهافت الفلاسفة)[4]

1ـ الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الكريم المراق، (مصدر سابق)، ص50.

2ـ المصدر نفسه، ص52ـ54.

3ـ المصدر نفسه، ص61.

4ـ المصدر نفسه، ص55.

والحقيقة أن أهمية ردود الغزالي على الفلاسفة تكمن في نقده لمنهجهم الذي عولوا عليه وظنوه مساويا للشرع، أو حتى بديلا عنه- كما عند البعض- وأثبت بجدارة واستحقاق أن الفلسفة مجموع أفكار وتخيلات وقياسات وتخمينات لا دليل لها ولا سند، وبذلك خدم حجة الإسلام الدين خدمة جليلة لا تنكر وطعن الفلسفة في صميمها طعنة نجلاء أردتها إلى الوراء، ولم يكتف الغزالي بنقد الفلسفة فحسب، وإنما أراد التأكيد على إعطاء التجربة الدينية والمتمثلة في الممارسة الصوفية بعدها الحقيقي الذي يسعى إلى اكتشاف الحقيقة الكلية لهذا العالم التي يعجز العقل عن بلوغها.

تصوف الغزالي: بعد أن فحص الغزالي مذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية انتهى إلى إيثار طريق التصوف، واعتبر الصوفية وحدهم أرباب الحق، ويصف الغزالي طريقة الصوفية بأنها تتم بعلم وعمل، وحاصل علمهم التخلق. وكان طلبه لعلم الصوفية من كتبهم أيسر عليه بكثير من العمل، ثم ظهر له بعد ذلك أن اخص خواص الصوفية ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، فالتصوف في رأيه إذن تجربة ومعاناة حقيقية. ويضرب الغزالي لذلك مثلا قائلا: **"فكم من الفرق بين أن يُعْلَمَ حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون (الإنسان) صحيحا وشبعان وبين أن يعرف حد السكر. . وبين أن يكون سكران، بل السكران لا يعرف حد السكر. . والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة. كذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا"**[1]. فالصوفية إذا على حد تعبير الغزالي نفسه **"أرباب الأحوال، لا أصحاب أقوال"**[2]

1ـ المصدر نفسه، ص82.

2- المصدر نفسه، والصفحة.

أقبل الغزالى بكنه همته على طريق الصوفية، انتهت بذلك أزمته الروحية التى عاناها، وكان الغزالى بذلك صادقا مع نفسه، فلم يخدعها، فضرب بذلك مثلا رائعا لكل من يريد التكمل الخلقي والروحي.

والمتأمل فيما كتب الغزالي عن التصوف يرى أنه جعل منه علما بمعنى الكلمة، فهو يكتب فيه بإسهاب وعمق، ويحدد قواعده في دقة منهجية، ويضع آدابه العملية في صورة مفصلة، لا نجد لهذا كله مثيلا عند من تقدمه من الصوفية.

ويمكننا القول بأن الغزالي يتصور طريقا إلى الله بدايته مجاهدة النفس، ثم تترقى النفس بالمجاهدة في مقامات هذا الطريق وأحواله لتصل في النهاية إلى الفناء والتوحيد والمعرفة والسعادة. وفيما يلي بيان ذلك:

1- الطريق: إذا كان الغزالي قد سجل تطور حياته الروحية في "المنقذ من الضلال" فإنه قد سجل وصفه لطريق التصوف في (إحياء علوم الدين)، بحيث يمكن القول أن هذا الكتاب كله –على ضخامته– وصف لطريق السالك إلى الله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته.

ويجعل الغزالي (إحياء علوم الدين) سجلا ممتازا لكل آرائه في هذا السبيل، وقد جاء مرتبا على أربعة أقسام رئيسية ترتيبا مقصودا، وهي: العبادات، العادات، المهلكات، المنجيات، وفي كل قسم تحليل رائع لكل ما ينطوي عليه من أمور تتصل به، وفي الأقسام مجتمعة رسم الطريق الصحيح الذي ينبغي على السالك أن يسلكه وهو في طريقه إلى الله، وهذا ما وضحه قائلا: " والعلم بآفات الطريق وغوائله، وجميع ذلك قد أودعناه كتاب (إحياء علوم الدين) الأقسام (الأربعة)، فيعرف (السالك للطريق) من ربع العبادات شروطها فيراعيها وآفاتها فيتقيها، ومن ربع العادات أسرار المعايش وما هو مضطر إليه، فيأخذه بأدب الشرع، وما هو مستغني عنه فيعرض عنه، ومن ربع المهلكات يعلم جميع العقبات المانعة من طريق الله، فإن المانع من الله الصفات المذمومة في الخلق، فيعلم المذموم، ويعلم طريق علاجه ويعرف من ربع المنجيات الصفات المحمودة التي ولابد أن توضع خلفا للمذمومة بعد محوها.

وأصل ذلك كله أن يغلب حب الله على القلب ويسقط حب الدنيا معه حتى تقوى به الإرادة، وتصح به النية، ولا يحصل ذلك إلا بالمعرفة التي ذكرناها". [1]

ويؤكد الغزالي هنا في" الإحياء" على علم "المعاملة" في مقابلة علم "المكاشفة" وهذا العلم في نظر الغزالي، ينقسم إلى ظاهر وباطن: والظاهر هو العلم بأحوال الجوارح، والباطن هو العلم بأعمال القلوب، وما يجري على الجوارح إما عادة أو عبادة، كما أن الوارد على القلوب من أخلاق النفس فيه ما هو محمود وهو المنجيات، وما هو مذموم وهو المهلكات، فكان المجموع بذلك أربع أقسام[2].

ظهر من خلال هذا التحليل السريع أن الغزالي صاحب منهج عملي، قائم على المجاهدة، يسعى إلى غاية أخلاقية، ولكن هذه الغاية وسيلة لغاية أكبر منها، هي المعرفة التي تشرق على القلب بعد صفائه، وإذن فالطريق"**تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء، ثم استعداد وانتظار (للمعرفة)** "[3]

ومدار الطريق عند الغزالي إذن على رياضة النفس أخلاقيا، ويرى بأن طب القلوب مقدم على طب الأبدان، لأن أمراض الأبدان تؤدي فقط إلى فوات هذه الحياة، أما أمراض القلوب فتفوت على الإنسان حياة الأبد، وهذا النوع من طب القلوب "واجب تعلمه على كل ذي لب، إذ لا يخلو قلب من القلوب على الأسقام لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت، فيحتاج العبد إلى تأنق في معرفة عللها وأسبابها، ثم إلى تشمير في علاجها

1- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج1، ص 11.

2ـ الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج1، ص12.

3- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص27.

وإصلاحها، فمعالجتها هو المراد لقوله تعالى: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" [1]، وإهمالها هو المراد بقوله: "وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا" [2]. [3]

ويظهرنا الغزالي على مقتضيات الممارسة التخليقية، فمنها ضرورة التزام السالك بالأخذ عن شيخ، وفي هذا المعنى يقول: "و المريد يحتاج إلى شيخ وأستاذ، يقتدي به لا محالة ليهديه إلى سواء السبيل فسبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه"[4]

و"ليتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطىء النهر بالقائد، بحيث يفوض أمره إليه بالكلية، ولا يخالفه. [5]

و لا بد للشيخ المربي من أن يراعي الفروق الفردية بين المريدين، فلا يشير عليهم بنمط واحد من الرياضة، وإلى ذلك يشير الغزالي بقوله: "فكذلك الشيخ المتبوع الذي يطب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين، ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص، وفي طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد، وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبنى على ذلك رياضته"[6]

وقد وضع الغزالي قواعد للسلوك تقوم بها قلوب المريدين، وهي كلها مرتكزة على أساس شرعي، كالتزام الخلوة والصمت والجوع والسهر، وهذا من أجل إصلاح القلب

1- سورة الشمس، آية 9.

2- سورة الشمس، آية 10.

3- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص67.

4- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص103.

5- الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق)، ج3، ص103ـ 104، وانظر أيضا: ج3، ص 88

6- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص84.

ليشاهد به ربه، لأن القلب في تصور الغزالي كالمرآة الصقيلة، لا تتجلى فيه الأنوار إلا عند تفريغه من الشواغل الدنيوية وليس مقصود الغزالي بالطبع الازورار كليا عن الدنيا، كما يفهم ذلك البعض، ولكن إذا كان السالك لا يترقى في مدارج العروج إلا بهذا، فلا حيلة في تركه.

وقد تأثر صوفية الطرق فيما بعد بقواعد السلوك التي وضعها الغزالي في هذا الصدد، خصوصا الشاذلية، وبهذا يكون أثر الغزالي فيمن جاء بعده غير قاصر عل نظريات التصوف، وإنما هو يتجاوزها إلى آدابه العملية.

2- المعرفة أو الحقيقة: يتميز الغزالي عمن سبقه من الصوفية بأنه، جعل التصوف طريقا إلى المعرفة بالله، واضح المعالم والحدود، وهو قد أفاض في مصنفاته المختلفة في التصوف، وأبرزها "إحياء علوم الدين"، في الكلام عن المعرفة الصوفية من حيث أدائها ومنهجها وموضوعها وغايتها، مقارنا بينها وبين معرفة غير الصوفية من النظار المعتمدين على مناهج العقل، والغزالي في هذا كله يستخدم ثقافاته المتنوعة، ومن هنا يمكن اعتبار نظريته في المعرفة نظرية متكاملة إذا قورنت بما خلفه السابقون عليه فيها من أقوال متفرقة، كما اعتبرت هذه النظرية تطورا ملحوظا في التصوف الإسلامي.

ويرى الغزالي أن المعرفة بالله فطرية[1]، وهي مركوزة في القلب "فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، لأنه أمر رباني شريف، وهو محل الأمانة التي حمّلها الله له، وهي الغاية الحقيقية من الخلق قال تعالى: " **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**"، وفي تفسير ابن عباس إلا ليعرفون وهذه المعرفة.

أ_ لها بدايات من الإشراقات والمواجيد التي قد تبدأ مع المراحل الأولى للسالك يقول: الغزالي: "ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات. . . ثم يترقى الحال من مشاهدة

1- الغزالي، **الرسالة اللدنية**، ضمن **مجموعة رسائل الغزالي**، ط، بيروت: دار الفكر، 2000، ص233.

الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول أحد أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه"[1].

وهذه الحال التي يرتقي إليها السالك ويعجز عن وصفها هي حالة القرب الروحي، أو الفناء والاضمحلال، أو الاستغراق والإصطلام، أو التدكدك والصعق، التي تبدو كأنها لون من الإتحاد لا يعني تحول العبد إلى رب أو العكس، "**فالرب رب، والعبد عبد، فلا تخالط ولا تغالط**" على حد تعبير ابن عربي، ولكنه لون من الشهود المتعالي على الوصف والبيان بالوسائل البشرية، والذي قد تطيش بسببه مدارك العارف فيصدر عنه ما يستنكر ظاهره مما يصفه الغزالي بقوله: ". . . وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب (المقصد الأسنى)، بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر"[2]

ب_ هذه التجربة - تجربة الشهود أو الاتصال أو الفناء أو التوحيد- تثمر معارف يقينية بكل الحقائق الدينية التي سبق للسالك أن قبلها قبولا أو حتى أثبتها ببراهين العقل الرسمية الشكلية. . . ولكنه اليوم يراها بغير طريق العقل وبغير طريق النقل، ببركة تغلغله في العمل الشرعي وممارسته له.

هذا الطريق الخاص في المعرفة هو ما يعرف بالعلم اللدني الذي يصفه الغزالي أيضا في "الرسالة اللّدنية"[3]: (. . . الطريق الثاني - من طرق التعليم - وهو التعليم الرياضي على وجهين:

1- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الكريم المراق، ص 88.

2 - الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الكريم المراق، ص 88-89.

3- الغزالي، **الرسالة اللدنية**، ضمن **مجموعة رسائل الغزالي**، (مصدر سابق)، 232.

الوجه الأول: إلقاء الوحي، وهو أن النفس إذا كملت فإنها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل. . . وتقبل بوجهها على بارئها. . . والله تعالى بحسن عنايته لها يقبل على تلك النفس إقبالا كليا، وينظر إليها نظرا إلهيا ويتخذ منها لوحا ومن النفس الكلي قلما ينقش فيها جميع العلوم. . . فتحصل جميع العلوم لتلك النفس وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر، ومصداق هذا قوله تعالى لنبيه ﷺ **"وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ"**[1]. فتقرر عند العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة. ونص الغزالي على انقطاعه "وصار علم الوحي إرث الأنبياء وحق الرسل، وأغلق الله باب الوحي من بعد سيدنا محمد ﷺ وكان رسول الله ﷺ خاتم النبيين"[2]

الوجه الثاني: هو الإلهام، والإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها. والإلهام أثر الوحي، فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي، والإلهام هو تعريضه، والعلم الحاصل عن الوحي يسمى "علما نبويا"والحاصل عن الإلهام يسمى علما لدنيا، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري وإنما كالضوء من سراج للغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف. . . . فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء). وفي كلام الغزالي الأخير إشارة إلى آية النور وهو قوله تعالى: " **لَمْ يَجْعَلْ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**"[3].

ج- الأداة الرئيسية في حصول هذا العلم ليس هو الطريق المعهودة في التعلم والتعليم، وإنما هي تصفية "القلب"عن طريق الذكر والعبادة والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وهذا القلب عنده يعني مجموع القوى الإدراكية للإنسان أو الجهاز المعنوي الروحي للإنسان وهو أربع مستويات: الصدر والقلب والفؤاد واللب.

1-النساء، الآية: 113.

2- الغزالي، **الرسالة اللدنية**، ضمن **مجموعة رسائل الغزالي**، ط، بيروت: دار الفكر، 2000، ص232.

3ـ النور، الاية، 40.

ويقابل العلم اللدني عند الغزالي الاستدلال العقلي الذي ينتقل فيه الذهن من معنى إلى معنى، أومن مقدمات إلى نتائج، عند المتكلمين والفلاسفة، فالمعرفة "قد تحصل لبعض القلوب بإلهام إلهي على سبيل المبادأة والمكاشفة، ولبعضهم بتعلم واكتساب" [1] فالصوفية "انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له" [2] و"كل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم، فهي بطريق الكشف والإلهام". [3]

ويصف الغزالي الكشف أحيانا بالنور، ويعتبره أرقى مناهج المعرفة، وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها إلى ثلاثة درجات. [4]

فهناك إنسان عامي منهجه في المعرفة التقليد المحض، وهناك المتكلم الذي منهجه الاستدلال العقلي، ودرجته في رأي الغزالي قريبة من درجة العامي، وهناك بعد هذا وذاك العارف الصوفي الذي منهجه المشاهدة بنور اليقين.

وهو يمثل المناهج هؤلاء قائلا: إن العامي إذا أخبره من هو أهل للثقة بأن رجلا في الدار، صدقه، ولم يخطر بباله خلاف ذلك والمتكلم مثله كمن سمع كلام رجل في الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها، والصوفي مثله كمن دخل الدار فشاهد الرجل فيها، وهذه المشاهدة هي المعرفة الحقيقية. وعلى ذلك فإيمان الصوفية ينطوي فيه إيمان العوام والمتكلمين.

ويرى الغزالي أن موضوع المعرفة الصوفية ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة، فيقول: "وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله، فه

1- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص11.

2- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص27.

3- الغزالي إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص32.

4- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص21_22.

كمال الإنسان، وفي كماله سعادته، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال"[1] على أن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات، إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله.

فما يتجلى من ذلك القلب هو الجنة بعينها عند قوم، وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق[2]. وغايات المعرفة عند الغزالي هي التخلق والحب لله والفناء فيه والسعادة.

3- **نظرية الغزالي في التوحيد:** التصوف الإسلامي جهد حيوي له جوانبه النفسية والفكرية والعلمية، التي يغلب عليها جميعا الطابع الروحي، ويهدف هذا الجهد إلى معرفة الله -عز وجل- والتحقق بتلك المعرفة مشاهدة ومكاشفة، لا استدلالا ومباحثة. ولكن هذا الجهد أو تلك التجربة تقوم على أساس معين أو تنطلق من قاعدة محددة، وهي عقيدة التوحيد التي هي شعار الإسلام وروحه المهيمنة على كافة أنظمته الإعتقادية والفقهية. . . هذا التوحيد - ولكن بمفهوم خاص ومذاق خاص لدى الصوفية - هو نقطة البداية وهو نقطة النهاية أيضا في طريق كل صوفي مسلم، والتوحيد عند هؤلاء القوم بحر خضم لا شاطئ له، لذلك عقد له صوفينا في "الإحياء" فصلا عرض فيه نظريته في هذا الصدد، وقد ميز الغزالي في التوحيد أربع مراتب:

1_المرتبة الأولى: هي أن يقول الإنسان بلسانه لا اله إلا الله ويكون قلبه حينئذ غافلا عن الله سبحانه.

2_المرتبة الثانية: أن يقول الإنسان: لا اله إلا الله مع تصديق قلبه بما ينطق به لسانه، لكن هذا التصديق القلبي حصل للمرء عن طريق التقليد، وهذا هو توحيد العوام.

3_المرتبة الثالثة من التوحيد هي تلك التي يرى الموحد فيها أن الأشياء لا توجد بغير الله وهي رتبة يصل الفرد فيها إلى هذا المقام بطريق الكشف الذي حدث له بواسطة النور الإلهي. هذه الرتبة في التوحيد هي رتبة المقربين، أولئك الذين يرون في الكثرة الوحدة، وفي الكون

1- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص12.

2- الغزالي، إحياء علوم الدين(مصدر سابق)، ج3، ص21.

والفساد صورة المحي المميت، وفي الفقر والغني صورة المعطي والمانع، وفي العز والمذلة صورة المعزل المذل. يقول الغزالي: إن هؤلاء "نظروا إلى المخلوقات فرأوا علامات الحدوث فيها لائحة، وعاينوا حالات الافتقار إلى الله تعالى عليهم واضحة وسمعوا جميعها تدل على توحيده وتفريده راشدة وناصحة. ثم رأوا الله تعالى بإيمان قلوبهم وشاهدوه بغيب أرواحهم، ولاحظوا جلالة وجماله بخفي أسرارهم، وهم مع ذلك في درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم في اليقين وصفاء القلب ويضيف الغزالي أن هؤلاء سموا مقربين لبعدهم عن ظلمات الجهل وقربهم من أنوار المعرفة والعلم.

4_أما الرتبة الرابعة فهي تلك التي لا يرى فيها الفرد الموجودات بل يرى الواحد الأحد، الفرد الصمد، وهذه الرتبة هي رتبة الصديقين، وهي رتبة تكون بالفناء في الذات الإلهية حيث لا يرى الفرد حينئذ نفسه لأنه يكون مستغرقا في التوحيد فانيا عن نفسه. إنه قد فني عن رؤية نفسه وعن رؤية الخلق بمشاهدة الحبيب، فالصديقون"رأوا الله سبحانه وتعالى وحده، ثم رأوا الأشياء بعد ذلك فلم يروا في الدارين غيره ولا اطلعوا في الوجود على سواه، فإذا رأى الولي أو الصديق أي شيء فإنه يراه من حيث أوجده الله بالقدرة وميزه بالإرادة بناء على علمه سبحانه القديم"

وما يميز هذه الرتب فيما بينها أن الأول موحد باللسان فقط، أما الثاني فهو موحد بمعني أنه معتقد بقلبه مفهوم لفظه، وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه، وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفساخ. . . والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد إلا فاعلا واحدا، إذا انكشفت له الحق كما هو عليه، ولا يرى فاعلا بالحقيقة الا واحدا. وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه لا أنه كلف قلبه أن يعقد على مفهوم لفظ الحقيقة فإن تلك رتبة العوام والمتكلمين، إذ لم يفارق المتكلم العامي في الاعتقاد بل في صنعة تلفيق الكلام الذي به يدفع حيل المبتدع عن تحليل هذه العقدة. . . والرابع موحد بمعني أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث انه واحد، وهذه هي الغاية القصوى

في التوحيد. فالأول كالقشرة العليا من الجوز والثاني كالقشرة السفلى والثالث كاللب والرابع كالدهن المستخرج من اللب[1].

والواقع إن فرق كبير بين أن يقول لي فرد أن زيدا في الدار فأصدقه وبين أن أذهب إلى الدار وأسمع صوته فيضاف إلى التصديق دلالة أقوى بوجوده، ثم إذا شاهدته وقابلته كانت هذه درجة أخرى من التصديق تعتمد على المشاهدة والمعاينة وهي بلا جدال أفضل من الدرجتين السابقتين، وهكذا الحال بالنسبة للتوحيد: توحيد باللسان ثم توحيد باللسان والقلب ثم باللسان والقلب والجوارح وأخيرا توحيد يفنى فيه الموحد فيمن يوحد[2].

ويرد الغزالي على من يعترض على توحيد المريدين أولئك الذين يقولون إنهم لا يشاهدون في الوجود كله إلا الواحد. . الخ من حيث أن هذا الرأي ينكر إننا نشاهد السموات والأرض والحيوانات والنباتات وكلها متعددة فكيف ينكر المريد ذلك كله ولا يراه؟

يرد الغزالي على ذلك بالقول: لاشك أنه يصعب على غير الواصلين فهم هذه الحالة، لان للواصلين منطقهم، ولغيرهم منطقهم. ولهذا فإن العارفين قد قرروا فيما بينهم، كل على حده، أن إفشاء سر الربوبية كفر، وإنهم ذهبوا إلى القول: صدور الأحرار قبول الأسرار. ورغم هذا فان الغزالي _بعد بيان هذه الصعوبات_يبين لمن يعترض على التوحيد بالمعنى السابق، إننا كثيرا ما نشاهد أشياء متعددة ونقول مع بواحديتها. أما إذا قلنا بكثرتها فالاعتبارات معينة وان قلنا بوحدانيتها فلاعتبار آخر. ويضرب الغزالي ذلك مثلا بالقول: إننا نقول الإنسان واحد مع إننا لو نظرنا إلى وجهه وجسده وأطرافه وعروقه وأحشائه لقلنا، إن هذا الواحد يتضمن كثرة فإن اعتبرنا نحن أبعاضه، إن صح التعبير، فإنه ليس واحدا بل أشياء كثيرة. أما إذا نظرنا إليه باعتباره إنسانا فهو واحد. وذلك يرجع كما يقول الغزالي إلى أننا في حالة الاستغراق نرى أنه فقط. أماإذا لم نكن مستغرقين فيمن ندركه أو نشاهده لقلنا أنه ليس

1- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج4، ص328_329.

2- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج3، ص22.

واحدا وإنما هو متبعض متكثر. هكذا حال العالم ومعه الله: إن اعتبرنا العالم وحده فهو متبعض متكثر متعدد، وان اعتبرناه مع الله فلا وجود له إلا بالله. . . وحينئذ سوف نتخطى ذلك كما سنرى، ونقول: لا وجود إلا لله[1].

ومن هذا حاله "هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث أنه عبد الله، فهذا هو الذي يقال فيه أنه فنى في التوحيد، وأنه فنى عن نفسه، وإليه الإشارة بقول من قال: كنا بنا ففنينا عنا، فبقينا بلا نحن". [2]

ويرى الغزالي أن الواصل إلى المكاشفة قد خاض لجة الحقائق[3]، وعبر ساحل الأصول والأعمال، واتحد بصفاء التوحيد، وتحقق بمحض الإخلاص، فلم يبق فيه منه شيء أصلا، بل خمدت بشريته، وفنى التفاته إلى صفات البشرية بالكلية، وليس المقصود فناء جسده وإنما فناء قلبه، وليس المقصود بالقلب ذلك اللحم والدم بل السر اللطيف، "و هذا (الفناء) مقام من مقامات علوم المكاشفة، منه نشأ خيال من ادعى الحلول والاتحاد، وقال: " أنا الحق" (يشير هنا إلى الحلاج). . وهو غلط محض يضاهي غلط من يحكم على المرآة بصورة الحمرة إذا ظهر فيها لون الحمرة من مقابلها". [4]

والغزالي يخوم في الحقيقة فيما يسميه بعلم المكاشفة حول مشكلة الواحد والكثير، وهي مشكلة ميتافيزيقية أيضا يحاول أن يقدم لها حلا على أساس شعوري لا عقلي من قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء فيمكن أن ندرك الشيء الواحد على أنه كثير، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد، فالوحدة ليست وجودية، وإنما شهودية، وإذا هي شعور يتم عند الصوفي في حال الفناء.

1- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج4، ص330.

2- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج4، ص330. وقارن أيضا ج4، ص 256

3- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج2، ص256

4- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج2، ص256

ويرى الغزالي هذه المرتبة الرابعة أعلى المراتب لأن الموحد هنا "لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث أنه كثير، بل من حيث أنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد".

ويفترض الغزالي أن معترضا عليه قول: " كيف يتصور أن لا يشاهد (الصوفي) إلا واحدا، وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة، وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحد؟"[1]

ويجيب على هذا الاعتراض قائلا في عبارات واضحة للغاية: " اعلم أن هذه الغاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب فقد قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة، نعم ذكر ما يكسر سورة [2]استبعادك ممكن، وهو أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون واحدا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار.

وهذا كما أن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد، إذ تقول أنه إنسان واحد فهو بالإضافة على الإنسانية واحد، وكم من شخص يشاهد إنسانا ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه، وتفصيل روحه وجسده وأعضائه، والفرق بينهما أنه في حالة الاستغراق، مستغرق بواحد ليس فيه تفريق، وكأنه في عين الجمع، والملتفت إلى الكثرة في تفرقة.

فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة ومختلفة، فهو باعتبار من الاعتبارات واحد، وباعتبارات أخر سواه كثير، ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق الغرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحدا". [3]

1- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج4، ص330.

2- سورة الشيء شدته.

3- الغزالي، إحياء علوم الدين، ((مصدر سابق)، ج4، ص 330.

وينبه الغزالي المعترض إلى خطأ الإنكار فيقول: "فأمثال هذه المكاشفات لا ينبغي أن ينكرها المؤمن لإفلاسه عن مثلها، فلو لم يؤمن كل واحد إلا بما يشاهده من نفسه المظلمة وقلبه القاسي لضاق مجال الإيمان عليه، هذه أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات ونيل مقامات كثيرة أدناها الإخلاص وإخراج حظوظ النفس". [1]

يتبين مما سبق أن الغزالي حريص كل الحرص على الملائمة بين الفناء والعقيدة الإسلامية في التوحيد، فهو لا ينطلق كأصحاب وحدة الوجود إلى القول بأنه ما ثم غير، وإنما يجعل الوحدة التي تتم في حال الشهود غير منافية للكثرة، ويميز بين وجود الله ووجود العالم.

4- نظرية السعادة:

تعتبر السعادة غاية نهائية للطريق الصوفي عند الغزالي، وهي ثمرة المعرفة بالله. وقد خصص الغزالي رسالة لنظرية السعادة هي رسالة، "كيمياء السعادة" كما عرض لهذه النظرية بالتفصيل أيضا في مواضع متفرقة من "الإحياء".

ويتميز الغزالي عمن سبقه من الصوفية بأن جعل من السعادة نظرية متكاملة، ولم يكن من قبله قد تناولوها بالتفصيل، وإنما تحدثوا من خلال حالي الطمأنينة والرضا كما سلفت إليه الإشارة.

وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به، وإلى ذلك الإشارة بقول: " إذا نظرت إلى العلم رأيته لذيذا في نفسه، فيكون مطلوبا لذاته ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة، وسعادتها، وذريعة إلى القرب من الله تعالى، ولا يتوصل إليه إلا به وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل. ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم". [2]

1- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج4، ص 305.

2- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مصدر سابق)، ج1، ص 12

ويتجلى هنا كيف ارتكز تصوف الغزالي على أساس من الشرع، فالعلم بالأحكام الشرعية لازم لوقوع العمل موقعه الصحيح، وعلى هذا فمجرد العلم بغير العمل، لا يوصل إلى السعادة، كما أن العمل الذي لا يقوم على العلم هو كذلك أيضا لأن الغزالي كان مدركا من" **أن السبيل الذي ينحدر من الله هو وحده الذي يقود إليه** "[1]. ، ومن هنا فلا مكان عنده لمن يقولون بسقوط التكاليف الشرعية، ولا مكان أيضا لمن يقوم تصوفهم على الهوس والخبال العقلي، من ثم نلاحظ أن الغزالي كان مصلحا في هذا المجال، بقدر ما كان مقررا لهذا النوع من التصوف المتقيد بالكتاب والسنة.

والغزالي في عرضه لنظريته في السعادة يظهر براعة في التحليل، قائمة على نوع من التحليل النفسي إذ هو يرتب على كل نوع من أنواع المعرفة نوعا من اللذة أو السعادة [2].

وسعادة كل شيء في رأيه هي لذته وراحته، ولذته تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له هذا الشيء، فلذة العين مثلا في الصور الحسنة، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة، وهكذا الشأن في سائر الجوراح، كل جارحة منها لها لذة معينة[3].

ولذة القلب الخاصة معرفة الله، وهو مخلوق لها، واللذة ثمرة المعرفة لأن الإنسان إذا عرف شيئا لم يعرفه من قبل فرح به، كالشطرنج مثلا إذا عرفه الإنسان لم يتركه ولم يكن له عنه صبر، فكذلك الأمر بالنسبة لمعرفة لله إذا وقعت في القلب فرح العارف بها ولم يصبر عن المشاهدة.

ويرى الغزالي أن أجل اللذات وأعلاها معرفة الله ولا يتصور أن يؤثر الإنسان عليها لذة أخرى إلا إذا حرم من هذه اللذة، وذلك لأنه إذا كان" المعروف أجل كانت المعرفة أكبر،

---

1 – سيد حسين نصر، **التصوف بين الأمس واليوم**، تر: كمال اليازجي، ط1. بيروت: الدار المتحدة للنشروالتوزيع1971م، ص38.

2- الغزالي، **كيمياء السعادة**، ضمن **مجموعة رسائل الغزالي**، ط، بيروت: دار الفكر، 2000، ص232ص 420

3- الغزالي، كيمياء السعادة، (مصدر سابق)، ص 426.

وإذا كانت المعرفة أكبر، كانت اللذة أكبر، ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحا، وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته، فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة ألذ من لذة معرفته، وليس منظر أحسن من منظر حضرته". [1]

ويضاف إلى ما تقدم أن اللذات المتعلقة بالجوارح الظاهرة تبطل بالموت ولا كذلك اللذة أو السعادة الحاصلة من معرفة الله، فإنها لا تبطل أبدا، بل أنها في الموت تكون أقوى لخروج الإنسان من الظلمات إلى النور. [2] والإنسان لا ينعم فقط بمعرفة الله حال الموت، وإنما هو ينعم أيضا بها في حال البقظة حين يصبح قادرا على أن يبصر ما يبصره في النوم، فيشاهد الحقائق العليا، وينكشف له عالم الملكوت، وذلك لا يتهأ له إلا بالانصراف عن شواغل المادة والحس واللذات الفانية[3].

فالكيمياء الحقيقية[4] في خزائن الله، ومحلها قلوب الأولياء العارفين لا تتحقق إلا بأن ترجع من الدنيا إلى الله، وسبيلها الاقتداء بالنبي ﷺ، وكل من يطلبها من غير هذا الطريق فقد ضل، وتوهم أنه غني وهو مفلس[5].

الغزالي كما أرى: إن الإمام الغزالي –ولاريب– من زعماء التاريخ الإنساني الذين يعالجون مرتبك الأفكار، ومتشابك الآراء فيجلون غامضها ويحلون معقدها، ويضعون للفكر والنظر الإنساني نهجا واضحا مستقيما.

1- الغزالي، كيمياء السعادة، (مصدر سابق)، ص 426.

2- الغزالي، كيمياء السعادة، (مصدر سابق)، ص 426.

3- الغزالي، كيمياء السعادة، (مصدر سابق)، ص 425.

4- المقصود بالكيمياء عند القدماء صنعة تحويل المعادن إلى ذهب أو فضة والغزالي يطلق الكيمياء هنا على تحويل الإنسان من الخلق الرديء إلى الخلق الطيب، هذه الكيمياء لا الكيمياء الظاهرية، هي الجديرة بالإنسان.

5- الغزالي، كيمياء السعادة، (مصدر سابق)، ص419.

كما أنه أحد العباقرة الذين جمعوا بين الريادة الفلسفية والموسوعية الفقهية والنزعة الصوفية الروحية، فكان الغزالي فيلسوفا وفقيها وصوفيا وأصوليا، يحكمه في كل تلك العلوم إطار محكم من العلم الوافر والعقل الناضج والبصيرة الواعية والفكر الراشد، فصارت له الريادة فيها جميعا، وأصبح واحدا من أعلام المسلمين الموسوعيين المعدودين.

والغزالي مثل كثير من العظماء الذين يبرزهم القدر، فيحركون سواكن المجتمعات، بما يحدثون فيها من تغيير في الفكر أو السلوك، في العقيدة أو العمل، ويتركون بصامتهم على حياتها المعنوية أو المادية، الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية.

وتتبدى إسهامات الغزالي النوعية في محاولته الظافرة في احتواء التجربة الصوفية في الإسلام، وتطهيرها من حركة الدخلاء ورد الحركة إلى مقولة الجنيد البغدادي (ت 297ه) "علمنا مقيد بالكتاب والسنّة، فمن لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يعتد به في هذا الشأن" مما أعان على تصفية التجربة من الكدورات التي لحقت بها، كما أبعد عن ميدانها كل أثر للنزعات الباطنية التي أرادت الكيد للإسلام عن طريق الظاهر والباطن أو عن طريق التأويل.

والواقع أن هذا العمل الذي قام به الغزالي يمثل في نظري تجديدا خارقا في تطور الفكر الإسلامي، فقد كسب الإسلام السّني التصوف ورجاله، ونشأت علاقة حميمة بين الأشاعرة والتصوف بلغت به منتهاها استطاع التصوف بذلك أن يتغلغل في أعماق الثقافة الإسلامية وهكذا اكتسب التصوف القبول في نطاقات عريضة، ومستويات مختلفة بين المثقفين المسلمين، سواء كانوا عقلانيين أو نصيين.

وترجع أهمية الغزالي في التصوف الإسلامي إلى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة **"الشك المقدس"** على حد تعبير مرتضى مطهري، فلم يحفل بالأساليب التقليدية للمعرفة الدينية كما هو الشأن عند الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة الذين ظنوا الدين مجموعة من الأنساق العقلية وغاب عنهم أن الدين حقيقة حيوية وتجربة حية، لها مجال حقيقي للمعرفة

كأي ضرب آخر من أنواع التجربة الإنسانية، واستطاع بجدارة واستحقاق أن يحدد معالم هذه التجربة تحديدا لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام في عصره وبعد عصره ذوقا جديدا وعمقا بعيدا، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان الغزالي صوفيا إيجابيا عنى بشئون عصره، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة، ونقدها نقدا علميا دقيقا، كما نلاحظ ذلك في ردوده القوية على الفلاسفة والباطنية وغيرهم من أصناف المغترين من الصوفية كأهل الشطح منهم، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره وبعده لو تركت وشأنها.

وأمر آخر يثير الإعجاب بشخصية الغزالي، وهو أنه مفكر عاش آراءه، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك ويعتبر تصوفه صورة لحياته، وحياته صورة لتصوفه، وكان في كل مراحل تطوره الروحي صادقا مع نفسه صدقا لا يتطرق إليه شك في نظرنا.

من معالم المنهج التربوي عند المحدثين

الدكتور أبو بكر كافي

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

لقد تميز علماء المسلمين دون غيرهم بربط آصرة الأخوّة بين العلم والأخلاق ولم يقطعوها، يحدوهم في ذلك وحدة الغاية والهدف بين الأمرين، إذ كل من العلم والخلق يهدف إلى تحقيق السعادة للإنسان، ولن تستطيع أمة أن ترقى بالعلم وحده، بل لابد من سياج من القيم الأخلاقية تضبط مسّاره، وترشد سيره، وتكبح جماحه، ولا تسأل عما يمكن أن يتسبب فيه العلم إذا تعرّى عن دثار الخلق، وقطع وشائج التربية الإيمانية، فالمدنية الغربية خير شاهد على ذلك، فلم يسعفها ما وصلت إليه من تطور علمي من تحقيق السعادة لشعوبها وللإنسانية، لأن العلم عندها لم يمتزج بالتربية، ولم يتحل بالأخلاق.

لكن الحضارة الإسلامية على النقيض من ذلك تماما استطاعت أن تتمثل العلم، وتقدمه للناس على اختلاف ألسنتهم وألوانهم خيرا طيبا، يعم نفعه الإنسانية جمعاء، والسر في ذلك أن العلم عندها كان قرينا للخلق، فلم تنفك التربية العقلية العلمية بحال عن التربية الخلقية الإيمانية. إذ الرابطة بين العلم والأخلاق ميزة تصبغ التعليم عند المسلمين على اختلاف تخصصاتهم، ولقد كان لعلماء الحديث من ذلك أوفر نصيب، فأردت أن أبرز معالم منهجهم التربوي ضمن المطالب الآتية:

اهتمام المحدثين بالجوانب التربوية: مظاهره وفوائده.

عرض لأهم الآداب المطلوبة في الشيخ والطالب ومجلس التحديث.

استخلاص أهم خصائص المنهج التربوي عند المحدثين.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات والمقترحات.

اهتمام المحدثين بالجوانب التربوية: مظاهره وفوائده: لقد اهتم المحدثون بالجوانب

التربوية اهتماما بالغا تجلى في نواحي مختلفة رواية ودراية ورعاية، فأما الرواية فقد روى المحدثون عشرات الأحاديث المتعلقة بالأدب والأخلاق، منهم من ضمّنها ما صنفه في السنة عموما كأصحاب الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها، ومنهم من أفردها بمصنفات مستقلة، كالإمام البخاري في"الأدب المفرد"، والحافظ ابن أبي الدنيا في كثير من أجزائه، والإمام الآجُري في "أخلاق حملة القرآن" و"أخلاق العلماء"، والحافظ أبي الشيخ بن حيان في "أخلاق النبي -صلى الله عليه وسلم-وآدابه" وغيرهم كثير.

و لم يقتصر جهدهم على مجرد الرواية، بل أولوا هذه الأحاديث والآثار جانبا كبيرا من البحث والتفهم، والاستنباط والتفقه، مما كان ثمرته كتبا كثيرة أصّلت أصول هذا العلم وقعّدت قواعده، وضبطت فروعه وشوارده، وكان تركيزهم على آداب طالب العلم والعالم، لما تكتسيه من أهمية بالغة، وهذه أهم المصنفات في ذلك:

- المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للإمام الرامهرمزي ت360هـ

-الجامع لأخلاق الشيخ وآداب السامع لحافظ المشرق الإمام الخطيب البغدادي (ت363هـ)

- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله لحافظ المغرب الإمام أبو عمر بن عبد البر ت363 هـ

- أدب الإملاء والاستملاء للإمام عبد الكريم بن محمد السمعاني ت562هـ

- تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم للإمام بدر الدين بن جماعة ت776هـ

كما ضمّنه كثير من المحدثين كتبهم في علوم الحديث وأصوله، كالإمام الحاكم النيسابوري في كتابه "معرفة علوم الحديث"، والإمام ابن الصلاح في مقدمته، والحافظ السيوطي في "تدريب الراوي"، والحافظ السخاوي في "فتح المغيث"، والحافظ العراقي في ألفيته وشرحها، وغيرهم كثير. (والغاية من هذه الآداب توجيه، الشباب إلى منهج السلف الصالح، في طلب العلم، وفي كيفية التعامل مع الناس، مع مراعاة الاعتبارات التالية:

-إن العلم وحده لا يكفي في تربية الشعوب.

-إن التربية تحتاج إلى إعداد وممارسة، وقدوة حسنة، وهذه لا تتحقق بمجرد التلقين والوعظ.

-إن التربية تقوم على آداب تستوعب حياة الفرد في جميع أعماله وتصرفاته، وعلاقاته بالناس، ولقد استطاع المسلمون بهذه التربية أن تكون لهم شخصية متميزة عن غيرهم، كانت أكبر عامل على دخول الناس في الإسلام)[1]. وفيما يلي عرض لأهم هذه الآداب:

- **أولا: آداب المحدث:** فمنها ما يتعلق بمقصد المحدث، ومنها ما يبين الصفات الأخلاقية، الواجب تحليه بها، ومنها ما يرجع إلى شروط أهليته، ومنها ما يخص علاقته بشيوخه ورفقائه وطلابه، ومنها ما يتصل باحترام الحديث وتراتيب مجلسه. فأما المقصد: فينبغي أن تكون غاية الراوي تبليغ حديث رسول الله ﷺ ونشره فيخلص في ذلك ويتجنب الأغراض الدنيوية من حب الظهور وما ماثله ليكون عمله خالصا لله تعالى فينفعه دنيا وآخرة، فإن هو فضّل الدنيا خسرهما معا، ونقل عن بعض السلف أنهم امتنعوا عن التحديث عندما لم تحضرهم النية[2] لعلمهم بما يحدثه سرد الأحاديث من خيلاء في القلب تذهب بثواب عملهم، وبإخلاص النية تحصل فضيلة التواضع فتتأكد روح الإخلاص في المحدث ويزداد خوفه من الله تعالى، وتنمو علاقته بطلابه، قال مسروق: «كفى بالمرء علما أن يخشى الله، وكفى بالمرء جهلا أن يعجب بعلمه»[3].

وعلى المحدث أن يتصف بكل الفضائل الأخلاقية اقتداء برسول الله ﷺ وهو يروي أقواله ويتأسى بأفعاله ويعمل بها فينفعه علمه، وينتفع به غيره، فيجمع بين نقاوة الباطن واستقامة الظاهر.

1- من أدب المحدثين في التربية والتعليم، للدكتور أحمد محمد نور سيف-ط1- دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي، 1418 هـ 1997 م، ص15.

2 - تدريب الراوي 2: 147.

3 - جامع بيان العلم وفضله 1: 143.

وأما أهلية التحديث فالسن المؤهلة لها حددها البعض بالأربعين لأنها حد الاستواء ومنتهى الكمال وفيها يجود الرأي[1]، وحددها آخرون بالخمسين لأنها انتهاء الكهولة، وهذا التحديد ليس عاما بل لغير البارعين في علم الحديث ممن يتصدرون للتحديث ابتداء من أنفسهم دون الشهادة لهم، وأما البارعون فيحدثون متى استعدوا واحتيج إليهم. فكثير من السلف ماتوا في عمر متقدم ونشروا أحاديث كثيرة كسعيد بن جبير الذي قتل وهو ابن تسع وأربعين. وإبراهيم النخعي الذي توفي وهو ابن ست وأربعين، وعمر بن عبد العزيز الذي مات قبل الأربعين وثبت عن جماعة من الأئمة تحديثهم مبكرا، فقد حدث مالك بن أنس وهو ابن نيّف وعشرين، وقيل قبل ذلك، وحدث الشافعي صغيرا[2] وكتب الرواة عن البخاري في سن السابعة عشرة[3] ويتبين من هذا أن أهلية التحديث لا ترتبط بالسن فقط وإنما تخضع للنضج والدرجة العلمية، وهذا يتفاوت من شخص إلى آخر فمتى شهد القوم بكفاءة محدث أخذوا عنه.

أما سن التخلي فحددها الرامهرمزي[4] بالثمانين بداية الهرم لمن خشي الاختلاط، ورواية ما لم يسمعه، لأن الغالب على من بلغها اختلال الجسم والذاكرة وتغير الفهم، أما من ثبت عقله وتحرى في الرواية فله أن يستمر، وقد حدّث بعدها جماعة من الصحابة وممن بعدهم.

وحرصا على مكانة المحدث، واحترامه رأى البعض أن لا ينتصب للتحديث شخص بحضرة من هو أولى منه لسنه أو علمه. وكان إبراهيم النخعي لا يتكلم إذا حضر الشعبي، ووصف يحي بن معين بالحمق من يحدث بالبلدة وفيها من هو أولى منه بالتحديث[5]، وقال:

---

1 - المحدث الفاصل 352-353.

2 - علوم الحديث: 214-215.

3 - هدي الساري: 478.

4 - المحدث الفاصل: 354.

5 - تقدمة المعرفة لابن أبي حاتم الرازي: 286.

«إذا حدثت في بلدٍ فيه مثل أبي مسهر فيجب للّحى أن تحلق»[1]. وامتنع أبو حاتم الرازي من تحديث أهل طبرية لوجود دحيم[2] بينهم، فلما أذن له حدثهم[3].

والكف عن التحديث في البلد لوجود من هو أولى لا يعدو أن يكون مجرد احترام للشيخ ولا يمكن القول بوجوبه فإن العبرة بتوفر أهلية الحديث، فإذا ما حصلت أمكن تعدد المحدثين، والمتتبع لتاريخ الرواية والإفتاء يجد أن الأقل علما قد نشر علمه في حياة من هو أعلم منه وأفضل، ناهيك أن بعض الصحابة أفتوا في عهده ﷺ.

ومن الآداب الراجعة للعلاقة ببقية المحدثين أن يرشد المحدث من يسأله عما لا يعلمه إلى من علم بالسؤال من أهل البلد، وأن لا يمتنع من تحديث أحد لكونه غير صحيح النية، عسى أن يحمله طلب الحديث على صحتها، فمن الناس من طلب العلم لغير الله فوفقه الله، ورزقه حسن النية بعد[4]. ومن الآداب الراجعة إلى مراعاة السامعين توقي الأحاديث التي لا تحتملها عقولهم وعليه الإكثار من أحاديث الزهد ومكارم الأخلاق[5].

ثانيا: الآداب المطلوبة في مجالس الحديث: عرفت حلقات العلم منذ عهد الرسول ﷺ وتعددت باتساع رقعة البلاد الإسلامية، وكان لمجالس الحديث السبق في الظهور، والدقة في الالتزام بالتراتيب فنظّمها المحدثون وخصصوا من كل أسبوع أياما للإملاء، واستعملوا في

---

1 - علوم الحديث: 216.

2- عبد الرحمن بن إبراهيم بن عمرو الأموي الدمشقي، محدث الشام في عصره كان على مذهب الأوزاعي وفي قضاء الأردن وفلسطين وطلب لقضاء مصر فعاجلته المنية. 245/170، الذهبي، تذكرة الحفاظ: 2: 480.

3- تقدمة المعرفة: 361.

4- تدريب الراوي 2: 130.

5 - الباعث الحثيث: 154.

بعدهم يجلون شيوخهم فيمكثون طويلا لا يسألونهم مهابة، ولا ينقطعون عن الحضور عندهم، ووصل الأمر ببعضهم إلى أن يظلوا وقوفا يسألون الشيخ. وقف جماعة من كبار الأئمة كأحمد بن حنبل وابن معين، وابن المديني أمام يحي القطان يسألونه الحديث ولم يجلسوا هيبة له. وقال البخاري في ابن معين: «ما رأيت أحدا أوقر للمحدثين منه»[1] وكان الشافعي يتصفح الأوراق برفق أمام مالك هيبة له[2].

ومنها أن لا يضجر الشيخ بكثرة الأسئلة، وكثرة الإلحاح، وأن ينشر ما سمع من الحديث ولا يكتمه، وأن يتجنب الحياء والتكبر فالحياء سبب للتقصير والتكبر يدفع إلى التعالي، وفي صحيح البخاري عن مجاهد «لا يتعلم العلم مستحي ولا متكبر» وفيه مدح لنساء الأنصار لجرأتهن على سؤال النبي قالت عائشة: «نعم النساء نساء الأنصار لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين»[3].

فالحياء شعبة من الإيمان ولكنه ينبغي أن لا يكون دافعا للتقصير في طلب العلم، ونقل عن كثير من أئمة الحديث قولهم «لا ينبل الرجل من أصحاب الحديث حتى يكتب عمن هو فوقه وعمن هو دونه وعمن هو مثله» وأغلبهم نقل عن تلاميذه، وتلك أمارة التواضع، ومما يطلبه بعض المحدثين من طلابهم حفظ القرآن قبل طلب الحديث، ونقل هذا عن غير واحد من أئمة الحديث[4].

وأن يدل لباسه على انتسابه للعلماء وعلى جده في الطلب حكى الإمام مالك عن نفسه قال: «قلت لأمي أذهب فأكتب العلم ؟ فقالت لي أمي: تعال فالبس ثياب العلماء، ثم

---

1 - فتح المغيث 2: 320.

2 - تذكرة السامع والمتكلم: 88.

3 - صحيح البخاري، كتاب العلم 50.

4 - المحدث الفاصل: 203.

اذهب فاكتب فألبستني ثيابا مشمرة، ووضعت الطاقية على رأسي وعممتني فوقها، ثم قالت اذهب الآن فاكتب»[1].

خصائص المنهج التربوي عند المحدثين: من خلال الآداب التي اشترطها المحدثون لنجاح العملية التربوية، يمكن أن نبرز خصائص المنهج التربوي عند المحدثين.

شمولية المنهج: إن المنهج التربوي عند المحدثين يتسع ليشمل كل أركان العملية التربوية من الشيخ (الأستاذ) والطالب (التلميذ) ومجلس الدرس (المحاضرة) والأدوات التعليمية (الكتاب، المحبرة، القلم، الدفتر...) وعلاقة هذه الأركان مع بعضها البعض مما يضمن تأدية العملية التعليمية على أكمل وجه، واكتساب العلم بأفضل الأساليب، وأكثرها نجاعة.

والناظر في كتب التربية عند المحدثين السالف ذكرها يجدها تشترك في تحقيق الآداب التي ينبغي أن يتحلى بها الشيخ على مختلف المستويات:

آداب الأستاذ مع نفسه، ومع طلابه، وفي درسه.

أما بالنسبة لآداب الأستاذ في نفسه فيمكن تقسيمها إلى قسمين: آداب أخلاقية، وأخرى مهنية. فالآداب الأخلاقية التي يجب أن يتحلى بها الأستاذ عند المحدثين كثيرة، فمنها التحلي بالوقار، والخشوع، والتواضع، والخضوع لله ومراقبته في السر والعلن، والزهد في الدنيا، والمحافظة على شعائر الإسلام، وعلى المندوبات الشرعية قولا وفعلا، ومعاملة الناس بمكارم الأخلاق، كطلاقة الوجه، وكظم الغيظ، والإيثار، وغيرها.[2]

وأما الآداب المهنية، فهي جملة من القواعد الصارمة التي ينبغي أن يلتزم بها الأستاذ حتى يتحقق الهدف المرجو من العملية التعليمية والتربوية، لأنه لا يكفي الجانب الأخلاقي وحده بل لابد أن يقترن به التحصيل العلمي الذي يؤهل صاحبه لممارسة التعليم، فمن ذلك

---

1 - الإلماع: 47.

2- انظر تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، تحليل وتحقيق الدكتور عبد الأمير شمس الدين – ط1-دار إقرأ بيروت سنة1404 هـ 1984م، ص75-85.

المواظبة على التحصيل المعرفي، وشغل الوقت كله بالحفظ والبحث والتصنيف، وهذا ما يمكن أن نسميه باصطلاح العصر "التكوين المستمر"فلا يجوز للمعلم الكف عن البحث، والتوقف عن الاستفادة[1].

ربانية المصدر والأهداف: إن أدب التربية عند المحدثين مستمد من كتاب الله، وسنة النبي- صلى الله عليه وسلم- وآثار الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فليست مزاجا أو أهواء تمليها العادات والتقاليد الفاسدة، أو الفلسفات البشرية المتناقضة.

والتربية عند المحدثين تقوم على مبدأ الاعتدال، وعدم الشطط، أو الإفراط أو التفريط، كما أراد الله لهذه الأمة أن تكون أمة وسطا. وبذلك استطاعت أن تخضع شعوب الأرض بحضارتها المختلفة، لمفاهيمها السمحة السهلة البعيدة عن التعقيد والالتواء[2].

ومن خلال غرس النية الصالحة للمعلم والمتعلم، وتصحيح مقاصد كلا منهما، والزهد في الدنيا، والبعد عن حطامها وشهواتها، يرسم المحدثون أهدافهم بدقة، وهي أهداف نبيلة، سامية المقصد، تحقق رضوان الله في الآخرة، والسعادة في الدنيا.

الدقة والتنظيم والإتقان: عند تأمل هذه الآداب نلحظ أنها جملة من القواعد الصارمة، والنظم الدقيقة، التي تضبط العملية التعليمية، وترقى بها، وتحميها من الزلل والانحراف. فقد حدد المحدثون السن المثلى لطلب العلم والقدرة على الاستيعاب وممارسة التعلم، ما يمكن أن نسميه بمصطلح العصر (سن التمدرس)، ولقد وفقوا أيما توفيق في تحديدهم السن الأمثل بخمس سنين، أو سبع، وأغلب النظريات التربوية الحديثة لا تخرج عن هذا التحديد.

فقد نقل القاضي عياض، أن أهل الصنعة حددوا أول زمن يصح فيه السماع للصغير بخمس سنين، ونسبه غيره للجمهور. قال ابن الصلاح: وعلى هذا استقر العمل بين أهل

---

1 - انظر تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، ص82-85.

2 - انظر من أدب المحدثين في التربة والتعليم، ص15.

الحديث، فيكتبون لابن خمس فصاعدا "سمع" وإن لم يبلغ خمسا "حَضَر أو أُحْضِر" وحجتهم في ذلك: ما رواه البخاري وغيره من حديث محمود بن الربيع، قال: عقلت من النبي صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي، وأنا ابن خمس سنين، بوّب عليه البخاري: متى يصح سماع الصغير.

وحكى السِّلَفي عن الأكثرين صحة سماع من بلغ أربع سنين بحديث محمود، لكن بالنسبة لابن العربي خاصة، أما ابن العجمي، فإذا بلغ سبعا.

وقيل سبع سنوات: وذلك فيما رواه الحاكم عن القَطِيعي: قال: سمعت عبد الله بن أحمد يقول: سمعت أبي سئل عن سماع الصبي، فقال: إن كان ابن عربي فابن سبع وإن كان ابن عجمي فإلى أن يفهم.

وبعضهم قيده بالسبع مطلقا، وقد روى عن الربيع بن سليمان أن الشافعي سئل عن الإجازة لمن له سبع سنين، فقال: "لا تجوز الإجازة لمثله حتى يتم له سبع سنين " وإذا كان هذا في الإجازة، ففي السماع أولى.

وقيل ثلاث عشرة سنة: حكاه الخطيب البغدادي عن قوم منهم يزيد بن هارون. وقيل خمس عشرة سنة: وقد حكاه الخطيب أيضا عن قوم منهم يحي بن معين وقد ذكر لأحمد أن رجلا قال: لا يجوز سماع الصبي حتى يكون له خمس عشرة سنة لأن الرسول صلى الله عليه وسلم رد البراء وابن عمر استصغرهما يوم بدر، فأنكر قوله هذا، وقال: «بئس القول، كيف يصنع بسفيان ووكيع ونحوهما ,أي أن هؤلاء سمعوا دون هذه السن.

وهذه الأقوال الأخيرة ضعيفة عند المحققين من أهل الحديث، قال ابن الصلاح ـرحمه اللهـ"والصواب اعتبار التمييز فإن فهم الخطاب , ورد الجواب كان مميزا صحيح السماع, وإن لم يبلغ خمسا وإلا فلا, وإن كان ابن خمس فأكثر ولا يلزم من عقل محمود المجة في هذا السن أن تمييز غيره مثل تمييزه.

بل قد ينقص عنه, وقد يزيد,ولا يلزم منه أن يعقل مثل ذلك وسنه أقل من ذلك ,لا

يلزم عقل المجة عقل غيرها مما يسمعه"[1].

والذي اختاره ابن الصلاح هو التحقيق في المسألة، وقد وافقه عليه أغلب الأئمة كالقسطلاني في كتاب المنهج حيث قال: "مااختاره ابن الصلاح هو التحقيق والمذهب الصحيح. ووافقه عليه النووي في التقريب، والسيوطي في التدريب، والحافظ السخاوي في فتح المغيث وغيرهم.

كما ابتكر المحدثون نظاما خاصا لتسجيل الحضور والغيابات والمواد المدرّسة، وذلك بتسجيل أسماء الحاضرين، والتاريخ، والوقت، واسم الشيخ ولقبه وكنيته، والكتاب المسموع، والحصص الفائتة منه (الفواتات) في سجّلات خاصة تعرف بالطباق، مما يعدّ بحق سبق تربوي لما يعرف اليوم بسجلات حضور الطلبة وكشوف الغيابات، ويعتمد المحدثون على الطباق في إثبات السماعات للطلبة مما يخولهم الحق في رواية الكتاب المسموع.

ذكر الخطيب الحافظ: أنه ينبغي للطالب أن يكتب بعد البسملة اسم الشيخ الذي سمع الكتاب منه، وكنيته ونسبه، ثم يسوق ما سمعه منه على لفظه. قال: وإذا كتب الكتاب المسموع فينبغي أن يكتب فوق سطر التسمية أسماء من سمع معه، وتأريخ وقت السماع وإن أحب كتب ذلك في حاشية أول ورقة من الكتاب، فكلا قد فعله شيوخنا[2].

قال ابن الصلاح: "وكتبة التسميع حيث ذكره أحوط له وأخرى بأن لا يخفى على من يحتاج إليه، ولا بأس بكتبته آخر الكتاب، وفي ظهره، وحيث لا يخفى موضعه.

وينبغي أن يكون التسميع بخط شخص موثوق به، غير مجهول الخط، ثم إن على كاتب التسميع التحري والاحتياط، وبيان السامع والمسموع منه بلفظ غير محتمل، ومجانبة التساهل فيمن يثبت اسمه، والحذر من إسقاط اسم واحد منهم لغرض فاسد. فإن كان مثبت السماع

1- علوم الحديث 164

2 - انظر علوم الحديث 182.

غير حاضر في جميعه، لكن أثبته معتمدا على إخبار ومن يثق بخبره من حاضريه، فلا بأس بذلك إن شاء الله تعالى"[1].

بل اعتبر المحدثون السماع حق معنوي من حقوق طالب العلم فمتى منع منه له أن يرفع أمره إلى القضاء، وفي ذلك يقول ابن الصلاح:

" ثم إن من ثبت سماعه في كتابه فقبيح به كتمانه إياه، ومنعه من نقل سماعه ومن نسخ الكتاب، وإذا أعاره إياه فلا يبطئ به. روينا عن الزهري أنه قال: إياك وغلول الكتب، قيل له: وما غلول الكتب؟ قال: حبسها عن أصحابها. وروينا عن الفضيل بن عياض رضي الله عنه أنه قال: ليس من أفعال أهل الورع ولا أفعال الحكماء: أن يأخذ سماع رجل وكتابه، فيحبسه عنه، ومن فعل ذلك فقد ظلم نفسه.

فإن منعه إياه: فقد روينا أن رجلا ادعى على رجل بالكوفة سماعا منعه إياه، فتحاكمها إلى قاضيها حفص بن غياث، فقال لصاحب الكتاب: أخرج إلينا كتبك، فما كان من سماع هذا الرجل بخط يدك ألزمناك، وما كان بخطه أعفيناك منه. قال ابن خلاد: سألت أبا عبد الله الزبيري عن هذا، فقال: لا يجيء في هذا الباب حكم أحسن من هذا، لأن خط صاحب الكتاب دال على رضاه باستماع صاحبه معه. قال ابن خلاد: وقال غيره: ليس بشيء. وروى الخطيب الحافظ أبو بكر عن إسماعيل بن إسحاق القاضي: أنه تحوكم إليه في ذلك، فأطرق مليا، ثم قال للمدعى عليه: إن كان سماعه في كتابك بخطك فيلزمك أن تعيره، وإن كان سماعه في كتابك بخط غيرك فأنت أعلم[2].

كما ابتكر المحدثون نظاما للإجازة، يتم من خلالها منح الطالب المتأهل حق رواية كتبا خاصة عن الشيخ، والجدير بالذكر أن كلمة "ليسانس" التي تستعملها جل الجامعات

1- علوم الحديث 164-165.

2- علوم الحديث 183-185

والمعاهد الحديثة، كشهادة علمية، تدل على مستوى عال من التعليم، هي ترجمة لاتينية لكلمة الإجازة المستعملة عند المحدثين خصوصا، وعلماء المسلمين عموما.

كما حدد المحدثون السن الأمثل المعلم لممارسة التعليم بكفاءة، كما حاولوا تحديد السن التي يتوقف عندها المعلم عن التعليم لما يخشى منه على أدائه العلمي، وهي أشبه بحد كبير سن التقاعد التي تعتمدها نظم العمل في كل الدول المعاصرة، مع العلم أن هذه السن قد تستمر بالنسبة لكبار الباحثين إلى السبعين أو الثمانين، أو إلى الموت، طالما هناك عطاء علمي متجدد.

هذه نماذج تدل على العقلية العلمية المنظمة التي كان عليها المحدثون خصوصا، وعلماء المسلمين عموما، وهي تدل أيضا على السبق الذي حازه المسلمون في العلوم التربوية والبيداغوجيا وطرائق التدريس، فهذه العلوم إسلامية المنشأ، وقد عرفها أسلافها وطبقوها أحسن تطبيق، مما أثمر حضارة من أروع الحضارات، ولكن كثيرا من المهزومين يظنون أن الفضل كله للغرب في هذه العلوم، فالواجب العلمي يحتم علينا أن نبرز هذه الجوانب في أبحاث علمية أكاديمية تعتمد على التحليل والنقد والمقارنة لما ذكره علماؤنا منذ قرون، وما وصلت إليه أحدث النظريات العلمية في هذا المجال، وهذا ميدان خصب، وحقل بكر، يحتاج إلى تظافر الجهود من علماء الشريعة محدثين وفقهاء وعلماء النفس والتربية لتحقيق الهدف المنشود.

عقد الهبة في الفقه المالكي

الدكتورة سعاد سطحي

جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة

إن عقد الهبة من العقود المهمة التي تناولها الفقهاء بالدراسة والبحث والتفصيل، هذا العقد الذي تثار حوله إشكالات متعددة على أرض الواقع، مما يستدعي إخضاعه لمزيد من الشرح والبيان، ومن هذه الإشكالات الجوهرية التي نصطدم بها في واقعنا المعيش ما يقوم به كثير من الآباء من الاحتيال على شرع الله، وذلك بهبة جزء كبير من أموالهم لأبنائهم الذكور دون الإناث، أو اختصاص بعض الأبناء بعطاياهم دون بقية الأبناء الآخرين، أو عدم التسوية بينهم في العطية، وذلك بتفضيل بعضهم على بعض مما يوغر الصدور بين أبناء الصلب الواحد، ويولد الأحقاد بين الإخوة الأشقاء، هذا من جهة، وما نشاهده في واقع الناس المعيش مما يتعلق بهبة الثواب من جهة أخرى والتي تكون بدلا وعوضا عن هدية سابقة إذ في كثير من الأحيان يعجز الموهوب له عن رد مثل ما وهب له أو أكثر منه لا سيما في مناسبات الأفراح مما يجعله عرضة للوم والاحتقار في نظر الواهب الأول، إضافة ما نراه من عدم التسوية في العطية بين الوالدين، هذه الإشكالات الرئيسة التي سوف نجيب عنها بالإضافة إلى إشكالات أخرى فرعية تجلي لنا هذا العقد بصورة واضحة منها: ما ماهية الهبة؟ وما هي أركانها، وأنواعها؟، وما حكم القبض فيها، وهل هو شرط تمام أم شرط صحة؟ وما حكم الرجوع فيها؟ هذا ما سوف نوضحه ونجليه من خلال الآتي:

أولا ــ تعريف الهبة وحكمها:

1 ــ تعريف الهبة: وسوف نتناوله بشقيه اللغوي والاصطلاحي على النحو الآتي:

أ ــ تعريف الهبة لغة: الهبة هي العطية الخالية من الأعواض والأغراض، فإذا كثرت سمي

صاحبها وهابا، والوهاب من صفات الله تعالى المنعم على عباده، قال تعالى على لسان زكريا (عليه السلام) ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾[1] . كل ما وُهب لك فهو موهوب، ووهبت له هبة وموهبة ووهبا، إذا أعطيته.[2] وعلى هذا تكون الهبة شاملة للهدية والصدقة، فالهبة والصدقة والهدية والعطية معانيها متقاربة، فإذا كان الغرض منها التقرب من الله عز وجل بإعطاء شخص محتاج، فهي صدقة، أما إذا انتقل بها إلى مكان المهدى إليه إعظاما له وتوددا، فهي هدية، أما الهبة التي تكون في مرض الموت فهي العطية.[3] **قال الإمام موفق الدين بن قدامة:** "وجملة ذلك أن الهبة والصدقة والهدية والعطية معانيها متقاربة وكلها تمليك في الحياة بغير عوض، واسم العطية شامل لجميعها وكذلك الهبة، والصدقة والهدية متغايران فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وقال في اللحم الذي تصدق به على بريرة: "هو عليها صدقة ولنا هدية "فالظاهر أن من أعطى شيئا يتقرب به إلى الله تعالى للمحتاج فهو صدقة ومن دفع إلى إنسان شيئا للتقرب إليه والمحبة له فهو هدية"[4].

ب ــ **تعريف الهبة اصطلاحا:** عرفها فقهاء المذهب المالكي (رحمهم الله تعالى) بقولهم[5] "تمليك لذات بلا عوض لوجه المعطى".

---

1 – سورة مريم، آية رقم: 05.

2 – ابن منظور: لسان العرب، 6 / 4930.

3 – وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته 5 / 3980 .

4 – المغني 6 / 246.

5 – محمد عليش: شرح منح الجليل على مختصر خليل 4 / 82، وعبد الباقي الزرقاني: شرح الزرقاني على مختصر خليل 4 / 94، والدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير4 / 97، وصالح عبد السميع الآبي: جواهر الإكليل شرح العلامة خليل 2 / 211.

شرح التعريف وإخراج المحترزات:

- **تمليك:** جنس يشمل الهبة والبيع ونحوهما .
- **لذات:** يخرج بذلك تمليك المنافع كالعارية، والوقف ونحوهما .
- **بلا عوض:** يخرج بهذا القيد كل عقود المعاوضات من بيع وغيره .
- **لوجه المعطي:** أي بقصد مرضاة الشخص الموهوب له، فنخرج بذلك الصدقة لأنها تمليك الغرض منه مرضاة الله تعالى، والحصول على ثواب الآخرة.

ـــ **وهي** عامة تمليك في الحياة بغير عوض.

2 ـــ حكم الهبة: الهبة مندوب إليها، ولقد وردت أدلة على مشروعيتها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة منها:

أ ـــ من القرآن الكريم:

- **قال المولى ﷻ: ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾** [1]
- وقال أيضا: ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾[2]. وقال في موطن آخر ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[3]. هذا وقد فسر الإمام ابن خويز منداد (رحمه الله) التحية في الآية الكريمة بالهبة.

ب ـــ من السنة النبوية الشريفة: وردت في مشروعيتها أحاديث كثيرة منها:

- عن أبي هريرة ﷺأن رسول الله ﷺقال: "ولو دُعيت إلى ذِراع أو كُراع لأجبت، ولو أهدي إلي ذِراع أو كراع لقبلت"[1]

---

1 - سورة النساء، آية رقم: 4.

2 - سورة البقرة، آية رقم: 177.

3 - سورة النساء، آية رقم: 86 .

وجه الاستدلال: الكراع هو ما دون الكعب من الدابة، وخص الكراع والذراع بالذكر ليجمع بين الحقير والخطير، لأن الذراع كانت أحب إليه من غيرها، والكراع لا قيمة له، والظاهر أن مراده ﷺ الحض على إجابة الدعوة، ولو كانت إلى شيء حقير كالكراع، وعلى قبول الهدية، ولو كانت شيئاً حقيراً غير ذي بال. [2]

- عن أبي هريرة ﷺأن رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ قال: "يا نساء المسلمات، لا تحقرن جارة لجارتها، ولو فرسن شاة" [3]

وجه الاستدلال: الفرسن هو عظم قليل اللحم، وهو للبعير، وموضع الحافر للفرس، ويطلق على الشاة مجازا، وأشير بذلك قصد التنبيه إلى المبالغة في إهداء الشيء اليسير وقبوله لا إلى حقيقة الفرسن لأنه لم تجر العادة بإهدائه أي لا تمنع جارة من الهدية لجارتها الموجود عندها لاستقلاله بل ينبغي أن تجود لها بما تيسر وإن كان قليلا فهو خير من العدم، وفي

---

1 - البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب: القليل من الهبة، حديث رقم: 2429، 2 / 908، والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: الهبات، باب: التحريض على الهبة والهدية صلة بين الناس، رقم الحديث: 12167، 9 / 154.

2 - ابن حجر العسقلاني: فتح الباري 5 / 198، والشوكاني: نيل الأوطار 3 / 390 .

3 - البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: الهبة وفضلها، باب: فضلها والتحريض عليها حديث رقم: 2427، 2 / 907 مسلم: الجامع الصحيح، كتاب: الزكاة، باب: الحث على الصدقة ولو بالقليل، حديث رقم: 1030، 2 / 714، والترمذي: السنن، كتاب: الولاء والهبة عن رسول الله، باب: حث النبي على التهادي حديث رقم: 2130، 4 / 441، والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: الهبات، باب: التحريض على الهبة والهدية صلة بين الناس، رقم الحديث: 12161، 9 / 152، أحمد: المسند، حديث رقم: 7537، 2/ 519

الحديث الحض على التهادي ولو باليسير لأن الكثير قد لا يتيسر كل الوقت وإذا تواصل اليسير صار كثيرا، وفيه استحباب المودة وإسقاط التكلف. [1]

- عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ قال: " تهادوا فإن الهدية تذهب وغر الصدر" [2]

- وعن عطاء بن أبي مسلم الخراساني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تصافحوا يذهب الغل، وتهادوا تحابوا، وتذهب الشحناء" [3]

- عن أبي هريرة ﷺأن رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ قال: "تهادوا تحابوا[4]

وجه الاستدلال: دلت الأحاديث السابقة على حث النبي ﷺ على كل مل يؤدي إلى زرع المحبة والمودة بين المسلمين، والقضاء على كل ما من شأنه إحداث التنافر والوحشة بينهم .

- عن قبيصة بن ذؤيب، أن عمر بن الخطاب أعطى ابن السعدي ألف دينار، فأبى أن يقبلها وقال: أنا عنها غني، فقال له عمر: إني قائل لك ما قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا ساق الله إليك رزقاً من غير مسألة، ولا إشراف نفس، فخذه، فإن الله أعطاكه" [5].

---

1 - ابن حجر العسقلاني: فتح الباري 5 / 198، والشوكاني: نيل الأوطار 3 / 390.

2 - أحمد: المسند، حديث رقم: 8997، 3 / 122.

3 - مالك: الموطأ، كتاب: حسن الخلق، باب: ما جاء في المهاجرة، حديث رقم: 1617، 2 / 908

4- البيهقي: السنن الكبرى، كتاب: الهبات، باب: تحريض على الهبة والهدية صلة بين الناس، رقم الحديث: 12168، 9 / 154.

5 - صحيح ابن حبان، كتاب: الزكاة، باب: المسألة والأخذ وما يتعلق به من المكافأة والثناء والشكر، رقم الحديث: 3403، 8 / 195.

- وفي رواية عن خالد بن عدي الجهني قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من بلغه معروف عن أخيه من غير مسألة ولا إشراف نفس فليقبله ولا يرده فإنما هو رزق ساقه الله ﷻ إليه [1].

وجه الاستدلال: الحديث فيه الأمر بقبول الهدية والهبة ونحوهما من الأخ في الدين لأخيه والنهي عن الرد لما في ذلك من جلب الوحشة، وتنافر الخواطر، فإن التهادي من الأسباب المؤثرة والجالبة للمحبة، وفيه أيضا دليل على أن الأشياء الواصلة إلى العباد على أيدي بعضهم البعض هي من الأرزاق الإلهية لمن وصلت إليه، وإنما جعلها الله جارية على أيدي العباد لإثابة من جعلها على يده، فالمحمود على جميع ما كان من هذا القبيل هو الله تعالى. [2]

- وعن عبد الله بن بسر قال: "كانت أختي تبعثني إلى النبي ﷺ بالهدية فيقبلها"[3].

وجه الاستدلال: وهو دليل على قبول الهدية، هذا مع الإشارة إلى أن عبد الله بن بسر كان كذلك مدة حياة رسول الله ﷺ . [4]

- وعن أم كلثوم بنت أبي سلمة قالت: "لما تزوج النبي ﷺ أم سلمة قال لها: إني قد أهديت إلى النجاشي حلة وأواقي من مسك، ولا أرى النجاشي إلا قد مات، ولا أرى هديتي إلا مردودة. فإن ردت علي فهي لك قالت: وكان كما قال رسول الله ﷺ

---

1 - أحمد: المسند. رقم الحديث: 17477، 5 / 257.

2 - الشوكاني: نيل الأوطار 3 / 390 .

3 - أحمد: المسند. رقم الحديث: 17234، 5 / 208.

4 - الشوكاني: نيل الأوطار 3 / 390

وردت عليه هديته، فأعطى كل امرأة من نسائه أوقية مسك، وأعطى أم سلمة بقية المسك والحلة"[1].

وجه الاستدلال: فيه دليل على اعتبار القبول في الهدية، وعلى تحري أن يهدي الزوج لزوجته تمتينا لعلاقة المودة والرحمة بينهما.

- وعن علي رضي الله عنه قال: " أهدى كسرى لرسول الله ﷺ فقبل منه، وأهدى له قيصر فقبل منه، وأهدت له الملوك فقبل منهم . "[2]

وجه الاستدلال: دل هذا الحديث الشريف على قبول الهدية ولو من غير المسلم .

- عن زيد بن أسلم عن أبيه قال سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: حملت على فرس في سبيل الله فابتاعه أو فأضاعه الذي كان عنده فأردت أن أشتريه وظننت أنه بائعه برخص فسألت النبي ﷺ فقال: "لا تشتره وإن بدرهم، فإن العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه"[3].

- قال رسول الله ﷺ: " ليس لنا مثل السوء العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه"[4].

- وقال أيضا: "قال لا يحل أن يعطي عطية فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده"[5].

1- البيهقي: السنن الكبرى، كتاب: البيوع، باب: المسك طاهر يحل بيعه وشراؤه والسلف فيه، رقم الحديث: 11302، 8 / 347، والحاكم: المستدرك، كتاب النكاح، حديث رقم: 2766، 2 / 205، وابن حبان: الصحيح، كتاب: الهبة، حديث رقم: 5114، باب: 11 / 515.

2 - أحمد: المسند. رقم الحديث: 749، 1 / 155.

3 - البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: الجهاد والسير، باب: إذا حمل على فرس فرآها تباع، رقم الحديث: 2841، 3 / 1093 .

4 - الترمذي: السنن، كتاب: البيوع عن رسول الله، باب: ما جاء في الرجوع في الهبة، رقم الحديث: 1298، 3 / 592.

5 - المصدر السابق.

وجه الاستدلال: دلت الأحاديث السابقة على عدم الرجوع في الهدية، إلا فيما وهب الوالد لولده، لا سيما وقد صور النبي ﷺ الراجع في هبته بصورة بشعة مقززة إذ شبهه بالكلب اللاعق لقيئه، وذلك تنفيرا للناس من الوقوع في مثل هذا الصنيع .

ثانيا ــ أركان الهبة:

أركانها أربعة وهي الصيغة، والواهب ,والموهوب له، والموهوب.

الركن الأول ــ الصيغة: [1] وهي كل ما يقتضي الإيجاب والقبول من قول أو فعل كلفظ الهدية والعطية والنحلة وشبه ذلك .

ولا بد من اعتبار القبول، ودليل ذلك ما روته أم كلثوم بنت أبي سلمة قالت: "لما تزوج النبي صلى الله عليه وسلم أم سلمة قال لها: إني قد أهديت إلى النجاشي حلة وأواقي من مسك، ولا أرى النجاشي إلا قد مات، ولا أرى هديتي إلا مردودة. فإن ردت علي فهي لك قالت: وكان كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وردت عليه هديته، فأعطى كل امرأة من نسائه أوقية مسك، وأعطى أم سلمة بقية المسك والحلة" [2].

فالنبي صلى الله عليه وسلم لما قبض الهدية التي بعث بها إلى النجاشي بعد رجوعها دل ذلك على أن الهدية لا تملك بمجرد الإهداء، بل لا بد من القبول، ولو كانت تملك بمجرد ذلك لما قبضها صلى الله عليه وسلم لأنها قد صارت ملكاً للنجاشي عند بعثه صلى الله عليه وسلم له بها، فإذا مات بعد ذلك وقَبِل وصولها إليه، صارت لورثته [3].

---

1 – ابن جزيء: القوانين الفقهية 352.

2 – سبق تخريجه .

3 – الشوكاني: نيل الأوطار 3 / 390 .

الركن الثاني ــ الواهب: وهو المالك إذا كان صحيحا مالكا أمر نفسه [1]. أي أن يتمتع الواهب بأهلية التبرع، وذلك بأن يكون عاقلا بالغا رشيدا، لأن الهبة تبرع فلا تجوز هبة الصبي والمجنون لأنهما لا يملكان التبرع، وكذا الأب لا يملك هبة مال الصغير لأن ولايته قاصرة على التصرف في ماله بما يجلب النفع له، والهبة الخالية من العوض فيها ضرر محض [2]، فلا تجوز لقوله ﷺ: "عن أبي المليح أن عبيد الله بن زياد عاد معقل بن يسار رضي الله عنه في مرضه، فقال له معقل رضي الله عنه: "إني محدثك بحديث لولا أني في الموت لم أحدثك به، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من أمير يلي أمر المسلمين، لا يجهد لهم ولا ينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة" [3].

أما المريض فإن وهب ثم مات كانت هبته في ثلث تركته تشبيها بالوصية، وإن صح من مرضه صحت الهبة[4]. ودليل ذلك ما ورد عن سعيد بن المسيب قال: " أعتقت امرأة أو رجل ستة أعبد لها، و لم يكن لها مال غيرهم، فأتي النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، فأقرع بينهم، فأعتق ثلثهم"[5]. ويقصد بالمريض هنا هو المريض مرض الموت، ويجري مجرى المريض كل ما يخاف عليه الموت كالكون بين الصفين وقرب الحامل من الوضع وراكب

---

1 – ابن جزيء: القوانين الفقهية 352، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 359 .

2 – مالك: المدونة 4 / 327.

3 – مسلم: الجامع الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، حديث رقم: 142، 1 / 126، وكتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، حديث رقم: 1460، 3 / 142، وسنن البيهقي الكبرى، كتاب: كتاب السير، باب: باب ما على الوالي من أمر الجيش، رقم الحديث: 18402، الجزء: 13، الصفحة: 278

4 – ابن جزيء: القوانين الفقهية 352، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 359.

5 – البيهقي: السنن الكبرى، كتاب: العتق، باب: عتق العبيد لا يخرجون من الثلث، رقم الحديث: 22010، 15 / 461. قال الشافعي: كان ذلك في مرض المعتق الذي مات فيه .

البحر المرتج[1]. أما الأمراض المزمنة فليست من أسباب الحجر والمنع من الهبة. هذا ويلحق بالمريض كل من السفيه والمفلس فيحجر عليهما ويمنعان من البذل الخالي عن الأعواض كالهبة ونحوها[2].

الركن الثالث ــ الموهوب له: وهو كل إنسان يصح قبوله وقبضه، إذ يجوز أن يهب الإنسان ماله كله لأجنبي اتفاقا[3]. ويستثنى من ذلك الصبي إذ لا يصح قبضه لنفسه ولا قبوله لأنه ليس من أهل التصرف، ووليه هو الذي يقوم مقامه في ذلك، فإن كان له أب أمين فهو وليه لأنه أشفق عليه وأقرب إليه ,وإن مات أبوه الأمين وله وصي فوليه وصيه لأن الأب أقامه مقام نفسه فجرى مجرى وكيله وإن كان الأب غير مأمون لفسق أو جنون أو مات عن غير وصي فأمينه الحاكم. وأما هبة الأب جميع ماله لبعض ولده دون بعض أو تفضيل بعضهم على بعض في الهبة فمكروه، وإن وقع جاز وروي عن مالك المنع، والعدل هو التسوية بينهم[4].

وذلك لحديث حصين عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير رضي الله عنهما وهو على المنبر يقول أعطاني أبي عطية فقالت عمرة بنت رواحة لا أرضى حتى تشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إني أعطيت ابني من عمرة بنت

---

1 – ابن جزيء: القوانين الفقهية 352، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 359.

2 – ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 359، والقرافي: الذخيرة 6 / 223.

3 – ابن جزيء: القوانين الفقهية 352، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 359.

4 – ابن جزيء: القوانين الفقهية 352، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 359.

رواحة عطية فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله قال: " أعطيت سائر ولدك مثل هذا ؟"، قال: لا، قال: "فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"، قال: فرجع فرد عطيته[1].

الركن الرابع ــ الموهوب: وهو كل شيء صح ملكه[2].

ــ ويجب أن تتوفر فيه الشروط الآتية:

- أن يكون الموهوب مملوكا، ومما يصح تملكه والانتفاع به شرعا، فلا يصح فيما لا يصح فيه الملك، كالكلب غير المأذون في اقتنائه، كما لا تصح هبة ملك الغير من غير إذنه.

- أن يكون الموهوب من الأشياء القابلة للنقل من ملك إلى ملك آخر، فلا يصح هبة الاستمتاع بالزوجة[3]. **مع التنبيه إلى جواز هبة ما يأتي:** [4]

1. ما لا يصح بيعه كالعبد الآبق، والبعير الشارد، والمجهول، والثمرة قبل بدو صلاحها والمغصوب. **قال الإمام مالك (رحمه الله):** "يجوز هبة الزرع، والثمر الذي لم يبد صلاحه إذا لم يكن للثواب" [5].
2. المشاع.

---

1 - البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: الهبة وفضلها، باب: الإشهاد في الهبة، رقم الحديث: 2447، 2 / 914، ومسلم: الجامع الصحيح، كتاب: الهبات، باب: كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، حديث رقم: 1623، ومالك: الموطأ، كتاب: الأقضية، باب: ما لا يجوز من النحل، حديث رقم: 1437، 2 / 751، وابن حبان: الصحيح، كتاب: الهبة، باب: الهبة، حديث رقم: 5100، 11 /499.

2 - الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 4 / 98، وابن جزيء: القوانين الفقهية 352، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 359.

3 - الحطاب: مواهب الجليل 6 / 649، وعليش: شرح منح الجليل 4 / 84 .

4 - مالك: المدونة 4 / 328، وابن جزيء: القوانين الفقهية 352، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 359 .

5 - مالك: المدونة 4 / 328 .

3. الشيء المرهون بقيد الملك ويجبر الواهب على افتكاكه له.

4. الدين.

5. ما في بطن الغنم.

ثالثا ــ أنواع الهبات[1]:

أنواع الهبات على قسمين كبيرين هما:

القسم الأول ــ هبة رقبة: وهبة الرقبة على ثلاثة أنواع:

ــ النوع الأول ــ لوجه الله تعالى وتسمى صدقة:

فلا رجوع فيها أصلا ولا اعتصار، ولا ينبغي للواهب أن يرتجعها بشراء ولا غيره، وإن كانت شجرا فلا يأكل من ثمرها، وإن كانت دابة فلا يركبها، إلا أن ترجع إليه بالميراث.

ــ النوع الثاني ــ هبة التودد والمحبة: وهي التي تكون لشخص من أجل الحب والتقرب منه، فلا رجوع فيها إلا فيما وهبه الوالد لولده صغيرا كان أو كبيرا.

ــ النوع الثالث ــ هبة الثواب: وهي التي يكافئ فيها الموهوب له الواهب، وهي جائزة.[2] والموهوب له مخير بين قبولها أو ردها، فإن قبلها وجب أن يكافئه بقيمة الموهوب ولا يلزمه الزيادة عليها، ولا يلزم الواهب قبول ما دونها، ثم إنه إن كافأه بدنانير أو دراهم لزمه قبولها، وإن كافأه بعروض لزمه قبولها خلافا لأشهب[3]. والإمام مالك (رحمه الله) جعل العرف فيها بمنزلة الشرط، وهو ثواب مثلها[4].

---

1 – المصدر السابق، وابن جزيء: القوانين الفقهية 352، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 359/2.

2 – خلافا للشافعي.

3 – ابن جزيء: القوانين الفقهية 352.

4 – ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 363.

واستدل فقهاء المذهب المالكي على وجوب الثواب على الهدية بما روته السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية ويُثيب عليها" [1]. وإن **اختلف الواهب والموهوب له في مقتضى الهبة** هل هي للثواب أم لا؟ نظر إلى البت فيها من خلال الآتي:

ـــ إن كانت بين غني وفقير، أي أن يهب فقير لغني، فالقول قول الفقير مع يمينه.

ـــ وإن لم يكن شاهد حال، أي لا توجد قرينة يعتمد عليها في ترجيح كون هذه الهبة للثواب أم لا؟ فالقول قول الواهب مع يمينه، إذا ادعى بأنه كان قاصدا الثواب[2].

ـــ وإن أهدى فقير إلى غني طعاما عند قدومه من سفر أو شبهه، فلا ثواب له عليه[3].

حكم هبة الثواب[4]: حكمها كحكم البيع إذ يجوز فيها ما يجوز في البيوع، ويمتنع فيها ما يمتنع فيها مـــن النسيئة وغير ذلك. **ما الحكم إذا لم يرض الواهب بالثواب** ؟ اختلف فقهاء المذهب المالكي في هذه المسألة إلى القولين الآتيين:

القول الأول: تلزمه الهبة إذا أعطاه الموهوب القيمة.

القول الثاني: لا تلزمه إلا أن يرضيه.

القسم الثاني ـــ هبة منفعة: وهي على أنواع كالعارية، والعمري، والرقبى، والحبس، والحبس.

---

1 - البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب: المكافأة في الهبة، حديث رقم: 2445، 2 / 913.

2 - ابن جزيء: القوانين الفقهية 352، وابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 / 359.

3 - ابن جزيء: القوانين الفقهية 352.

4 - المصدر السابق.

النوع الأول ــ العارية:

1 ــ تعريف العارية:

أ ــ **لغة**: تعوّر الشيء، واستعاره: طلبه، وعاره يعيره، ويعوره: أخذه، وذهب به، واعتوروا الشيء تداولوه فيما بينهم، وهي كلها قريبة من بعضها، لأنّ العارية تطلب من صاحبها، ويأخذها المعير، ويذهب بها على سبيل التداول بين المعير، والمستعير، وقيل العارية بالتشديد من العار، لأنّ طلبها عار وعيب. [1]

ب ــ **اصطلاحا**: عرّف علماء المالكية العارية بتعريفين:

أحدهما: بمعنى المصدر. وثانيهما: بمعنى الاسم.

ــ **تعريفها بمعنى المصدر**: عرّفها ابن الحاجب[2] وابن جزيء[3] بأنها: "تمليك منافع العين بغير عوض". وعرّفها ابن عرفة بقوله: "تمليك منفعة مؤقتة لا بعوض"[4]. **تحليل تعريف ابن عرفة**: قوله: "**تمليك منفعة**": هذا قيد مخرج لتمليك الذوات، إذ الملك الحقيقي في الذوات ليس إلا لخالقها، ولكن القصد هنا: كمال التصرّف المطلق. كما أنّ قوله: "منفعة" مخرج لتمليك الانتفاع، لأن العارية فيها ملك المنفعة، وهو أخص من الانتفاع، لأن المستعير له أن يعير لمثله بخلاف الانتفاع[5].

1- الفيروزأبادي: القاموس المحيط، مادة:"العــور"، 97/2، والرازي: مختار الصحاح، مادة:"عر 462.

2- الآبي: الثمر الداني، 561.

3- ابن جزيء: القوانين الفقهية، 357.

4- الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، 459/2، وعليش: شرح منح الجليل، 486/3.

5- الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، 459/2.

قوله: "مؤقتة": أي مؤجلة بأجل معلوم[1]، فتدخل بناء على قوله: "مؤقتة" في العارية العمرى، والإخدام، ويخرج الحبس ـــ الوقف ـــ لأنه وإن كان بلا عوض، فإنه غير مؤقت بزمن معيّن[2] ولأن الحبس فيه ملك الانتفاع لا المنفعة. كما أن قوله: "مؤقتة" مخرج أيضا لتمليك المنفعة المطلقة، كأن يهبه منفعة نفسه، فإنّ الهبة، وإن كانت بلا عوض، إلا أنّها غير مؤقتة، وعليه فلا يصدق عليها اسم العارية[3]. **قوله: "لا بعوض"** قيد مخرج لتملك المنافع بعوض كالكراء[4]، والإجارة[5].

ـــ **تعريفها بمعنى الاسم**: عرّفها ابن عرفة بقوله: "مال ذو منفعة مؤقتة ملكت بغير عوض".

2 ـــ حكم العارية: إن الحكم العام لها هو الندب إليها[6]، وتتأكد في الأقارب والجيران، والأصحاب[7].

وقد تعتريها الأحكام الشرعية الأخرى، وذلك تبعا للحاجة إليها، إذ قد يعرض لها الوجوب، وذلك لمن معه شيء مستغن عنه، وطلبه لمن يخشى عليه الهلاك بتركه ككساء في شدّة برد، والحرمة إذا كانت تعين على معصية، والكراهة إذا كانت تعين على فعل مكروه،

1- عليش: شرح منح الجليل، 486/3.

2-الحطاب: مواهب الجليل، 268/5، وعليش: شرح منح الجليل، 486/3.

3- الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، 459/2.

4- عليش: شرح منح الجليل، 486/3.

5-الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، 459/2، والحطاب: مواهب الجليل، 268/5، وعليش: شرح منح الجليل، 486/3.

6-ابن رشد: بداية المجتهد، 345/2، وابن جزيء: القوانين الفقهية، 357، والكّ 29/3.

7- الزرقاني: شرحه على مختصر خليل، 127/6، والآبي: الثمر الداني، 561.

والإباحة إذا أعان بها غنيّا. [1] وقد استدل الفقهاء على مشروعية العارية بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

ـ من القرآن الكريم:

أ ـ قوله تعالى: ﴿ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[2]

ب ـ وقوله تعالى: ﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾[3]

وجه الاستدلال: إنّ "الماعون" في الآية ما يتعاطاه الناس من المتاع كالفأس، والدلو، وممن قال بذلك علي بن أبي طالب، وابن عباس، وابن مسعود، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وشعبة، واختيار الطبري. كما ذهب محمد بن كعب إلى أنّ: "الماعون" هو المعروف[4].

ـ من السنة النبوية الشريفة: وردت أحاديث كثيرة تدل على مشروعيتها منها:

أ ـ عن يزيد بن هارون ثنا شريك عن عبد العزيز بن رفيع عن أمية بن صفوان بن أمية عن أبيه أن رسول ﷺ استعار منه أدراعا يوم حنين، فقال: أغصب يا محمد، فقال: "لا بل عارية مضمونة". **قال أبو داود:** هذه رواية يزيد ببغداد، وفي روايته بواسط على غير هذا.

وفي رواية أخرى عن عبد العزيز بن رفيع عن أناس من آل عبد الله بن صفوان أن رسول الله ﷺ قال: "يا صفوان هل عندك من سلاح؟" قال: عارية أم غصبا، قال: "لا بل عارية" فأعاره ما بين الثلاثين إلى الأربعين درعا، وغزا رسول الله ﷺ حنينا فلما هزم المشركون جمعت دروع صفوان ففقد منها أدراعا، فقال رسول الله ﷺ لصفوان: "إنا قد فقدنا من أدراعك أدراعا، فهل نغرم لك" قال: لا يا رسول الله، لأن في قلبي اليوم ما لم يكن يومئذ.

1- الكشناوي: أسهل المدارك، 29/3.

2- سورة الحج، آية رقم: 77.

3- سورة الماعون، آية رقم: 7.

4- الطبري: جامع البيان، 203/30 ـ 206.

وعن عبد العزيز بن رفيع عن عطاء عن ناس من آل صفوان قال: استعار النبي ﷺ فذكر معناه[1]. وفي رواية: أنها ثمانون درعا، وفي أخرى أنها مائة درع.

وقد علق البيهقي على جميع ما سبق من روايات حديث صفوان بقوله:

"وبعض هذه الأخبار وإن كان مرسلا فإنه يقوى بشواهده مع ما تقدم من الموصول، والله أعلم"[2]. وفي رواية: استعار من صفوان بن أمية أدراعا وسلاحا في غزوة حنين، فقال: يا رسول الله: أعارية مؤداة؟ قال: "عارية مؤداة"[3].

ب ــ عن أنس ﷺ قال: "كان بالمدينة فزع، فاستعار النبي ﷺ فرسا لأبي طلحة يقال له مندوب، فركبه فقال: "ما رأينا من فزع، وإن وجدناه لبحرا". [4][5]

ج ــ عن عبد الواحد بن أيمن قال: حدثني أبي قال: دخلت على عائشة وعندها جارية لها، عليها درع قطن ثمنه خمسة دراهم، قالت: ارفع بصرك إلى جاريتي أنظر إليها، فإنها تزهى على أن تلبسه في البيت، وقد كان لي منهن درع على عهد رسول الله ﷺ ما كانت امرأة تقين بالمدينة إلا أرسلت إليّ تستعيره"[6].

ــ **من الإجماع:** لقد انعقد الإجماع على مشروعيتها، وأنها من المعروف بين الناس[7].

ــ **من المعقول:** إنّ هبة الأعيان جائزة، ولما جازت وصحت، صحت وجازت هبة المنافع.

1- انظر هذه الروايات في: أبي داود: السنن، كتاب: البيوع، باب: "في تضمين العارية"، 112/2، والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: العارية، باب: "العارية مضمونة"، 89/6.

2- السنن الكبرى، 90/6.

3- المصدر السابق، كتاب: العارية، باب: "العارية مؤداة"، 88/6.

4- المقصود بقوله ﷺ: "وإن وجدناه لبحرا" أي واسع الجري.

5- مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الفضائل، باب: "في شجاعة النبي ﷺ وتقدمه للحرب"، 1803/4.

6- البيهقي: السنن الكبرى، كتاب: العارية، باب: "ما جاء في جواز العارية والترغيب فيها"، 88/6.

7-الكشناوي: أسهل المدارك، 30/3.

3 ــ شروط العارية:

أ ــ إمكانية الانتفاع بها مع بقاء ذاتها، كالكتاب، والثوب، والبيت، وهذا بخلاف الطعام والنقد، فإنهما لا تصح فيهما العارية، لأنهما لا تبقى ذواتهما، وإنما يستهلكان عند الانتفاع بهما، وعليه فإنهما لا يعاران، وإنما يقرضان. **وذهب ابن جزيء:** إلى جواز إعارة النقود مع بقاء أعيانها للزينة[1]، وكذا لعرضها في المعارض.

ب ــ أن تكون منفعتها مباحة للمستعير، وعليه فإنه لا تصح إعارة الأمة، أو الزوجة للاستماع بهما، ولا الأمة لخدمة بالغ غير محرم.[2]

4 ــ أقسام العارية: قسم المالكية العارية إلى قسمين على النحو الآتي:

أ ــ العارية المطلقة:

إن من أعار شخصا عارية مطلقة، غير محددة بزمن معيّن، أو عمل، فإنه ليس له استردادها، والرجوع فيها قبل انتفاع المستعير بمثلها[3]. والعبرة في مدّة الانتفاع ترجع للعرف والعادة في مثلها[4].

ب ــ العارية المقيّدة: إنّ من أعار شخصا عارية مقيّدة بزمن محدد، أو عمل معلوم فإنه تلزمه خلال تلك المدة[5].

النوع الثاني ــ العمرى:

1 ــ تعريف العمرى:

1- ابن جزيء: القوانين الفقهية، 358.

2- الكشناوي: أسهل المدارك، 30/3.

3- القاضي عبد الوهاب: الإشراف، 39/2.

4- ابن رشد: بداية المجتهد، 345/2، والكشناوي: أسهل المدارك، 31/3، وابن جزيء: القوانين الفقهية، 358

5- ابن رشد: بداية المجتهد، 345/2، والقاضي عبد الوهاب: الإشراف، 39/2.

أ ــ **لغة:** أعمرته الدار: جعلت له سكناها عمره، وأعمره دارا، أو أرضا، أو إبلا، أعطاه إيّاها، وقال: هي لك عمري، أو عمرك، فإذا متّ رجعت إليّ، والاسم العمرى[1].

وسميت عمرى لتقييدها بالعمر .

ب ــ **اصطلاحا:** "هي: "تمليك المنفعة طيلة حياة المعطى له بلا عوض"[2]. **قال الإمام ابن جزيء:** " وهي أن يقول أعمرتك داري أو ضيعتي أو أسكنتك أو وهبت لك سكناها أو استغلالها فهو قد وهب له منفعتها فينتفع بها حياته فإذا مات رجعت إلى ربها وإن قال لك ولعقبك فإذا انقرض عقبه رجعت إلى ربها أو إلى ورثته"[3]

2 ــ **حكم العمرى:** العمرى جائزة عند المالكية، وهي عبارة عن تمليك المنفعة دون تمليك رقبة المعمر[4].

و قد استدل المالكية على جوازها بما يأتي:

أ - عن عبد الرحمن بن القاسم قال: سمعت مكحولا يسأل القاسم بن محمد عن العمرى ما يقول الناس فيها؟ فقال القاسم: "ما أدركت الناس إلا على شروطهم في أموالهم وما أعطوا"[5].

1-الرازي: مختار الصحاح، مادة: "عمر"، 454، والفيومي: المصباح المنير، مادة: "عمر"، 587.

2- عليش: شرح منح الجليل، 486/3، والحطاب: مواهب الجليل، 268/5

3- ابن جزيء: القوانين الفقهية، 357.

4- اختلف الفقهاء في مسألة العمرى هل هي هبة للرقبة أم للمنفعة فقط ؟:

قال جابر بن عبدالله وابن عمر وابن عباس وشريح ومجاهد وطاوس والثوري والشافعي وأصحاب الرأي والحنابلة إنها هبة مبتوتة أي أنها هبة للرقبة تملك بها. وقال داود وأبو ثور إذا قال هي عمرى لك ولعقبك كانت الرقبة ملكا للمعمر فإذا لم يذكر العقب عادت الرقبة بعد موت المعمَر للمعمِر أو لورثته.

5 - مالك: الموطأ، كتاب: القضاء، باب: القضاء في العمرى، حديث رقم: 1442، 2 / 756.

ب – وعن إبراهيم بن إسحاق الحربي عن ابن الأعرابي قال: "لم يختلف العرب في العمرى، والرقبى والمنحة، والعرية، والعارية، والسكنى إنها على ملك أربابها، ومنافعها لمن جعلت له".

ج – إن التمليك لا يتأقت، كما لو باعه إلى مدة، فإذا كان لا يتأقت حمل قوله على تمليك المنافع لأنه يصح توقيته.

ولكن رُدّ على المالكية بما يأتي[1]:

أ – عن جابر أن رسول الله ﷺ: "قال أيما رجل أعمر عمرى له ولعقبه فإنها للذي يُعطاها لا ترجع إلى الذي أعطاها أبدا، لأنه أعطى عطاء وقعت فيه المواريث"[2].

– وفي لفظ عن جابر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: " أمسكوا عليكم أموالكم، ولا تعمروها فمن أعمر شيئا حياته فهو له حياته وبعد مماته"[3].

– وفي لفظ "قضى رسول الله ﷺ بالعمرى لمن وهب له"[4].

– عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "لا رقبى، فمن أرقب شيئا فهو له حياته وموته"[5].

– وعن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ جعل العمرى للوارث[6].

1- ابن قدامة: المغني 6 / 305 – 307 .

2- مالك: الموطأ، كتاب: القضاء، باب: القضاء في العمرى، حديث رقم: 1441، 2 / 756.

3- النسائي: السنن، باب: العمرى، حديث رقم: 3737، 6 / 274.

4- أبو داود: السنن، كتاب: الإجارة، باب: في العمرى، حديث رقم: 3550، 3 / 394.

5النسائي: السنن، كتاب: الرقبى، باب: ذكر الاختلاف على أبي الزبير، حديث رقم: 3713، 6 / 270.

6-ابن ماجه: السنن، كتاب: الهبات، باب: العمرى، حديث رقم: 2381، 2 / 796.

ـــ هذا وقد روى مالك حديث العمرى في موطئه وهو صحيح، رواه جابر وابن عمر وابن عباس ومعاوية وزيد بن ثابت وأبو هريرة .

ب – قول القاسم لا يقبل في مخالفة الصحابة والتابعين، فكيف يقبل في مخالفة قول سيد المرسلين؟.

ج – لا يصح أن يدعى إجماع أهل المدينة لكثرة من قال بها منهم، وكذا قضاء طارق بها بالمدينة بأمر عبد الملك بن مروان.

د – قول ابن الأعرابي إنما عند العرب تمليك المنافع، لا يضر إذا نقلها الشرع إلى تمليك الرقبة كما نقل الصلاة من الدعاء إلى الأفعال المنظومة، ونقل الظهار والإيلاء من الطلاق إلى أحكام مخصوصة.

هـ – قولهم إن التمليك لا يتأقت يُرد عليه بأن الشرع أبطل تأقيتها وجعلها تمليكا مطلقا.

النوع الثالث ـــ الرقبى:

1 – تعريف الرقبى: أ ـــ لغة: رقبته، وترقبته، انتظرته، والرّقوب من الشيوخ، الذي لا يستطيع الكسب، وينتظر المعروف والصلة، وأرقبت زيدا الدار، والاسم الرقبى: وهي من المراقبة، لأن كل واحد يرقب، وينتظر موت صاحبه لتبقى له. [1]

ب ـــ اصطلاحا: وهي أن يقول الرجل للآخر: إن متّ قبلك فداري لك، وإن متّ قبلي فدارك لي، ومعنى لك هي لآخرنا موتا [2].

2 ـــ حكم الرقبى: عدم الجواز عند المالكية. [3] مستدلين على ذلك بما يأتي:

1- الفيومي: المصباح المنير، مادة: "رقب"، 320.

2-ابن جزيء: القوانين الفقهية، 357.

3- المصدر السابق .

أ - إن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز العمرى وأبطل الرقبى.

ب- إن معناها أنها للآخر منهما، وهذا تمليك معلق بخطر، ولا يجوز تعليق التمليك بالخطر.

النوع الرابع ــ الحبس:

1 ــ تعريف الحبس:

أ ــ لغة: تقول حبسه حبسا منعه، وحبس الشيء: منع بيعه وإرثه، وإنما تملك غلته ومنفعته، وحبس الشيء بالشيء ستره، وأحاطه به، وكأن الحبس فيه معنى لستر الذنوب والإحاطة بها، وحبس فلان فلانا بالشيء اختصه به، إذ الحابس يختص بحبسه الفقراء والمساكين أو أيّ فئة دون غيرهم، تقول الحبيس من الخيل الموقوف في سبيل الله.[1]

ب ــ اصطلاحا: عرّفه ابن عرفة بقوله: "إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرا"[2].

شرح التعريف وإخراج محترزاته [3]: "إعطاء": أي تمليك متمول بغير عوض، فيدخل في ذلك الحبس والهبة.

"منفعة": هذا قيد أخرج به إعطاء ذات كالهبة.

1- الفيروزأبادي: القاموس المحيط، مادة: "حبس"، 205/2 ــ 206، والمعجم الوسيط، مادة: "حبس"، 152/1، وابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة: "حبس"، 128/2، والمصباح المنير، مادة: "حبس"، 162، والرازي: مختار الصحاح، مادة: "حبس"، 120، ولسان اللسان، مادة: "حبس" 223/1 ــ 224.

2 - الرصاع: شرح حدود ابن عرفة 2 / 539، والحطاب: مواهب الجليل 6 / 18.

3- الرصاع: شرح حدود ابن عرفة 2 / 539 - 541.

"شيء": عبر بالشيء، و لم يقل مال أو متمول، لأن الشيء أعم، لكنه رأى تخصيصه بما في كلامه من بقاء ملكه، وذلك يخص الشيء بالمتمول. "مدة وجوده " هذا قيد أخرج به العارية، والعمرى. "لازما بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرا" حذفت منه كان، أي ولو كان اللزوم تقديرا أو الملك تقديرا، وهو قيد مخرج للعبد المخدم حياته يموت قبل موت سيده، لأنه غير لازم بقاؤه في ملك معطيه لجواز بيعه بالرضى[1].

2 ــ حكم الحبس: الحبس جائز لما رواه ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ قال: " أصاب عمر أرضا بخيبر فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها فقال: يا رسول الله إني أصبت أرضا بخيبر لم أصب قط مالا أنفس عندي منه فما تأمرني فيها؟ فقال: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها غير أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يوهب ولا يورث " قال: "فتصدق بها عمر في الفقراء وذوي القربى والرقاب وابن السبيل والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها، أو يطعم صديقا بالمعروف غير متمول فيه" [2].

النوع الخامس ــ المنحة:

1 ــ تعريف المنحة:

1- محمد المجذوب وأبو الأجفان وعثمان بطيخ: هامش أصول الفتيا للخشني 249.

2- البخاري: الجامع الصحيح، حديث رقم: 2620، كتاب: الوصايا، باب: الوقف كيف يكتب 3 / 1019، والنسائي: السنن، حديث رقم: 3599,كتاب: الأحباس، باب: الأحباس كيف يكتب الحبس وذكر الاختلاف على 6/ 230، وابن خزيمة: الصحيح، حديث رقم: 2483، كتاب: الزكاة، باب: ذكر أول صدقة محبسة تصدق بها في الإسلام 117/4، والدارقطني: السنن، حديث رقم: 1، كتاب: الأحباس باب: كيف يكتب الحبس 4 / 187.

أ ــ **لغة**: المنح: العطاء، والاسم المنحة بالكسر العطية، وهي في الأصل الشاة، أو الناقة يعطيها صاحبها رجلا يشرب لبنها، ثم يردّها إذا انقطع اللبن، ثم كثر استعمالها حتى أطلق على كل عطاء، فتقول: منحته الشيء، أعطيته إيّاه.

كما تطلق المنحة على الهبة، تقول: منحه الشيء أي وهبه إيّاه، والدابة ونحوها: أقرضه إياها لتعمل له عملا، ثم يردّها.

وقال الأصمعي يقال: امتنحت المال: رزقته، ومن ذلك **قول ذي الرمة**:

نبت عيناك عن طلل بحزوى ∴ محته الريح وامتنح القطار.

والخلاصة: أن جميع هذه المعاني ترجع في مجموعها إلى معنى العطاء[1].

ب ــ **اصطلاحا**: وهي أن يعطيه شاة، أو بقرة، أو ناقة يحلبها في أيام اللبن، ثم تعود إلى ربّها[2].

2 ــ **حكم المنحة**: جائزة عند المالكية[3]. إذ هي عبارة عن هبة المنفعة لأيام محددة، تنتهي بانتهائها.

رابعا ــ أحكام الهبة:

للهبة أحكام متنوعة ومتعددة بسط علماء المالكية القول فيها في بطون مصنفاتهم الفقهية، نحاول استعراض أهمها من خلال المسائل الآتية:

المسألة الأولى ــ حكم القبض في الهبة: يثبت الملك للهبة بمجرد العقد، ويصبح لازما بالقبض، فلا يجوز الرجوع فيها[1].

1- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة: "منح"، 278/5، والفيومي: المصباح المنير، مادة: "منح"، 798، والرازي: مختار الصحاح، مادة: "منح"، 636.

2- ابن جزيء: القوانين الفقهية، 357.

3- المصدر السابق.

كما تنعقد الهبة وتلزم بالقول، ويجبر الواهب على إقباضها، فإن مات الواهب قبل الحوز بطلت الهبة إلا إن كان الطالب جادا في الطلب غير تارك، وإن مرض بطل الحوز، ولا تبطل الهبة إلا أن يموت من مرضه ذلك، فإن أفاق صحت ولزمت، وأجبر على الإقباض، وإن أفلس بطلت[2]. **قال الإمام ابن رشد (رحمه الله):** "فمالك القبض عنده في الهبة من شروط التمام، لا من شروط الصحة" [3].

واستدل فقهاء المذهب المالكي على ذلك بما يأتي:

1 – احتجاجهم على أن القبض فيها من شروط التمام بإجماع الصحابة: فعن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال:" ما بال رجال ينحلون أبناءهم نحلا ثم يمسكونها، فإن مات ابن أحدهم قال مالي بيدي لم أعطه أحدا، وإن مات قال هو لابني قد كنت أعطيته إياه، فمن نحل نحلة فلم يجزها الذي نحلها للمنحول له وأبقاها حتى تكون إن مات لورثته فهي باطلة".

وهو قول علي قالوا وهو إجماع من الصحابة لأنه لم ينقل عنهم في ذلك خلاف[4].

2 – استدلالهم بالقياس على أن القبض ليس من شروط صحتها بما يأتي:

- إن الهبة إزالة ملك بغير عوض فلزم بمجرد العقد كالوقف والعتق.
- إن الهبة عقد تبرع فلا يعتبر فيه القبض كالوصية والوقف.
- إن الهبة عقد لازم ينقل الملك، فلم يقف لزومه على القبض كالبيع.

---

1 – مالك: المدونة 4 / 337، والحطاب: مواهب الجليل شرح مختصر خليل 6 / 64، وابن رشد: بداية المجتهد 2 / 220، والآبي: الثمر الداني 553.

2 – ابن جزيء: القوانين الفقهية 353.

3 – بداية المجتهد 2 / 361.

4 – المصدر السابق.

المسألة الثانية ــ الرجوع في الهبة: ذهب الإمام مالك وجمهور علماء المدينة إلى أنه يجوز للأب فقط الرجوع فيما وهبه لابنه، ويعرف الرجوع في الهبة عند المالكية بالاعتصار[1].

فلا رجوع في الهبة إلا فيما وهبه الوالد لولده صغيرا كان أو كبيرا فله أن يعتصره، وذلك أن يرجع فيه وإن قبضه الولد، محددين جواز الاعتصار بخمسة شروط وهي[2]:

1. أن لا يتزوج الولد بعد الهبة.
2. أن لا يحدث دينا لأجل الهبة.
3. أن لا تتغير الهبة عن حالها.
4. أن لا يحدث الموهوب له فيها حدثا.
5. أن لا يمرض الواهب أو الموهوب له.

فإن وقع شيء من ذلك فات الرجوع.

هذا وقد اختلف في اعتصار الأم، فقيل تعتصر لولدها الصغير والكبير ما دام الأب حيا، فإن مات لم تعتصر للصغار، لأن الهبة للأيتام كالصدقة فلا تعتصر، وقال ابن الماجشون تعتصر إن كانت وصية عليهم أو لم تكن الهبة قد حيزت في حياة الأب ولا يلحق بها الجد والجدة على المشهور[3].

---

1 - مالك: المدونة الكبرى 4 / 337، والحطاب: مواهب الجليل شرح مختصر خليل 6 / 64، وابن رشد: بداية المجتهد 2 / 364، الآبي: الثمر الداني 553.

2 - ابن جزيء: القوانين الفقهية 352.

3 - وقال الشافعي يعتصر الأب والأم والجد والجدة ولا يسقط الاعتصار عنده في شيء وقال أبو حنيفة لا يعتصر من وهب لذي رحم محرم بخلاف الأجنبي وقال ابن حنبل والظاهرية لا يجوز الاعتصار لأحد.

قال الإمام ابن أبي زيد القيرواني: "ومن تصدق على ولده فلا رجوع له، وله أن يعتصر ما وهب لولده الصغير أو الكبير ما لم ينكح لذلك أو يداين، أو يحدث في الهبة حدثا، والأم تعتصر ما دام الأب حيا فإذا مات لم تعتصر"[1].

هذا وقد نصص المالكية على الاقتصار في الاعتصار في الهبة على الأب اتفاقا، مع حتلافهم في الأم وعدم إجازته في سائر القرابات [2].

واستدلوا على عدم جواز الرجوع في الهبة إلا بالنسبة لما وهبه الوالد لولده بما يأتي:

عن ابن عمر وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل لرجل أن يعطي عطية أو يهب هبة، فيرجع فيها، إلا الوالد فيما يعطي ولده، ومثل الذي يعطي العطية ثم يرجع فيها كمثل الكلب يأكل فإذا شبع قاء ثم عاد في قيئه" [3].

المسألة الثالثة ــ الهبة للأبناء: لا خلاف بين جمهور العلماء أنه يستحب التسوية بين الأولاد في العطية، وكراهة التفضيل بينهم. **قال الإمام إبراهيم النخعي (رحمه الله):** "كانوا يستحبون أن يسووا بينهم حتى في القُبَل" [4].

وذلك لحديث حصين عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير رضي الله عنهما وهو على المنبر يقول أعطاني أبي عطية، فقالت عمرة بنت رواحة: "لا أرضى حتى تشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني أعطيت ابني من عمرة ت رواحة عطية، فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله قال: "أعطيت سائر ولدك مثل هذا؟"

---

1 - الرسالة. تحقيق الأستاذ الدكتور سلمان نصر 102.

2 - مالك: المدونة الكبرى 4 / 338.

3 - أبو داود: السنن، كتاب: الإجارة، باب: الرجوع في الهبة، رقم الحديث: 3539، 3 / 291.

4- ابن قدامة: المغني 6 / 268 – 269.

قال: لا، قال:"فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم" قال: فرجع فرد عطيته[1]. قال الإمام طاوس (رحمه الله): "لا يجوز ذلك ولا رغيف محترق" [2]. قال الإمام ابن جزيء (رحمه الله): "أما هبة جميع ماله لبعض ولده دون بعض، أو تفضيل بعضهم على بعض في الهبة فمكروه عند الجمهور، وإن وقع جاز وروي عن مالك المنع وفاقا للظاهرية" [3]

وذكر الإمام الآبي بأنه من كان له ولدان فأكثر ومعه مال يكره كراهة تنزيه على المشهور أن يهب لبعض ولده ماله كله أو جله، ويمضي ما لم يقم عليه أولاده الآخرون فيمنعوه من ذلك فلهم رده [4]. ولكن إذا وقع التفضيل روي عن الإمام مالك روايتان بالجواز[5] وأخرى بالمنع [6].

هذا ومن قال بالجواز استدل بما يأتي:

ـ قول النبي ﷺ في حديث النعمان بن بشير: "أشهد على هذا غيري"، فأمره بتأكيد دون الرجوع فيها.

ـ ما ورد أن أبا بكر رضي الله عنه نحل عائشة ابنته جذاذ عشرين وسقا دون سائر ولده.

---

1 ـ البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: الهبة وفضلها،باب: الإشهاد في الهبة، رقم الحديث: 2447، 2/ 914. ومسلم: الجامع الصحيح، كتاب: الهبات، باب: كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، حديث رقم: 1623. ومالك: الموطأ، كتاب: الأقضية، باب: ما لا يجوز من النحل، حديث رقم: 1437، 2 / 751. وابن حبان: الصحيح، كتاب: الهبة، باب: الهبة، حديث رقم: 5100، 11 / 499.

2 ـ ابن قدامة: المغني 6 / 268 – 269.

3 ـ ابن جزي: القوانين الفقهية 352.

4 ـ الآبي: الثمر الداني 555.

5 ـ رواية وفاقا لليث والثوري والشافعي وأصحاب الرأي وروي معنى ذلك عن شريح وجابر بن زيد والحسن بن صالح.

6 ـ رواية وفاقا للحنابلة.

ـ كونها عطية تلزم بموت الأب، فكانت جائزة كما لو سوى بينهم.

ولكن ورد الاعتراض على هذه الأدلة كما هو موضح فيما يأتي[1]:

ـ قول أبي بكر لا يعارض قول النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يحتج به معه.

ـ احتمال أن أبا بكر رضي الله عنه خصها بعطيته لحاجتها، وعجزها عن الكسب، والتسبب فيه مع اختصاصها بفضلها، وكونها أم المؤمنين زوج رسول الله ﷺ، وغير ذلك من فضائلها، ويحتمل أن يكون قد نحلها ونحل غيرها من ولده.

ـ اتفاق الفقهاء على كراهة اختصاص وتفضيل أحد الأبناء بالعطية دون سواه، فإذا كان هذا فكيف يجوز أن يأمره بتأكيد عطيته مع أمره بردها وتسمية صنيعه جورا، ولا شك أن حمل الحديث على إمضاء العطية حمل لحديث النبي صلى الله عليه وسلم على التناقض والتضاد، ولو أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإشهاد غيره، لامتثل بشير أمره، ولم يرد العطية، وإنما هذا تهديد له على هذا فيفيد ما أفاده النهي عن إتمامه.

وأما من قال بالمنع فقد استدل بما روى النعمان بن بشير قال: تصدق علي أبي ببعض ماله فقالت: أمي عمرة بنت رواحة لا أرضى حتى تشهد عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجاء أبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ليشهده على صدقته فقال: "أكل ولدك أعطيت مثله؟"، قال: لا، قال:"فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"، قال: فرجع أبي فرد تلك الصدقة. وفي لفظ قال:"فأرجعه" وفي لفظ قال: "فاردده" وفي لفظ "سووا بينهم" .

وهو دليل على التحريم لأنه سماه جورا، وأمر برده، وامتنع من الشهادة عليه، والجور حرام والأمر يقتضي الوجوب، ولأنه يورث بينهم العداوة، والبغضاء، وقطيعة الرحم، فمنع منه كتزويج المرأة على عمتها أو خالتها.

1- ابن قدامة: المغني 6 / 268 – 269 .

هذا وقد ناقش الفقهاء قضية التسوية بين الذكور والإناث في الأعطيات بمعنى هل يسوى بينهما أم أن العطية تكون على فرائض الله في الميراث؟

ذهب المالكية إلى التسوية بين الأبناء بأن تعطى الأنثى مثل ما يعطى الذكر[1].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

ـــ كون النبي صلى الله عليه وسلم قال لبشير: "سووا بينهم"، وعلل ذلك بقوله: أيسرك أن يستووا في برك"، قال: نعم، قال: "فسووا بينهم".

والبنت كالابن في استحقاق برها وكذلك في عطيتها.

ـــ ما ورد عن ابن عباس ـــ رضي الله عنهما ـــ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سووا بين أولادكم في العطية، ولو كنت مؤثرا لآثرت النساء على الرجال"[2]

ـــ كون المبذول عطية في الحياة، فاستوى فيها الذكر والأنثى كالنفقة والكسوة .

ولكن رُدّ عليهم بالآتي[3]:

ـــ إن الله تعالى قسم بينهم فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين وأولى ما يقتدى به قسمة الله ﷻ، وذلك لأن العطية في الحياة أحد حالي العطية، فيجعل للذكر مثل حظ الأنثيين كما في الميراث.

1- ووافق الإمام مالك في هذه المسألة أبو حنيفة والشافعي وابن المبارك، وخالفه عطاء وشريح وإسحاق ومحمد بن الحسن، والحنابلة حيث قالوا التسوية المستحبة هي أن يكون للذكر مثل حظ الأنثيين قياسا على الميراث. ابن قدامة: المغني 6 / 268 – 269.

2- سعيد بن منصور: السنن، باب: من قطع ميراثا فرضه الله، 1 / 97.

3- ابن قدامة: المغني 6 / 268 – 269.

ـــ العطية استعجال لما يكون بعد الموت فينبغي أن تكون على حسب الميراث، كما أن معجل الزكاة قبل وجوبها يؤديها على صفة أدائها بعد وجوبها، وكذلك الكفارات المعجلة.

ـــ إن الذكر أحوج من الأنثى من قبل أنهما إذا تزوجا جميعا فالصداق والنفقة ونفقة الأولاد على الذكر، والأنثى لها ذلك، فكان أولى بالتفضيل لزيادة حاجته، وقد قسم الله تعالى الميراث ففضل الذكر مقرونا بهذا المعنى، فتعلل به ويتعدى ذلك إلى العطية في الحياة .

بعد بياننا لضرورة التسوية بين الأبناء في العطية على اختلاف بين الفقهاء في التسوية بين الذكر والأنثى، نتساءل عن **حكم تفضيل بعض الأبناء على بعض في العطية بسبب يقتضي** ذلك كالمرض أو العجز عن التكسب أو الانشغال بطلب العلم أو كثرة عائلة، وكذا عن **حكم منع العطية عن بعض أولاده** بسبب صرف ولده عطيته في محرم، كالاستعانة بها على معصية الله فهل يجوز ذلك كله أم لا؟

وقد أجاب الفقهاء عن ذلك بأنه يجوز التفضيل والمنع بحسب الحالتين السابقتين ولكن شريطة ألا يكون ذلك على سبيل الأثرة. [1] بل أصدرت لجنة الفتوى بالأزهر الشريف جوابا حول مسألة العطية للأبناء فحواها ما يأتي[2]:

1. ـــ يجب على الوالدين التسوية بين الأولاد في العطية والهدايا والإنفاق، ما استطاعا إلى ذلك سبيلا، ولا يجوز الخروج عن هذا الأصل إلا بمبرر، عملا بالأحاديث الآمرة بالتسوية.
2. ـــ إذا أنفق الوالدان على أحد الأولاد نفقة ذات قيمة، بأن زوجه ودفع له مهر الزوجة، أو أنفق على تعليمه بما أوصله إلى وظيفة ذات غناء، أو جهز إحدى بناته، كان عليه أن يعوض سائر ولده الآخرين بمقدار ما أنفقه على ولده الأول .

1- ابن قدامة: المغني 6 / 268 – 269.

2 -وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته 5 / 4014 –4015.

3. ــ يجوز تفضيل بعض الأولاد على بعض لمبرر شرعي، ومن المبررات الشرعية: العاهات المانعة من التكسب كالزمانة، والعمى المانع، والشلل، وكذلك العجز عن التكسب، والاشتغال بالعلم الديني.

المسألة الرابعة ــ الهبة للوالدين: الأفضل التسوية بين الأب والأم في الهدايا، وذلك لقوله تعالى: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**﴾[1]

ولكن يجوز تفضيل الأم على الأب في العطية، وذلك للأدلة الآتية:

1. لقوله تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ**﴾ [2]

2. ولقوله تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ**﴾ [3]

3. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "ثم أمك" قال: ثم من؟ قال: "ثم أمك"، قال: ثم من؟، قال:"ثم أبوك"[4]. **قال الإمام ابن بطال** (رحمه

---

1 - سورة الإسراء، آية رقم: 23، 24.

2 - سورة لقمان، آية رقم: 14 .

3 - سورة الأحقاف، آية رقم: 15 .

4- البخاري: الجامع الصحيح، كتاب: الأدب، باب: من أحق الناس بحسن الصحبة، رقم الحديث: 5626، 5 / 2227 .

الله): "مقتضاه أن يكون للأم ثلاثة أمثال ما للأب من البر، قال وكان ذلك لصعوبة الحمل، ثم الوضع، ثم الرضاع، فهذه تنفرد بها الأم، وتشقى بها، ثم تشارك الأب في التربية. "**ونقل الحارث المحاسبي(رحمه الله)** الإجماع على تفضيل الأم في البر [1]

وذكر **الإمام ابن حجر العسقلاني (رحمه الله)** بأن فيه نظرا، لأن المنقول عن الإمام مالك (رحمه الله) ليس صريحا في ذلك فقد سُئِل مالك "طلبني أبي فمنعتني أمي" قال:" أطع أباك ولا تعص أمك" قال **الإمام ابن بطال(رحمه الله)**:" هذا يدل على أنه يرى برهما سواء كذا قال، وليست الدلالة على ذلك بواضحة". وسئل **الإمام الليث بن سعد (رحمه الله)** عن هذه المسألة بعينها فقال:" أطع أمك فإن لها ثلثي البر". [2]

نتائج البحث

بعد هذه الصولات والجولات في رحاب هذا العقد يمكن استخلاص النتائج الآتية:

1. حث الدين الإسلامي على كل ما من شأنه أن يوطد أواصر المحبة، ويمتن علائق الروابط الأخوية بين بَنيه وأتباعه، إذ يتجلى ذلك في تشريعه لعقد الهبة الذي يحمل بين طياته دعائم الألفة والمودة بين الناس، وذلك من خلال ما يتبادلونه بينهم من عطايا وهدايا وهبات جالبة للمحبة والإخاء والتوادد بينهم .

2. إن الشريعة الإسلامية مبناها على البساطة واليسر، وعدم التكلف، حيث حث النبي ﷺ على الترحيب بالهبة مهما ضؤل مقدارها، ولو كان هذا المقدار كفرسن شاة، كما بينا في ثنايا هذا البحث .

1- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري 10 / 402.

2- المصدر السابق .

3. نبذ الشريعة الإسلامية لكل ما يؤدي إلى تغذية روح الكراهية والضغينة والبغضاء بين أبنائها وأتباعها، وذلك بنهيها الصريح عن رجوع الواهب في هبته، حيث صور النبي ﷺ الراجع فيها بالكلب الذي يقيء ثم يلعق قيأه، ولا شك أن هذه الصورة من الصور البشعة التي يأبى الإنسان أن يوصف بها من جهة، وتجعله يأبى الرجوع فيما وهب من جهة أخرى، لاسيما وأن رجوعه في هبته يؤدي إلى بث روح الكراهية والأحقاد بينه وبين الموهوب له .

4. دعوة الشريعة الإسلامية الوالدين إلى التسوية بين أبنائهم في العطايا مبينة بأن حرمان البعض أو تفضيله يفضي إلى بث الشحناء والتنافر، والكره بين الإخوة مما حدا بها إلى تصنيف مثل هذا الصنيع في دائرة الجور المقيت الذي يأباه الدين الإسلامي، ويمقته الذوق السليم، ويمجه منطق العدالة والمساواة.

والله ولي التوفيق

ميراث المرأة
بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي لحقوق الإنسان

الأستاذ أعمر يحياوي

جامعة مولود معمري، تيزي وزو

مقدمة: مجاراةً لمقتضيات القانون الدولي لحقوق الإنسان الذي يعكس الفكر الغربي بطبيعة الحال، يرى بعض الكتّاب في العالم الإسلامي أنّ المساواة الميراثية بين الجنسين غاية لا بدّ من تحقيقها[1]. ويذهب البعض الآخر إلى ضرورة تعديل نظام الأسرة المسلمة بزيادة التزامات المرأة ولاسيما فرض واجب النفقة عليها على قدم المساواة مع الرجل لبلوغ المساواة التّامة بينهما، ممّا يستتبع، كنتيجة منطقية، أن تأخذ حصّة في الإرث مساوية لحصّة الرّجل[2]. وفيما يلي نبحث فيما إذا كانت اللامساواة الميراثية المقرّرة في الفقه الإسلامي تنال من كرامة المرأة ببيان المساواة في الميراث أوّلا ثمّ اللامساواة في هذا المجال ثانيا.

أولاً – المساواة الميراثية: يقتضي التكريم الإلهي للإنسان كما قال عزّ وجلّ: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾[3] أن يتساوى الذكر والأنثى مصداقا لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾[4]، وبالتالي لا فرق بينهما في اكتساب الحقوق وخاصة ما يتعلّق بالميراث عندما يكونان في ظروف متماثلة. وفي هذا الإطار تتّسع المساواة

---

1 – ينظر مثلا: Mohamed Charfi, Islam et liberté, Casbah Editions, Alger, 2000, pp 111-114

2 – ينظر:

Slim Laghmani, « Islam et droits de l'homme », Islam et droits de l'homme, édité sous la direction de Gérard Conac, et Abdelfattah Amor, Economica, Paris, 1994, p 54.

3 – الآية 70 من سورة الإسراء.

4 – الآية 1 من سورة النّساء.

الميراثية بين الجنسين مما يجعل الفقه الإسلامي في هذه النّاحية يسمو على القانون الدولي لحقوق الإنسان الذي ضيّق مجال المساواة الميراثية بين الرجل والمرأة.

1 – مجال المساواة في الشريعة: تتّسع دائرة المساواة بين الجنسين في الميراث باعتبار الشارع الحكيم خوّل المرأة أن ترث حصّة مماثلة لحصة الرّجل سواء اتّحدا في درجة القرابة إلى الميّت أو لم يتّحدا في ذلك.

أ – الاتّحاد في درجة القرابة إلى الميت: ترث المرأة حصّة مساوية لحصة الرّجل عندما يتّحدان في درجة القرابة إلى الميت في الحالات التالية على سبيل المثال: الوالدان، الجدّان، الإخوة للأم والإخوة للأم والأب في المسألة المشتركة، الإخوة للأم، الأخت الشقيقة والأخ لأب.

الحالة الأولى – الوالدان: يرث الأبوان كل واحد منهما السدس (6/1) إن كان للمتوفى فرع وارث مذكّر، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿ **وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ** ﴾[1].

الحالة الثانية – الجدّان: يرث الجدّان كل واحد منهما السّدس (6/1) حسب الشروط المبسوطة في كتب الفقه والتي لا يسع المجال لذكرها هنا، وحينئذ تنطبق عليهما الآية 11 من سورة النّساء مجازًا فيما يخص ميراث الأبوين وما رواه عمران بن حصين ﷺ أنّ رجلاً أتى النّبي ﷺ فقال: « **إنّ ابن ابني ماتَ فما لي من ميراثه؟ فقال: «لك السّدس»** وما رواه المغيرة بن شعبة أنّه «**حضرت (أي الجدّة) رسول الله ﷺ أعطاها السدس**»[2].

---

1 – الآية 11 من سورة النّساء.

2 – ينظر: الشّيخ سيّد سابق، فقه السنة، السلم والحرب–المعاملات، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، 1998، ص 306 ,311.

الحالة الثالثة – الإخوة للأم والإخوة للأم والأب (المسألة المشتركة)[1]: تتمثّل صورة المسألة المشتركة في: توفّيت امرأة وتركت: زوجًا، أمًا (أو جدّة)، إخوة للأم وإخوة للأم والأب. فأفتى عمر بن الخطّاب ﷺ في هذه المسألة بموجب رأيه الثاني كما يلي:

- يرث الزوج النصف (2/1)،
- ترث الأم (أو الجدّة) السدس (6/1)،

ويرث الإخوة للأم والأب الثلث (3/1) بالتّساوي بينهم للذّكر مثل حظّ الأنثى.

الحالة الرابعة – الإخوة للأم: يرث الإخوة للأم الثلث (3/1) بالتّساوي للذّكر مثل حظّ الأنثى عند عدم وجود فرع وارث ولا أصل مذكر للمتوفّى وفقا لقوله عزّ وجلّ: **﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾**[2].

الحالة الخامسة – الأخت الشقيقة والأخ لأب: إذا توفي شخص وترك أختا شقيقة وأخا لأب يرثان بالتّساوي كما يلي:

- ترث الأخت الشقيقة النّصف (2/1) وفقا لقوله تعالى: **﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾**[3].

- بقي نصف آخر يرثه الأخ لأب تعصيبا عملا بقول النّبي الكريم ﷺ: « **ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأَوْلَى رجلٍ ذكر**»[4].

---

1 - ينظر مثلا: شحاتة عبد الغني الصبّاغ، دروس في الفرائض، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1993، 126-127.

2- الآية 12 من سورة النساء.

3 - الآية 176 من سورة النساء.

4 - مصطفى ديب البغا، مختصر صحيح البخاري،ط 6، اليمامة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق-بيروت، 1999، ص 707

ب – عدم الاتّحاد في درجة القرابة إلى الميت: كذلك ترث المرأة بالتّساوي مع الرّجل رغم عدم الاتّحاد بينهما في درجة القرابة. وفي هذا الصّدد نورد بعض الأمثلة توضيحا لما نقول: **المثال الأوّل – الزوج والأخت الشقيقة:** إذا ماتت امرأة وتركت: زوجًا وأختًا شقيقة فيرثان بالتّساوي بينهما كما يلي:

- الزوج: النصف (2/1) عملا بقوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ**﴾[1].

- الأخت الشقيقة: النصف (2/1) وفقا لقوله عزّ وجلّ ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ**﴾[2].

المثال الثاني – الزّوج والأخت لأب: توزّع التّركة بينهما بالتّساوي وفقا للآيتين المذكورتين في المثال الأوّل أعلاه.

المثال الثالث – الأم والجد: لو مات شخص وترك جدًّا وأمًّا وابنا، يرث الجدّ والأم كلّ واحد منهما السّدس (6/1) عملا بقوله تعالى: ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ**﴾[3].

المثال الرابع – الأب والبنت: لو مات شخص وترك أبا وبنتا، توزّع التركة كالتالي:

- البنت: النّصف (2/1) وفقا لقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**﴾[4].

---

1 – الآية 12 من سورة النّساء.

2 – الآية 176 من سورة النّساء.

3 – الآية 11 من سورة النّساء.

4 – الآية 11 من سورة النّساء.

- الأب: يرث السّدس (6/1) فرضا كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ**﴾[1] والباقي تعصيبا عملا بقولـه ﷺ « ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأوْلَى رجلٍ ذكر»، وهو ما يشكّل النّصف (2/1) الآخر.

المثال الخامس- الجدّ والبنت: ترث البنت النّصف فرضًا وفقا للآية المشار إليها في المثال الرابع أعلاه ويأخذ الجدّ النّصف الآخر وفقا للتحليل الوارد في المثال الرّابع أيضا فيما يخص ميراث الأب.

ترجع هذه المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة سواء اتّحدا في درجة القرابة إلى الميت أو لم يتّحدا في ذلك إلى قاعدة الغُرم والغُنم[2].

ففي حالة التّساوي بين الأبوين مثلاً (راجع الحالة الأولى من الفقرة أ)، فمردّ ذلك إلى كون ابنهما الميّت ملزما بالإنفاق عليهما دون مفاضلة بينهما عندما كان حيّا (على فرض احتياجهما لذلك). فاقتضت المساواة بينهما في النّفقة إذًا أن يُعامَلا معاملة مماثلة عند تلقّي الإرث. فتساويا في الغُرم (أي في الخسارة أو فقدان النّفقة بموت من كان ينفق عليهما)، فوجب أن يتساويا أيضًا في الغُنم أو في مقدار الميراث تعويضًا لهما فيما فقداه (أي فقدان النّفقة التي كانت بينهما بالتّساوي). كذلك في حالة الإخوة للأم (الحالة الرابعة من الفقرة أ) مثلاً، تتماثل ظروف الإخوة للأم تجاه أخيهم الميّت من ناحية عدم التزام هذا الأخير بالنّفقة عليهم عندما كان حيًّا. فتساويا في الغرم إزاءه (أي في الضّرر الذي حصل لهم بموته، وهو ضرر معنوي ناتج عن صلة القرابة) فلزَم بالتالي أن يتساووا في حصصهم الميراثية سواءٌ أكانوا ذكورا أم إناثا.

---

1 - الآية 11 من سورة النّساء.

2 - محمد سعيد رمضان البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التّشريع الرّبّاني، دار الفكر، دمشق- دار الفكر المعاصر، بيروت، 1996، ص 109

وفي حالة الزوج والأخت الشقيقة (المثال الأوّل من الفقرة ب) أيضًا، يتساوى هذان الوارثان تجاه مورّثتهما من حيث عدم التزامها بالنّفقة نحوهما عندما كانت حيّة، فتساويا إزاءها في الغُرم (أي في الضّرر المعنوي الذي أصابهما بوفاتها)، فلا بُدّ، بالنّتيجة، أن يحصلا على حصّتين ميراثيتين متماثلتين.

2 – المساواة في الشريعة أسمى من المساواة في القانون الدولي لحقوق الإنسان: تبيّن لنا في الفقرة (أ) بأنّ المرأة ترث بالمساواة مع الرجل في حالتين: حالة اتّحادهما في درجة القرابة إلى الميت وحالة عدم الاتّحاد في هذه الدّرجة. وبذلك تكون المساواة الميراثية بين الجنسين أوسع من تلك المقرّرة في القانون الدولي لحقوق الإنسان باعتباره يخوّل المرأة هذه المساواة في مجال ضيّق إذ حصر المساواة الميراثية عند الاتّحاد بين الذكر والأنثى في درجة القرابة إلى الميت فقط. فنقرأ مثلا في قرار المجلس الاقتصادي والاجتماعي لمنظمة الأمم المتّحدة رقم 884د (XXXIV) وجوب «أن يكون للرّجال والنّساء، في درجة القرابة نفسها مع الشّخص المتوفّى، الحق في حصص متساوية من الميراث ورتبة متساوية في ترتيب الورثة»[1]. وبذلك يفتقر القانون الدولي لحقوق الإنسان إلى مدلول المساواة بما يخدم التكافل الأُسَري، على غرار ما هو مقرّر في الشريعة الإسلامية، ولاسيما ضمان ميراث عدد كبير من النّساء على قدم المساواة مع الرّجال بما يكفل لهنّ حياة كريمة ويساهم في معالجة آفة الفقر التي تعاني منها النّساء أكثر من الرّجال[2]. قال تعالى: ﴿وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾ [1].

---

1 – ينظر:

Recommandation Générale N° 21 (13éme session 1994), du comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, point 34, disponible dans le website de l'organisation des Nations Unies (www.un.org).

2 – تشير الإحصائيات إلى أنّ عدد الفقراء في العالم يمثّل 1,3 بليون شخصا وتشكّل النّساء 70% من هذا العدد. ينظر:

ثانيا – اللامساواة الميراثية: إذا كانت الشريعة الإسلامية تقرر المساواة الميراثية بين الجنسين عند تماثل ظروفهما كما رأينا، فإنّها تخالف المبدأ إذا اختلفت وضعيتهما – وفي ذلك تعارض القانون الدّولي – مراعاة لمصلحة المرأة نفسها قبل كلّ شيء.

1 – نطاق اللاّمساواة في الشريعة: لا يرث الذّكر ضعف المرأة بصفة مطلقة بل ترث المرأة أكثر من الرّجل في كثير من الحالات.

أ – قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين: ورد نصيب الذّكر بما يمثل ضعف نصيب الأنثى في قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾[2]، ﴿**وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾[3]. وعليه، تطبّق القاعدة كلّما ترك المُورّث ابنا وبنتا أو ابن ابن وبنت ابن أو أختًا شقيقة وأخًا شقيقا أو أختًا لأب وأخًا لأب. ويبرّر هذا الوضع بكون المرأة غير ملزمة بأعباء الأسرة وفي ذلك اختلفت ظروفهما فَحَقَّ للرّجل أن يأخذ الضّعف في حين أنّها تحتفظ بنصيبها خالصًا لها دون أن يمثّل حقّا للأسرة.

Editorial of Mary Robinson in the Review Human Rights of the office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, Spring 2000, p 3.

1- الآية 33 من سورة الفرقان.

2 - الآية 11 من سورة النّساء.

3 - الآية 176 من سورة النّساء.

ب – المرأة ترث أكثر من الرّجل: كذلك إذا استقرأنا حالات الميراث، نكتشف بأنّ المرأة لا ترث ضعف الرّجل فحسب، بل الأضعاف المضاعفة أيضًا.

1 – المرأة ترث ضعف الرّجل: وهو ما يتّضح ممّا يلي:

المثال الأوّل: فلو ماتت امرأة وتركت زوجًا وأمًا وأخا لأمّ، تقسّم التركة بين الورثة كالآتي:

– يرث الزّوج النّصف (2/1)، وفقا لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾[1].

– وترث الأمّ الثّلث (3/1) وفقا لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾[2].

– ويرث الأخ لأمّ السّدس (6/1) وفقا لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾[3].

فالمسألة من 6 أسهم. للزّوج 3، للأمّ 2 وللأخ لأمّ 1. فيلاحظ أنّ نصيب الأمّ (سهمان) ضعف نصيب الأخ لأمّ (سهم واحد).

المثال الثّاني: ماتت امرأة وتركت زوجا وأبا وبنتا، فتوزّع التّركة بينهم كالتّالي:

– يرث الزّوج الرّبع (4/1) عملا بالآية الكريمة: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ﴾[4].

1 – الآية 12 من سوره النساء.

2 – الآية 11 من سورة النساء

3 – الآية 12 من سورة النساء.

4 – الآية 12 من سورة النساء.

- يرث الأب السّدس (6/1) فرضا عملا بقوله تعالى: ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ**﴾[1] والباقي تعصيبا وفقا لقول النّبي (ص): «**ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأَوْلَى رجل ذكر**».

- وترث البنت النّصف (2/1) كما جاء في قوله عزّ وجلّ: ﴿**وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**﴾[2].

فالمسألة من 12 سهم. للزّوج 3، للأب 3 وللبنت 6. فنلاحظ بأنّ نصيب البنت (ستّة أسهم) يمثّل ضعف نصيب الزّوج (ثلاثة أسهم) وضعف نصيب الأب (ثلاثة أسهم كذلك).

– 2 – المرأة ترث الأضعاف بالمقارنة مع الرّجل: وهو ما يتجلّى فيما يلي:

المثال الأوّل: فلو مات شخص عن 3 زوجات، 7 بنات، جدّتين و4 إخوة أشقّاء، توزّع التّركة بينهم كالآتي:

- 3 زوجات يرثن الثّمن (8/1) تطبيقا لقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ**﴾[3].

- 7 بنات يرثن الثّلثين (3/2) عملا بقوله عزّ وجلّ: ﴿**فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**﴾[4].

- الجدّتان ترثان السّدس (6/1) على أساس أنّ المُغيرة بن شعبة قال: «**حضرت (أي الجدّة) رسول الله ﷺ أعطاها السّدس**». وبذلك قضى أبو بكر ﷺ. ولمّا سألت الجدّة

---

1 – الآية 11 من سورة النّساء.

2 – الآية 11 من سورة النّساء.

3 – الآية 12 من سورة النّساء.

4 – الآية 11 من سورة النّساء.

الأخرى حقّها، أفتى عمر ﷺ بأنّ للجدّتين السّدس بالتّساوي بينهما وإن كانت واحدة انفردت به[1].

- 4 إخوة أشقّاء يرثون الباقي تعصيبا عملاً بقول النّبي ﷺ: «**ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأَوْلَى رجل ذكر**». فالمسألة من 24 سهما. للزّوجات 3، للبنات 16، للجدّتين 4 وللإخوة الأشقّاء 1.

يتبيّن بأنّ عدد سهام البنات (16) لا ينقسم على عددهنّ (7) وأنّ سهم (1) الإخوة الأشقّاء لا ينقسم على عددهم (4) كذلك. لذلك نضرب عدد رؤوس البنات (7) في عدد رؤوس الإخوة الأشقّاء (4) فنحصل على العدد 28 الذي نضربه في أصل المسألة (24) وتكون النّتيجة 672، وهو أصل المسألة الجديد أو عدد سهام التّركة.

إذًا،

- للزّوجات: 3 × 28 = 84 سهما.
- للبنات: 16 × 28 = 448 سهما.
- للجدّتين: 4 × 28 = 112 سهما.
- وللإخوة الأشقّاء: 1 × 28 = 28 سهما.

وبالتّالي تكون حصّة كلّ وارث كما يلي:

- للزّوجة الواحدة: 3/84 = 28 سهما.
- للبنت الواحدة: 7/448 = 64 سهما.
- للجدّة الواحدة: 2/112 = 56 سهما.
- للأخ الشّقيق الواحد: 4/28 = 7 أسهما.

فنلاحظ بأنّ:

---

1 - ينظر: الشّيخ سيد سابق، مرجع سابق، ص 310-311.

- نصيب الزّوجة (28 سهما) ثلاثة أضعاف نصيب الأخ الشّقيق (7 أسهما).

- نصيب الجدّة (56 سهما) سبعة أضعاف نصيب الأخ الشّقيق (7 أسهما).

المثال الثّاني: لو مات شخص عن 4 زوجات، 3 بنات، 12 عمّا، تقسّم التّركة بينهم على النّحو الآتي:

- 4 زوجات يرثن الثمن (8/1) عملا بقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ**﴾[1].

- 3 بنات يرثن الثّلثين (3/2) طبقا للآية الكريمة: ﴿**فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**﴾[2].

- ويرث 12 عمّ الباقي تعصيبا وفقا لقوله عليه الصّلاة والسّلام: «**ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأَوْلَى رجل ذكر**».

فالمسألة من 24. للزّوجات 3 أسهم، للبنات 16 سهما وللأعمام 5 أسهم. ويتبيّن بأنّ عدد سهام الزّوجات (3) لا ينقسم على عددهنّ (4) وعدد سهام البنات (16) لا ينقسم على عددهنّ (3) وعدد سهام الأعمام (5) لا ينقسم على عددهم (12). فلمّا كانت العلاقة بين الأعداد 4 و3 و12 هي علاقة تداخل أمكن ضرب أكبرها (12) في أصل المسألة (24) ونحصل على العدد (288) وهو أصل المسألة الجديد بعد التّصحيح أو عدد سهام التّركة.

إذًا،

- للزّوجات: 3 × 12 = 36 سهما.

- للبنات: 16 × 12 = 192 سهما.

- وللأعمام: 5 × 12 = 60 سهما.

---

1 - الآية 12 من سورة النّساء.

2 - الآية 11 من سورة النّساء.

وبالتّالي،

- للزّوجة الواحدة: 4/36 - 9 أسهما.

- للبنت الواحدة: 3/192 - 64 سهما.

- للعمّ الواحد: 12/60 - 5 أسهما.

فنلاحظ بأنّ نصيب البنت (64 سهما) يفوق نصيب العمّ (5 أسهم) بحوالي 12 مرّة.

إنّ المرأة عندما ترث أكثر من الرّجل كما اتّضح في الأمثلة السّابقة، تكون قد أُخذَتْ وضعيّتها بعين الاعتبار. فلمّا ترث البنت ضعف نصيب الأب يُراد من ذلك أنّه لا بدّ من دعم ذمّتها الماليّة لأنّها مقبلة على الحياة. وحين ترث الزّوجة ثلاثة أضعاف نصيب الأخ الشّقيق فذلك أسمى معاني العدل باعتبارها فقدت نفقة زوجها وعونه. وميراث الجدّة سبعة أضعاف نصيب الأخ الشّقيق يعتبر بمثابة التّكفل بالشّيخوخة...

2 – مراعاة الشّريعة مصلحة المرأة أكثر من القانون الدّولي لحقوق الإنسان:

إنّ اللاّمساواة الميراثيّة كما وضحناه أعلاه ممّا يخالف مقتضيات القانون الدّولي لحقوق الإنسان ولا سيما قرار المجلس الاقتصادي والاجتماعي لمنظّمة الأمم المتّحدة رقم 884 د (XXXIV) سالف الذّكر. لكنّ في هذه المخالفة مصلحة المرأة باعتبارها عندما ترث حظّا ويرث الذّكر حظّين لا تتحمّل تكاليف العائلة بل تُحفظ لها حصّتها بما يَدْعَمُ حقوقها الاقتصاديّة والاجتماعيّة على وجه الخصوص إذا ما طرأت طوارئ (التّرمل، الطّلاق، الفقر...) لتواجه بها عوادي الدّهر. وما أكثر هذه العوائق في الظّروف الدّولية الرّاهنة الّتي تعيشها المرأة إذ تشير الإحصائيّات إلى الحقائق الآتي:

- يقدّر الفقراء في العالم بـــ 1,3 بليون شخصا وتمثّل النّساء 70% من هذا العدد[1].

1 - ينظر: Editorial of Mary ROBINSON, op.cit., p. 3.

- يبلغ عدد الأميّين في العالم 960 مليون شخص والنّصيب الأكبر يعود للنّساء باعتبارهنّ يشكّلن أكثر من 3/2 هذا العدد[1].

- يقدّر عدد وفيات الأمّهات بنصف مليون امرأة سنويّا [2].

حقّا، يعتبر حظ المرأة في الميراث في إطار قاعدة «**للذّكر مثل حظّ الأنثيين**» بمثابة ضمان واحتياط للمرأة لتصرفه عند الحاجة إليه. وعليه، فمن الخطأ القول بتحمّل المرأة جانبا من تكاليف الأسرة — وهو ما يزعزع نظام الأسرة في الإسلام — لتتمكّن من الميراث بالتّساوي مع الرّجل وبالتّالي إلغاء قاعدة «**للذّكر ضعف الأنثى**» لأنّ في هذا الطّرح استنزافا لثروة المرأة لتبقى دون مورد إذا حلّت الأيّام الصّعاب... وهكذا، فإنّ مجاراة القانون الدّولي في هذا المضمار أقرب إلى الأنانيّة منه إلى إنصاف المرأة.

إذا كانت البنت ترث حظّا خالصا لها دون أن تُستوفَى منه مصاريف الأسرة، فإنّ هذا الحظّ يزداد عندما تصير زوجة أو أمّا أو جدّة باعتبارها ترث الضّعف أو الأضعاف كما أشرنا من قبل، ممّا يجعلنا نؤكّد بأنّ نظام المواريث الإسلامي يمثّل بالنّسبة للمرأة نظاما ماليّا ادّخاريًّا.

خاتمة: يتبين لنا مما سبق بان الشّريعة الإسلاميه عندما تقرّر الحصص الميراثية إنّما تراعي ظروف كلّ من الرّجل والمرأة. فإذا كانت ظروفهما متماثلة تساويا في نصيبيْهما وإذا اختلفت لا مناصّ من اختلاف هذين النّصيبين إذ قد يرث الذّكر أكثر من الأنثى أو ترث الأنثى أكثر من الذّكر، وهو ما يخدم مصلحة المرأة بالدّرجة الأولى لأنّ نظام المواريث الإسلامي يعتبر

---

1 - ينظر: Beijing Platform for action (1995), para 70.

2 - ينظر:

Sanjeev Gupta et autres, « La marche vers les objectifs internationaux de développement ». Revue Finances et Développement du FMI, Vol 37, N° 4, décembre 2000, p. 17.

بالنّسبة لها نظاما ماليّا ادّخاريًّا كفيلا بضمان حقوقها الاقتصاديّة والاجتماعيّة ما دامت غير مكلّفة بتحمّل أعباء الأسرة.

التدابير الشرعية للوقاية الصحية

الدكتور عبد القادر جعفر

المركز الجامعي-غرداية

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره ونتوب إليه. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مُضِلَّ له، ومن يُضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله. اللهم صلّ وسلّم وبارك عليه، وعلى آله وصحبه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. آمين.

وبعد، فإن الصحة تُعدُّ - بعد نعمة الإيمان- أكبر النعم الدنيوية التي أكرم الله بها الإنسان؛ لأن الصحيح في جسمه وعقله يستطيع أن يتعلّم ويعمل ويكدّ ويكدح ويجاهد من أجل دينه، ويدافع من أجل عرضه وماله ووطنه، ويستطيع أن يؤدّيَ واجباته الدِّينية والدنيوية على أتمّ وجه. أمّا المريض فإنه عاجز عن أداء واجباته الدِّينية والدنيوية[1].

ومن تمام نعمة الله ﷻ أنه خلق الجسم الإنساني بشكل يتناسب مع الظروف والأوضاع الطبيعية المحيطة به، ويتلاءم مع المسؤوليات البشرية الملقاة عليه. وقد خلق الله الإنسان سالماً من العيوب والأمراض والنقائص، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[2].

وإنّما يأتي المرض للإنسان من اختلال نظام الجسم بسبب العوامل والمؤثّرات الخارجة على نظام تكوينه، الذي خلقه الله، فكلّ خلية وعضو وجهاز في جسم الإنسان يعمل بدقّة وإتقان ضمن أنظمة وأنشطة متناسقة متكاملة.

1 - الرعاية الصحية والرياضية في الإسلام، حمد حسن رقيط، ص21 (بتصرف)

2 - التين: 4 .

ولأهمية الصحة شُرِع للمسلم أن يسأل الله -تعالى – إياها معافاة، ومما جاء في ذلك (اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي سَمْعِي، اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي بَصَرِي، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ. تُعِيدُهَا ثَلَاثًا حِينَ تُصْبِحُ وَثَلَاثًا حِينَ تُمْسِي)[1]. – وقال ﷺ: (سَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)[2].

المطلب الأول:منهاج الإسلام في رعاية الصحة: يقوم منهاج الإسلام في رعاية الصحة على المبادئ الآتية:

الأول: الاعتراف بحاجات البدن وغرائزه، والاستجابة لها، وإشباعها بما يحفظ للجسم بقاءه وتوازنه، وشرع لذلك ما يحقّق هذا الإشباع بتوفير ما يحتاجه هذا الجسم من طعام وشراب، وسكن، ولباس، وزواج، وعلاج.

الثاني: وضع الإسلام منهاجاً كاملاً لحماية الجسد، من الأمراض، والعبث، والضياع واعتبر الجانب الوقائي في الصحة الأهمَّ في سلامة الإنسان، فحرَّم كلَّ ما هو ضار من المأكولات والمشروبات والممارسات الضارّة بصحّة الجسم كالخمر، والزنا، واللواط، والإسراف واللهو، كما شرع الطهارة، ومنع النجاسات، وأمر باجتناب أسباب الأمراض ولعلّ هذا أبرز ما في المنهاج الإسلامي وفقهه في مجال الصحة، حفظا للصحّة وتوفيرا للتأمين الصحّي، في أولى مراحله وأهمّها.

الثالث: الاهتمام بعلاج أمراض القلوب ومداواتها، كالهمّ والحزن والغضب، وذلك لعلاقتها الكبيرة بأمراض الأبدان، وهو ما يسمى اليوم بالصحة النفسية.

الرابع: الاهتمام بالحَجْر الصحّي والابتعاد عن العدوى؛ لقوله ﷺ: (...وَفِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ)[3].

---

1 – رواه أبو داود في كتاب الأدب، ح 4426، عن أبي بكرة ﷺ ،وأحمد في مسند البصريين، ح19534.

2 – رواه الترمذي في كتاب الدعوات، ح 3518، وقال: حديث حسن.

3 – جزء من حديث رواه البخاري في ترجمة باب الجذام كتاب الطب.

الخامس: الأمر بالتَّداوي والحثُّ عليه؛ لقوله ﷺ: (تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً -أَوْ قَالَ: دَوَاءً- إِلَّا دَاءً وَاحِدًا). قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا هُوَ؟ قَالَ: (الْهَرَمُ)[1].

فإن الأدوية والعقاقير وبعض الأغذية تؤدّي إلى مساعدة الجسم على الحفاظ على نظامه الطبيعي، أو تؤدّي إلى مطاردة الجراثيم المرضية وقتلها. فعَنْ جَابِرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ؛ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)[2].

السادس: وضع الإسلام خطَّة لتوظيف طاقة الإنسان، وجهوده البَدَنية، في العمل النافع المفيد له ولغيره، كالرياضة والحركة اللازمة للجسم، والتي هي سبب من أسباب صحة الأبدان[3].

والأصل الشرعي لذلك قول الرسول ﷺ: (الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ. احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجَزْ. وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَقُلْ: لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ: قَدَرُ اللَّهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ؛ فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ)[4].

وتحصيل الرياضة في المفهوم الإسلامي يتمّ بوسائل:

الأولى: من خلال العبادة التي يلتزم بها المسلم ؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد.

والثانية: العمل الذي يقوم به الإنسان لكسب الرزق وغيره.

1- الترمذي في كتاب الطب، ح1961، عن أسامة بن شريك، وقال: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وأبو داود في الطب كذلك، ح3357 .

2 - رواه مسلم في كتاب السلام، ح4084.

3 - الرعاية الصحية (مرجع سابق)، ص92 (بتصرف).

4 - مسلم في كتاب القدر عن أبي هريرة ، ح4816، واللفظ له، وابن ماجة في المقدمة، ح 76، وفيه: (قدَّر الله) بدل: (قدَرُ الله).

ولأهمية الصحة شُرِع للمسلم أن يسأل الله -تعالى – إياها معافاة، ومما جاء في ذلك: (اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي سَمْعِي، اللَّهُمَّ عَافِنِي فِي بَصَرِي، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ. تُعِيدُهَا ثَلَاثًا حِينَ تُصْبِحُ، وَثَلَاثًا حِينَ تُمْسِي)[1]. – وقال ﷺ: (سَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)[2].

المطلب الأول:منهاج الإسلام في رعاية الصحة: يقوم منهاج الإسلام في رعاية الصحة على المبادئ الآتية:

الأول: الاعتراف بحاجات البدن وغرائزه، والاستجابة لها، وإشباعها بما يحفظ للجسم بقاءه وتوازنه، وشرع لذلك ما يحقّق هذا الإشباع بتوفير ما يحتاجه هذا الجسم من طعام، وشراب، وسكن، ولباس، وزواج، وعلاج.

الثاني: وضع الإسلام منهاجاً كاملاً لحماية الجسد، من الأمراض، والعبث، والضياع، واعتبر الجانب الوقائي في الصحة الأهمَّ في سلامة الإنسان، فحرَّم كلَّ ما هو ضار، من المأكولات والمشروبات والممارسات الضارّة بصحّة الجسم كالخمر، والزنا، واللواط، والإسراف واللهو، كما شرع الطهارة، ومنع النجاسات، وأمر باجتناب أسباب الأمراض. ولعلّ هذا أبرز ما في المنهاج الإسلامي وفقهه في مجال الصحة، حفظا للصحّة وتوفيرا للتأمين الصحّي، في أولى مراحله وأهمّها.

الثالث: الاهتمام بعلاج أمراض القلوب ومداواتها، كالهمّ والحزن والغضب، وذلك لعلاقتها الكبيرة بأمراض الأبدان، وهو ما يسمى اليوم بالصحة النفسية.

الرابع: الاهتمام بالحَجْر الصحّي والابتعاد عن العدوى؛ لقوله ﷺ: (...وَفِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ)[3].

---

1 – رواه أبو داود في كتاب الأدب، ح 4426، عن أبي بكرة ﷺ ،وأحمد في مسند البصريين، ح19534.

2 – رواه الترمذي في كتاب الدعوات، ح 3518، وقال: حديث حسن.

3 – جزء من حديث رواه البخاري في ترجمة باب الجذام كتاب الطب.

الخامس: الأمر بالتَّداوي والحثُّ عليه؛ لقوله ﷺ: (تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً -أَوْ قَالَ: دَوَاءً- إِلَّا دَاءً وَاحِدًا). قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا هُوَ؟ قَالَ: (الْهَرَمُ)[1].

فإن الأدوية والعقاقير وبعض الأغذية تؤدّي إلى مساعدة الجسم على الحفاظ على نظامه الطبيعي، أو تؤدّي إلى مطاردة الجراثيم المرضية وقتلها. فعَنْ جَابِرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ؛ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ).[2]

السادس: وضع الإسلام خطّة لتوظيف طاقة الإنسان، وجهوده البَدَنية، في العمل النافع المفيد له ولغيره، كالرياضة والحركة اللازمة للجسم، والتي هي سبب من أسباب صحة الأبدان[3].

والأصل الشرعي لذلك قول الرسول ﷺ: (الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلٍّ خَيْرٌ. احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجَزْ. وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَقُلْ: لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ: قَدَرُ اللَّهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ؛ فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ)[4].

وتحصيل الرياضة في المفهوم الإسلامي يتمّ بوسائل:

الأولى: من خلال العبادة التي يلتزم بها المسلم ؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد.

والثانية: العمل الذي يقوم به الإنسان لكسب الرزق وغيره.

1- الترمذي في كتاب الطب، ح1961، عن أسامة بن شريك ﷺ، وقال: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وأبو داود في الطب كذلك، ح3357 .

2 - رواه مسلم في كتاب السلام، ح4084.

3 - الرعاية الصحية (مرجع سابق)، ص92 (بتصرف).

4 - مسلم في كتاب القدر عن أبي هريرة ﷺ، ح4816، واللفظ له، وابن ماجة في المقدمة، ح 76، وفيه: (قدَّر الله) بدل: (قدَرُ الله).

ولقد أدرك الحكماء القدامى الفرق بين أن نترك الإنسان ليصاب بالمرض ثم نسعى لمعالجته، وبين أن نقيه من المرض أصلا، وكذلك الأمم الحديثة، فأولوا الجوانب الوقائية الاهتمام الأول في كل التدابير الصحية[1].

قال ابن القيم –رحمه الله-: "وقد اتفق الأطباء على أنه متى أمكن التداوي بالغذاء، لا يُعدَل عنه إلى الدواء.. وقالوا: كل داء قُدِرَ على دفعه بالأغذية والحمية لم يحاول دفعه بالأدوية.. وقالوا: ولا ينبغي للطبيب أن يُولع بسقي الأدوية؛ فإن الدواء إذا لم يجد في البدن داء يُحلّله، أو وجد داء لا يُوافقه، أو وجد ما يوافقه فزادت كميته عليه أو كيفيته، تشبث بالصحة وعبث بها"[2].

وقال ابن الجوزي[3]: "...فينبغي للعاقل **أن يحترز غاية ما يمكنه**. فإذا جرى القدر مع احترازه لم يُلَم. والاحتراز ينبغي من كل شيء يمكن وقوعه، **وأخذ العُدَّة لذلك واجب**، وهذا يكون في كل حال، فقد قصَّ رجل ظفره فجار عليه فمات".

فالواجب أن تكون الوقاية عامَّة؛ لأنها أقلُّ تكلفة في المال، وأقلُّ مشقة في الجهد، وأسلَمُ عاقبة من الانتظار حتى يستفحل الضرر.

الفرع الثاني: المنهج الوقائي في الإسلام:

كل الرسالات السماوية –خصوصا خاتمتها- جاءت بوصايا صحِّية تدعو إلى النظافة، والاعتدال في الطعام والشراب، وتحريم المضارّ.

---

1 – المرجع السابق، ص10.

2 – زاد المعاد، ابن القيم، 10/4 .

3 – صيد الخاطر، ابن الجوزي، ص458.

فلقد أولى القرآن الكريم التدابير الوقائية أهمية كبرى[1]، وأرسى دعائم الطب الوقائي، في الوقت الذي لم يهمل معه ضرورة العلاج، ذلك لأن الله أنزله ليأخذ بيد الأمة إلى طريق الصحة والقوة والمجد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾[2].

وليس الإسلام وقائيا في مجال الطب الجسدي خاصة، وإنما هو وقائي في كل المجالات[3].

- ففي عقيدة الإسلام، ومنها الإيمان بالقضاء والقدر خاصة، وقاية للمسلمين من القلق والأمراض العصبية، وما تؤدي إليه من انتحار وإجرام.

- وفي العبادات — إذا أديت بصدق وإخلاص- وقاية لهم من الفحشاء والمنكر والبخل والشح.

- وفي التشريعات الجنائية وما تهدف إليه من زجر وردع للمجرمين، وقاية للمجتمع من المنكرات والجرائم.

فاهتمام الإسلام بالجانب الوقائي يفوق بشكل كبير اهتمامه بالجانب العلاجي، وهذا ما يجعل المنهج الإسلامي متفرِّدا على سائر المناهج ذات المنحى العلاجي المرضي... فهو يعمد إلى تجنيب الفرد والمجتمع كل الأسباب والعوامل المَرَضية والمؤدية إلى المرض، سواء أكانت عقدية أو نفسية أو فكرية أو جسدية أو خلقية حتى يكون الأصل في حياة الناس العافية وليس المرض، وحتى لا يتحوَّل المجتمع كلُّه بفعل الأمراض والمشكلات المختلفة إلى مصحٍّ أو مستشفى كما هو اليوم[4].

1 - انظر التربية الوقائية، فتحي يكن، ص10 و11.

2 - الإسراء: 9 .

3 - انظر في ذلك التربية الوقائية، يكن، ص12.

4 - التربية الوقائية، يكن، ص39.

إن عملية التربية الصحية في الإسلام تهدف إلى قطع الطريق على العلّة قبل حدوثها، وتقي الأفراد والمجتمع منها قبل وقوعها. وبذلك تكون العافية في المجتمع الإسلامي هي الأصل والمرض هو الشذوذ.

الفرع الثالث: من أدلة المنهج الوقائي:

مما يؤكد أن الوقاية نهج أصيل في المنهج الإسلامي أدلّة كثيرة منها:

أ- القرآن الكريم: ومنه:

- قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]. وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[2].

- وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[3]. وفي هذا النص نهي عن الفواحش مطلقا، وقاية للأمة من عواقبها الدنيوية والأخروية.

ب- السنة النبوية: ومنها:

- قول النبي ﷺ: (مَنْ مَرَّ فِي شَيْءٍ مِنْ مَسَاجِدِنَا أَوْ أَسْوَاقِنَا بِنَبْلٍ فَلْيَأْخُذْ عَلَى نِصَالِهَا لَا يَعْقِرْ بِكَفِّهِ مُسْلِمًا)[4]، وفي هذا تربية على الاحتراز من الإضرار بالغير.

- وقوله ﷺ: (مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ)[5]. وفيه نهي عن شرب القليل خشية أن يؤدي إلى شرب الكثير.

---

1 - المائدة: 90 .

2 - الإسراء: 32 .

3 - الأنعام: من الآية151 .

4- رواه البخاري في كتاب المساجد، ح433.

5 - الترمذي في كتاب الأشربة، ح1788، عن جابر بن عبد الله ﷺ، وقال: حسن غريب.

- وقوله ﷺ: (الطَّاعُونُ رِجْسٌ أُرْسِلَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ)[1].

قال ابن القيم[2]: "وقد جمع النبي للأمة في نهيه عن الدخول إلى الأرض التي هو بها ونهيه عن الخروج منها بعد وقوعه **كمال التَّحرُّز منه**؛ فإن في الدخول في الأرض التي هو بها تعرضا للبلاء وموافاة له في محل سلطانه وإعانة للإنسان على نفسه، وهذا مخالف للشرع والعقل، بل تجنب الدخول إلى أرضه من باب الحمية التي أرشد الله سبحانه إليها وهي **حِمْيَةٌ** عن الأمكنة والأهوية المؤذية.

وأما نهيه عن الخروج من بلده ففيه معنيان: أحدهما حمل النفوس على الثقة بالله، والتوكُّل عليه، والصبر على أقضيته، والرضى بها.

- و أُمرنا بالدعاء لدفع البلاء اتقاء له[3]. فعن ابن عمر –رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ قال: (الدعاء ينفع مما نزل ومما لم يترل، فعليكم ،عباد الله، بالدعاء)[4].

فالدعاء من أقوى الأسباب في دفع المكروه.

- وعن خولة بنت حكيم –رضي الله عنها- قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (مَنْ نَزَلَ مَنْزِلًا ثُمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ، لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ حَتَّى يَرْتَحِلَ مِنْ مَنْزِلِهِ ذَلِكَ)[5].

---

1 - رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء عن أسامة بن زيد ﷺ، ح3214، ومسلم في كتاب السلام، ح4108.

2- زاد المعاد، ج4ص42.

3 - راجع الداء والدواء، ابن القيم، ص9 (بتصرف).

4 - رواه الحاكم ،ح 1815، ج1ص670،

5 - مسلم في الذكر والتوبة والدعاء والاستغفار، ح4881، والترمذي في الدعوات، ح3359.

- وشرع قتل الحيوانات والحشرات الضارة اتقاء لأذاها، فقال ﷺ: (خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهَا فَاسِقٌ لَا حَرَجَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُنَّ: الْعَقْرَبُ، وَالْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ)[1].

ومجموع هذه النصوص وغيرها يربِّي المسلم على الوقاية من الإصابة بالأضرار المختلفة، وهذه التربية هي علّة قلة الأمراض في المجتمع الإسلامي في القرون الماضية.

ج- مبدأ سدِّ الذرائع:

وهو مبدأ يرسِّخ في النفس مبدأ الوقاية.

والذرائع جمع ذريعة، وهي في اللغة: الوسيلة إلى الشيء مطلقا[2].

واصطلاحا: هي الوسيلة إلى المفسدة.

يقول الإمام الشاطبي: " وحقيقتها: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"[3].

ومبدأ سد الذرائع قائم على دفع ضرر متوقَّع، بتحريم التسبب فيه، والمنع من ممارسته، فله دور وقائي[4].

ويقول ابن القيم[5]: "...إذا حرَّمَ الرَّبُّ تعالى شيئا، وله طرق ووسائل تُفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقا لتحريمه، وتثبيتا له، ومنعا أن يَقرَب حِماه. ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء...".

---

1 - رواه مسلم في كتاب الحج، ح2074، عن حفصة رضي الله عنها.

2 - انظر لسان العرب، ابن منظور، 96/8، والمعجم الوجيز، ص244.

3 - الموافقات، الشاطبي، 199/4.

4 - راجع نظرية التعسف، الدريني، ص202.

5 - إعلام الموقعين، ابن القيم، 135/3.

الفرع الخامس: حكم اتخاذ التدابير الوقائية:

يُفهم من مجموع النصوص الواردة في شرعية الوقاية، وفي النهي عن أسباب الأضرار، أن الوقاية منها واجبة، إذا علم العبد أن تلك الأسباب مؤدِّيةٌ -يقينا أو غالبا- إلى الضرر. ولا تحتمل مدلولات النصوص غير ذلك.

وعلى ذلك يجب اتخاذ التدابير اللازمة لمنع الأخطار والمفاجآت، بقدر الاستطاعة؛ فإن خطر الحريق، والفيضان، وحوادث الطرق، والحوادث الصناعية، والأمراض الفتاكة، يمكن تفاديه إلى حدّ بعيد باتخاذ ترتيبات عملية مناسبة، وفي العصر الحديث، تتزايد مسؤولية الدولة في هذا الباب[1].

ويقول الإمام الشاطبي[2]: "المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاء للعباد وتمحيصا، وسلّطها عليهم كيف شاء، ولما شاء، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[3]. وفُهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق، رفعا للمشقة اللاحقة، وحفظا على الحظوظ التي أذن لهم فيها، بل أذن في **التحرُّز** منها عند توقعها، وإن لم تقع... فمن ذلك: الإذن في دفع ألم الجوع والعطش والحر والبرد، وفي التداوي عند وقوع الأمراض، وفي التوقي من كل مؤذ، آدميا كان أو غيره، والتحرُّز من المتوقَّعات حتى يقدم العدة لها وهكذا سائر ما يقوم به عيشه في هذه الدار من درء المفاسد...". ومدلول الإذن في كلامه محمول على الأمر، ولا يستقيم المعنى بغيره، والله أعلم. وقال ابن الجوزي[4]: "...فينبغي للعاقل **أن يحترز غاية ما يمكنه**. فإذا

---

1 - انظر التأمين في الاقتصاد الإسلامي، محمد نجاة الله صديقي، ص75 و76.

2 - الموافقات، الشاطبي، 151/150/2.

3 - الأنبياء: 23 .

4 - صيد الخاطر، ابن الجوزي، ص458، وقد سبق إيراده.

جرى القدر مع احترازه لم يُلَم. والاحتراز ينبغي من كل شيء يمكن وقوعه، وأخذ العُدَّة لذلك واجب، وهذا يكون في كل حال..."

واتخاذ تدابير السلامة من الحوادث في مختلف المواضع هو جزء من نظام الوقاية العام الذي يجب التزامه اتقاء للأضرار واحترازا منها؛ فإن من أكثر أسباب الأضرار الصحية والمالية هو الحوادث التي تقع في المصانع، بمختلف أنواعها، وحوادث التصادم، وغيرها.

وقد جاءت الأوامر الشرعية بضرورة الاحتراز والحذر، مما يعتبر أصلا في تدابير السلامة. قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انْفِرُوا جَمِيعًا ﴾[1].

وامتثالا لذلك:

- يجب على المسلم أن يتخذ كل أسباب الوقاية من الأمراض، وفق ما ثبت في الشرع أو في العادة والتجربة، وأن يلتزم القواعد الصحية والغذائية..

- أن يتَّخذ التدابير اللازمة للسلامة من الحوادث، بتعهد الآلات التي يستعملها في حياته اليومية، وفي الحرفة التي يزاولها، والسيارة التي يركبها، والدراجة التي يمتطيها، والامتناع من الإقدام على أسباب الأضرار التي سبق بيان أهمها.

- أن يستعين بالله في كل ما يباشره من أعمال ووظائف، ويتوكل عليه ويسأله الحفظ والسلامة.

- كما أن وليّ أمر الأمة مأمور شرعا بإلزام أرباب العمل باتخاذ كافة الإجراءات والاحتياطات لضمان سلامة العامل وحمايته قبل حدوث الضرر[2]؛ فإن للأجهزة والمعدات التي يتم تركيبها في المباني وفق الشروط الفنية والعلمية المعروفة دورا مهما في الإبلاغ عن الحادث والحدِّ من خطورته.

---

1 - النساء: 71 .

2 - انظر التعويض عن الضرر، بوساق، ص117.

المطلب الثالث: تدابير التخفيف بالإسعاف والإنقاذ والعلاج:

الفرع الأول: مفهومها:

هي مرحلة الإنقاذ والتخفيف من الأضرار الصحية وآثارها.

وتشمل اتخاذ التدابير المخففة من آثار الضرر لو وقع، ومنه استعمال حزام الأمان ونحوه؛ فإنه لا يمنع وقوع الحادث لكنه يخفّف من آثاره غالبا.

كما تشمل إنقاذ المتضرر فعلا وإسعافه ورعايته طبيا، والحد من استمرار أسباب الضرر، كإطفاء الحريق ونحو ذلك.

ولا يصح أن تكون هذه التدابير بديلا لتدابير الوقاية السابق ذكرها، مع ما في الإسعاف من قطع لاستمرار الضرر واحتراز من وقوع المزيد منه، عملا بقاعدة: "الضرر يزال" و قاعدة: "الضرر يزال بقدر الإمكان"، مما يحتّم الاستعداد المسبق لمواجهة الأضرار وسائر الحوادث.

وإذا كان لا ينفعُ حذرٌ من قدرٍ، ونؤمن أنه لا رادَّ لقضاء الله وقدره، فإننا بالتأكيد لا ندري قدر الله -تعالى- ولا مراده قبل وقوعه، وما علينا إلا أن نأخذ بالأسباب ونتّقي ما نخشى بالوسائل المناسبة المتوفّرة. وإذا كان يستحيل منع الأخطار بالكلية فإنه يمكن الحدُّ من الخسائر والأضرار بتخفيف آثار القدر المكتوب ونتائجه، وذلك بالتخطيط والوعي والتأهب لمواجهة المخاطر.

والمكلّفون بمعظم هذه التدابير والقائمون بها هم: رجال الحماية المدنية، ورجال الإسعاف الطبي، ومؤسسات الهلال الأحمر وغيرها.

وتُعتبر خدماتهم من أهم الخدمات التي تجد في المجتمع احتراما وتقديرا كبيرَين.

على أن نظام الحماية المدنية أو الدفاع المدني ليس حديثا، فقد بادر المسلمون إلى إيجاد محطات إسعاف منذ القِدم، ويبدو أن أوّل من أنشأها هو أحمد بن طولون (220-270هـ)، وكانت تقام في الأماكن التي يكثر فيها اجتماع الناس في أماكن مختلفة كالجوامع وقت

الصلاة في يوم الجمعة والأعياد والمواسم[1].

الفرع الثاني: حكم الإسعاف وأهمية التّدْريب عليه:

إنقاذ المتضرر أو المشرف على الضرر واجب. وقد نصَّ العلماء على تقديم إنقاذ الغرقى المعصومين (الذين عصمت نفوسهم بالإسلام) على أداء الصلوات، لأن إنقاذ الغرقى المعصومين عند الله أفضل من أداء الصلاة، والجمع بين المصلحتين ممكن، بأن يُنقذ الغريق، ثم يقضي الصلاة. ومعلوم أن ما فاته من مصلحة أداء الصلاة لا يقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك. وكذلك لو رأى الصائم في رمضان غريقا لا يتمكن من إنقاذه إلا بالفطر، أو رأى مَصُولًا عليه (أي مُعتدًى عليه) لا يمكن تخليصه إلا بالتقوِّي بالفطر، فإنه يفطر وينقذ[2].

والأصل في ذلك قوله ﷺ: (تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى)[3].

واتساع مجالات الحوادث وأسبابها وضررها المتكرِّر يحتِّم على الدولة أن تضع برنامجا لتدريب أبنائها جميعهم على عمليات الإطفاء والإنقاذ والإسعاف وإجراءات الوقاية والسلامة في المنزل...

الفرع الثالث: العلاج الطبي[4]:

يقوم التأمين الصحي في الإسلام غالبا على مبدأ (الصحة الوقائية). ولكنه مع هذا لا يغفل عن المطلب العلاجي للمريض. فقد حثَّ الإسلام على التداوي، وجعل الأخذ به أخذا

1- انظر الطب عند العرب، محمود قاسم، ص321.

2 - قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام، 66/1.

3 - رواه البخاري في كتاب الأدب، ح5552، عن النعمان بن بشير ﷺ .

4 - الرعاية الصحية، ص17 فما بعدها.

بسنة الله في الكون. قال ﷺ: (تَدَاوَوْا؛ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً -أَوْ قَالَ: دَوَاءً- إِلَّا دَاءً وَاحِدًا). قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا هُوَ؟ قَالَ: (الْهَرَمُ)[1].

وأجمع العلماء على جواز التداوي من شتى الأمراض[2]، والمنع من اللجوء إلى وسائل العلاج المحظورة كالكهانة والعرافة وتعليق التمائم ونحوها[3]. هذا وقد أصدر مجمع الفقه الإسلامي[4] قرارا بشأن العلاج الطبي وأحكامه، ومما جاء فيه:

الأصل في التداوي أنه مشروع لما ورد في شأنه في القرآن الكريم والسنة القولية والعلمية، ولما فيه من حفظ النفس الذي هو أحد المقاصد الكلية من التشريع.

وتختلف أحكام التداوي باختلاف الأحوال والأشخاص:

- فيكون واجباً على الشخص إذا كان تركه يفضي إلى تلف نفسه أو أحد أعضائه أو عجزه، أو كان المرض ينتقل ضرره إلى غيره، كالأمراض المعدية.

- ويكون مندوباً إذا كان تركه يؤدي إلى ضعف البدن، ولا يترتّب عليه ما سبق في الحالة الأولى.

- ويكون مباحاً إذا لم يندرج في الحالتين السابقتين .

- ويكون مكروهاً إذا كان بفعل يخاف منه حدوث مضاعفات أشدَّ من العلّة المراد إزالتها.

---

1 - الترمذي في كتاب الطب، ح1961، عن أسامة بن شريك، وقال: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وأبو داود في الطب كذلك، ح3357 .

2 - انظر: لماذا جعل الله الأمراض، الزميلي، الصفحات: 76/75/74.

3 - انظر الرعاية الصحية، 18-20.

4 - المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في المملكة العربية السعودية من 7 إلى 12 ذو القعدة 1412هـ الموافق 9 - 14 مايو 1992م قرار رقم: 7/5/69 (نقلا عن موقع مستشفى الملك فيصل التخصصي /فتاوى، 2001/05/2م).

ولولي الأمر الإلزام بالتداوي في بعض الأحوال، كالأمراض المعدية والتحصينات الوقائية. انتهى.

ولولا وجود الدواء وإمكانية إصلاح الجسم بعد اختلال نظامه، لتعرّضت الحياة البشرية لاضطراب وانهيار سريع، ولكان ذلك خللاً في نظام الخلق والتكوين، وتنزّه الله عن ذلك، فهو الحكيم الخبير الذي أتقن كل شيء بحكمة وتقدير: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[1].

وفي استعمال الدواء يلزم مراعاة قواعد التداوي المطلوبة، ومنها: عدم تناول أي دواء إلا بعد استشارة الطبيب أو الصيدلاني، حتى وإن بدا الدواء بسيطا، واحترام موعد الدواء، والتقيُّد بكمية الجرعة و عدم تغييرها، وبطريقة تعاطي الدواء، ومدة العلاج...

ومن اهتمام الإسلام بالعلاج والتداوي اعتبر التشريع الإسلامي توفير الأدوية والخبرات والمؤسسات الطبية في المجتمع واجباً كفائياً، ومعظم ذلك مَنُوط بالدولة، كما اعتبر العلاج واجباً عينياً على الطبيب المعالج الذي لا يوجد غيره.

الفرع الرابع: التَّطبِيبُ وصفات الطبيب الصالح:

أولا: أما التطبيب فهو واجب في الشريعة الإسلامية[2]. ومن المتَّفَق عليه بين علماء الشريعة أن دراسة الطب فرض من فروض الكفاية، فهي واجب على كل فرد لا تسقط عنه إلا إذا قام بها غيره، وذلك باعتبار التطبيب ضرورة اجتماعية تحتاج إليه الجماعة.

وقد اعتبرت الشريعة الإسلامية مزاولة مهنة الطب واجباً، في حين اعتبرتها القوانين الوضعية الحديثة وبعض الشرّاح حقا، مثلها مثل سائر المهن الأخرى. ولا شك في أن نظرة الشريعة الإسلامية أفضل، وقد سبقت بها أحدث التشريعات الوضعية، لأنها تلزم الطبيب بأن

---

1 – النمل: من الآية 88.

2 – محمد فؤاد توفيق، الأخلاقيات الطبية، 2001.

يضع مواهبه في خدمة الجماعة، كما أنها أكثر انسجاما مع حياتنا الاجتماعية القائمة على التعاون وتسخير كل القوى لخدمة الجماعة.

ولا ينبغي قصر الطب على الجانب المادي، فيتحوَّل عمل الطبيب إلى عمل آلي.

ثانيا: صفات الطبيب الصالح:

الطبيب يحمل أمانة كبيرة هي مسؤولية المحافظة على صحة الناس، ودفع الضرر عنهم، فهو أولى الناس أن تكون على مستوى عال من التربية الصالحة.

ومن أهم الصفات التي يجب أن يتحلى بها الطبيب:

1- النية الصادقة في إرادة الخير والنفع للمريض.

2- النجدة لتفريج كرب المريض والقيام بإسعافه، نهارا أو ليلا، وبقدر الاستطاعة.

3- التلطّف بالمريض والرفق به والحِلم في محادثته ومحاولة تطمينه ورفع معنوياته.

4- عليه أن يكون كتوما لأسرار المريض؛ وألا يكشف من العورة إلا بقدر ما تستدعيه المعاينة الطبية ؛ لأن الضرورات تُقدَّر بقَدْرِها.

5- الدعاء للمريض، وفي ذلك من المواساة والترويح ما لا يخفى، وكان الرسول ﷺ يقول للمريض: (لَا بَأْسَ، طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ)[1].

6- أن يكون قدوة حسنة في رعاية صحته ونظافة مظهره، وقيامه بحق واجبات بدنه، فلا يدخّن ولا يشرب خمرا.

7- أن يبدأ معاينة المريض بالبسملة، فإنها مفتاح لكل خير؛ لقوله ﷺ: (كُلُّ كَلَامٍ أَوْ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ ﷻ فَهُوَ أَبْتَرُ أَوْ قَالَ أَقْطَعُ)[2].

---

1 - رواه البخاري في المناقب، ح3347.

2 - رواه أحمد في باقي مسند المكثرين، ح8355.

8- إدراك فنّ الطب إدراكا كافيا، وأن يتصرف بمقدار ما يعلم، فلا يحمله الطمع أو الشهرة على علاج ما لا يستطيع علاجه. وأن يستزيد من العلم ويواكب تقدم الطب؛ لأن صحة الناس تتأثر باجتهاده وزيادة علمه، أو بجهله وتخلفه.

9- أن يترفّع عن الطمع وألا يستغل اضطرار المريض للعلاج فيبتز ماله ويشترط عليه المبالغ الباهظة؛ وأن يقتدي بأسلافه الذين كانوا يميزون بين الغني والفقير، أو الذين كانوا يتبرعون بعلاج الفقراء أو الذين يطلبون أجرا يسيرا.

الفرع الخامس: المشفى الراقي:

وجود الهياكل الطبية على مستوى عال من الدقة في بنائها، وكفاءة في إطاراتها، وسلامة أخلاقهم وسلوكهم المهني، له أثره الكبير في علاج المرضى والتخفيف عنهم، وبالتالي التقليل من الأضرار الصحية إلى أبعد حدٍّ ممكن.

وقد كانت المشافي في التاريخ الإسلامي الزاهر غنية بالخدمات الطبية المتكاملة، متميزة في موقعها، وهيئتها القائمة عليها، وفي تمويلها[1].

- فقد كانت تُبنى غالبا في أحسن الأماكن موقعا، وفسيحة البناء، قسم للذكور وقسم للإناث، وفي كل قسم منهما عدة قاعات لمختلف الأمراض، وكانت مؤثّثة بأحسن ما يمكن.

وكان يُقبل فيها كل مريض يحتاج إلى العلاج، بغض النظر عن لونه أو دينه أو مقامه، ذكرا كان أم أنثى. ويعالج المريض مجانا طيلة كونه في المستشفى، وعند مغادرته بعد شفائه يُعطى بدلةً من الثياب ومبلغا من النقود يكفيه العوَز إلى أن يصبح قادرا على العمل. والذي يموت في المستشفى يجهز ويدفن على حساب هذا المستشفى.

---

1 - الطب عند العرب، ص314 فما بعدها (بإيجاز وتصرف) نقلا عن: ابن أصيبعة والدكتور أمين أسعد في كتابه الطب العربي وأحمد عيسى بك: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، وهونكة في "شمس العرب تسطع على الغرب"، وانظر: من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، ص196 فما بعدها.

- وتُسدَّد مصاريف العلاج كلُّها من الأوقاف الخاصة بها؛ لأن إيرادات هذه الأوقاف كثيرة وكافية للقيام بحاجات المستشفى جميعها.

- ويتولى إدارتها ناظر المستشفى، وتحت يده ناظر الوقف الذي يشرف على أوقاف المستشفى، وهذا الأخير يقدم ميزانية الواردات والمصروفات لناظر المستشفى الذي يبتُّ فيما يراه في صالح المستشفى وراحة المرضى.

- ويتولَّى التفتيش صاحب الحسبة أو المحتسب الذي كان له الحق في دخول المستشفى، فيتفقَّد حال المرضى، ومدى العناية بهم، والطعام الذي يُقدَّم لهم، ونظافتهم وسهر الخدم عليهم، واعتناء الأطباء بهم وصحة معالجتهم، وله معاقبة المقصِّر...

- وكان يعيِّن أطباءُ للسجناء، وللمدارس، ودور المجانين، وللجيش، وللبلاد النائية، وجعلت محطات للإسعاف في أماكن اجتماع الناس بكثرة.

- وقد أقام المسلمون مؤسسات للفقراء والعجزة[1]...

الخلاصة: ومما نستخلصه من هذا البحث: أن التزام التدابير المذكورة في هذا المبحث يقتضي أمورا، منها:

1-الاهتمام بالصحة واستشعار كونها أمانة تجب المحافظة عليها، وأن التفريط فيها إثم ومعصية.

2- ضرورة العناية بمبادئ الإسلام وأحكامه في رعاية الصحة، دراسة وتوجيها، تعليما وإعلاما.

3- الاهتمام الخاص بالوقاية من الأضرار والسلامة منها في البيت والطريق والمؤسسة والسوق، وفي كل مكان، وجعل الوقاية مادة علمية تدرَّس للناشئة وغيرهم.

4- العناية بنظام التغذية، والصحة النفسية، وتوعية الناس بأهميتهما.

1 - انظر نماذج منها في كتاب الطب عند العرب، محمود قاسم، ص-ص. 318 - 322.

5- إقامة كل الأجهزة والوسائل التي تخفف من شدَّة الأضرار وآثارها.

وثمرات التزام ذلك: تأمين صحِّي حقيقيٌّ، ومعناه: سلامة في الصحة والأبدان والأموال، وتكوين مجتمع صحيح؛ العافية فيه أصل والمرض نادر، وتوفير في الجهد، واقتصاد في المال، واغتنام للوقت، ثم راحة وسعادة وتمتع بما رزقنا الله ﷻ من نِعم، وبما سخره لنا من خيرات في هذا الكون.

هذا وبالله التوفيق، والحمد لله رب العالمين.

الأثر الصّوفي
في كتابات المؤرّخ أحمد بابا التنبكتي

الأستاذ الدكتور عبد الواحد عبد السلام شعيب

مركز جهاد الليبيين–ليبيا

أدّت شهرة العديد من الأعلام ورجال الفكر، إلى شهرة مدنهم وبلدانهم أيضًا عن طريق النّسبة إليها. ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر: شيخ القرّاء أبي عمرو الدّاني، نسبة على مدينة دانية في الأندلس، وابن حزم وابن حيّان القرطبيين، والخطيب البغدادي صاحب تاريخ بغداد، والقاضي عياض السَّبتي، وابن عبد الملك المراكشي، والمقّري التلمساني، ثم عالم التكرور احمد بابا التنبكتي، الذي اسهم في شهرة مدينته تنبكتو، وبلده إفريقيا على حدّ سواء في الميدان العلمي والفكر.

ولد التنبكتي في هذه الحاضرة الإفريقيّة واسمه بالكامل: أبو العباس أحمد بابا بن احمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت الصّنهاجي الماسني السُّوداني التكروري التنبكتي[1]. وهو من بيت علم وصلاح حيث توارث آباؤه وأجداده العلم عن كابر نحواً من مائتي عام[2]. ولذلك أُثر عنه قوله: "أنا أقل عشرتي كتبًا، نهبت لي ست عشرة مائة مجلّدة"[3].

1- ينظر في ترجمته: أحمد بابا التنبكتي: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، 281/2–285. أحمد المقري التلمساني: روضة الآس، 303–313. العباس بن إبراهيم: الإعلام بمن حلّ مرّاكش وأغمات من الأعلام، 302/2–307. المحبّي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر 170/1. السّلاوي النّاصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى 129/5–131. محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكية ص 298.

2- ينظر الناصري السّلاوي: الاستقصا 129/5.

3- ابن مخلوف: شجرة النور الزكيّة ص 299.

لذا فقد ساعدت هذه البيئة الثقافيّة التنبكتي، أن ينشأ على حبّ العلم والتهمم به منذ نعومة أظفاره، عن طريق التتلمذ والأخذ على جلّة من أساتذة وشيوخ بلده كان أوّلهم والده احمد بن أحمد ابن عمر بن أقيت.

أولاً: أثر بيئته العلميّة الأولى في تشرّبه للفكر الصُّوفي[1]: شجع هذا الوسط العلمي الحافل الذي نشا فيه أحمد بابا التنبكتي إلى أن ينهل ويأخذ بنصيب وافر من عدّة علوم، فبدأ بحفظ الأمّهات، ثم قرأ النحو على عمّه الشيخ أبو بكر بن أحمد بن أقيت الذي يقول عنه: "وهو أوّل من قرأت عليه علم النحّو، فنلت بركته ففتح لي في مدّة قريبة بلا عناء[2]".

ثم درس التفسير والحديث والفقه والأصول والعربية والبيان والتصوّف وغيرها على شيخه العلاّمة محمد بغيُغُ الذي جاء في ترجمته: "وبالجملة فهو شيخها وأستاذي، ما نفعني أحد كنفعه وبكتبه رحمه الله تعالى، وجازاه بالجنة، وأجازني بخطّه جميع ما يجوز له عنه"[3].

كما قرأ على والده الحديث سماعًا والمنطق[4]. وكان التنبكتي في الوقت نفسه من أمهر الطلبة وأنجبهم.

1- يقول ابن خلدون في التصوّف: "هذا العلم من العلوم الشرعيّة الحادثة في المِلّة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحقّ والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزُّهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامًا في الصحابة والسّلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصُوفية والمتصوّفة". عبد الرحمن بن خلدون: المقدمّة، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 1993، ص 381.

2-أحمد بابا: كفاية المحتاج 181/1 رقم 137.

3- أحمد بابا: كفاية المحتاج 240/2 رقم 646.

4- العباس بن إبراهيم: الإعلام 303/3.

وهكذا فإن المدرسة الأولى التي تعلّم فيها صاحبنا، كان شيوخها من أعلام الفكر الصُوفي فشيخه محمد بغيُغُ قام بتدريسه هذا العلم إلى جانب بعض العلوم الأخرى. أما شيخه الثاني الذي درس عليه النحّو فهو وإن لم يخبرنا بأخذ التصوّف عنه، غلاّ أنه صرّح بأن له مؤلّفات في هذا الفنّ نالت إعجابه وذلك في قوله: "ما رأيت قطّ مثله، ولا من يقرب منه في حاله، وله تواليف لطاف في التصوّف وغيره"[1]. لذلك فإنّ هذه الشهادة يمكن أن نستنتج منها ما يلي:

1- أن عمّه أبو بكر بن أقيت هذا، كان له دراية كبيرة بعلم التصوّف، إذ إن هذه التآليف الحسان خير دليل على ذلك.

2-تشير إلى أن أحمد بابا نفسه قد اطلّع وقرأ بإمعان مؤلّفات شيخه في التصوّف، وإلاّ لما استطاع أن يصدر حكمه بمدى قيمتها العلمية من عدمها.

3- أن حكم التنبكتي على مؤلّفات أستاذه بأنها "تواليف لطاف"، تؤكّد بدورها، قوة تأثّره بمنحى شيخه واتجاهه الصُوفي.

أما بالنسبة لوالده الذي درس عليه علم الحديث والمنطق كما أسلفنا، كان له دوور هو الآخر في تكوين الحّس الصّوفي لديه، وذلك عن طريق ما يورده له من أخبار المتصوّفة وكراماتهم. ففي الترجمة لجدّه لوالده أحمد بن عمر أقيت يقول أحمد بابا: "كان رحمه الله، خيّرًا فاضلاً، صالحًا، متورّعًا، محافظًا على السنّة، والمروءة والصّيانة والتحرّي، محبًّا في النبيّ صلى الله عليه وسلمّ وصحبه، ملازمًا لقراءة قصائد مدحه مشبعًا بذلك، ولقراءة الشفا لعياض على الدوام... ومن كراماته كما اشتهر عند الناس، انه لما زار القبر الشريف طاب الدخول في داخله، فمنعه القيّمون منه، فجلس على الباب يمدحه —صلى الله عليه وسلّم— فانفتح الباب وحده بلا تسبّب من أحد، فتبادر الحاضرون بتقبيل يده. هكذا سمعت الحكاية

1- أحمد بابا: كفاية المحتاج 1/181 رقم 137.

من والدي وغيره، وهي مشهورة عند الناس، وحدّثني والدي –رحمه الله– أنه سأله عنها فسكت ولم يجبه"[1].

بيد أن تأثّر أحمد بابا التنبكتي بشيوخه الأوائل هؤلاء وتشربه للفكر الصُّوفي عن طريق التتلمذ عليهم لم يقف عند هذا الحدّ وحسب بل انعكس بعد ذلك بشكل واضح على كتاباته وبخاصّة في التأريخ والترجمة لأمثال هؤلاء الأعلام، سواء في استعماله لعبارات ومصطلحات المتصوّفة[2] في التعريف بهم، أم في سوق كراماتهم وبركاتهم.

إذن أفاد التنبكتي من بيئته الثقافية الإفريقيّة في تكوينه العلمي الرَّصين الذي أهّله للمشاركة بالتدريس والإفتاء والتأليف. ولهذا وصفه صديقه وعصريّه الأديب والمؤرخ محمد بن يعقوب المراكشي قائلاً: "كان أخونا أحمد بابا من أهل العلم والفهم والإدراك التام الحسن، حسن التصنيف، كامل الحظ من العلوم فقهًا وحديثًا وعربية واصلين، وتاريخًا مليح الاهتداء لمقاصد الناس، مثابرًا على التقييد والمطالعة، مطبوعًا على التأليف، ألّف تآليف مفيدة جامعة فيها أبحاث عقليّات ونقليّات، وهي كثيرة"[3].

وقد أنافت هذه المؤلفات عن الأربعين مؤلّفًا في علوم الفقه والنوازل والحديث والنحو والتصوّف والتراجم والطبقات. إلا أن هذه المكانة العلمية السامقة التي حازها التنبكتي في مدينته ومصره، ما لبث أن كدَّر صفوها غزو جيش المنصور الذهبي سلطان المغرب للبلاد حيث قام قائده محمد زرقون بأسر الشيخ وأسرته آل أقيت وتغريبهم في القيود إلى مراكش سنة (1002هـ)، ثم زجّ بهم في السّجن هناك حتى سنة (1004هـ)[4].

1- أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص 137 و138 رقم 135.

2- ولذلك يقول في وصف شيخه محمد بغيُغ: "شيخنا وبركتنا الفقيه العالم المتفنّن الصالح، العابد الناسك". أحمد بابا: كفاية المحتاج 237/2 رقم 646.

3- العباس بن إبراهيم: الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام 304/2.

4- العباس بن إبراهيم: المصدر نفسه والصفحة.

وعلى الرغم من تلك المحنة العظيمة التي تعرضّ لها التنبكتي، لكن ذلك لم يثنه عن استئناف ومواصلة نشاطه العلمي في البيئة المغربية الجديدة التي حلّ بها وهو في الأربعين من عمره، فتصدَّر للإقراء والتدريس والفتيا والتأليف، حتى عاد إلى وطنه تنبكتو سنة 1016هـ، التي عاش فيها حتى انتقل على رحمته الله تعالى سنة 1036هـ/1627م.[1]

ثانياً: تألّفه في فنذ الطّبقات والتراجم الإخباريّة: يعدّ أحمد بابا التنبكتي أحد العلماء الموسوعيين الذين نبغوا في غير ما فنّ من أفانين العلم وضروب المعرفة، فقد كان فقيهًا، ومحدّثًا، ولغويًا، وأديبًا، وكاتباً، ومؤرّخًا، فضلاً عن دُربته الفائقة في ميدان التأليف والتصنيف العلمي، الذي جُبل عليه، فجاءت مؤلّفاته متعدّدة المجالات والمضامين.

لكن بالرغم من ذلك فإن أشهر آثاره وكتاباته العلمية كانت في الميدان التاريخي، وفي فنّ الطبقات والتراجم على وجه الخصوص، وتتمثل في كتابيه القيّمين (نيل الابتهاج بتطريز الديباج) ومختصره أو ذللـــه (كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج)، في طبقات أعلام المالكيّة.

وبهذا يكون أحمد بابا هو رابع أربعة من المؤرّخين الذين تصدَّوا للترجمة والتأريخ لأعلام المذهب المالكي إذ كان أوّلهم والرّائد في هذا المجال العالم الفذّ حافظ المغرب الشهير القاضي عياض السَّبتي[2] (ت 544هـ) في موسوعته التاريخية الضّخمة (ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك).

1- المصدر نفسه ص 306.

2- ينظر في ترجمته: عبد الواحد عبد السّلام شعيب: القاضي عياض مؤرّخًا، منشورات الجمعيّة المغربيّة للدراسات الأندلسيّة، مطابع الشيوخ، تطوان- المغرب، ط1، 2000، ص 19 هامش رقم (1).

ونظرًا لكون القاضي عياض أحد المؤرّخين الكبار[1] الذين عرفهم الغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، لذا فقد كان أثر مؤلّفه (ترتيب المدارك) عميقًا في من جاء بعده من العلماء والمؤلّفين فاتخذوه مثالاً للاحتذاء به والسير على هديه ومنواله[2].

ولهذا يقول السخاوي: "وقد عوّل على المدارك كل من بعده"[3].

بيد أن أول من اقتفى أثر القاضي عياض في التأليف في طبقات علماء المالكية عالم المدينة المنوّرة برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون[4] المتوفى سنة (799هـ)، الذي ذيّل كتاب (المدارك)[5] بمؤلّفه (الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب).

وقام بعد ذلك اثنان من العلماء بتذييل (ديباج) ابن فرحون المذكور أيضًا وهما: القاضي بدر الدين القرافي[6] المصري (ت 1009هـ) بكتابه (توشيح الديباج وحلية الابتهاج)، ثم

1- من مؤلّفاته في التاريخ أيضًا: المعجم في شيوخ ابن سكّرة، والغُنية في ترجمة شيوخه، والفنون الستة في أخبار سبتة، وتاريخ المرابطين وغيرها. ينظر عبد الواحد عبد السّلام شعيب: المرجع نفسه ص 22-26.

2-توجد إلى جانب الكتب التي ذيّل بها أصحابه كتاب (المدارك) للقاضي عياض بعض المختصرات له أيضًا مثل: مختصر أبي عبد الله بن حمّاد السَّبتي، ومختصر أبي عبد الله محمد بن رشيق الأندلسي، ومختصر ابن علوان. ينظر محمد المنوني: المصادر العربية لتاريخ المغرب 48/1. أحمد بابا: نيل الابتهاج ص28.

3- شمس الدين السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، ص 195.

4- "ولد ابن فرحون بالمدينة المنوّرة ونشأ بها... وتفقه وبرع وصنّف وجمع، وولي قضاء المدينة، وألّف كتابًا نفيسًا في الأحكام، وآخر في طبقات المالكية، ومات في عشر الأضحى من ذي الحجّة سنة 799هـ عن نحو من السبعين". ابن حجر العسقلاني: الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة 49/1 رقم 124.

5- لذلك وصف الأستاذ محمد الأحمدي أبو النور كتاب (المدارك) هذا قائلا: "هو واسطة العقد، ودرة التاج، في التراجم التي سبقته، والتي لحقت به على السواء، وقد برزت فيه شخصية القاضي عياض مؤلفًا ومؤرّخا وناقدًا نزيهًا في النقد". محمد الأحمدي أبو النور: مقدمّة الديباج.

6- ينظر أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 603 رقم 737.

عصريُّه العلاّمة أحمد بابا التنبكتي (ت 1036هـ) بمؤلّفه الحافل (نيل الابتهاج بتطريز الديباج) ومختصرة (كفاي المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج). ولذلك يعدّ هذا العالم التكروري من أكثر العلماء والمؤلّفين تأثراً بالقاضي عياض، وتأسّياً بمنهجه وطريقته، لأنه يقول فيه: "وكان ممن سعى في ذلك من أهل مذهبنا المالكيّة سعيًا حثيثًا، وجمع فيه ما تفرّق عند غيره قديمًا وحديثًا، الإمام الكامل الجليل الفاضل، أبو الفضل عياض، ملأ الله تعالى ثراه من رحماه أزاهير رياض"[1].

ثم توالت سلسلة التذييلات على هذه الكتب، حيث ألّف محمد بن محمد بن سمّاه (إيضاح السبيل لمن بالديباج والتكميل)[2]. وذيّل القادري المتوفي سنة (1187هـ) كتاب (الكفاية) بكتاب أطلق عليه (الإكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج)[3].

كما قام مؤرّخ من ليبيا هو محمد البشير ظافر المدني (ت 1909م) بتأليف ذيل ثان على كتاب (النيل) للتنبكتي تحت اسم (اليواقيت الثّمينة في أعيان مذهب عالم المدينة)[4].

وأخيرًا جاء من بعده محمد بن مخلوف التوني فصنّف كتابه (شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكية)، والذي يعدّ أيضًا ذليلاً على (نيل الابتهاج) هو الآخر.

وهكذا فلما كان القاضي عياض هو صاحب قصب السّبق في التأريخ والترجمة لأعلام المالكية -كما أسلفنا- فإن من جاء بعده للتأليف في هذا الفنّ حرصوا على الاقتداء به وتطبيق منهجه في تآليفهم ما أمكن. وكان أكثر هؤلاء على الإطلاق أحمد بابا التنبكتي

1- أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 27 و28.

2- ينظر عبد الله المرابط الترغي: "كتب التراجم العامة وكتب المناقب خلال عصر المولى إسماعيل"، مجلة المنهال، العدد 51، الرباط، 1969، ص 63.

3- عبد الله المرابط الترغي: مجلة المنهال العدد 51، ص 64.

4-ينظر علي مصطفى المصراتي: مؤرّخون من ليبيا (مؤلّفاتهم ومناهجهم)، منشورات الشركة العامة للنشر، طرابلس، ط1، 1977، ص 197، 199.

الذي تجلّت في كتاباته العديد من بصمات سلفه عياض واتجاهاته الفكرية، وبخاصّه منحاه الزهدي وتأثّره بالفكر الصُفي في كتبه ومظانّه[1]. وهو ما يمكن اعتباره إحدى القواسم المشتركة التي جمعت بين هذين المؤرّخين الثّبتين. ناهيك عن رصانة وبلاغة أسلوب كل منهما وفرط دقّتهما في جمع وانتقاء مادتهما التاريخية لتراجم أعلامهما.

ثالثاً: تعامله مع المادة المصدريّة في كتاباته: إن من أهم ما يميّز كتابي احمد بابا التنبكي التاريخيين (النيل) و(الكفاية)، هو اعتماده فيهما على عدد جمّ من المصادر والمراجع التي استقى منها مادته التاريخية، وهذا يدل بدوره على اطلاعه الواسع على الكتب والأمّهات، وبحثه الدؤوب من أجل جمع شتيت أبحاثه وتآليفه.

ولهذا نجد تلميذه ومعاصره أحمد المقري التلمساني (ت 1041هـ) يصفه قائلاً: "الشيخ المؤلّف الكبير المصنّف، العلم الطّائر الصّيت"[2] غير أن هذه الصّفات لها دلالتها الكبيرة لأنها جاءت من كاتب مفلق، وأديب ناقد، ومؤرّخ ثبْت، ألا وهو المقري صاحب (النّفح) و(أزهار الرياض).

ويمكن أن نجمل مصادر التنبكتي في كتابيّه (النيل) و(الكفاية) على النحو التالي:

أ- كتب المناقب والكرامات: ومنها:

- التشوّف إلى رجال التصوّف. للتادلي أو ابن الزيّان.

1- تبدو تأثيرات الفكر الصُّوفي في كتابات القاضي عياض من خلال تأريخه للعديد من الزهّاد والصالحين والمتصوفة. ثم تعرضه لسرد بعض كراماتهم التي شُهروا بها، وأنماط حياتهم ومعيشتهم. ومن أمثلة ذلك عندما جاء في حديثه عن جنازة الحافظ ابن الفخّار إذ يقول: "وكان الحفل في جنازته عظيمًا، وعاين الناس فيه آية من طيور سود أمثال الخطاطيف، تخلّلت الجمع دافّة فوق نعشه، لم تفارقه إلى أن سار في لحده وسوّي عليه، فتعجّب الناس منها". ينظر القاضي عياض: ترتيب المدارك 289/7. عبد الواحد عبد السلام شعيب: القاضي عياض مؤرّخاً 91و92.

2- أحمد المقري التلمساني: روضة الآس: ص 303.

- النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب. لابن صعد التلمساني.
- الكوكب الوقّاد فيمن دفن بسبتة من العلماء والزهّاد.
- مناقب صلحاء القيروان، لأبي زيد الدبّاغ.

ب- كتب الفهارس والبرامج والمشيخات، ومنها:

- فهرسة أبو عبد الله الحضرمي، وكذلك مشيخته.
- فهرسة الشيخ إسماعيل بن الأحمر.
- فهرسة أبو القاسم بن الشاط.
- فهرسة أبو زكريا السَّراج.
- فهرسة ابن غازي.
- فهرسة الشيخ المنجور.
- فهرسة صاحبه الأديب المؤرّخ أبو عبد الله محمد بن يعقوب.
- كناشة الشيخ أحمد زرّوق. وكذلك فهرسته.
- برنامج الرعيني.

جـ- كتب التاريخ العام وتاريخ المدن والأقاليم:

- تاريخ ابن خلدون.
- تاريخ مصر لابن يونس.
- تاريخ مصر للسيوطي.
- الإحاطة في أخبار غرناطة. لابن الخطيب.
- رقم الحلل في نظم الدول. لابن الخطيب أيضاً.
- الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون. لابن غازي.

د- كتب الوفيات:

- وفيات أحمد الونشريسي.

- الوافي بالوفيات، للصّفدي.
- وفيات ابن قنفذ القسنطيني.

هـ- كتب الجغرافيا والرحلات:

- مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري.
- رحلة خالد البلوي.
- رحلة القلصادي
- رحلة ابن قنفذ.
- رحلة العبدري.
- رحلة ابن خلدون.
- رحلة التجاني.
- رحلة التجيبي.
- رحلة ابن بطوطة.

وكتب التراجم والطبقات: ومنها كتب الصّلات الأندلسية وهي:

- الصّلة لابن بشكوال.
- التكملة لابن الأبّار.
- الذّيل والتكملة، لابن عبد الملك المراكشي.
- صلة الصّلة لابن الزبير.
- عائد الصّلة لابن الخطيب.

ومن كتب التراجم والطبقات الأخرى:

- الديباج المذهب لابن فرحون.
- توشيح الديباج للقؤافي.
- الغُنية للقاضي عياض.

- إنباء الغمر بأبناء العمر لابن حجر العسقلاني.
- الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة له أيضًا.
- العبر في خبر من عبر للذّهبي.
- عنوان الدّراية للغبريني.
- أعيان الأعيان للسيوطي.
- الضوء اللاّمع للسخاوي.
- الكتيبة الكامنة لابن الخطيب.
- المُشْرِق في حُلَى المَشْرِق، لابن سعيد.

وبالإضافة إلى هذه المصادر فإن هناك الرواية الشفهيّة أي ما كان يتلقّفه من أفواه غيره ممن عرفوا بأمانتهم وثقافتهم. ثم المكاتبة والمراسلة وبخاصة ما كان يوافيه بها صديقه الأديب المؤرّخ أبو عبد الله محمد بن يعقوب. ثم ما كان يجده مدبّجاً بخطوط وتقاليد العلماء. وأخيرًا فهناك المشاهدة والمعاصرة، أي تأريخه للأعلام المعاصرين له عن طريق خبرته وتجربته العلمية لمعايشته إياهم، ودرايته بأخبارهم وأحوالهم.

وبعد هذه اللاّئحة الطويلة من مصادر أحمد بابا التنبكتي في كتابيّه (النيل) و(الكفاية) فإنه يمكن استنتاج ما يلي:

1- أنه عن طريق الدّراسة المقارنة بين هذه المصادر والمظانّ المختلفة والمتباينة يتضح لنا أن كتب التصوّف والمتصوّفة، كانت من المصادر المهمة التي عوّل عليها المؤلّف في الترجمة لكثير من أعلامه، وبالتالي نجد كلا الكتابين يعجُّ بمادة تاريخيّة غزيرة تخصُّ هؤلاء المتصوّفة وكراماتهم.

2- كما أن شغف التنبكتي بالتصوّف ورجاله لم يقف عند جمع أخبارهم ومناقبهم وحسب، بل جعله يصدّر قائمة مصادره ومراجعه في آخر كتابه (الكفاية)، بأشهر كتب المتصوّفة في الغرب الإسلامي ألا وهو كتاب (التشوّف إلى رجال التصوّف) للتادلي أو ابن

الزيّات وذلك في قوله: "وقد انتقيت أصل هذا المختصر من كتب ككتاب التشوّف إلى رجال التصوّف للتادلي، والسّفر الثاني من ذيل ابن الأبّار لصلة ابن شكوال.."[1]

3- تفصح مصادر التنبكتي هذه في كتابيّه عن محاكاته للقاضي عياض في (مداركه) وذلك في جانبيْن اثنينْ أوّلهما: كثرة أعداد مصادره وتباينها حتى شملت معظم الكتب والمؤلّفات التي تُعنى بدراسة الأعلام والتأريخ لسيرهم وأحوالهم، أيْ ممّن خصّهم بالترجمة.

وثانيهما: استخدامه للمنهج النّقدي في التعامل مع المادة المصدريّة التي اعتمد عليها في استقاء ما يلزمه منها في الترجمة لرجاله وأعلامه. وعليه فإنه يمكن أن نلحظ استعمال التنبكتي لهذا المنهج النقدي في استدراكاته على كل من ابن فرحون (ديباجه) وبدر الدين القرافي في (توشيحه) أو في انتقاده لروايات المؤرّخين والمؤلفين الآخرين الذين نقل عنهم.

ومن أمثلة استدراك التنبكتي على ابن فرحون، ما ذكره في ترجمة محمد بن هارون الكناني التونسي التي جاء فيها: "توفي عام خمسين وسبعمئة في الوباء. ذكره ابن القنفذ. والعجب من صاحب الديباج حيث لم يذكره أصلاً مع كثرة نقله عنه"[2].

أما فيما يتعلّق ببعض استدراكاته على القرافي في (توشيح الديباج وحلية الابتهاج) الذي ذيّل به ـديباج) ابن فرحون أيضًا، ما جاء في ترجمة احمد بن عبد الله البوشي المالكي الذي يذكر القرافي: أن إبراهيم بن يخلف التنسي قد أخذ عنه. ولذلك يتدخّل التنبكتي قائلاً: "قوله أذخ عن إبراهيم بن يخلف التنسي غير صحيح وصوابه، والله أعلم، أن يقول: أخذ عن إبراهيم بن يخلف، والله أعلم"[3].

1- أحمد بابا: كفاية المحتاج 285/2.

2- أحمد بابا: كفاية المحتاج 50/2 و51 رقم 462.

3- أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 92 رقم 57.

ومن الروايات التي انتقدها التنبكتي كذلك رواية السخاوي أثناء ترجمته لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الكفيف المراكشي المعروف بالضرير حيث يقول في (الكفاية): "وله منظومة في البيان وجزء سمّاه: إسماع الصمّ في إثبات الشّرف من جهة الأم، حسن مفيد في كراريس، أملاه عام أحد وثمانمائة، وليس بصحيح، لما تقدّم من وفاته عن ابن الخطيب وهو أعلم به"[1]. ومنها أيضًا نقده لأبي الحسن القلصادي في رحلته عندما نسب بيتين من الشعر لأحمد بن محمد عبد الله القلشاني التونسي وهما:

إذا ما اعتزّ ذو علم بعلم && فعلم الفقه أشرف في اعتزاز

فكم طيب يفوح ولا كمسك && وكم طير يطير ولا كباز[2]

ولذلك يعقّب التنبكتي عليهما بقوله:

"والبيتان ليسا له، بل لبعض القدماء أنشدهما في كتاب الأدب للمتعلّم وهو قبل القلشاني بزمن طويل، والله أعلم"[3].

غير أن من اللاّفت للانتباه هنا كذلك أن من ميزات منهجيّة أحمد بابا التنبكتي العلميّة في تعامله مع المادة المصدريّة المتوفرّة لديه، هي رجوعه في كثير من الأحايين إلى الأصول التي نقل عنها من أراد هو الاعتماد عليهم في كتاباته.

ومنها على سبيل التمثيل لا الحصر، ما اخبر به في ترجميّ الخضر بن احمد ابن أبي العافية الغرناطي، وأبي القاسم محمد بن جزيّ. حيث يقول في الأولى: "ذكره في الأصل وأخذ ترجمته من الإحاطة، وقال الحضرمي في مشيخته..."[4]

1- أحمد بابا: كفاية المحتاج 117/2 و118 رقم 506.

2- أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 116 و117 رقم 101.

3- المصدر نفسه ص 117.

4- أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 146 رقم 174.

ويقصد بالأصل هنا كتاب (الديباج المذهب) لابن فرحون الذيّ ذيّله التنبكتي بكتابه (النيل)، كما مرّ بنا أي أن الأخير قد قام في هذه الحالة بالمقارنة بين نصّيْ (الديباج و(الإحاطة) لابن الخطيب، فوجد أن ابن فرحون قد نقل نصّ (الإحاطة) بحذافيره في هذه الترجمة. وفي الترجمة الثاني الخاصة بابن جزيّ يستعمل التنبكتي الطريقة نفسها فيقول: "ذكره في الديباج نقلاً عن الإحاطة. قال الحضرمي..."[1].

رابعًا: اهتمامه بأخبار المتصوّفة وكراماتهم: لما كانت كتب الطبقات والتراجم الإخبارية تعتني في المقام الأول بالتأريخ للأعلام وذوي النّباهة، وغيراد لثمّع من أخبارهم وفقرٍ من سيرهم، لذا فإن المؤرّخ أحمد بابا في كتابيْه (النيل) و(الكفاية) قد سار على هذا المنحى، وبخاصّة مع العلماء من أصحاب الزُّهد والتصّوف، الذين اجتهد في الإخبار عن أحوالهم وسوق كراماتهم.

ولعل من أمثلة ذلك قوله في الحسن بن مخلوف الراشدي (ت 857هـ): "له مكاشفات وكرامات كثيرة، منه أنه كان يتوضأ في صحراء يومًا، فإذا أسد عظيم، فلما أعمّ وضوءه التفت للأسد فقال: تبارك الله أحسن الخالقين ثلاثًا. فأطرق الأسد برأسه إلى الأرض كالمستحي وقام ومضى"[2].

وبالنسبة لعبد الله بن محمد الحجري (ت 591هـ) قال فيه أيضًا: "وتوفي في أواخر المحرّم سنة إحدى وتسعين وخمسمائة وعظم الجمع في جنازته والثناء عليه. ولما ووضعت جنازته توّسل به أهل سبتة في قحط بهم فسُقُوا ليلتهم وابلاً. وسُمعت امرأة صالحة تستحاض بموته، فقالت: اللّهم إن كان من الصّالحين، فارفع ما بي حتى أُصلي عليه، فارتفع دمها و لم يعد إليها".

1- أحمد بابا: كفاية المحتاج 41/2 رقم 448.

2- أحمد بابا: كفاية المحتاج 189/1 و190 رقم 147.

أما عن أبي إسحاق إبراهيم بن موسى التلمساني فيقول: "له كرامات كثيرة، منها ما ذكره كبير أصحابه أبو عبد الله بن جميل، قال: عرض لي مسألة فقلت فيها قول أصبغ وابن حبيب دون المشهور لعذر ثم زرت الشيخ وأنا متألّم فقال لي: مالك يا فلان؟ قلت: ذنوبي. فقال لي فورًا لا ذنوب على من قلدّ أصبغ وابن حبيب... وذكر غير واحد أنه كان خارج البلد، في وقت لا يدرك فيه الباب ثم يرونه في البلد"[1].

بيد أن على ذكر هؤلاء المتصوّفة وكراماتهم لا بد من التنويه بالدور الكبير الذي كانوا يضطلعون به في خدمة الناس أثناء المحن والشّدائد. ولهذا يخبرنا التادلي في (التشوّف) على أن أبا حفص عمر بن معاد الصّنهاجي كان "يخلو بالبرية ويصطاد أجباح النّحل، والحوت من سواحل البحر فيقتات بذلك، ولما أتت على الماس المجاعة عام خمسة وثلاثين وخمسمائة، جمع خلقًا كثيرًا من المساكين، فكان يقوم بمؤونتهم وينفق عليهم ما يصطاده من الحوت وغيره إلى أن أخصب الناس"[2].

وهكذا فقد لعب المتصوّفة دورًا هامًا في المجتمع المغربي والأندلسي على حدّ سواء إبان العصر المرابطي في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، فقد حاولوا التخفيف على الفقراء من عبء الضرائب، ومساعدة اليتامى والأرامل وإطعام الغرباء، ومعاونة المدينين، فضلاً عن دورهم الأخلاقي، والدعوة إلى القيم الدينية[3].

خامسًا: إكثاره من الألقاب والمصطلحات الصُوفّية:

1- أحمد بابا: كفاية المحتاج 162/1 و163 رقم 116.

2- التادلي: التشوّف إلى رجال التصوّف ص 183 رقم 59.

3- ينظر إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين ص 174، عبد الواحد عبد السّلام شعيب: القاضي عياض مؤرّخاً ص 93 هامش رقم 61.

نظرًا لكثرة أعلام المتصّوفة الذين أرّخ لهم التنبكتي في كتابيْه (النيل) و(الكفاية)، ونظرًا لتأثّره بالكتب والمؤلّفات التي سبقته مما تُعنى بسيرهم وأخبارهم، لذا فقد جاءت تراجمه لهؤلاء مليئة بالألقاب والمصطلحات التي اختصّ بها أصحاب الزُّهد والتصّوف دون غيرهم. ويمكن أن نجتزئ بعض النماذج عن استعماله لمثل هذه الألقاب الصُّوفية في النقاط التالية:

- ما ذكره في التعريف بشيخه محمد بغُيغُ الذي قال فيه: "شيخنا وبركتنا الفقيه العالم الصالح، العابد الناسك"[1].

- أما الصُّوفي الشهير ابن العريف فقد جاء في ترجمته قوله: "أحد الأولياء المتسمّين بالعلم والعمل والزهد، كان من الفقهاء والمحدّثين والقرّاء والمجوّدين، ثم غلب عليه الزهد والورع والإيثار، فأصبح من أعلام المتصوّفة ورجال الكمال"[2].

- ويقول عن أبي العّباس السَبتي: "الولّي الزاهد، العارف بالله، القطب ذو الكرامات الشهيرة، والمناقب الكثيرة، والأحوال الباهرة، والفضائل الظاهرة"[3].

- وبالنسبة لأبي عبد الله محمد بن أحمد الإشبيلي المعروف بابن مجاهد، فقد أطلق عليه: "زاهد الأندلس، علاّمة العلماء، وشيخ مشايخ الصُّوفيّة"[4].

- وفيما يتعلّق بالشيخ أحمد زرُّوق الذي نقل عنه كثيرًا في كنّاشته، وفهرسته، وبعض تآليفه فقد قال في وصفه: "الإمام العالم، الفقيه المحدّث، الصّوفي، الولّي الصالح، الزاهد، القطب الغوث، العارف بالله، الحاج الرُّحلة المشهورة شرقًا وغربًا، ذو التصانيف العديدة، والمناقب الحميدة، والفوائد العتيدة..."[5].

1- أحمد بابا: كفاية المحتاج 237/2 رقم 646.

2- أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 68 رقم 36.

3- المصدر نفسه ص 69 رقم 38.

4- أحمد بابا: كفاية المحتاج 21/2 رقم 421.

5- أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 130 رقم 125.

وعلى ذكر هذه الألقاب التي عثر بها أهل الصّلاح والتصوّف، فقد أمدّنا التنبكتي بأسماء بعض النّساء الصّالحات كذلك مثل: أم هانئ بنت محمد العبدوسيّة التي يقول عنها: "كانت فقيهة صالحة، ذات علم وصلاح وقارب سنّها مائة، وتوفيت سنة ستين وثمانمائة"[1].

إذن فإن كثرة هذه النّعوت والألقاب التي وصف بها التنبكتي أعلامه من الزّهاد الذي ازدهر على أيامه، الأمر الذي انعكس على كتاباته وتآليفه، فجاءت تعجُّ بمادة غنّية عن هذا العلم ورجاله.

سادساً: ملامح من سلوكه الصُّوفي: من خلال استقراء نصوص أحمد بابا التنبكتي في كتابيه القيمّين (نيل الابتهاج) ومختصره (كفاية يفصح عنها بين الفينة والأخرى، يتضّح لنا أن الرّجل قد تشرّب وتعمقّ في فهم الفكر الصُّوفي من ناحية، ثم مارس بعضًا من عادات علماء المتصوّفة وسلوكهم من ناحية ثانية: لذلك نجده في الترجمة لعمه أبي بكر بن أحمد بن أقيت، يذكر أن بركته هي التي يسّرت دراسته لعل النحو عليه في مدّة وجيزة، وبكل سهولة ويسر[2].

أي بمعنى أن التنبكتي في هذه الحالة قد جرّب وعايش هذه الكرامة، التي حصلت له بفضل بركة الولي الصالح عمّه وشيخه أبي بكر. لأنه كان "خيرًا صينًا، ورعًا،زاهداً، تقيًا، أوّاهًا، وليًا مباركًا"[3].

كما أن من مشاهد شيوخ وعلماء الصّوفية الذين جرّب بركتهم عن كثب، أبو العباس السّبتي، وهو أحمد بن جعفر الخزرجي (ت 601هـ)، الذي يقول في ترجمته: "نزيل مراكش، وبها توفي، وقبره معروف مزار مزاحم عليه مجرّب الإجابة، زرته مرارًا لا تحصى،

1- أحمد بابا: كفاية المحتاج 257/2 رقم 667.

2- أحمد بابا: كفاية المحتاج 181/1 رقم 137.

3- المصدر نفسه والصفحة.

وجرّبت بركته غير مرّة"[1]. ثم يحدّد المرّات التي تردّد فيها لزيارة ضريح هذا الشيخ العالم فيقول: "وقد زرته ما يزيد على نحو خمسمائة مرّة، وبتّ هناك ما ينيف عن ثلاثين ليلة،وشاهدت بركته في الأمور، فلله الحمد على ما يسّر"[2].

ومن هؤلاء أيضًا العالم الصُّوفي علي بن إسماعيل بن حرزهم الفاسي الذي يذكر التادلي، بأن قبره مجرّب البركة[3]، ثم يردف التنبكتي قائلاً: "وقد زرت قبره بفاس"[4].

وهكذا يفهم من هذه النصوص شيئين اثنين: أولهما: أن التنبكتي كان مولعًا بزيارة قبور شواهد المتصوّفة ممّن اشتهروا بكراماتهم وبركاتهم، سواء بمدينة مراكش مقرّ إقامته، أم في غيرها من المدائن المغربية الأخرى التي كان يشدّ الرّحال من أجل ذلك، مثل مدينة فاس وغيرها، وهو الأمر الذي لا يخرج عن كونه ضرب من الممارسة الصُّوفية في حدّ ذاته.

وثانيهما: أن التصوّف كان قد شهد أوج ازدهاره في القرنين العاشر والحادي عشر الهجري بالغرب الإسلامي، إذ إن زيارة الصالحين ومقابر المتصوّفة كان ديدن العديد من كبار العلماء آنذاك، أمثال التنبكتي هذا. ولعل كلام عصريّه وتلميذه المقري التلمساني في ترجمته لخير شاهد على هذا وذلك في قوله: "وانتفعت به واستفدت منه، وكنت كثيرًا ما أذهب معه إلى زيارة الصّالحين بحضرة الإمامة، مصحوبين بجملة أعلام فنتذاكر في طريقنا فنونًا جمّة"[5].

كما أن من الشّواهد الأخرى التي تنبئ عن عمق الحسّ الصّوفي لدى التنبكتي ودرايته بأخبار المتصوّفة ومناقبهم، هو عزمه أو تفكيره على التأليف في سيرة من بلغ الشّأو منهم

1- أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 69 رقم 38.

2- أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 76.

3- أحمد بابا: كفاية المحتاج 331/1 رقم 331.

4- المصدر نفسه والصفحة.

5- أحمد المقري التلمساني: روضة الآس، ص 303 رقم 24.

أمثال الشيخ الشهيد احمد زرّوق، الذي قاده الإعجاب به إلى أن قال في ترجمته: "وبالجملة فقدره فوق ما يذكر، ومن تفرّغ فذكر حاله وفوائده ورسائله جمع منها مجلّدًا، ولعلنا نفردها بتأليف إن يسّر الله تعالى. وهو آخر أئمّة الصّوفية المحقّقين الجامعين لعلمي الحقيقة والشريعة، له كرامات عديدة، وحجّ مرّات"[1].

وعلى أية حال فإن تفكير التنبكتي في تصنيف مؤلّف حول هذا الصّوفي أحمد زرّوق، لم يخرج من دائرة اهتمامه بأدب التصوّف، وجمع الأذكار والتعرّف عليها[2]، إذ إن من بين مؤلفاته في هذا الفنّ:

- الدّر النفير في كيفيّة الصلاة على الشفيع البشير.
- والمنهج المبين في شرح حديث أولياء الله المحبين.
- ثم رسالته في التصوّف التي تناول فيها مسألة هامة تخصّ الطريقة الجوزلية، وهي ضرورة الاقتداء بالشيخ في الطريقة خلافًا لرأي الي الحسن الشاذلي في ذلك[3].

1- أحمد بابا: نيل الابتهاج ص 130 رقم 125.

2- ينظر حسن جلاّب: "أحمد بابا والتصوّف في كتابه (الدّر النضير)"، مجلّة بحوث ندوة أحمد بابا التنبكتي، منشورات المنظمّة الإسلامية للتربية والعلوم والصقافة إيسيسكو، 1993، ص 146.

3- ينظر حسن جلاّب: المرجع نفسه، ص 146 و147.

خاتمة:

وفي نهاية هذا العرض يمكن أن نسجّل النقاط الآتية:

- أن بيئة احمد التنبكتي العلميّة الأولى في بلده تنبكتو، كانت هي المنهل العذب، التي استقى منها أسس تكوينه الصُّوفي منذ نعومة أظفاره، وذلك على يد جلّة من شيوخه الأوائل أمثال: والده وعمه أبي بكر بن أقيت وشيخه محمد يغيُغُ.

- أما انتقاله إلى البيئة المغربية الجديدة بمراكش بعد أن ناهز الأربعين من عمره، فقد واكب ازدهار الفكر الصُوفي في هذا البلد، وفي الغرب الإسلامي بعامّة، الأمر الذي ساعد على تألقّه في الإلمام بعلم التصوّف، والدّراية بأخبار رجاله ومناقبهم وكراماتهم، وهو ما انعكس بشكل واضح في كتاباته وتآليفه في فنّ الطبقات والتّراجم، أو في مؤلّفاته الأخرى ذات الصّبغة الصّوفيّة الصّرفة.

- يعتبر كتابيْ (نيل الابتهاج) ومختصره (كفاية المحتاج) للتنبكتي، من أهم المصادر التي أرّخت لأعلام المالكية، بعد موسوعة القاضي عياض (ترتيب المدارك) على الإطلاق، إذ أن تأسّيه بطريقة هذا العالم الفذّ واتّباعه لمنهجه، جعله يفوق كل الذين سبقوه في التأريخ لعلماء المذهب المالكي أمثال: ابن فرحون في (ديباجه)، والقرافي في (توشيحه)، لا بل وحتى الذين جاءوا من بعده أيضًا.

- وفيما يتعلّق بدراسة الفكر الصّوفي وأعلامه وبخاصّة في الغرب الإسلامي، فإن كتابيْ (النيل) و(الكفاية)، يعدّان في طليعة المصادر التي تُعنى بهذا الفنّ، وذلك لاشتمالها على مادة غنيّة تشفي غليل الباحث في هذا الميدان.

شعر الزهد في الأندلس
خلال القرن الخامس الهجري

الدكتورة زينب بوصبيعة

جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة

الزهد أصل ومعنى: الزهد عبادة وطاعة، وترك للدنيا، أول خطواته الورع، وعلامته الابتعاد عن السيئات وتجنب الشهوات، والقناعة ثمرة من ثمراته، وعلامتها الرضا والشكر.

والزهد: كلمة جامعة لمعان كثيرة، نجملها في قولهم هو ترك كل شيء لا ينفع في الدار الآخرة، وثقة القلب بما عند الله[1]. والزاهد في الدنيا محبوب من الله والناس، لأنّه لا ينطق إلاّ بالحكمة، ولا يعمل إلاّ العمل الصالح، ويزداد فضلا إذا عمل على نشر ما تعلمه وآمن به عن الدنيا وحقارتها، والآخرة وعظمتها، ويقدم ذلك على سبيل الوعظ والإرشاد لنشر الخير والفضيلة بين الناس، ولما كان الشعر أقرب إلى النفوس، اتخذه بعض الشعراء أداة لهذه الغاية.

---

1 - رسالة الزهد والورع والعبادة: ابن تيمية، تح: حماد سلامة، شركة الشهاب، الجزائر، دت، ص74

نشأته: لم يكن شعر الزهد مقصورا على أمة من الأمم، ولا على عصر من العصور، لأنّه مرتبط بجوهر النفس التي تنزع بفطرتها السليمة إلى الفضائل، وتسمو بإنسانيتها إلى أرقى المراتب وأعلى المنازل. ولقد نشأ الشعور الديني عندما أدرك الإنسان قمة ضعفه وعجزه أمام قوة الخالق وعظمته، تلك القوة التي شاهدها مجسدة حوله في الكون، فحفلت الآداب القديمة بالكلمات التي أصدرها الإنسان تقربا وتضرعا إلى الآلهة لحماية ماله وحياته[1].

ونزعة التدين فطرية في الإنسان، كما جاء في القرآن الكريم: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"[2]، ومن «العسير أن نجد أدبا لا يعبر عن عقيدة ما رغم تباين هذه العقائد واختلافها...»[3]، ناهيك عن أمة تشبعت بالقرآن، ورضعت من تعاليم الإسلام، وعلمت أن الدنيا زائلة، وأن الآخرة خير وأبقى، والمؤمنون يؤثرون ما وعدوا به في الدار الأخرى على ما بين أيديهم من حطام الدنيا[4]، عملا بقوله جلّ شأنه: "وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا"[5]، وقد كان معلمهم وأسوتهم محمد" أحسن مدرسة في الزهد والنسك، ومن ثم أصبح الزهد لدى المسلمين نزعة أصيلة فيهم، وقيمة من قيم دينهم الحنيف، ووجد طريقة إلى جميع الأقطار الإسلامية، ونشأ نشأة إسلامية كما دعا

---

1 – أحمد سويلم: الشعر الديني عند قدماء المصريين، مجلة الكاتب، ع217، مايو 1979، ص46.

2– الروم/ 30.

3– نجيب الكيلاني: الأدب الإسلامي وقضية الإبداع، مجلة الأمة، ع58، س5، ص15.

4– نجيب الكيلاني: الأدب الإسلامي وقضية الإبداع، مجلة الأمة، ع58، س5، ص15.

5– الإسراء/ 19.

إليها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة[1].

والشعر الأصيل هو الذي يحمل وظيفة كبيرة، ويدعو إلى فكرة عظيمة، أو يدافع عن عقيدة صحيحة بالكلمة المبدعة التي تشع بالنور، وتضيء الصدور بالإيمان القوي، فتشحذ الغرائم، وتبتعث الحياة فيمن أماتتهم شهوات الدنيا، فصاروا دمى وتماثيل لا تحركهم سوى الأطماع والمنافع. والمؤمن هو من يسعى إلى مقاتلة جاهلية نفسه وعصره، منتهجا الأسلوب الرباني، ممتثلا لقوله: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[2].

والأندلس الإسلامية، عرفت حياة الرخاء والسعة، وشاع فيها المجون، وانغمس الناس في حياة اللهو والترف، كما عرفت كذلك الأتقياء الصالحين المستمسكين بدينهم، أولئك الذين أخذوا بالزهد في الحياة، فانصرفوا عن الدنيا ومتاعها، وعاشوا مبتهلين إلى الله، متطلعين إلى ما وعد به الصالحون، فدعوا إلى الآخرة، ورغبوا في الثواب، وذموا الدنيا ونفروا منها[3]، وكثر الزهاد، وأصبح الزهد صناعة مطلوبة ومرغوبة لدى شعراء الأندلس، فنظموا فيه وأطنبوا، وأحسنوا وأجادوا[4].

وأول ما تجدر الإشارة إليه هو أن الشعراء الأندلسيين كانت نفوسهم مهيئة لهذا اللون من الشعر، بحكم ثقافتهم القائمة على حفظ القرآن الكريم، والعناية بالعلوم الشرعية، إذ كانت الدراسات الأساسية عندهم تقوم على ركنين أساسيين هما:

*الدراسة الإسلامية والعربية[5]، فتضلعوا في اللغة لأنها وسيلتهم لفهم القرآن الكريم

---

1 - مي يوسف خليف: التيار الإسلامي في القصيدة الأموية، دار الثقافة، الفجالة، 1993، ص522.

2 - النحل/ 125.

3 -جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعارف بمصر، ط3، ص47-48.

4 -بطرس البستاني: أدب العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، دار الجيل، بيروت، دت، ص62.

5 -ابن خلدون: المقدمة، مطبعة الأميرية، بولاق، ط3، 1320هـ، ص542-543.

وتعمق معانيه، وصدر شعرهم عن قيم إسلامية دعمها النقاد بمساهمتهم في توجيه الشعراء نحو الدين والأخلاق، وحكموا الدين في تذوق الشعر والحكم عليه، والصدور عنه[1].

أسباب انتشاره في الأندلس: ولد شعر الزهد في الأندلس في أحضان الثورة على الحكم الربضي (ت206هـ)[2]، هذا الأمير الذي عرف بمجالسة الشعراء والندماء، والإقبال على مجالس الرقص والغناء حتى ساءت العلاقة بينه وبين الفقهاء، فنظم الشعراء الأتقياء شعرا في الزهد ضمنوه التعريض به والتحريض عليه، وكانوا يتغنون بتلك الأشعار ليلا، ثم أخذ هذا اللون من الشعر يقوى ردّا على الحياة اللاهية في المدن[3]، وانقيادا الدواعي النفس المؤمنة.

وقد كان له شعراؤه أمثال: يحيى بن الحكم الغزال (ت250هـ)، وابن عبد ربه (ت322هـ)، وابن أبي زمنين (ت399هـ)، وغيرهم ممن ذموا الدنيا ودعوا إلى الالتفات إلى الحياة الآخرة، وحضوا على العمل الصالح باعتباره الوسيلة لنيل رضا الله".

ومما قاله ابن عبد ربه في ذم الدنيا وتصوير غدرها:

ألاّ إنّما الدّنيا غضارة أيكة ... إذا أخضرَّ منها جانبٌ جفّ جانبُ

هي الدارُ، ما الآمالُ إلاّ فجائع ... عليها، ولا اللذاتُ إلاّ مصائبُ[4]

وقد رهبوا من الدنيا وحذروا من غدر الأيام وتقلب الأزمان، فصوروها في أبشع الصور وأفظعها؛ فهي البحر الطامي، الذي لا ينجو منه إلاّ من أخذ بالكفاف والزهد، وفي

---

1 -المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، 1949، ج1، ص206.

2 -ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تح: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، دت، ج1، ص38.

3 -إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي- عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، ط6، 1981، ص127.

4 -بطرس البستاني: أدباء العرب، ص62.

ذلك يقول ابن أبي زمنين:

أيّها المرءُ دنياك بحـرٌ طامحٌ مُوجه فلا تأمننـــــها

وسبيل النجاة فيه مبين وهو أخذ الكفاف والقوت منها[1]

وكثيرا ما ينظم هذا الشعر للوعظ والإرشاد، وتكون صورة الموت من أبرز الصور، لما لها من قدرة على تحريك المشاعر ودغدغة العواطف، ومما قاله ابن أبي زمنين في التحذير من الغفلة والتذكير بالموت:

الموتُ في كلّ حين ينشر الكفنا ونحن في غفلة عمّا يراد بنـــا

لا تطمئن إلى الدنيا وزخرفهـا وإن توشحت من أثوابها الحسنا[2]

وازدهر شعر الزهد في الأندلس لانتشار الفقهاء، وقوة سلطانهم، إذ حتى الخطباء أصبحوا يستعينون بالنظم في تقديم خطبهم، قصد الحث على التقوى والزهد، لأن رسالة القاضي هي الوعظ والإرشاد، وحمل لواء الإسلام، إنّه المكلف بتكوين أمة تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، ومن بين القضاة الشعراء، المنذر بن سعيد البلوطي (ت355هـ) الذي اتخذ الكلمة الشعرية وسيلة للوعظ والإرشاد، فنظم في الزهد أشعارا توائم رسالته ووظيفته، فخاطب الشيخ اللاهي المغتر بدنياه بلسان الواعظ المرشد، مذكرا إيّاه بالموت، فقال:

كم تصابي وقد علاك المشيبُ وتعامَى عمدا وأنت اللبيبُ!

كيف تلهو وقد أتاك نذيـرٌ إنّ يومَ الحِمَامِ منك قريـبُ

يا سفيها قد حان منهُ رحيلُ بعد ذاك الرحيل يومٌ عصيبُ

إنّ للموت سكرةً فارتقبهَـا لا يُدَاويكَ -إنْ أتت - طبيبٌ

---

1 -الثعالبي: يتيمة الدهر، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1956، ج2، ص71.

2 -تاريخ الأدب الأندلسي، المرجع السابق، ص117.

بأمور المعاد أنت عليـــــمٌ فاعلمن جاهدا لها يا رتيـــبُ[1]

وعلى الرغم من أننا نلمس تكلفا وصنعة في هذه الأبيات، إلاّ أنّها تحمل رسالة نبيلة في دعوتها إلى الطاعة، وتحذيرها من الغفلة، والتذكير بيوم الميعاد، وهكذا فهي كلمات مسؤولة ملتزمة، مشحونة بالإيمان، والصدق العاطفي، مما يجعلها تلامس القلوب النظيفة، فتزيـدها قوة وتدفعها إلى العمل الصالح. كما نجد القاضي ابن الفرضي (ت402هـ) يقف مع نفسه في خلوة مع خالقه وبارئه، فيناجيه متضرعا:

أسيرُ الخطايا عند بابك واقـــفُ وَجِل مما به أنتَ عـــــــارفُ

يخافُ ذنوبا لم يغبْ عنك غيبُها ويرجوك فهو راجٍ وخائـــــفُ

ومن ذا الذي يُرجى سواك ويتقى وما لك في فصل القضاء مُخالفُ[2]

ويرتفع صوت الشاعر، وتزداد مناجاته عمقا وقوة، عندما يتذكر ظلمة القـبر ويـوم الحشر، عندها نحس معه بذلك القرب الذي تلغى فيه المسافات، وترفع الحواجز، لأنّه قريب من ربّه وخالقه، يدعوه ويرجوه، وبين الخوف والرجاء، يلوح الأمل، ويقول الشاعر:

فيا سيدي لا تخزني في صحيفـــتي إذا نُشرتْ يومَ الحساب الصحائفُ

وكنْ مؤنسي في ظلمة القبر عندما يصدّ ذوو القربى ويجفو المؤالـــف

لئن ضاق عني عفوك الواسع الذي أرجّي لإسراقي فإني لتالـــــفُ[3]

إنّه المسلم المؤمن ، الذي لا يعرف اليأس إلى قلبه سبيلا، غير أن ذلك لا يمنعـه من الإقبال على الأعمال الصالحة للفوز بالرضا والغفران.

مضامينه وأعلامه: وما إن جاء القرن الخامس الهجري حتى ازدهر شـعر الزهـد في

---

1 - أحمد الشرباصي: الخطابة في الأندلس، مجلة الأزهر، مج18، ج9، ص861.

2 - نفح الطيب، مج3، ص129.

3 - المصدر السابق، ص129.

الأندلس، ونظمه الشعراء إمّا بدافع واقعهم السياسي والاجتماعي، أو بدافع ديني أو تقليدي، حتى صار لدى بعضهم مذهبا أخلاقيا وأدبيا[1]، وظهر شعراء زهاد، انقطعوا للنظم في هذا الفن، لأنّ الإنسان المسلم عقدي أخلاقي بالدرجة الأولى، ومثل هذا الاتجاه الشاعر أبو إسحاق الإلبيري (ت460هـ)، الذي انقطع للقول في هذا الغرض حتى صار لديه ديوان كله في الزهد والمواعظ[2] ونجد إلى جانبه فريقا من الشعراء الفقهاء الذين اقتحموا هذا الغرض، وإن تفاوتت فيه مستوياتهم، ونذكر منهم على سبيل المثال: أبا الوليد الباجي (ت474هـ) وابن العسال (ت487هـ) وابن حزم وغيرهم، وقد غلب على شعرهم طابع الوعظ والإرشاد.

وهناك من الشعراء ممن لم يلجوا باب الزهد -في هذا القرن- إلا بعد أن ولّى عنهم عهد الصبا والقوة، وطرقت الكهولة والشيخوخة أبوابهم، فنظموا شعرا رقيقا في الزهد، بكوا فيه ذنوبهم، وتحسروا على ما فات من عمرهم، وانقضى من جدهم في اللهو واللعب، وكان هذا الشعر لسان حالهم، يمثل عاطفتهم، ويعبر عن ندمهم وتوبتهم، ومن هؤلاء الشعراء: ابن خفاجة شاعر الطبيعة والجمال، الذي عشق الحياة، وهام بالملذات، لكنه أناب إلى ربه في آخر حياته، وخلد أنات وآهات توبته في شعر جميل، يذوب رقة وعذوبة، ويبعث في النفس حرارة الإيمان والتقوى، ورغم قلة أشعار الزهد في ديوانه، إلاّ أننا نستطيع أن نلمس فيها صدقا في المعاناة المعبرة عن خوفه من لقاء ربه بنفس مثقلة بالأوزار والآثام، وقد صهره الألم، وخلق منه رجلا حكيما، فراح يعظ ويرشد وينصح داعيا إلى عبادة الله وطاعته قبل فوات الأوان، ومما قاله ترغيبا في قيام الليل:

---

1 -إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، ص130.

2 -الديوان، حققه: رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت.

طَوبى لعبدٍ قامَ خشيـــــــة ربّـــه والليل قد ضرب الظلام رواقا
خضل المدامع خوف عرضةِ مالك خضعَ الملوكُ له بها أعنـــــاقا[1]

وأخذت مضامين هذا الشعر ضروبا متنوعة؛ فمن الدعوة إلى ترك الدنيا وملـذاتها، إلى الحض على التقوى والزهد، وذكر الموت والقبر والنار والجنة، إلى غير ذلك مـــن المـواعظ والعبر التي ترسم ملامح هذا الشعر وتبين طبيعته.

وقد كان للخلفية الثقافية الإسلامية دور فعال في بناء هذا الشعر شـــكلا ومـــضمونا، ويتجلى ذلك في انتهاجهم أسلوب الترغيب والترهيب، وهو أحد أساليب الدعوة الإسلامية القادرة على إقناع النفس وردعها، لأن الإنسان -بطبعه- تتنازعه قوتان متناقضتان هما: قوة الخير، وقوة الشر، أو الهوى والعقل، وهما في صراع دائم، إن تغلب العقل ارتدع الإنسان، واستضاء قلبه بنور الإيمان، ونجا في الدارين، وإن تغلبت النفس، عميت البصيرة، وتـردى صاحبها في مهواة الهلاك. لذا فالعاقل من راقب نفسه، وكبح جماح هواه، بمراقبته لله عـز وجل بالطاعات والعبادات، والشاعر ابن حزم، الفقيه العالم، قد أدرك بقوة عقله أن اتبـاع الهوى هلاك، فراح يذكر نفسه بالموت ويهددها بالهلاك إن هي اتبعت الهوى فقال:

أقول لنفسي ما مبين كحـــــالك وما الناس إلاّ هالك وابن هالك
صُن النفس عمّا عابها وارفض الهوى فإن الهوى مفتاح باب المهالـــك
رأيت الهوى سهلُ المبادي لذيذها وعقباه مرّ الطعم ضنك المسالك[2]

ثم دعا إلى التسلح بالإيمان ومعرفة الرحمن وانتهاج سبل الرشاد، مبينا أن أفضل طرقـه الزهد والتقوى فقال:

---

1 -حمدان حجاجي: حياة وآثار ابن خفاجة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، دت، ص172.

2 -ابن حزم: طوق الحمامة، ص298-299.

ومن عرف الرحمن لم يعص أمره ولو أنّه يعطى جميع الممالـــك

سبيل التقى والنسك خير المسالك وسالكها مستبصرا خير سالك[1]

وتطغى العاطفة الإسلامية على هذا الشعر فتدفع الشعراء إلى الاقتباس من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف، وقد وظفوا تلك المعاني توظيفا جيدا يخدم غايتهم ويحقق هدفهم، فهذا أبو إسحاق الإلبيري يقول في التحذير من الغفلة:

يأيّها النّاس خذوا حذركم وحصنوا الجنّة للنّار[2]

وقد تكثر اقتباسات الشاعر من القرآن الكريم، حتى تجد في كل بيت -تقريبا- معنى من معانيه الوضاءة، تلميحا أو تصريحا، ومما قاله في الوعظ والإرشاد، والدعوة إلى الإكثار من الدعاء والتسبيح لأن فيه خلاص الإنسان من الهموم والأحزان، وراحة النفس والقلب:

وناد إذا سجدت له اعترافا بما ناداه ذو النون بن متى

ولازم بابه قرعا عســـــاه سيفتح بابه لك إن قرعتا

وأكثر ذكره في الأرض دأبا لتذكر في السماء إذا ذكرتا[3]

وكان كتاب الله هو المصدر الأساسي، والمنبع الفياض الذي نهل منه هؤلاء الـــشعراء دون كلل أو ملل، وقد أقرّ بذلك الشاعر الحميدي فقال مفتخرا:

كلامُ الله عز وجل قـــولي وما صحتْ به الآثارُ ديني

وما اتفق الجميعُ عليه بدءا وعودا فهو من حقّ مبـــين[4]

إذن فشعر الزهد عند هؤلاء الشعراء ينبع من قلب استشعر عظمة الخـــالق، وعـــرف

1 -المرجع نفسه، ص299.

2 -الديوان، ص85.

3 -المصدر السابق، ص29.

4 -عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ج4، 1981، ص724.

ضعف النفس البشرية أمام مغريات الحياة الزائفة، فتاب وأناب، ودعا إلى الطاعات والأعمال الصالحة، وزين الطريق للراغبين في بلوغ المنازل العالية عند ربهم، والمتتبع لهذا الشعر يجد فكرتين قد سيطرتا على هؤلاء الشعراء هما: فكرة المصير وفكرة الحياة الدنيا.

أولا: المصير: أي مصير الإنسان بعد الموت، والذي أصبحت فكرته لا تفارق خيالهم، إنها تتجلّى من خلال صورة الموت المتكررة أمام أعينهم، يرونها كل يوم في الأهل والأصدقاء وعامة الناس، فأكثر الشعراء من ذكر الموت والقبر ووحشته، وبكوا الذنوب والمعاصي خوفا من العذاب ورجاء الثواب، وصارت صورة الشيب هاجسا من هواجس الموت، تنذر بقرب الأجل، وتهز النفس، وتثير فيها رعشة الخوف ورجفة الصحو، فحذروا وأنذروا، ورهبوا الناس مما ينتظرهم بعد الموت، وكثيرا ما تأتي صورة القبر ملازمة لذكر الموت في شعرهم، لأن القبر هو الملاذ والمقر، وذكره -غالبا- ما يكون للنصح والوعظ، ثم يأتي الحساب والعقاب، والجنة والنار لتكتمل أجزاء اللوحة المروعة الرهيبة، ومن تلك الصور هذه اللوحة التي رسمها ابن حمديس بقوله:

بيتُكَ فيه مصرعُكْ ... وفي الضريح مَضْجَعُكَ
غرتك دنياك التي ... لها شرابٌ يخدعُكَ
همْتَ بحبِّ فارِكٍ ... وقلّمَا تُمتَّعُكَ
يضرُّك الحرصُ بها ... والزهدُ فيها ينفعُكَ
لا تأمنن منيّةً ... إنّ عصاها تقرعُكَ
مغربُكَ القبر الذي ... يكون منه مطلعُكَ

* * *

وللحساب موقف ... وأهواله تروّعُكَ
فكيف بالنار التي ... من كل وجه تلذعك
يراك ذو العرش إذا ... ناديته ويسمعك

فثق به ولا يكن لغيره تضرعـــك[1]

وهكذا صاغت شفاه الشاعر هذه اللوحة، وكشفت لغته فيها عن دلالة الحياة والمصير، وقد استطاع الشاعر أن يستغل الكلمة في التعبير عن أجوائه النفسية، فهو قلق على مصيره، ومصير كل إنسان جاهل غافل، سكن إلى الدنيا فغرته، وألهته عن واجباته، وأنسته رسالته، وهنا تنبعث كلمات الشاعر من أعماق نفسه قوية علّها تهز النفـــوس وتحـــرك القلـــوب، وتدفعها إلى العمل قبل أن يدب فيها دبيب الموت.

وقد وفق الشاعر في رسم هذه اللوحة المتكاملة الجوانب، وأحـــسن اختيـــار حـــرف الروي، وهو "الكاف" الذي يعد من الحروف الانفجارية ذات الصوت القـــوي الـــشديد، ولعلّ إصرار الشاعر على قرع النفوس وبعثها من سباتها هو الذي دفعه إلى تكرار حـــرف "الكاف" ست مرات في البيتين الأول والثاني، كما وفق كذلك في اختيار القافية المقيدة لأنّه يدعو إلى التقيد بالتوحيد والإيمان.

واللغة عند هؤلاء الشعراء فعل قصدي، يرمي إلى تحقيق هدف بعينـــه، هـــو النـــصح والإرشاد، قصد بناء شخصية مسلمة مؤمنة واعية بمسؤولياتها تخشى النار والعقاب، وتقبل على الطاعات والعبادات، لذا أكثروا من ذكر الموت والقبر، والتذكير بالحساب والعقاب، والجنة والنار، ومما جاء في ذكر هذه الأخيرة والتحذير منها قول أبي إسحاق الإلبيري:

ويل لأهل النار في النـــــار ماذا يُقاسُونَ من النار
تنقدُّ من غيظ فتغلي بهـــــم كمرجل يغلي على النار
يهوي بها الأشقى على رأسه فالويل للأشقى من النار
لا راحة فيها ولا فتـــــرة هيهات لا راحة في النار[2]

---

1 -الديوان، ص348.

2 -الديوان، ص85.

وهذه أبيات من قصيدة طويلة نظمها الشاعر على قافية "النار" عرض خلالها أهوال النار ودرجاتها، وأحوال الناس فيها، وضمنها معان كثيرة من القرآن الكريم، فالبيت الأول مثلا يتضمن معنى قوله تعالى: "فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى. لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى"[1]، وقد وفق الشاعر في التعبير والتصوير لأنه استطاع أن يدخل الرهب والرعب في القلوب، ويدفعها للعمل الصالح.

ولعلّ تكرار لفظة "النار" في جميع أبيات القصيدة هو سر بلاغتها وتأثيرها العميق في النفوس، أما الموت عند هؤلاء الشعراء فليس نهاية وفناء، وإنما هو بداية لحياة أخرى، تكون للجزاء والثواب، والحساب والعقاب، لذلك فهم إذا ذكروا الموت أو القبر، إنما يذكرونه للتذكر والاعتبار والحث على العمل الصالح والإيمان القوي.

وعلى الرغم من ذلك يظل الموت نهاية أليمة، لكنها لا تثير في نفوسهم الشعور بالقلق والضياع، لأنّ مصير الإنسان عندهم ليس غامضا أو مجهولا، ومع ذلك تظل صورته مفزعة تثير في النفس مشاعر الحزن والخوف، ولكن هذا الخوف مصدره ومبعثه هو الشعور بقلة الزاد وطول السفر، وحزنهم هو حزن النفس المقصرة الغافلة، ومن ثمة كانت صورة "النار" من الصور المرعبة التي تدفع بقوة إلى العمل الصالح، لأن خشية الإنسان من النار المحرقة لا توازيها إلا رغبته في الجنة ونعيمها، لذا نرى ابن حزم يحذر من الغفلة بقوله:

تنبه ليوم قد أظلك ورده ... عصيب يوافي النفس فيها احتضارها
تبرأ فيه منك كلّ مخالط ... وإن من الآمال فيه انهيارها
فأودعت في ظلماء ضنك مقرها ... يلوحُ عليها للعيون اغبرارها[2]

---

1 -الليل/ 14-15.

2 - ابن حزم: طوق الحمامة، تح: فاروق سعد، دار مكتبة الحياة-بيروت، دت، ص315.

ثانيا: الحياة الدنيا: إن ما يميز شعراء الزهد في هذا العصر والمصر، هو التفاقم إلى مجتمعهم ومشاركتهم في خدمته، إذ تحملوا رسالة الدعوة إلى الفضائل، وقد كان للدين الإسلامي دور بارز في صوغ تجاربهم الحية والمعبرة عما يختلج في وجدان الإنسان من مشاعر تتصارع بين الرغبة والرهبة، والأمل والرجاء، وبما أن القرآن الكريم يأبى الانحراف لاتباعه، فإنّه يدعوهم إلى الاستقلال عن كل المغريات الدنيوية، والترفع عما يحط من قيمتهم، أو يزلق بإنسانيتهم وكرامتهم: "إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ"[1]، لذا أقبل شعراء الزهد على موضوع الحياة الدنيا فحذروا منها ومن فتنها، ورغبوا في الآخرة لعلمهم بحقارة الدنيا وزيفها، وكانت فكرة الدعوة إلى الزهد في الدنيا من الموضوعات التي حملها إليهم إيمانهم برسالتهم في الحياة، وما بين أيدينا من شعرهم يعبر بحرارة وصدق عن تلك المعاني، ومن الذين أكثروا من ذم الدنيا، الشاعر أبو إسحاق الإلبيري، ومما قاله:

من ليس بالباكي ولا المتباكـــــي ... لقبيح ما يأتي فليس بزاك

نادت بي الدنيا فقلت لها اقصري ... ما عدّ في الأكياس من لبّاك

* * *

وما زلت خادعتي ببرق خلّـــب ... ولو اهتديت لما انخدعت لذاك

قالت: أغرك من جناحك طوله ... وكأن به قد قصّ في أشراكي

تالله ما في الأرض موضع راحة ... إلاّ وقد نصبت عليه شباكي[2]

والقصيدة طويلة، حاول الشاعر خلالها *أن يرسم صـــورة للـــدنيا، مبرزا بشاعتها* وحقارتها، وغدرها بمن يحبها ويسكن إليها، وهي صورة مستوحاة من القرآن الكـــريم، إذ

---

1 -محمد/ 36.

2 -الديوان، ص36.

قال جل شأنه: "وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ"[1]، وقد ألح الشاعر على إبراز هذه الصورة الفظيعة للدنيا، ووفق في ذلك إذ شبهها بالأم التي تغدر بأبنائها فتأكلهم بعد ولادتهم فقال:

لا كُنْتِ من أمّ لنا أكالـــــة بعد الولادة ما أقلّ حياك!

ولقد عهدنا الأمّ تلطفُ بابنها عطفا عليه وأنت ما أقساك[2]!

وبعد الترهيب من الدنيا، وإظهارها على حقيقتها؛ في تقلبها وغدرها، دعا إلى التقوى والإيمان، والإعراض عن الدنيا، مرغبا في الزهد فيها لأن الله تعالى يحب من عادى الدنيا وعاش عيشة النساك فقال:

لا عيش يصفو للملوك إنما تصفو وتحمد عيشة النّسّاك

ومن الإله على النبي صلاته عدد النجوم وعدّة الأملاك[3]

ويلح الشاعر في التعريف بحقيقة الدنيا، فيذكر بزوالها وفنائها، لتهون على النفس فتتخذها دارا للعمل والعبادة، وفي ذلك جاء قوله:

يا عامر الدنيا ليسكنها ومـــا هي التي يبقى بها سكـــان

تفنى وتبقى الأرض بعدك مثلما يبقى المناخ وترحل الرّكبان[4]

ومن الشعراء الذين ذموا الدنيا أيضا، أبو القاسم بن فرج الإلبيري المعروف بالسميسر

وكان كثير التبرم بالناس والدنيا، لذا أكثر من ذمها وألبسها أبشع الحلل، ومن شعره فيها قوله:

---

1 -الحديد/ 20.

2 -الديوان، ص37.

3 -المصدر نفسه، ص37.

4 -المصدر السابق، ص111.

لا تغرّنك الحيـــا ة فموجودها عـــدمْ
ليس في البرق متعةٌ لا مرئ يخبط في الظلم[1]

ويصر على تصويرها، وإظهار حقيقتها، مؤكدا زوالها وأفولها، مبينـا بخـل الـدهر واضطرابه، داعيا إلى تقوى الله والاستعداد ليوم الحساب فيقول:

جملة الدنيا ذهابُ مثلُ ما قالوا سرّابُ
والذي منها مشيد فخرابُ ويبـاب
وأرى الدهر بخيلا أبدا فيه اضطراب
سالب ما هو معطٍ فالذي يُعطى عذابُ
وليوم الحشر إنعام سؤال وجـــواب
فاتق الله وجنّب كلّ ما فيه حساب[2]

وهكذا يدعونا الشاعر إلى الإعراض عن الدنيا لأنها فانية، مستمدا معانيه وألفاظه من كتاب الله جل جلاله لأنه غذاء روحه وفكره: "وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا"[3]. وقد اتخذ هؤلاء الشعراء من ذم الدنيا والتحذير من فتنتها سبيلا للوعظ، فدعوا إلى اتخاذها دارا للعمل والعبادة والتقوى، ومن ذلك نذكر قول أبي الوليد الباجي:

تبلّغ إلى الدنيـا بأيسـر زاد فإنّك عنها راحلٌ لمعـاد
وغضّ عن الدنيا وزخرف أهلهـا جفونك وأكحلها بطول سُهاد
وجاهد عن اللذات نفسك جاهدا فإنّ جهاد النفس خيرُ جهـاد
فما الدنيا بدار إقـامـة فيعتدّ من أغراضها بعتـاد

---

1 -ابن بسام: الذخيرة، ق1، مج2، ص884.

2 -المصدر نفسه، ص889.

3 -الإسراء/ 13.

وما هي إلا دارُ لهوٍ وفتنـــــــــة وإن قصارى أهلها النفـــــاد[1]

وهكذا يعبر الشاعر عن نظرته إلى الحياة والموت، هذه النظرة المتشبعة من العلم الصادق بمنهاج الله جل جلاله -قرآنا وسنة، لذلك فهو يحذر من الدنيا وزخرفها، لأنها دار لهو وفتنة ومصير أهلها الموت، قال تعالى: إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ... [2]، لذا فلا بد من مجاهدة النفس لصرفها عن الهوى وحملها على التفكير في الدار الأخرى ونعيمها، لأنه الكثير الدائم، وهذه حقيقة مستوحاة من القرآن الكريم: "قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنْ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا"[3] ، لذا فمن عرف الدنيا أعرض عنها غير نادم، ومن جهل حقيقتـها أقبل عليها متهافتا، وفي ذلك يقول ابن سارة:

بنو الدنيا بجهل عظموهـــا فجلّت عندهم وهي الحقيرة

يهارش بعضهم بعضا عليها مهارشة الكلاب على عقيرة[4]

وممن ذموا الدنيا أيضا ورغبوا في الآخرة، ابن السيد البطليوسي، ومما قاله:

وما دارنا إلا موات لو أننا نفكر والأخرى هي الحيوان

شربنا بها عزا بدون جهالة وشتّان عزّ الفتى وهـــــوانُ[5]

إذا فالدنيا دار هوان، والآخرة دار عز، ومن عرف هذه الحقيقة أقبل علـى الأعمـال الصالحة، وقد استوحى الشاعر هذه الفكرة من القرآن الكريم: "وَإِنَّ الدَّارَ الْـآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ"[6] ، وإن كان القرآن قد قرر هذه الحقيقة، فإن العقلاء، والحكماء

---

1 -الذخيرة، المصدر السابق، ق 2، مج1، ص103.

2 -محمد/ 37.

3 -النساء/ 77.

4 -الأصفهاني، خريدة القصر وجريدة العصر، قسم شعراء المغرب والأندلس، 1971، ص331.

5 -المصدر نفسه، ق3، ص480.

6 -العنكبوت/ 64.

قد أدركوها بحسن بصيرتهم منذ سالف العصور، و لم يتوان شعراء الزهد عن التذكير بالآخرة قصد النصح والإرشاد، وقد استقى شعراء الزهد في الأندلس معانيهم من تعاليم دينهم الحنيف فكان موضوع ذم الدنيا والدعوة إلى الزهد فيها من الموضوعات الرئيسية والخصبة لملاءمته لغرض النصح والتوجيه، وحق لمن عرف حقيقة الدنيا أن يتقي الله، خالق الحياة والموت، والذي أحاطت قدرته بكل شيء، لذا جاء تحذيرهم من الدنيا مقرونا بالإنذار من الحساب والعقاب، واعتمدوا على أسلوب الترغيب والترهيب في عرض أفكارهم.

كما أن الحض على القناعة والكفاف من موضوعات شعر الزهد أيضا، فقد ذموا الغنى، واتخذوه وسيلة من وسائل التحذير من الدنيا، لأن المال عرض من أعراضها الزائلة، ومهما بالغ الإنسان في اكتنازه وادخاره فإنّه لن ينتفع بشيء منه بعد موته، وكانت هذه الأفكار إسلامية في معانيها ولغتها، ومن الشعراء الذين تناولوا هذه الفكرة السميسر حيث قال:

دع عنك جاها ومالا ... لا عيش إلاّ الكفافُ
قوت حلال وأمنٌ ... من الردى وعفاف
وكلّ ما هو فضلٌ ... فإنّه إسراف[1]

وفي النهي عن الغنى يقول أبو إسحاق الإلبيري:

فمن الغنى ما قد يضرّ بصحابه ... والفقر عند الله ليس بضائر[2]

وهذه الفكرة مقتبسة من قوله تعالى: "حَتَّى إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ

---

1 -الذخيرة، المصدر السابق، ق2، مج1، ص891.

2 -المصدر نفسه، ص892.

يَجْأَرُونَ"[1] ، والقناعة من أهم عوامل الزهد، لأن الإنسان الذي يعود نفسه على الرضى ويحملها على القناعة، يتلخص من أدران الطمع والحسد، وحياة المسلم حياة نقية مستقيمة بعيدة عن البغي والعدوان، خالية من الفحش والغيبة والكبر، إنها حياة طاهرة، رسم معالمها الدين الإسلامي ووضع لها نظاما اجتماعيا سديدا يكفل للبشر حياة كريمة تليق بإنسانيتهم.

ولعلّ شعراء الزهد قد استشعروا هذه الحقائق، فتحملوا رسالة الدعوة بالكلمة الطيبة التي اتخذوها سلاحا لمحاربة الفساد، فجاء شعرهم دينيا دنيويا، وأبرز سماته تعبيره عن الجانب العقدي الذي استمدوا منه نظرتهم وفلسفتهم في الحياة والموت، فجاءت نظرتهم إسلامية، تنم عن تشبعهم بالثقافة الإسلامية وتمسكهم بالكتاب والسنة ومحافظتهم على انتمائهم إلى الأمة العربية، ويتجلى ذلك من خلال تمسكهم بالموروث القديم في بناء القصيدة وأوزانها الخليلية، كما اعتمدوا في صورهم على الذاكرة الواعية أكثر من اعتمادهم على الخيال الابتكاري، فجاءت صورهم جاهزة، مستقاة من الواقع والبيئة.

وتأثرهم بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف يظهر من خلال لغتهم وأسلوبهم، وأفكارهم، فاللغة سلسلة بسيطة تبعث الراحة والطمأنينة والدفء في النفس، وأسلوبهم يعبر عن انتمائهم إلى المدرسة الربانية التي تتخذ الكلمة سلاحها لدرء الفساد، والموعظة الحسنة نهجا للإصلاح والقرآن الكريم والحديث الشريف مدرسة تعلمهم وتلقنهم كل ذلك.

1 -المؤمنون/ 65.

التّرجمة وإشكالية التّواصل الثّقافي

الدكتور محمد عبد الرضا شياع

جامعة الجبل الغربي– غريان – ليبيا

1_ تقـــديـــم

1.1_ يتطلب البحث في ماهية التّواصل الثّقافي التّنقيب عن العناصر المساهمة في عملية تكوينه التي اهتم بها النّقد الحديث اهتماماً لافتاً، جاعلاً هدفه الأقصى الكشف عنها والوصول إلى الدّلالات النّاجمة عن تفاعل عناصرها التي تصبح الكتابة بموجبها كياناً له آفاقه وارتباطاته المتعددة.

2.1_ في الكتابة يتم استحضار الجوهر المغيَّب للتجربة الإنسانية واستعادة حرية الذّات في تحقيق نشوة وجودها. إذ إنّ الذّات الكاتبة لا تعني، هنا، المؤلف بالمفهوم التّقليدي، إنّما تعني الذّات التي تنبثق عن الصّراع بين سواد المداد وبياض الورق. لكنّه الصّراع الذي يكتنفه الصّمت، لأنّ ((فعل الكتابة لا يتم دون أن يصمت الكاتب... وأن يكتب يعني أن يهب، منذ اللحظة الأولى، الإجابة الأخيرة للآخر))[1] هذا مقام التّنقيب للدّرس النّقدي الحديث الذي يرى في نسبة ما يُكتب إلى مؤلف معناه تحجيم البعد الدّلالي للكتابة، ((إنّها إغلاق الكتابة))[2]. وفي هذا الإغلاق تتلاشى القيمة الفنية للعمل الثّقافي الذي يجب أن يظلّ أفقاً لتوليد المعاني والدّلالات. وهذا أمر لا يتحقق إلاّ بظهور عنصر آخر على ساحة الكتابة ونعني

1- رولان بارت_ النّقد البنيوي للحكاية، ترجمة انطون أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت_باريس، 1988،ص:8.

2- رولان بارت_ درس السّيميولوجيا، ترجمة عبد السّلام بنعبد العالي، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّالثة، 1985، ص:86.

به القارئ ((فميلاد القارئ رهين بموت المؤلف))[1] وإحياء له في الآن ذاته. ((فقد يكون الآخر أنا إياي. ثمة دوران لا نهائي للكلمات: وهذا جزء دقيق من الدّائرة))[2] فالمؤلف لا يقدّم إلا أشكالاً وافتراضات للمعاني يعتورها الفراغ الذي لا يكتمل إلا بعد أن يملأه الآخر عبر سؤال الزّمن: زمن الكتابة وزمن القراءة، هكذا يكون الزّمن مضاعفاً فيمنح الكتابة ذاكرة تتجدد باستمرار.

3.1_ القارئ كاتب أيضاً وإن كانت مهمة هذا الكاتب (القارئ) تتطلب الانتقال من التّلقي إلى الإنتاج الذي يسمي الأشياء بأسمائها، وعبرها تُضبط وسائل التّعبير والتّواصل بحثاً عن التّفاعل الخلاق بين الذّات والآخر. إذ إن الكثير من الكتابات تتسم بالحجب والخفاء، وإنّ القبض على دلالاتها يتطلب من القارئ الإنصات إلى دبيب الكلمات المسافرة إلى أعماق ذاك القارئ الذي تتصف عينه بالقدرة على رؤية ما اختفى في الظّل، حينئذ يبدأ القارئ باستنطاق حروف الكلمات، فتبدأ هاته الكلمات بالبوح، فيتحقق التّفاعل، وبالتّالي إعادة الإنتاج الذي سيكون للتّرجمة فيه حضورها المرتقب...

2_ **التّرجمة تفاعل للذّوات :**

1.2_ يبدّل النّقد الحديث، هنا، مكان اشتغاله في البحث عن العناصر البانية للنّتاجات الثّقافية بطرائق مغايرة لقوانين الماضي، لأنّ النّقد الحديث، بنظرياته الباذخة، وجد الكتابة عالماً مكوكباً بتعدد الفضاءات والإشكالات التي تصاحب نشأتها، وبذلك وجد **التّرجمة** واحدة من هاته الفضاءات البانية لها، والمساهمة في إنتاج دلالاتها، والمعمّقة للتّفاعل بين العناصر المُبنينة لماهيتها.

1- المرجع السّابق، ص:87.

2- رولان بارت_ النّقد البنيوي للحكاية، م.س، ص:8.

هكذا يكون التّفاعل الثّقافي بين الذّات الكاتبة والنّصّ والقارئ ((أجساداً بمجموعها تلتقي، تعيد رؤية الأشياء والإنسان، تغيّر الحساسية. جسد الكاتب، جسد النّصّ، جسد القارئ إلغاء لأحادية الكلام، استقدام لجدلية الكتابة وإقرارها. كلّ جسد يكتب الآخر، يجدده، يحرره، لا الكتابة مبشّر بتحقيق مطلق، ولا النّصّ حامل محايد للمعنى، ولا القارئ مقموع مبعد))[1]. أي، هنا والآن، يلتقي القارئ والكاتب ليعلن النّصّ المكتوب عن زمن ولادة جديدة منذورة بالانفتاح لا الاكتمال. إنّها حالة من النّفي والإثبات تلك التي تعيشها العناصر البانية للنّصّ، والتي يجب أن تحقق العبور الكلّي لقراءة تمارس فعل الرّجّات على العلاقات المحتجبة خلف حضورها المغيّب في تضاريس الكتابة لاكتشاف مالم يُكتشف من تعالقات متعدّدة سواء بالذّات الكاتبة أم بتاريخها أم بالمجتمع.

2.2ـ من هنا تكون التّرجمة عنصراً فاعلاً في تحقيق هذا التّفاعل الثّقافي، حيث تُعَدّ التّرجمة العين التي يقرأ بها المتلقي الثّقافات الأخرى، ويعد المترجم حلقة الوصل الفاعلة بين النّصّ المُتَرْجَم ومتلقيه، وبذلك ينطوي هذا النّشاط المعرفي على دور خطير في حياة الشّعوب المتطلعة إلى التّثاقف والتّلاقح مع شعوب العالم الأخرى، كون التّرجمة لاتتوقف عند جنس ثقافي بعينه، وإنّما تشمل النّتاجات الإنسانية بأشكالها المختلفة: إبداعاً وبحثاً.

إذ إن هناك مَن يرى وجود علاقة جدلية بين الوحدة والهوية والنّصّ والذّات، حيث يتوخى صاحب هذا الرّأي الفراغات البيض القائمة بين تلك الكلمات، لأن تلك الفراغات توحي بالانفتاح على النّصّ وتلقّيه السّريين. لذلك يمكن لأنواع متباينة من النّاس، ينتمون لعصور وثقافات مختلفة، أن ينجزوا ويعيدوا، بطريقة أو أخرى، إنجاز نّصّ ما مفرد

1- محمد بنيس ـ حداثة السّؤال: بخصوص الحداثة الشّعرية في الشّعر والثقافة، المركز الثّقافي العربي، بيروت ـ الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية، 1988، ص: 26.

مستكملين إياه بإضافات متنوعة بصورة لا متناهية من الذّات على الموضوع.[1] فتغدو الذّات موضوعاً، ويصير الموضوع ذاتاً، فيتجلى التّفاعل بأعلى مراتبه، ليتحقق التّواصل زمانياً ومكانياً لا تحول دونه العتبات سواء أكانت نصّيّة أم غير نصّيّة ما دامت الصّفحة البيضاء ممهورة بوهج الكلمات القادمة من هناك؛ من أفق تكون فيه الكتابة السّائل والمجيب.

3_ مآزق التّرجمة

1.3_هكذا تعثر التّرجمة على أهميتها المعرفية في خلق فضاء للتّفاعل بين الشّعوب، لكنّ هناك إشكالات تُسجل على التّرجمة بالرّغم من أهميتها، لاسيما في بلادنا العربية، لأنّ التّرجمة فيها لاتخضع للرّعاية المؤسساتية، ماخلا بعض الاستثناءات[2]، فتظلّ خاضعة لذوق الأفراد وطبيعة رؤيتهم في تحديد أهمية المُنجز المُتَرْجَم. ناهيك عن التّداخل بين المترجمين عبر إناطة بعض الأعمال مكانة على حساب سواها، وكأنّ التّرجمة_ والحالة هاته_ موضة يتبارى فيها العارضون، فتظلّ أعمال أكثر نفعاً حبيسة ظلّها، لا تصلها أيدي الباحثين عنها، حيث يكون حاجز اللغة هناك. أضف إلى ذلك إشكال عدم توحيد المصطلح الذي عجزت عن معالجته المؤسسات الثّقافية العربية والمجمعات العلمية في جهودها الضّائعة. وأود أنّ أقـــــدم، هنا، نموذجاً لهذا الإشكال وهو مصطلح التّناص.

1- انظر جين ب. تومبكنز _ نقد استجابة القارئ من الشّكلانية إلى ما بعد البنيوية، ترجمة حسن ناظم _ علي حاكم، مراجعة وتقديم محمد جواد حسن الموسوي، المشروع القومي للتّرجمة، المجلس الأعلى للثّقافة، جمهورية مصر العربية، ص: 213.

2- من هذه الاستثناءات (حسب علمي):

(1) سلسلة إبداعات عالمية _ المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب _ الكويت.

(2) المشروع القومي للتّرجمة _ المجلس الأعلى للثّقافة _ جمهورية مصر العربية.

(3) سلسلة الكتب المترجمة _ منشورات وزارة الثّقافة والإعلام العراقية (سابقاً).

2.3_ تشير الدّراسات الأدبية إلى أنّ التّناص (Intertextualité) مصطلح حديث النّشأة، عُرف أول مرة مكتوباً باللغة الفرنسية في أبحاث الكاتبة البلغارية جوليا كريستيفا المنشورة بين عامي (1966_1967) في مجلتي (Tel_Quel وCritique) وهي تبحث في تأسيس "نظرية لسيميائية النّصّ". فالتّناص من المصطلحات التي تبنّتها الدّراسات السّيميائية، لأنّه ظهر للوجود بعد أن بدأت تلوح في الأفق علامات التّشكيك بالأسس المعرفية: الفكرية والفلسفية التي تستند إلى المنهج البنيوي وبخاصّة ما يتعلق بدراسة النّصّ الأدبي.[1] بما أنّنا في حضرة الآخر على اعتبار أنّ مصطلح التّناص غربيّ الصّيرورة عالميّ السّيرورة، فلابد للتّرجمة، إذن، أن تكشف عن مآزقها الفاعلة في عمق التّسميات، مثلما للعبور جرحه بين الثّقافات. فهذا الباحث محمد بنيس يترجم في أبحاثه مصطلح التّناص (Intertextualité) إلى (التّداخل النّصّي).[2] ويصرّ على هذه التّرجمة البديلة عن التّناص الذي نجد السّواد الأعظم من الباحثين يعتمده.[3] إذ يرى بنيس أنّ التّناص لفظ قاصر في أداء وظيفته، لأنّ ترجمة المصطلح في نظره

1- لمزيد من التّفاصيل حول تحديد مصطلح التّناص، انظر: محمد عبد الرضا شياع _ فيديريكو غارثيا لوركا وعبد الوهاب البياتي: دراسة في التّناص، رسالة لنيل دبلوم الدّراسات العليا_ السّلك الثّالث (غير منشورة) مرقونة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية _ جامعة محمد الخامس _ الرّباط، تحت رقم: (956_801)، العام الجامعي 1995_1996، ص_ص: 11_32.

2- محمد بنيس _ الشّعر العربي الحديث : بنياته وإبدالاتها، ج.3، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1990، ص: 181.

3- انظر كلا من:

(1) محمد مفتاح _ تحليل الخطاب الشّعري: استراتيجية التّناص، دار التّنوير، بيروت، الطّبعة الأولى، 1985.

(2) سعيد يقطين _ انفتاح النّص الرّوائي: النّص_السّياق، المركز الثّقافي العربي، بيروت _ الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1989.

((تخضع قبل كلّ شيء لـــ "شبكة من العلائق في لغة الانطلاق وشبكة أخرى في لغة الوصول لعلائق دلالية وصرفية وتركيبية" ومن ثم فإنّ الطّابع العضوي لترجمة "التّناص" لا يسهم في إنتاج شبكة العلائق التي نستطيع بها الانتقال من وحدة إلى أخرى أو من جهاز مفاهيمي إلى آخر))[1] معتبراً التّداخل النّصّي أحد المصطلحين اللذين يتم من خلالهما مقاربة النّصّ الغائب. إذ ((يكتسب النّصّ الغائب، عبر كلّ من التّداخل النّصّي وهجرة النّصّ، أهمية متفردة في الشّعر العربي الحديث))[2].

3.3ـــ إنّ انعدام توحيد ترجمة المصطلح يصعّد أسئلة لا يمكن تجاوز الوقوف عندها في حقل الإبداع الشّعري الذي تُعَدّ ترجمته إشكالاً بحد ذاتها، فلا شيء غيره يضيع في التّرجمة. ولعلّني أكتفي هنا بإيراد بيت واحد من قصيدة "The Waste Land" للشّاعر الإنجليزي ت.س. إليوت* T. S. Eliot (التي تُرجمت إلى العربية بـــ "الأرض اليباب" أو "الأرض الخراب"، وأنا أرى أن تُترجم إلى "الأرض البوار") لأوضّح التّفاوت في مستوى التّرجمة،

---

(3) سعيد يقطين ـــ الرّواية والتّراث السّردي: من أجل وعي جديد بالتّراث، المركز الثّقافي العربي، بيروت ـــ الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1992.

(4) رجاء عيد ـــ النّص والتّناص، علامات، ج.18، مج.5، رجب 1416هـ، ديسمبر 1995.

1- محمد بنيس ـــ الشّعر العربي الحديث: بنياته وإبدالاتها، م.س، ص: 181.

2- المرجع نفسه، ص: 179.

* ت.س.إليوت (1888ـــ1965) من مواليد أمريكا، ناقد ومؤلف مسرحي وشاعر إنجليزي . درس إليوت في هارفارد والسّوربون وأكسفورد، وتخصص في الفلسفة إلى جانب أنه شاعر عملاق فقد كان مؤلفا مسرحياً مجدداً أيضاً. من مؤلفاته التي شغلت النّاس دراما دينية بعنوان (جريمة قتل في الكاتدرائية) وقد عرضت في عام 1935. بالإضافة إلى مسرحيته (حفلة الكوكتيل) التي عرضت أول مرة في العام 1949.

وأكشف المأزق النّافذ إلى طبيعة فهم النّصّ والتّأسيس لسبل التّفاعل الثّقافي عبر حفريات التّرجمة ولذتها المجسّرة للعبور بين الذّات والآخر، ومن ثم الإنصات لهذا العبور.

لقد قدم الباحث محمد شاهين هذا النّموذج المتمثل في بيت إليوت:

These fragments I have shored against my ruins.[1]

من خلال ترجمات عربية ظهر الاختلاف فيها جليّاً، والتّرجمات هي الآتية[2] :

1ـ ترجمة لويس عوض سنة (1968) وهي: ((هذه الكسر جمعتها اناء حطامي)).

2ـ ترجمة عبد الواحد لؤلؤة سنة (1980) وهي: ((هذه النّثارة دعمت بها خرائبي)).

3ـ ترجمة يوسف اليوسف سنة (1986) وهي: ((أدعم بهذه الشّذور أطلالي)). وبعد تحليل وشرح مطوّلين وتعليل لسبب اختلاف التّرجمة بين المترجمين السّابقين يقدم الباحث نفسُهُ ترجمة رابعة لهذا البيت يقول فيها: (هذي الشّظايا تتكسر دونها خرائب قلبي)[3]

4.3ـ يتعلق هذا الأمر بنقل المادة المترجمة من لغة إلى لغة أخرى، أي من المفترض أن تكون إشكالات التّواصل محدودة، فكيف يصير الحال إذن إذا تم العبور بين أكثر من لغة، سيكون لهذا العبور حتماً جرحه النّازف، وهو ما يمكن معاينته من خلال نموذج خَبَرَ هذه الرّحلة ومساراتها المليئة بالدّهشة والانفعال، وأعني قصيدة الشّاعر الإسباني فيديريكو غارثيا

1- محمد شاهين ـ إليوت وأثره على عبد الصّبور والسّياب، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الأولى، (د.ت)، ص: 9.

2- المرجع نفسه، الصّفحة ذاتها.

3- المرجع نفسه، ص: 10.

لوركا** Federico Garcia Lorca التي سأوردها كاملة بلغتها الأصلية ثم أقف عند موضوع التّرجمة وإشكالاتها:

_1.4.3 De otro modo[1]

La hoguera pone al campo de la tarde.
Unas astas de ciervo enfurecido.
Todo el valle se tiende. Por sus lomos.
Caracolea el vientecillo.
El aire cristaliza bajo el humo.
Ojo de gato triste y amarillo-
Yo, en mis ojos, paseo por las ramas
Las ramas se pasean por el rio.
Llegan mis cosas esenciales.
Son estribillos de estribillos.
Entre los juncos y la baja tarde,
"que raro que me llame Federico".

لقد قام بترجمة هذه القصيدة الكاتب والشّاعر الليبي المعروف الدّكتور خليفة محمّد التّليسي، ولكنّ ترجمته لم تكن عن اللغة الأم (الإسبانية)، وإنّما جاءت عن طريق اللغة الإنجليزية، وهذا موضوع له اعتباراته المعرفية في بحثنا، الأمر الذي يمكن تلمّس أبعاده بعد قراءة هذه التّرجمة:

1.1.4.3_ بطريقة أخرى[1]

** فيديريكو غارثيا لوركا شاعر إسباني, وهو من أبرز شعراء جيل 1927 ولد عام 1898 في فوينته باكيروس, وهي قرية صغيرة تقع وسط غرناطة, وقد مات مقتولاً في الحرب الأهلية الإسبانية عام 1936 , وكان موته فاجعة كبرى أدمت قلوب محبي الأدب والإبداع, إذ ظلّ هذا الشّاعر المقتول غدراً عاملاً محفّزاً على الكتابة الإبداعية في كلّ مكان، وظلّت دواوينه الشّعرية وكتاباته المسرحية في نظر المهتمين تمتلك أهمية لافتة في الإبداع الكوني.

1 – Federico Garcia Lorca – Obras completas, Madrid , 3a edicion , 1957, p:342.

النّار الموقدة

تغرس في حقل المساء

قرون الوعل الغاضب.

والوادي كلّه انبساط.

وفوق ظهوره تقفز الرّيح.

والرّيح تتبلل تحت الدّخان.

كعين القط الصّفراء الحزينة.

وأنا أنتزه[كذا] في عيني

فوق الغصون.

والغصون تتنزه فوق النّهر.

وتأتي حاجاتي الضّرورية

هي ترديدات التّرديدات

وبين الخيول الصّغيرة والمساء المخيم

يبدو من الغريب

أن أسمع من يدعوني فيديريكو.

عندما راجعت النّصّ الأصلي وجدت عدم تطابق بين نصّ لوركا المكتوب بالإسبانية والنّصّ المترجم، وقد أثّر عدم التّطابق هذا ــ في نظري ــ على مشهد النّصّ وصورته الفنية،

1- لوركا ــ الدّيوان الكامل، الجزء الأول، ترجمة: خليفة محمد التّليسي، الدّار العربية للكتاب، الجماهيرية العظمى، 1992، ص ص: 487ــ488.

على الرّغم من الشّاعرية التي أضفاها التّليسي على النّصّ المترجم، لذلك أرى أن تكون ترجمة النّصّ على الشّكل الآتي:

2.1.4.3_ بطريقة أخرى

الشّعلة تغرس في حقل المساء

قرون أيل هائج.

على امتداد الوادي. من فوق ظهره

تقفز الرّيح.

الرّياح تتبلور تحت الدّخان.

- عين قط حزين أصفر -

أنا في عيني أتتره فوق الأغصان

الأغصان تتتره فوق النّهر.

تصل أشيائي الأساسية.

هي أقفالُ أقفالٍ شعرية.

بين أشجار الأسل والمساء المخيم،

"ياللغرابة أن ينادى عليّ فيديريكو"

3.1.4.3_ من هنا يجد القارئ في ترجمة التّليسي- بالإضافة إلى الاجتهادات في التّرجمة بيني وبينه - مفردات مغايرة تماماً للنّص الأصلي من بينها على وجه الدّقة (تتبلل) بدلا من (تتبلور) في البيت الخامس من النّصّ الإسباني، و(الخيول الصّغيرة) بدلاً من (أشجار الأسل) في البيت الحادي عشر التي أرى فيها خروجاً على المشهد الشّعري، ولا أدري كيف تسللت هذه المفردة إلى النّصّ لأنّ كلمة: (junco) لها معنى واحد هو (أسل) فمن الغرابة إذن أن تأخذ طريقها إلى النّصّ العربي مترجمة إلى (الخيول الصّغيرة)، ولا أدري إن كانت القراءة

المغايرة قد حدثت في النّصّ الإنجليزي أم في التّرجمة إلى العربية، على الرّغم من أنّ القراءة الصّحيحة للنصّ الإسباني يجب أن تحول دون ذلك لأسباب لغوية تتمثل في (بين) الظّرفية، علاوة على ما يتطلبه المشهد الشّعري من انسجام بين صورة الأشجار والمساء المخيم.

2.4.3ـ إنّ هذا الاختلاف الظّاهر في النّماذج التي قدمتها لا يدع مجالاً للشك في أنّ هناك إشكالات ومآزق في التّرجمة تدعو إلى تأملها والتّفكر في كيفية معالجتها. وقد أجمل الباحث عبد الواحد لؤلؤة ـ وهو المترجم بامتياز ـ[1] هذه الإشكالات والمآزق في ثلاثة محاور ضافية ألخّصها في الآتي:

1ـ إن الأقرب إلى الصّواب في ترجمة النّصّ الشّعري من لغة أوروبية كالإنجليزية مثلاً إلى اللغة العربية أن يعمد النّاقل إلى المحافظة على "شكل" النّصّ كما ورد في الأصل، ويجعل ترجمته في حدود العبارة العربية من غير تجاوز على بناء الجملة العربية. وبوسع المترجم المتمكن من لغته أن يطوّع العبارة الأجنبية لتكسب مسحة شعرية من التّقديم والتّأخير في نظام بنائها مثلاً...[2].

2ـ يمكن أن يعترض الناقلَ من نصّ شعري أجنبي إلى اللغة العربية ما يمكن أن يدعى بالمشكلة الثّقافية. إذ إنّ حدود ثقافة النّاقل هي التي تجعل النّصّ المنقول مقروءاً في العربية أو غير مقروء... فالقارئ العربي يُقبل على قراءة المترجمات ليزيد من ثقافته بالدّرجة الأولى،

1- تُعَدُّ سلسلة موسوعة المصطلح النّقدي ـ منشورات وزارة الثّقافة والإعلام ـ الجمهورية العراقية، في مقدمة الأعمال الإنجليزية التي نقلها الدّكتور عبد الواحد لؤلؤة إلى اللغة العربية نظراً لضخامة هذه السّلسلة وأهميتها.

2- عبد الواحد لؤلؤة ـ منازل القمر: دراسات نقدية، رياض الرّيس للكتب والنّشر، لندن، الطّبعة الأولى، 1990، ص ـ ص: 76_78.

وهذه مسألة لا تحتمل النّقاش. لكن كم من تلك الثّقافة الأجنبية يستطيع النّصّ المنقول أن يحمله إلى القارئ ؟[1]

3ـ قد تعترض المترجمَ مشكلة تاريخية. فالإحاطة بالمهاد التّاريخي للنّصّ الشّعري، وبخاصّة الشّعر المسرحي، مسألة بالغة الأهمية عند النّاقل من لغة أجنبية إلى اللغة العربية... فتمتع المترجم بثقافة تاريخية بما يترجم من نصّ هي الضّمانة الأكيدة التي تقيه العثار... لذلك يكون الإتقان في نقل النّصّ الشّعري إلى العربية مسألة أمانة ثقافية، وليست مسألة برهان على معرفة النّاقل باللغة الأجنبية[2] .

4ـ أهمية التّرجمة

1.4ـ إنّ الإشكالات والمآزق المصاحبة للتّرجمة لا تقلل أبدا من قيمة التّرجمة، ومن أهمية قراءتها الدّاعية إلى تلمّس السّبل المؤدية إلى إثراء الثّقافة القومية لكلّ شعوب الأرض مهما امتلكت هذه الشّعوب من ثقافات أصيلة وثرية، إذ إنّ الثّقافة القادمة كاللقاح الذي يكسب الجسد الصحيح مناعة مضافةً للمناعة التي يمتلكها. فمهما قيل عن التّرجمة حتى وإن وصفت بالخيانة فإنّها تظلّ خيانة جميلة تشكّل جسر عبور يعشق تخطيه الرّاغبون بالانفتاح على الثّقافات الكونية، لأنّ العزلة لا تخلق الإبداع، وأنّ الذّات لا تحقق تطلعاتها إلاّ بمعانقة الآخر.

2.4ـ هكذا نظلّ بحاجة إلى وعي مؤسساتي تتضافر فيه الجهود الخبيرة لإعداد جيل من المترجمين الذين لا يقفون مذهولين أمام شكل النّصّ الأجنبي، فيتعاملون معه تعاملاً معرفياً عبر الجهوزية المسبقة لثقافتهم العربية التي تمكّنهم من التّفاعل مع ثقافة الآخر، وسبر أغوار المهاد التّاريخي الذي قد يقف حائلاً أمام إضاءة النّصّ الأجنبي... إذ يكون انتقاء النّصوص الأجنبية

1- المرجع نفسه، ص ـ ص: 78_80.

2- المرجع نفسه، ص ـ ص: 80_81.

وفق أسس معرفية تُعلي قامة المتلقي وتزيد معرفته معارف أخرى تصبح ـ في ضوئها ـ نتاجاته الإبداعية كياناً مترع الدّلالات.

5ـ التّركيب

1.5ـ في هذا الفضاء تتفاعل الدّوال التي يكون كلّ من الكاتب والقارئ طرفين أساسيين فيها، ونتيجة لهذا التّفاعل يكون المعطى الثّقافي مسرحاً يلتقي فيه منتج النّصّ وقارئه من أجل رسم أفق للموضوع المراد إنجازه، حيث ((الموضوع يعرف حالة تسبق الاكتمال والتمام: فلا تعبير ولا تقدير، إنّما تجسدات، هي في مستوى الخطاب، تجسدات في مستوى الدّال، بل تجسدات الدّال))[1] تجسدات تبحث عن كينونتها في الزّمن الفاصل بين الكتابة والقراءة أو في زمن الانتقال من ممارسة الكتابة إلى الحديث عنها في خطاب يخترق الذّات لينتج الدّلالة في غير مكانها المحتسب. إنّه زمن التّفاعل بين الدّوال وبين العناصر المساهمة في صيرورتها التي لابدّ أن تكون التّرجمة دالاً من بين هاته الدّوال أو عنصراً من بين هاته العناصر التي تخلق واقعاً مفعماً بتوليد المعاني وتفعيل القراءات...

2.5ـ بيد أنّ معظم النّقاد المحترفين يؤكدون على ((أنّ هناك قراءات صحيحة وقراءات خطأ، وقراءات جيدة وقراءات رديئة، ويصرون، بعنف غالباً، على أنّ للموضوعات والكيانات الأدبية التي يكتشفونها شرعية "موضوعية")).[2] ويشترط الباحثون في هاته القراءات أن تقوم على المقارنة فيما بينها كماً وكيفاً، وعلى أن يكون للقارئ حضور في

1- رولان بارت ـ لذة النّصّ، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحاز، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء، 1988، مقدمة المترجمين، ص:6.

2 ـ جين ب. تومبكنز ـ نقد استجابة القارئ من الشّكلانية إلى ما بعد البنيوية، م.س، ص ص: 215_216.

كتابة النّصّ عبر الإسهام في إنتاج دلالته حينما تكون القراءة إنتاجية لا نفعية، ويدعو هذا الأمر إلى طرح سؤال حول عمق التّفاعل بين الذّات القارئة والموضوع، أو ((بشكل أكثر دقة تساؤل عن كيفية الارتباط المتبادل بين أجزاء القراءة الذّاتية والموضوعية من أجل الوحدة))،[1] وحدة الأعمال الأدبية التي تقف على خط مستقيم مع الهوية والنّصّ والذّات، حيث عبر هذا التّعالق المهيب بين هاته العناصر الأربعة (الوحدة، والهوية، والنّصّ، والذّات) تتجلى أهمية فعل التّرجمة وخطورتها في تجسيد العلاقة بين الذّات الكاتبة والنّصّ والقارئ، وبالتّالي كيف تتمكن التّرجمة من تحقيق التّواصل الثّقافي بين الشّعوب الباحثة عن لذة القراءة، والتّائقة لبلوغ الابتهاج المعرفي الذّي يضيء كوامن الرّوح والوجدان...

3.5ـ إنّ القراءة الواعية تكشف عمّا اختفى من فعل الكتابة، وبذلك تسجّل هاته القراءة إدراكاً به يتلمس المترجم السبيل الأوثق لنقل دلالات النّصّ من لغة إلى لغة أخرى. وبهذه المشاركة التي يلتقي فيها الكاتب والقارئ في فضاء النّصّ تنفتح الآفاق إلى استدعاء الظواهر اللامكتوبة، لأنّ النّصّ، والحالة هاته، يقدم تخطيطات لفعل الإدراك الذي يقرأ الحاضر من الكلمات ويستدعي الغائب منها، ليسهم هذا الحضور وذاك الغياب في رسم شبكة العلائق الدّلالية التي ستكون العنوان الرئيس للصلات الثّقافية بين الشّعوب، إذ إنّ العمل الأدبي هو محور لقطبين أوّلهما فني والثّاني جمالي؛ يتحقق الأوّل بفعل الكتابة، وينجز الآخر بفعل القراءة. وإذا كان القطب الفني قد تحقق في لغة ما، حينئذ يتعدى كونه إنتاجاً في لغة بذاتها، حيث لابدّ له من امتداد أفقي، ولا يتأتى هذا إلاّ بفعل التّرجمة التي ستضمن وجوده الجمالي. وبين الفني والجمالي يعثر النّصّ على مبتغاه المتطلب تحقيق شروط صيرورة التّرجمة وسيرورتها التي ستعطي وجوداً حركياً لماهية التّواصل الثّقافي.

---

1 ـ المرجع السّابق، ص: 216.

لنتعلم، إذن، الشّروط التي لا تكون فيها التّرجمة قبلة من وراء الزّجاج، بل تكون برزخاً شفيفاً جغرافيته آفاق النّصّ الذّي يلتقي فيه زمنا الكتابة والقراءة، فتحضر المعاني والدّلالات من أقاصي الصّمت، لتعانق، النّفوس الباحثة عنها بحرارة الأعماق، فتشكّل منها خطابات تتناسل منها خطابات تخترق الحجب ثانية لتكون شرياناً ممتداً بين الثّقافات...

التراث الديني عند الموريسكيين
من خلال المخطوطات الألخميادية

الدكتورحنيفي هلايلي

جامعة سيدي بلعباس

رغم مرور عدة قرون على ضياع الأندلس، إلا أن الباحث العربي بصفة عامة لم يقم بواجبه كاملا من حيث استخلاص الدروس والعبر من تلك التجربة الفريدة، وإذا أردنا أن نتعرف على مدى علاقة الشعائر الدينية التي مارسها الموريسكيون بالإسلام الصحيح فإن أمامنا نوعين من المصادر:

1. ملفات محاكم التفتيش التي نظرت قضايا اتهام أشخاص بممارسة الشعائر الإسلامية المحظورة قانونيا.

2. المخطوطات التي خلفها الموريسكيون أنفسهم.

على أنه يجب أن نضع في الاعتبار أن ملفات محاكم التفتيش لا تتعرض لوصف الشعائر الدينية بطريقة دقيقة، ومعظم المسيحيين يصفون في بعض الأحيان شعائر لا تمت للإسلام بصلة ويتهمون من يمارسها بأنه مسلم. ومن العجب أن محاكم التفتيش الإسبانية كانت تأخذ برأيهم. قد تفيد ملفات محاكم التفتيش في التدليل على أن الأندلسيين ظلوا متمسكين بدينهم حتى اللحظات الأخيرة.[1]

---

1 - للمزيد حول الموضوع يرجى العودة إلى:

Denise CARDAILLAC, « Alqayci et le moine de Lerida », ou comment affirmer une identité islamique en milieu chrétien », in Actes du II symposium international du C.I.E.M sur « religion, identité et sources documentaires sur les morisques Andalous », Publications ISD, Tunis, 1984, T1, PP.129-137.

تعتبر المخطوطات الموريسكية، وهي مخطوطات إما باللغة العربية أو بالألخميادية والجزء الأعظم من هذه المخطوطات لم يدرس بعد رغم أهمية هذا التراث في التعرف على إسلام أهل الأندلس بعد سقوط آخر حكومة تمثلهم في شبه جزيرة إبيريا. وقد رسم الراهب المسيحي بدرو لونغاس Pedro Longras صورة إسلام الموريسكيين على أساس تلك المخطوطات[2].

1- إن الألخميادية في اللغة الإسبانية المكتوبة بحروف عربية، وقد اتخذ الموريسكيون من الأدب الألخميادو وسيلة للدفاع عن كيانهم أمام خطر الذوبان والانتشار، وكلمة ألخميادو (Aljamiado) مشتقة من العربية وهي نعت بني على كلمة Aljamia وأصلها "أعجمية" أي كل ما هو غير عربي، فالأدب الألخميادو هو إذا أدب آخر مسلمي الأندلس، أنظر:

محمد نجيب بن جميع: "الأدب الألخميادو والموريسكي: تأصيل لكيان" في الكتاب التكريمي لمدرسة أوفيدو، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات: تونس 2003، ص19.

2- حدد الراهب الإسباني **لونقا** الأطر العامة للإسلام الخفي المتبع من طرف الموريسكيين في إسبانيا خلال القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر من خلال أربع نقاط وهي:=

1. الخط السياسي المتبع مع الموريسكيين في المجال الديني 1492-1605.
2. تمسك الموريسكيين بممارسة شعائر الإسلام.
3. اختلاف وضعية الموريسكيين زمانا ومكانا.
4. عدم فعالية وسائل محاكم التفتيش لتحويل الموريسكيين إلى الدين المسيحي.

لمزيد من التفاصيل راجع:

بدرو لونقا، الحياة الدينية للموريسكيين الأندلسيين، (تعريب: د/جمال عبد الرحمان)، زغوان: سير مدي 1993، ص40-41.

تشير المخطوطات الموجودة في المكتبة الوطنية بمدريد سواء المحررة باللغة العربية أو تلك التي كتبت بالألخميادية، إلى أن التراث الإسلامي الذي خلفه الموريسكيون يمكن تقسيمه على النحو التالي[1] :

أولا: الإسلام الصحيح:

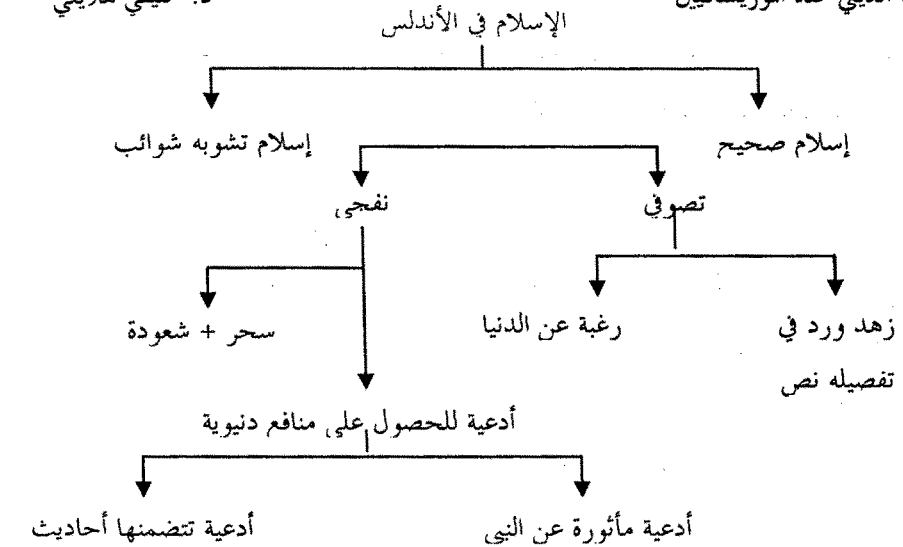
الإسلام الصحيح موجود في مخطوطات تتعلق بشتى أنواع الكتابة الدينية كتفسير القرآن الكريم أو فقه العبادات والمعاملات. وبالرغم من أن المذهب الغالب على هذه الكتابات هو المذهب المالكي، إلا أننا عندما نتحدث عن الإسلام الصحيح، نعني موافقة هذا التراث لأي من المذاهب الأربعة. والملاحظ في هذا النوع من المخطوطات أنها شروح لكتب قديمة، والمخطوطات مفيدة لمن يرغب في دراسة كيفية تدهور مستوى اللغة العربية في الأندلس بعد سقوط غرناطة.

تتعرض إحدى المخطوطات إلى فصول عن الوضوء الواجب ووضوء السنة والتيمم، ثم تدخل إلى شرح الصلاة فتتحدث عن تكبيرة الإحرام والتشهد وصلاة الوتر ثم تفرد فصلا للزكاة وتفرق بين زكاة الحلي وزكاة الفطر وتنتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الصوم، ثم تعرض أركان الحج رغم استحالة تأدية هذه الفريضة عمليا بالنسبة للمورسكيين، ومجموع الأحاديث منسوبة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه[2].

---

1 -Abdekjelil Temimi, « Attachement des Morisques a leur religion et a leur identité à travers les Hadiths dans deux manuscrits morisques », in, Actes du II symposium..., op.cit, T1, PP.155-160.

2- مخطوطة رقم 4987، المكتبة الوطنية، مدريد



ثانيا: الإسلام الذي تشوبه شوائب:

في هذا القسم من المخطوطات اختلط الحق بالباطل، فالإسلام التصوفي على سبيل المثال يجنح إلى الزهد في متاع الدنيا والاستعداد للآخرة. وتعتبر المخطوطة رقم 5099[1] مثالا للكتابات الزهدية فهي تتعرض لقصة الإسراء والمعراج وتصور الجزاء الذي ينتظر المقتصرين في أداء الطاعات، ويذكر مؤلف المخطوطة، أن النبي (ص) قد امتطى البراق ومر بمصر فوجد ريحا طيبة تنبعث منها، أنها رائحة امرأة كانت تعبد الله مع امرأة فرعون، وتتضمن المخطوطة رقم 5390[2] – معظمها من وحي خيال المؤلف– عن الصحابة والتابعين، تهدف جميعها إلى تقديم الموعظة والعبرة، فهي تحكي قصة وفاة بلال بن حمامة (بلال بن رباح) رضي الله عنه وتعرض وصية النبي (ص) لأبي ذر الغفاري. من المهم أن نذكر أن هذه المخطوطة قد كتبت عام 1603م ولعل في هذا أبلغ دليل على تمسك الموريسكيين بالإسلام

1- المكتبة الوطنية- مدريد.

2- نفسه.

كما تنص إحدى المخطوطات الموريسكية على إمكانية أن يحصل الشخص العادي على أجر أولي العزم من الأنبياء بمجرد قراءة دعاء معين وعلى أن إنكار الدعاء يخرج الإنسان من دائرة الإيمان. إن هذه المخطوطات تمضي في هذا النوع من السرد الذي يميز بعض الأحاديث الموضوعية: " أيما عبد دعاء بهذا الدعاء بنية خالصة يخالطها شيء من الشك أو رمضان وآخره في كل يوم جمعه وليلتها يريه الله تعالى ليلة القدر ويخلق الله له سبعون ألف ملك في مدينة النبي عليه السلام وسبعون ألف ملك في المشرق وسبعون ألف ملك في المغرب لكل ملك عشرين ألف رأس عين وعشرين ألف فم وعشرين ألف لسان يسبحون الله تعالى بلغات مختلفة ويجعلون ثواب تسبيحهم لمن دعا هذا الدعاء"، والدعاء نفسه عبارة عن تسبيح في بضع وستين صفحة[1].

وإنه لمن الأهمية بمكان معرفة الأسباب التي أدت إلى انحراف بعض مسلمي الأندلس عن طريق الصحيح. يتبين من خلال المخطوطات الموظفة في هذه الدراسة أن البدع كانت وراء وضع أحاديث تدعوا إلى الزهد ونسبت هذه الأحاديث إلى النبي (ص). ولا نستبعد مشاركة غير المسلمين في وضع أوراد تهدف أساسا إلى تعويض أركان الإسلام في الأندلس[2]

ظل الأندلسيون إلى غاية 1525م يتمتعون بمساجدهم وفقهائهم، لكن بعد فرض التعميد الإجباري أعطيت الأوامر بإغلاق جميع المساجد، وأصبحت بذلك العبادات تمارس داخل المنازل وفي مساجد سرية.رغم المتابعات المتواصلة التي كان يقوم بها المحققون فإن الفقهاء ظلوا يؤطرون الموريسكيين يعلمونهم مبادئ دينهم، ويحثونهم على التمسك بها، وعدم الانحراف وراء حملاتهم التبشير التي كان يقوم بها الرهبان، وكان دورهم بارزا أثناء

1- مخطوطة رقم 5384، المكتبة الوطنية- مدري

2- ربما يكون رجال الكنيسة وراء وضع أحاديث مدلسة لتقويض الإسلام عند الموريسكيين

المناسبات الدينية، فقد كانوا مكلفين بجمع الصدقات وتوزيعها على المعوزين، كما كانوا يشرفون على عمليات ختان الأطفال[1].

وإليك نص ألخميادي يتحدث عن سقوط غرناطة: يخاطب يوسف بناغس (Yuse Banegas) فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo)، قائلا: "يا بني، أنا أعلم أنك لا تعرض شيئا عن أحداث غرناطة، فلا تجزع إن ذكرتك بما جرى، فلطالما طاردتني هذه الذكرى ومزقت أحشائي في كل لحظة... يا بني، أنا لا أبكي الماضي لأن ما حدث لا رجعة فيه، ولكني أبكي ما سيحدث وما سترى لو بقيت على قيد الحياة في شبه جزيرة الأندلس، وأسأل الله عزّ وجلّ أن يكذب تنبؤاتي، إذ سيأتي يوم يقول فيه الناس أين ذهب الأذان؟ ماذا صنعوا بدين أجدادنا؟ وستكون الحسرة والمرارة في نفس كل من يفقه... ومما يزيد ألما أن المسلمين سيلبسون لباس النصارى وسيأكلون من طعامهم. والله أسأل أن لا ينساقوا إلى دينهم بقلوبهم وأن يكون صنيعهم مجرّد تقية... قد أبدو لك متحمساً ولكن ما سيكون مصيرنا إذن نحن وصلنا إلى الفاقة في وقت وجيز؟ وإن كان الأولياء يحرفون دينهم، فكيف سيرفع أبناؤهم وأحفادهم من شأنه؟ وإن لم يف ملك إسبانيا (Fernando el catholico) بوعوده، ماذا نترقب من خلفائه؟ يا بني ستزيد حالتنا تدهورا والله أسأل أن يحيطنا برحمته وعفوه"[2]

يتضح مما سبق أن الملك الإسباني فيليب الثاني (1556-1598م) صار في نفس الاستراتيجية العامة التي حددها أبوه شارل الخامس (1519-1556م)، وتتمثل في ضرورة

1- محمد رزوق، الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16-17م، ط3، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1998، ص 104-105.

2- L.P. Harvey, « Yuse Banegas, un moro noble en Granada bajo Los Reyes catolicos », in, Al Andalus, XXI, 1956, P.297.

اتخاذ تدابير صارمة بحق الموريسكيين، وقد تألفت لجنة لوضع أنظمة جديدة تطبق على الموريسكيين منها:[1]

- منع استعمال اللغة العربية، ويجب تسليم الكتب العربية في ظروف ثلاثين يوما.
- إجبار النساء الموريسكيات على كشف وجوهن.
- إجبارهن على ترك أبواب بيوتهن مفتوحة في أيام الأعياد.
- يمنع الموريسكيون منعا كليا من امتلاك العبيد[2].

لقد كان للموريسكيين أسلوب خاص لمواجهة المد المسيحي يرتكز أساسا على مبدأ التقية، إذ يقول الشهاب الحجري في هذا الصدد: "...وكانوا يعبدون دينين: دين النصارى جهرا ودين المسلمين في خفاء من الناس... وقد أكد المؤرخ الفرنسي لوي كارديك: "أن قضايا محاكم التفتيش مازالت لحد الآن ترتجف بالحياة، إذ من خلال شهادات الشهود ومرافعة المتهمين، أو اتهام الوكيل العام تنبثق أمام أعيننا الطائفة المسيحية وعلاقتها مع الأقلية الموريسكية..."[3]

لقد حافظ الموريسكيون وإلى اللحظة الأخيرة، على فقهائهم وتنظيماتهم وكيف كانوا يرشدون مواطنيهم. ولا غرابة في الدور الخطير الذي كانوا يقومون به، فقد اتصفوا بالصبر والثبات حتى في أحلك الظروف: ظروف السجن، ففي سنة 1601، وبسجن طليطلة كان الفقيه (Geronino de Rujas) يجادل المسيحيين المسجونين معه ويقول لهم: "...أنه يرغب في

---

1 - الأوامر صدرت بتاريخ 1566.

2 - Jacqueline Fournel, Guérin, les Morisques aragonais et l'inquisition de saragosse (1540-1620), thèse inédité, Montpellier III, 1980, PP.155-160.

3 -Louis Cardaillac, Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640), Paris, 1977, P.13

إنقاذ أرواحهم، وأن الله سوف يبصرهم وينقذهم من العمى والجهل الذي يحيط بهم..."[1]

وقد صرّح (Aznar Cardona) – وكان قد مارس مهنته التنصيرية طويلا لدى الموريسكيين– بأنهم ظلوا يمارسون عباداتهم إلى آخر يوم من طردهم[2]. وهذا ما أوضحه الشهاب الحجري: "..ولتعلموا ما بين عبادة الكافرين وعبادة المسلمين، ولنشكر الله على ما أنعم به علينا باعتقاد الحق، وطهارة الجسد والملبس، والجامع الظاهر النقي من الأوثان والأدران، لأنها من أعظم النقم"[3]

وكثيرا ما واجه الموريسكيون مخاطبهم بما يكنونه في صدورهم، فايزابيل دونيا (Dona juana Izabel) من طليطلة صرحت من "أن عقيدة العرب أفضل من عقيدة المسيحيين"[4]وقد توبع الموريسكيين من طرف محاكم التفتيش على الصوم، والوضوء والصلاة، والصدقة، بل الحج. وإذا كان الوضوء صعبا، فإن الصلاة على العكس من ذلك مارسها الموريسكيون بصيغ مختلفة، وكانوا يقومون فيها في إطار عائلي أو في إطار جماعي تحت إمرة إمام يختارونه لهذا الغرض[5].

كان الموريسكيون متمسكين بالصلاة إلى أقصى حد ممكن، مارسوها وهم في السجون وهم تحت التعذيب، وهم ذاهبون إلى الحرق، وكثيرا ما اكتشفوا من طرف جواسيس محاكم التفتيش وهم يمارسونها[6].كما حافظوا على قدسية يوم الجمعة، إذ تتوقف في هذا

1 –ibid, P.65

2 –Aznar Cardona (P), Expulsion justificada de los Moriscos espagnoles ysuma de la excelencias
christianas de nuestro rey don Huesca, 1612, F.49

3– ناصر الدين على القوم الكافرين، ص 44.

4 –Louis, Cardaillac, op.cit, P.16

5 –Jacqueline Fournel-Guérin, op.cit, P.132.

6 –ibid, p.133.

اليوم جميع الأنشطة التجارية، ويرتدون الألبسة النظيفة، كذلك حافظ الموريسكيون على صوم رمضان رغم شبكة الجواسيس الخطيرة التي كانت تحيط بهم، إذ يتغير في هذا الشهر سلوك الموريسكيين تماما.

امتنع الموريسكيون بصفة عامة عن أكل لحم الخنزير وشرب الخمر رغم الضغوط الكبيرة التي كانت تمارس ضدهم[1].

تعتبر الفترة الأندلسية تجربة فريدة بكل المقاييس، فقد وصل المسلمون إلى شبه الجزيرة الإيبرية وهم في أوج قوتهم، وطردوا منها عندما بدت في دولتهم عوامل الضعف والانكسار.

لقد عالجت الدراسات الأندلسية جوانب كثيرة لكن الجانب الديني لم ينل نفس القدر من الاهتمام، وقد حاولنا من خلال هذه الدراسة المتواضعة تقديم صورة عامة لما صار عليه الإسلام بعد سقوط غرناطة.

---

1 – idem.

التأثير السياسي الفاطمي والسلجوقي
في التعليم الديني بدمشق في القرن الخامس الهجري

الدكتور جمال محمد سالم عريكيز

جامعة الفاتح–ليبيا

مدينة دمشق من المراكز التعليمية منذ أن فتحها العرب المسلمون سنة (14هـ/636م) وحتى القرن الخامس الهجري، وقد مثل جامعها الكبير (الأموي)[1] المدرسة التعليمية الأولى الذي ارتبط إلى حد كبير بتعليم الدين الإسلامي بمذاهبه وفروعه المختلفة على يد العديد من العلماء والفقهاء (المستوطنين والوافدين) الذين توارثوا مناصبهم العلمية والوظيفية خلف عن سلف.

ولم يتوقف التعليم الديني بحلول القرن الخامس الهجري، بل شهد تطورا ملحوظا عن القرون التي سبقته، وأسهم بشكل كبير في التطور والازدهار السياسي والتاريخي، وفعاليته في الصراع الحضاري الذي شهدته المنطقة العربية خلال مرحلة الحكم الفاطمي والسلجوقي لمدينة دمشق، وباقي مدن بلاد الشام.

1- الجامع الأموي: أنشأه الخليفة الأموي الوليد بن عبد المالك خلال سنوات (706- 715م)، ويعتبر أقدم وأكمل آبدة إسلامية، كما يعتبر أول مسجد تضمن محرابا ومقصورة ومآذن وميضأة ومشاهد، وزاويا للتعليم، أنظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار الكتب العلمية، 1990م، مج2، ص ص 530 – 531؛ ابن جبير، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الأثار الكريمة والمناسك المعروفة برحلة ابن جبير، ط2، دار وكتبة الهلال: بيروت، 1986م، ص ص 211- 222؛ الأصطخري، الأقاليم، مكتبة المثنى: بغداد، د ت، ص 33؛ ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار رحلة ابن بطوطة، دار الكتب العلمية: بيروت، 1992م، ص ص 106- 1123؛ النعيمي، الدارس، دار الكتب العلمية بيروت، 1990م، ج2، ص ص 285 -315؛ عفيف البهنسي، الجامع الأموي الكبير، دار طلاس للدراسات والترجمة، دمشق، 1988م، ص 20 وما بعدها.

وعلى هذا الأساس كيف كان التعليم الديني في دمشق في القرن الخامس الهجري متمشيا مع السياسة القائمة على حكمها؟، وإلى أي مدى تطور وأسهم في استمرارية المد الثقافي التعليمي الذي شهدته القرون المتتالية؟.

يلاحظ القارئ لتاريخ مدينة دمشق في النصف الأول من القرن الخامس الهجري استمرار الحركة التعليمية خلال فترة الحكم الفاطمي[1] على الأوجه المختلفة إلى جانب نشر دعوتهم الإسماعيلية، ولم تذكر المصادر التاريخية أن ولاتها قد اتبعوا سياسة عدائية ضد معلميها من العلماء والفقهاء وطلاب العلم، أو منعهم من ممارسة دورهم التعليمي، وفي القدوم والترحال منها وإليها، وممارسة وظائفهم التعليمية الدينية في نشر العلوم الفقهية والشرعية في الإقراء والرواية والسماع للأحاديث النبوية الشريفة، والتأليف في ذات الخصوصية مما ذهب بأحد الدارسين إلى الإشادة بهذه الفترة بالقول:"وأما مدينة دمشق فهي دار قرآن وحديث وفقه"[2].

وقد ذكر منهم الشيخ شمس الذهبي (ت: 748هـ/1348م) في حوادث تاريخ الإسلام حوال(خمسين وأربعين) ترجمة ما بين فقيه وعالم وشيعة خلال حوادث (451- 467هـ)[3]، والأهم من ذلك الفقيه الشافعي رشا بن نظيف بن ما شاء الله أبا الحسن الدمشقي الشافعي (ت: 444هـ/1052م) قد أوقف داره، التي "بدرب الخزاعية شمال الخانقاه السميساطية بباب الناطفانيين" للقراء في "حدود سنة أربعمائة"، وعرفت بدار القرآن الرشائية[4]. ويبدو أن هذه

1- حكم الفاطميون دمشق خلال سنوات (359- 486هـ/999- 1073م)، أنظر ابن القلانسي، تاريخ دمشق، تح سهيل زكار، دار الكر: دمشق، 1983م، ص ص 1 -2؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح عمر بن عبد السلام تدمري، دار الكتاب: بيروت، 1990م، ج7، ص 281؛ تاريخ الإسلام، تح عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي: بيروت، 1994م، حوادث 451 – 470هـ؛...

2- الحسيني، محمد، دار السنة دار الحديث النورية، دار البشائر للطباعة والنشر، دمشق، 2002م، ص15.

3- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 451-467هـ.

4- ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ط2، تح سعيد العمري، دار الفكر: دمشق، 1995، ج6، ص ص 255 – 256؛ النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م، ج1، ص ص 9-

الدار جاء إنشاؤها بموافقة السلطة الفاطمية بدمشق لأن جل كتب التراجم لا تشيد إلا بواقفها فقط، وعلي أن موافقة السلطة السياسية تأتي ضمنية لعدم وجود ردة فعل نحو منعها لأنها تقدم خدمة عامة للسنة والشيعة معا.

وإذا ما تتبعنا السير الذاتية لعلماء وفقهاء دمشق، وما أوردته تلك الأعمال حول أدوارهم ووظائفهم التعليمية الدينية والفقهية فإنها تقدم وصفا تطبيقيا فيما كانوا يقومون به في الفترة الفاطمية من خلال هذا النموذج التوضيحي:-

رم	الاسم	تاريخ الوفاة	المكانة	الوظيفة	المذهب	مكان العمل
1	أبو الهاشم عبد الجبار عبد الصمد السلمي	364هـ/974م	مؤدب	مدرس	شافعي	الجامع الأموي1
2	أحمد بن محمد ..بن سعيد	393هـ/1002م	من كبار المشايخ	مدرس	شافعي	2=
3	أبو سليمان محمد عبد الله بن أحمد بن ربيعة	410هـ/1019م	مؤدب	مدرس	شافعي	3=
4	الحسن بن علي بن عبد الله أبو علي الرهاوي	414هـ/1023م	شيخ القراء	مقرئ	شافعي	4=

10؛ دور القرآن في دمشق، ط2، صححه وحققه صلاح الدين المنجد، دار الكتاب، بيروت، 1964م، ص12؛ ابن الجزري، غاية النهاية طبقات القراء، ط2، حققه بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981م، ج1، ص284؛ ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تح زكار، دمشق، 1988م، ج8، رقم 3652؛...

1- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 351 – 380هـ، ص 325.

2- ابن عساكر، المصدر السابق، ج7، ص ص 161 – 162؛ البن الجزري، المصدر السابق، ج1، ص 253.

3- ابن عساكر، المصدر السابق، ج15، ص 500× الذهبي، المصدر السابق، حوادث 351-380هـ، ص ص 650 – 651.

4- ابن الجزري، المصدر السابق، ج1، ص ص 245 – 246.

5	أبو القاسم تمام بن أبي الحسين بن جعفر الرازي البجلي	414هـ/1023م	من كبار رجال الحديث	راوي	شافعي	1=
6	الميداني أبو الحسن عبد الوهاب بن جعفر..	418هـ/1027م	راوي	محدث	شافعي	2=
7	الخنائي أبو الحسن علي بن محمد الدمشقي	428هـ/1036م	زاهد	مدرس ومقرئ	شافعي	3=
8	رشا بن نظيف	444هـ/1052م	فقيه	مدرس	شافعي	4=
9	الربعي علي بن محمد المالكي	444هـ/1052	راوي	محدث	مالكي	5=
10	الكتاني أبو محمد عبد العزيز بن أحمد الدمشقي	466هـ/1073م	عالم	راوي	شافعي	6=
11	أحمد بن الحسن المقدسي القطان	468هـ/1075م	فقيه	مقرئ	شافعي	7=
12	الحسن بن القاسم الواسطي غلام الهراس	468هـ/1075م	فقيه	مقرئ	شافعي	8=

1- ابن عساكر، المصدر السابق، ج10، ص 441؛ العماد الحنبلي، شذرات الذهب، منشورات مكتبة بيت المقدس: القاهرة، 1351هـ، ج5، 73؛ الذهبي، سيرة أعلام النبلاء تح حسن الأسد، مؤسسة الرسالة بيروت، 1985م، ج17، 290..

2- الذهبي، ص 499؛ العبر في خبر من غبر، ج2، ص 235..

3- ابن عساكر، المصدر السابق، ج12، ص 496؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص 138.

4- ابن عساكر، المصدر السابق، ج6 ص ص 255- 256؛ النعيمي، المصدر السابق، ج1، ص ص 9-10؛ دور القرآن، ص12؛ ابن الجزري، المصدر السابق، ج1، ص 284.

5- الذهبي، المصدر السابق، ج17، ص ص 580-581.

6- ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص 250؛ الذهبي، المصدر السابق، ص ص 200-204.

7- ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص 257؛ الذهبي، المصدر السابق، ص 250؛ ابن الجزري، المصدر السابق، ج1، ص 228.

8- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 461- 470هـ، ص 246.

ويبين هذا الجدول أيضا مدى اهتمام العلماء والفقهاء السنة بدمشق خلال الفترة الفاطمية بعلم القراءات، وفيما كان علماء الشيعة العلوية يأخذون هذا العلم علي أيديهم بل يمدحون ثقتهم في ذلك، منهم الفقيه الحسن ابن علي... أبا علي الأهوازي الشافعي فقد كان "شيخ القراء في عصره، ذكر الحافظ أو طاهر السلفي في معجمه قال: سمعت أنا البركات الخضر بن الحسن الحازل صاحبنا بدمشق يقول: سمعت الشريف النسيب علي بن إبراهيم العلوي يقول: أبا علي الأهوازي ثقة ثقة.."[1]؛ والمقرئ الحسين بن علي المعروف بالدمنشي الشيعي الدمشقي (ت: 491هـ/1097م)، " قرأ على أصحاب أبي علي الرهاوي، وأظنه أخذ من الأهوازي، وسمع من أبي الحسن ابن أبي الحديد"[2]، وقال ابن عساكر بشأنه "كان رافضيا، وهو الذي سعى بأبي بكر الخطيب إلى أمير الجيوش، وقال هو ناصبي يروي فضائل الصحابة وأخبار خلفاء بني العباس في الجامع، فكان ذلك سبب إخراج الخطيب من دمشق..."[3]

وبالإضافة لهؤلاء المعلمين وتأثيرهم المتفاوت على بعض العلماء والطلاب الفاطميين في الإقراء والرواية كان هناك تأثير وبروز لفئة المعلمين من الصوفية التي أسهمت بشكل وبأخر في التعليم الديني لتلك الفترة، ونالت مكانة كبيرة بين أهال دمشق وحكامها الفاطميين آنذاك. ولربما كانوا يقابلونهم بنوع من الاحترام، أو كما يقال في سبب إيواء دمشق للصوفية لما "اشتهر عنها أن حياة الزهاد والمتعبدين والمتصوفة فيها ميسورة موفورة، وأسباب العزلة والاعتكاف متوافرة"[4]، فالفقيه الشيخ علي بن محمود بن ماغر أبو الحسن الززوني (ت: 451هـ/1059م) كان من كبار مشايخ الصوفية، وجاء دمشق للتعلم والسماع من الفقيه عبد

1- ابن الجزري، المصدر السابق، ج1، ص246

2- ابن عساكر، المصدر السابق، ج14، ص 285؛ ابن الجزري، المصدر السابق، ج1، ص246.

3- المصدر نفسه، ص 246؛ الذهبي، المصدر السابق، حوادث 491-500هأ، ص92.

4- خالد معاذ، المرجع السابق، ص 481.

الوهاب الكلابي أحد علماء دمشق آنذاك[1]؛ والفقيه الدمشقي علي ابن الخضر ابن سعيد السلمي أبو الحسن الصوفي (ت: 455هـ/1063م)، روى عن خلق من العلماء والفقهاء[2]؛ والفقيه الخضر بن الفتح أبو القاسم الدمشقي (ت: 458هـ/1066م) محدث صوفي[3]؛ والفقيه أبو علي الدمشقي الصوفي المقرئ (ت: 459هـ/1067م) روى عن محمد ابن عبد الرحمان القطان بدمشق[4]؛ وإبراهيم بن علي الشيخ أبو إسحاق القباني (ت:471هـ/1079م) شيخ الصوفية بدمشق أقام بدمشق وروى عنه نصر المقدسي؛ وغيث الأرمنازي وجماعة من فقهاء دمشق، وكان صدوقا...[5]، وقد بنى لهم الفقيه "السميساطي أبو القاسم علي بن محمد بن يحي السلمي الحبشي (ت: 453هـ/1061م) من أكابر الرؤساء بدمشق "الخانقاه التي عرفت باسمه السميساطة في بداية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[6]. ولربما مكانته تلك في العصر الفاطمي كرئيس من الأكابر أهلته أن ينال الموافقة الضمنية هو الآخر في بنائها لفقراء الصوفية بدمشق.

لم يشكل النشاط التعليمي الديني بدمشق في قراءات القرآن الكريم، ورواية الأحاديث النبوية الشريفة،والسماع لاجتهادات الفقهاء أي خطر على سياسة الدعوة الإسماعيلية الذي يبدو أنه كان يتمشى وسياسة الأمر الواقع، أو المشاركة في تلك المجالات لأجل استمرارية اتجاهاتهم العلمية التي لا تتعارض وتوجهات السلطة السياسية القائمة، ولم تبرز المصادر

1- الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث 451-460هـ، ص 258.

2- المصدر نفسه، ص383.

3- المصدر نفسه، ص445.

4- المصدر نفسه، ص468، ابن ثغرى بردي أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، المؤسسة المصرية: القاهرة، دت، ج5، ص 107.

5- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 471-480هـ، ص39، ابن ثغري بردي، المصدر السابق، ج5، ص107

6- النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج2، ص ص 118-119.

التاريخية، وكتب الفقه أيضا إلى أي نشاط مخالف لعلماء الشيعة في فترة الحكم الفاطمي لدمشق، وتكتفي بالإشارة إلى أن القاضي الشيعي فلان، كان داعي الإسماعيلية بدمشق[1]؛ على خلاف ما آراه أحد الدارسين بقوله:"وبعد قدوم الفاطميين إلى دمشق رأوا أن استمرار نشاط الفقهاء يشكل خطرا عليهم لاختلاف مذهبهم عن المذاهب الفقهية في دمشق وتعارضه معها فحذر الفاطميون المذاهب غير الشيعية، فسياستهم تقوم على أساس خدمة المذهب الإسماعيلي، والتشريعات التي يجب العمل بها أن تبن علي أساس هذا المذهب، فكان أكثر قضاتهم من الشيعة الإسماعيلية، لهذا اختفى نشاط المذاهب الفقهية غير الإسماعيلية في أوائل الحكم الفاطمي لدمشق"[2].

ولربما كان هذا من جانب الفقهاء القضاة والأئمة الخطباء فقط لأنها تمثل أحد ركائز الصيغة الأساسية لأهداف السلطة السياسية القائمة على حكم المدينة، وفي الوقت الذي أشادت تلك المصادر بتشجيع الفاطميين، لنشاط تعليم القراءات ورواية الحديث الشريف بالجامع الأموي الذي اعتمده علماء وفقهاء السنة والشيعة معا حتى نهاية الفترة الفاطمية بدمشق بل استمرت قراءة أبي عامر،[3]، وأبي عمرو[1] لنهاية القرن الخامس الهجري.

1- ابن عساكر، المصدر السابق، ج16، ص244؛ ابن طولون القلائد الجوهرية- تح محمد دهمان، دمشق، 1980م، ص40.

2- محمد محاسنة، تاريخ دمشق خلال الحكم الفاطمي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 1990م، ص292.

3- قراءة أبي عامر: قراءة في اللغة"كلمة تقرأ علي الوجوه تسمى حرفا،تقول: هذا حرف ابن مسعود، أي قراءة ابن مسعود،...، والحرف القراءة، التي تقرأ علي أوجه، وما جاء في الحديث الشريف من قوله عليه السلام: نزل القرآن علي سبعة أحرف، كلها كاف أراد بالحرف اللغة..، أنظر: ابن منظور، جمال الدين، لسان، مج2، ص ص 170؛ وابن عامر: أبو عمران عبد الله بن عامر اليحصبي (ت: 118هـ)، م التابعين، الذين أثروا في القراءة في الشام تأثيرا كبيرا، وكانت له قراءة مميزة به، وهو مقرئ وقاضي دمشق في خلافة الوليد بن عبد المالك، واشتهر ابن عامر بالقراءة بعد وفاة الصحابي أبي الدرداء (ت:32هـ)، وقد ظل أهل الشام يقرؤن بقرأته حتى سنة خمسمائة تقريبا، وذكر أيضا أنه علي المغيرة بن شهاب عن قراءاته علي

إن ما شهده العصر الفاطمي بدمشق في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري من اضطرابات سياسية قد أسهم في فقدان التأثير الإسماعيلي على المجتمع الدمشقي، ونجاح معلمي المذهب السني في المحافظة على الخلفية المذهبية لذلك المجتمع في نشر العلوم الشرعية السنية، بعيدا عن التحول السياسي بين الولاة الفاطميين الذي أخذ في السنوات الأخيرة وجها مخالفا لما كان معهودا في تقاليد السلطة بأن يتولى الوالي أمرها بأمر السلطة المركزية بالقاهرة، فتحول بدون تقليد ومرسوم الخليفة الفاطمي، لضعفه؛ ولحالة الفوضى في الحامية الفاطمية التي ارتكبها بعض الولاة وجنودها مع أهل دمشق أدت إلى حدوث أول فتنة بينهما عام (461هـ/1069)، وإشعال النار بإحدى جوانب المدينة، فلحقت بالجامع الأموي[2]، فتأثر لهذا المصاب أهل دمشق وسكان الشام والبلاد الإسلامية، ذلك فيما تركه لنا المؤرخ الدمشقي ابن القلانسي بقوله متأثرا:"وفي هذه السنة وقع الخلف بدمشق بين العسكرية وأهلها، وطرحت النار في جانب منها فاحترقت واتصلت النار منه بالمسجد الجامع غربيه

عثمان نفسه نصف القرآن، أنظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج1، ص424؛ العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج1، 156؛ الزرو، خليل، المرجع السابق، ص37-43؛ ويذكر النعيمي بصدد دار القرآن الرشائية، أن رشا بن نظيف بن ما شاء الله أبو الحسن الدمشقي المقرئ، قرأ بحرف ابن عامر علي أبي الحسن الداراني القطان (ت: 402هـ)، وانتهت إليه الرئاسة في قراءة ابن عامر، المصدر السابق، ج1، ص ص 9 – 10 .

1- قراءة أبي عمرو: بحرف أبو عمرو بن العلاء التميمي (ت: 154هـ)، الذي كان علامة زمانه في الفقه والنحو، وعلم القراءات، وقيل: اشتهرت قراءته إلى جانب قراءة أبي عامر اليحصبي بالشام علي يدي الفقيه سبيع بن مسلم المقرئ الضرير علي حد تعبير ابن الجزري، "وأظنه هو الذي أشهر قراءة أبي عمرو تلقينا بدمشق، بعدما كانوا يتلقاونه لابن عامر، والله أعلم، المصدر السابق، ج1، ص301؛ وأنظر ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1996م، ج1، ص 123؛ النعيمي، دور القرآن في دمشق، ص12؛ محاسنة، المرجع السابق، ص 112.

2- ابن القلانسي، المصدر السابق، ص 162؛ ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص216.

فاحترق في ليلة يوم الاثنين انتصاف شعبان من السنة، فقلق الناس لهذا الحادث والملم المؤلم الكارث، وأسف القاص والداني لاحتراق مثل هذا الجامع، الجامع للمحاسن والغرائب، المعدود من إحدى العجائب حسنا وبهاء ورونقا وسناء، وكيف أصابت مثله العيون الصوائب، وعدت عليه عادية النوائب"[1].

وإن تأثر بهذا الفعل القاص والداني لم تغير سيرة من جاء بعده من الولاة الفاطميين مما حذا بأحد الباحثين أن يشملها جملة بالوصف أنها" أشام العهود وأسوأها علي دمشق وبلاد الشام"[2]. بل أوجدت مناخا لحكمها بدمشق مشحونا بالفتن مع أهلها وتضررهم، فأدي إلي رفضهم لسياستهم ودعوتهم الإسماعيلية[3]. ولربما رحبوا بالبديل السلجوقي الذي يشاطرهم الاعتقاد المذهبي نفسه، والذي كان هو الأخر يترقب لحظة الاحتضار الفاطمي بدمشق وبلاد الشام لينقض عليها.

لذلك، اقتصرت السياسة التعليمية الفاطمية في تلك الفترة علي ما تقدمه المساجد من دور في ذلك، أو ما يتكلف به المشايخ والعلماء الميسورون في فتح بيوتهم ودكاكينهم وحوانيتهم لطلاب العلم، حتى أن فكرة ظهور المدرسة الدينية التعليمية بدمشق في القترة الفاطمية جاء تجسيدها علي أيدي علماء وفقهاء سنة، فالمدرسة الرشائية، وإن لم تكن مدرسة بالمعنى، فقد أنشئت كدار لتعليم القرآن فقط، من قبل واقفها الفقيه رشا بن نظيف، الفقيه الشافعي في حدود العقد الرابع من القرن الخامس الهجري، وكذلك الخانقاه السميساطية في العقد الخامس من هذا القرن، لعلماء الصوفية، جعلها واقفا الفقيه أبو القاسم

1- ابن القلانسي، المصدر السابق، ص162.

2- أحمد سبانو، دمشق في دوائر المعارف العربية والعالمية، دار الكتاب العربي، دمشق، دت، ص 128

3- محمد محاسنة، المرجع السابق، ص 295.

السميساطي، لغرض تعليم القرآن، لأنها لم تكن لتحمل معنى المدرسة في الفترة الفاطمية، لاقتصارها علي منهجية محددة في قراءة القرآن، أو الحديث الشريف[1].

وبتولي السلاجقة[2] حكم دمشق عام (468هـ/1076م) عملوا على التركيز على التعليم الديني لدحض التشيع الإسماعيلي، وإن أخذوا دمشق بحد السيف في البداية إلا أنهم اعتمدوا علي القلم أيضا، وذلك بتشجيع المعلمين من العلماء والفقهاء لاستمرارية نشاطهم التعليمي المذهبي في القراءة ورواية الحديث الشريف والتأليف في ذات الخصوصية. فالقارئ لكتب الطبقات سيجد عدد وتوفي في العقود الأخيرة من القرن الخامس الهجري.

والجدول التالي يوضح الوظيفة التي كان عليها هذا القرن:-

رم	الاسم	تاريخ الوفاة	المكانة	الوظيفة	المذهب
1	أحمد بن منصور بن محمد الغساني الداراني	468هـ/1075م	فقيه	مشتغل بالعلم	مالكي3

1- النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج2، ص ص 118 – 119.

2- السلاجقة: من قبائل الغز التي كانت تقطن الصحراء الواقعة بين حدود الصين وشواطئ بحر قزوين، ثم أخذوا في الهجرة إلى شواطئ جيحون عقب انهيار الدولة السامانية واعتنقوا الإسلام بسبب اختلاطهم بأهل بلدة جنج المسلمين، ولنشاطهم الملحوظ في الغزو علي بلاد الدولة الغزنوية تمكنوا من فرض وجودهم السياسي والعسكري بل الاعتراف بهم كقوة ضاربة في تلك المنطقة، ولقرب وجودهم من العراق بلاد الخلافة العباسية تم الاستنجاد بهم لإنقاذهم من الجماعات الشيعية التي تزعمها الحارث البساسيري التركي، وتم ذلك في سنة (450- 451هـ)، ومنحهم الخليفة العباسي حق حكم البلاد الإسلامية فوجدوا بذلك مبررا لغزو البلاد الشامية لوقوعها تحت الحكم الفاطمي، فكان أخذهم دمشق سنة 486هـ عنوة؛ لمزيد من الإيضاح أنظر ابن القلانسي، المصدر، المصدر السابق، ص ص 166- 175؛ صدر الدين الحسيني، أخبار الدولة السلجوقية، صححه محمد إقبال، منشورات دار الأفاق الجديدة: بيروت، 1981م، ص 98؛ أبوبكر الطروشي، سراج الملوك، اعتناء أنطوان أفندي، المطبعة الوطنية: الإسكندرية، 1972م، ص 267؛ سهيل زكار، مدخل في تاريخ الحروب الصليبية، ط3، دار الفكر: دمشق 1975م، ص ص 256- 268؛ ... .

3- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 461-470هـ، ص387.

2	حيدر بن علي بن محمد أبو المنجا القحطاني الأنطاكي	469هـ/1076م	فقيه	محدث	مالكي1
3	عبيد الله بن الواحد بن محمد أبي الجديد السلمي	470هـ/1077م	فقيه	محدث	مالكي2
4	أحمد بن محمد بن هبة الله أبو الحسن الأكفائي	471هـ/1078م	فقيه	محدث	شافعي3
5	أبو محمد الحطيني	472هـ/1078	فقيه	طالب علم	شافعي4
6	محمد بن سلطان بن حيوس	473هـ/1080م	أديب	شاعر	شافعي5
7	علي بن أحمد طبيز أبو الحسن الأنصاري	477هـ/1084م	فقيه	عالم في الفقه والنحو	مالكي6
8	عبد الجليل بن عبد الجبار ابن عبد الله أبو المظفر المروزي	479هـ/1086م	فقيه	قاضي، ومحدث	شافعي7
9	الحسن بن أحمد بن محمد.. أبو عبد الله السلمي	481هـ/1088م	خطيب	قاضي ومحدث	حنفي8
10	علي بن الحسن بن طاوس	483هـ/1090م	فقيه	طالب علم	شافعي9
11	عبد الواحد بن محمد .. أبو الفرج الشيرازي الحراني	486هـ/1093م	فقيه	واعظ محدث	حنبلي1

1- ابن عساكر، المصدر السابق، ج15، ص 381؛ الذهبي، المصدر السابق، ص 387.

2- ابن القلانسي، المصدر السابق، ص 181؛ الذهبي، المصدر السابق، ص 336

3- المصدر نفسه، حوادث 471- 480هـ، ص 47.

4- المصدر نفسه، ص 80.

5- المصدر نفسه، ص 100.

6- المصدر نفسه، ص 200.

7- المصدر نفسه، حوادث 481 – 490هـ، ص 82.

8- المصدر نفسه، ص 131.

9- المصدر نفسه، ص 159.

12	علي بن محمد.. أبو القاسم المصيصي	487هـ/1097م	فقيه	طالب علم	شافعي2
13	الحسن بن محمد... أبو علي الساوي	488هـ/1095	فقيه	محدث	شافعي3
14	إسماعيل أبوالقاسم الطوسي	489هـ/1096م	فقيه	طالب علم	شافعي4
15	نصر أبو الفتح المقدسي	490هـ/1097م	شيخ	مدرس ومفتي	شافعي5

كما يبين هذا الجدول أيضا أن دمشق خلال الفترة السلجوقية الأولى، وحتى مجيء الغزو الصليبي قد اعتمدت على عدد من الفقهاء والعلماء للتعليم في مجالات الحديث والوعظ والفقه على مختلف مذاهبه، ومجيء طلاب العلم إليهم، لأن جلهم كانوا وافدين من المشرق والمغرب ومن بلاد الشام، وهذا انعكاس لما يلاقونه من تشجيع من سلطات المدينة في المجيء إليها، لتحقيق هدفهم السياسي والمذهبي.

ولم تمهل السلطة السلجوقية بدمشق الاهتمام بالتعليم الديني باستمرار فهي سلطة منفذة لسلطة علية ومركزية في بغداد وأصفهان التي بدأت توجهها التوسعي بسياستين السيف والقلم معا، ولم يكن بإمكانها الاستغناء عن الأداة الثانية أهم أهدافها فيما مثله الرجل الثاني في السلطة المركزية من دور لترسيخ هذا الهدف، وهو الوزير نظام الملك أبو الحسن

1- ابن القلانسي، المصدر السابق، ص 206، الذهبي، المصدر السابق، ص 179.

2- ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص 375؛ الذهبي، المصدر السابق، ص 216.

3- المصدر نفسه، ص 241.

4- المصدر نفسه، 295.

5- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص ص 28-29؛ الذهبي، المصدر السابق 246 – 248.

الطوسي[1]، رجل العلم والسياسة في الدولة السلجوقية من إنشاء المدرسة النظامية ببغداد خلال سنوات (457 -459هـ/1065-1067م)[2] في تكوين فئة ذات فعالية مؤثرة على ذهنية المجتمع الإسلامي المشرقي كان لها صداها حتى قبل تلك الفترة وهم العلماء والفقهاء وطلاب العلم للمشاركة ضمنيا في حركة الغزو السلجوقي في البلاد الشامية لدحض التشيع الإسماعيلي الذي بثه دعاة الخلافة الفاطمية الإسماعيلية في مرحلة غزوهم واحتلالهم لمدينة دمشق قرابة القرن[3].

والجدول التالي يوضح تأثيرات المدرسة النظامية من خلال أصول العلماء المشرقية في الفترة ما بين (468هـ/ 1075م – 492هـ/ 1097م):

رم	الاسم	تاريخ الوفاة	الغرض من القدوم إلى دمشق	الأصل
1	الحسن بن القاسم الواسطي	468هـ/1075م	قرأ بدمشق	واسط4
2	عبد الجبار عبد الله أبو الفتح الاردستاني	468هـ/1075م	سكن دمشق وحدث	أردستان1

1- الحسن بن الحسن أبو عبد الله الشهرستاني الشافعي، ولي قضاء دمشق سنة (477هـ/1084م) في أيام تتش، وقتل مجاهدا علي أبواب إنطاكية، أنظر الذهبي، المصدر السابق، حوادث 491 -500هـ، ص 92؛ والشهر ستاني نسبة إلى شهرستانة وهي بلدة من الثغور عند خراسان، ممايلي خوارزم يقال لها: رباط شهرستانة أنظر السمعاني، أبي الأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج3، ص490.

2- ابن الأثير، المصدر السابق ج8، ص ص 204 – 212.

3- شاكر مصطفى، في التاريخ الشامي، 1998م، ج2، ص 81.

4- الذهبي،المصدر السابق،حوادث 461-470هـ، ص 250؛ وبلدة واسط، واسط العراق، وقيل لها واسط، لأنها في وسط العراقيين البصرة والكوفة، أنظر السمعاني، المصدر السابق، ج5، ص465.

3	ثابت بن احمد بن الحسن أبو القاسم البغدادي	476هـ/1083م	قدم من بغداد حاجا	بغداد2
4	عبد الجليل بن عبد الجبار أبو المظفر المروزي	475هـ/1086م	قدم دمشق وتفقه	مروز3
5	إبراهيم أبو إسحاق البجلي البوشجي	486هـ/1093م	سكن دمشق، ,أم بمسجد دار البطيخ	بجله4
6	الحسن بن محمد بن الحسن أبو علي الساوي	488هـ/1095م	حدث بدمشق	ساوى5
7	أحمد بن عمر بن الأشعث أبو بكر السمرقندي	489هـ/1096م	نزيل دمشق	سمرقند6
8	إسماعيل بن عبد المالك أبو القاسم الطوسي	489هـ/1096م	سمع بدمشق	طوس7

1- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 461 – 470هـ، ص 254. وبلدة أردستان، أنظر: الهامش رقم (1) من هذا البحث، ص15.

2- ابن عساكر، المصدر السابق، ج5، ص31؛ الذهبي، المصدر السابق، حوادث 471-480هـ، ص 192.

3- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 471-480-، 267؛ وبلدة مروز، نسبة إلي مرو الشاهجان، بلاد فارس، أنظر: السمعاني، المصدر السابق، ج5، ص1

4- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 481-490هـ، ص 170

5- المصدر نفسه، حوادث 481-490هـ، ص241؛ وبلدة ساوى، بلدة بين الرى ووهمذان، أنظر: السمعاني، المصدر السابق، ج3، ص229.

6- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 481-490هـ، ص 292.

7- المصدر نفسه، ص 295.

9	عبد المحسن بن محمد بن علي أبو منصور بن شهرانكه	489هـ/1096م	سمع بدمشق	بغدادي1
10	الحسن بن الحسن أبو عبد الله الشهرستاني	491هـ/1096م	عين بدمشق قاض	شهرستان2
11	صاعد بن سهيل بن بشر أبو روح الاسفرائيني	492هـ/1097م	قدم دمشق وحدث	اسفرئين3
12	الغضنفر بن فارس بن حسن أبو الوحش البلخي	492هـ/1097م	قدم دمشق للسماع من علمائها	بلخ4
13	الإمام أبو حامد الغزالي	505هـ/1111م	قدم دمشق عام 488هـ وصنف كتاب إحياء علوم الدين	طوس5

ويعمق هذا الجدول بلدان وأماكن قدوم هؤلاء المعلمين وطلاب العلم، وتأثيرات المدرسة النظامية لإنجاح غزوهم السياسي والمذهبي في بلاد الشام، فالبرغم من حالة الصراع التي أوجدها قادتهم وولاتهم بين المدن الشامية، إلا أنها ارتبطت بالمؤثرات العباسية والسلجوقية، لأن ما يحدث في بلاد العراق وأصفهان لا بد وأن يؤثر على ذهنية العلماء وطلاب العلم، وأيضا علي سكان الشام، وذلك فيما مثلته وحدة الاتجاه التاريخي والفقهي، وحتى الجغرافي

1- المصدر نفسه، ص 302.

2- المصدر نفسه، حوادث 490-500هـ، ص 92؛ السمعاني، المصدر السابق، ج3، ص 490.

3- الذهبي، المصدر السابق، حوادث 490-500هـ، ص ص 122-123.

4- المصدر نفسه، ص 131؛ وبلخ: بلدة بخراسان، أنظر السمعاني المصدر السابق، ج1، ص 407.

5- ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص396؛ السبكي، المصدر السابق، ج3، ص ص 101- 105

لبلاد المشرق والمغرب الإسلامي ككل في تكوينها لأحداث وواقع مدنها وبلدانها في وحدة تاريخية فقهية جغرافية ترتبط أصداؤها ومؤثراتها الواحدة بالأخرى، إذ كثيرا ما تذكر المصادر التاريخية، ككتابي ابن القلانسي، وابن الأثير ومن سار علي منهاجهما في رسم النظرة الشمولية للتاريخ الإسلامي " ووردت الأخبار من بغداد، أو العراق، أو دمشق، أو حلب، أو مصر والمغرب والأندلس، وبلاد الحجاز واليمن..."[1].

و لم تذكر المصادر التاريخية التي تناولت الفترة السلجوقية الأولي أن حكامها قد عملوا علي تحديد وظائف العلماء والفقهاء بدمشق بل تركوهم علي ما هم عليه وتشجيعهم في الإكثار من نشاطهم التعليمي والفقهي الذي يتمشى وسياستهم المذهبية بشكل عام دون التقيد بمعتقد السلطة السلجوقية المذهب الحنفي، وجعل المدينة دمشق فيما كانت عليه، كنقطة التقاء، وخط سير بين العلماء والفقهاء المشارقة والمغاربة والأندلسيين، والدماشقة علي حد سواء، منها وإليها، وإلي بيت المقدس ومكة في أوقات الحج والعمرة وطلب العلم، ومنهم من قرر الاستقرار والسكن بها لما تشهده المدينة من استقرار سياسي آنذاك.

مع ذلك، وجدت وجهة نظر مخالفة لما أثبتته العديد من الأعمال التاريخية في وجود العلماء والفقهاء وطلاب العلم، واستمرارية نشاطهم التعلمي في الفترة السلجوقية الأولي، واهتماماتها بها من حين لآخر، فيما ذكره المؤرخ الدمشقي أبو شامة (ت: 665هـ/1267م) في كتابة الروضتين بقوله:"أن بلاد الشام كانت تخلوا من العلم وأهله"[2] في هذه الفترة، مما يدعونا للتوقف والتفكير ما إذا كان أبو شامة محقا في قوله؟. وعليه فقد جاء تفسيره هنا

1- يذكر ابن القلانسي في تاريخه الحولي أنه "وردت الأخبار من ناحية العراق، ص ص 170 – 171؛" وردت الإخبار من ناحية حلب"، ص 173؛ "وردت الأخبار من ناحية المغرب"، ص ص 193-194؛"وردت الأخبار من ناحية حلب"، ص 173؛ وردت الأخبار من ناحية الحجاز"، ص 213.

2- أبو الشامة، الروضتين في تاريخ الدولتين النورية والصلاحية، دار الكتب العلمي: بيروت، 2002م، ج1، ص 117.

علي قدر منشأه العلمي في فترة والنهضة العلمية التي شهدها بنفسه في العصر الزنكي والأيوبي، فقد أثرت في تكوينه المعرفي والفكري حتى أصبح لا يرى وجودا للعلم وأهله إلا من خلال تلك النافذة، التي عاشها وكتب عنها.

وبالرغم من ذلك فقد ظل التأثير السياسي لمدينة دمشق واضحا في الفترة السلجوقية الأولى، وأحد الأسباب المعينة في بروز فئة المعلمين من الفقهاء والعلماء وطلاب العلم، لأنها كانت بحاجة إليهم في تهيئة المناخ الديني السني لسكان دمشق، وتحقيق أهدافها في التغطية التعليمية لدحض التشيع الذي ما زال تأثيره في المدن الشامية، لقربه من فترة التأثير الإسماعيلي الفاطمي، ففي قراءة لتراجم الفقهاء والعلماء السنة خلال الفترة الأولى لحكم السلاجقة في دمشق سيما الوافدون من المشرق والمغرب وبلاد الأندلس، إفحاما للتأثير السياسي لحكام السلاجقة في ذلك، لأنهم يرون أنفسهم حماة لها في دمشق وبلاد الشام.

ففي العقد التاسع من القرن الخامس الهجري فتح المجال بإنشاء المدارس التعليمية ضد الفكر الفاطمي الإسماعيلي والجماعات الشيعية، ومحاولة السلطة السلجوقية الحاكمة، نشر ذلك منهج المذهب الحنفي، برغم معارضة فقهاء وعلماء وأهل لذلك لآن جلهم شافعية، ولهم ثقلهم بالجامع الأموي، ولهم مدارس كالرشائية والسميساطية، والغزالية، ولكن السلطة السلجوقية المتمذهبة حنفيا قد بدأت صلاحياتها بالاعتماد على ما جاءت به من بغداد، وذلك ببناء أول مدرسة بدمشق للحنفية، وهي الصادرية عام (491هـ/1098م) في عهد الأمير دقاق ابن تتش، وإن حملت اسم واقفها: شجاع الدولة صادر بن عبد الله، وهو من أعيان السلطة السلجوقية بالمدينة دمشق، وكان "أول من درس بها الإمام العالم علي بن زنكي الكاشاني، ولم يزل بها إلى أن نزل عنها الشيخ الإمام أبي الحسن علي بن الحسن البلخي الواعظ المشهور بالعلم"[1]، وهما علي المذهب الحنفي. ويبدو أنهما جاء مع الغزو

1- النعيمي، تاريخ المدارس، ج1، ص 413.

السلجوقي لبلاد الشام، لأن أصولهم من الشرق، فالكشاني من بلدة كاشان، والبلخي من بلدة بلخ، وهاتان البلدتان من مدن بلاد فارس (إيران الحالية)

ولم يعتمد الولاة السلاجقة بدمشق على هذه المدرسة فقط في تطبيق منهجهم التعليمي، وإنما على قاضيهم وخطيبهم: أبي عبد الله محمد بن موسى اليلاغوني، الفقيه الحنفي(ت: 506هـ/1112م)، فيذكر أن هذا القاضي كان " مغاليا في مذهب أبي حنيفة"[1]، وما أن:" ولي القضاء بدمشق وبالبيت المقدس، أراد أن ينقل محراب الشافعية من جامع دمشق إلى الحنفية، فثار العوام بدمشق، وصلوا بدار الجيل، موضع المدرسة الأمينية، فلم يلتفت، وجعل الإمامة للحنفية، وهو أول من فعل ذلك، ورتب الإمامة بمشتى مشتى، وبقي الأمر على حاله إلى سنة (570)..."[2].

وقد رفض الشافعية ذلك التصرف، "وتركوا الجامع الأموي، وصلوا بدار الجيل موضع الأمينية، والأمينية: مدرسة أسست للشافعية عام (493هـ/1099م)، أو بعد ذلك على غرار ومنافسة للصادرية الحنفية برسم وقفها أمين الدولة كمشتكين الطغتكيني نائب قلعة بصرى وصرخد، وأتابك العسكر"[3].

ولخطورة تجدد الخلاف المذهبي، فقد نبه ولاة السلاجقة لعدم تكرار ذلك بدمشق أيضا[4]، فقللوا من نشاطهم السياسي في الاعتماد على المذهب الحنفي، بترك الحرية لمختلف

1- ابن الجوزي، المصدر السابق، ج1، ص44.

2- ابن عساكر، المصدر السابق، ج56، ص 75؛ابن الجوزي، المصدر السابق، ج11، ص44.

3- النعيمي، المصدر السابق، ج1، ص 132.

4- شهدت بلاد المشرق في العراق وأصفهان، في فترة ظهور الدولة السلجوقية خلافات وفتن بين أصحاب المذاهب السنية، الشافعية، والحنفية والحنابلة، لمزيد من الإيضاح أنظر، ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص ص 190-129-282؛ ابن كثير، المصدر السابق، ج12، ص62؛ المصدر السابق، ج3، ص 358؛ ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج3، ص 358.

أصحاب المذاهب السنية الأخرى العمل في بناء المدارس، وتنشيط الحركة الدينية والتعليمية، فيما تراه في مذاهبها لتوطيد صيغتها الرسمية التي جاءت بها من بغداد، مقر الخلافة الإسلامية، بتفويض من الخليفة العباسي، كحماة للمذهب السني سواء كانوا من العلماء والفقهاء الدماشقة، أو الوافدين من بلاد الشام، أو القادمين من بلاد الشام، أو القادمين مع الغزو السلجوقي.

وتذكر كتب التراجم عددا من معلمي هذه الفترة، كان لهم دورهم في مجالات مختلفة، وتشيد بالعديد منهم من تلقى علمه وفقهه علي أيدي علماء شافعية وحنفية ومالكية وحنابلة، بل أوضحت أنه به الفضل لبعض المعلمين في ترسيخ وتعليم أصول الفقه، كل وفق اجتهاد مذهبه، وهو ما أسهمت به السلطات السياسية في تشجيعها لهم، لتقدم خبراتها ومعارفها الفقهية لدحض التشبع الإسماعيلي الذي كانت عليه دمشق. ومن هؤلاء:-

1 - الفقيه الشيخ عبد الواحد بن علي أبو الفرج الشيرازي الحنبلي (ت: 486هـ/1093م)، "الواعظ الفقيه القدوة...، نشر بالشام مذهب أحمد، وتخرج به الأصحاب"[1].

2 - الفقيه أبو حامد الغزالي الشافعي (ت: 505هـ/1112م)،" قدم دمشق سنة (488هـ/1095م)، وصنف كتابه إحياء علوم الدين، وأسمعه بدمشق"[2].

3 - الفقيه أبو عبد الله محمد بن موسى البلاساغوني، القاضي الحنفي، " صنف أصول الفقه علي مذهب أبي حنيفة"[3]

1- ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة: بيروت، د ت، ج2، ص149؛ العماد الحنبلي، المصدر السابق، ج3، ص 378.

2- ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص 159.

3- ابن عساكر، المصدر السابق، ج56، ص 75؛ ابن الحوزي، المصدر السابق، ج8، ص 44.

وكان لعلماء وفقهاء المالكية أيضا مجال في تعليم المذهب السني المالكي، وإن كان دورهم في هذا المجال غير واضح في فترة السلجوقية الأولى، لأن أكثرهم من المغرب وبلاد الأندلس. ويبدو أنه كان غير مرغوب في مشاركتهم، وأن يكون لهم دور في البداية، وللتعبير عن هذا المضمون ما ذكره ابن عساكر عند ترجمته لقاضي السلطة: البلاساغوني بقوله:" وكان مغضبا لأصحاب مالك"[1]لاهتمام الفاطميين بهم في فترة حكمهم لدمشق، ولما أسهموا به في التخفيف من حدة المعارضة الدمشقية لدعوتهم الإسماعيلية في فترة حكمهم، ولربما لهذا لم تعول السلطة السلجوقية عليهم في ذلك كثيرا.

وعليه، كان لولاة السلاجقة بدمشق في نهايات القرن الخامس الجري دورهم في فتح المجال للعلماء والفقهاء في التعليم الديني بمختلف فروعه، بل أسهموا في استمراريته بشكل أكثر مما كان عليه في الفترة الفاطمية سيما في مجال الفقه الذي كان لا يتداول في الفترة الفاطمية، لتعارضه مع الدعوة الإسماعيلية، إلا أن المصادر التاريخية لن تبد، أو توضح مدى اهتمام السلطة السلجوقية بتطوير الأماكن التعليمية لتواكب ذلك الدور الذي اقتصر على الجامع الأموي والمساجد المحيطة به، وبعض المنشآت التعليمية التي أشرنا إليها أنفا، لربما المبرر في ذلك انعكس ما وصلت إليه الحالة السياسية والعسكرية بدمشق والشام في هذه الفترة من صراع أسهم في انشغالهم لدرء المخاطر التي تحيط بها، ولإعادة توازنها في المنطقة الشامية لضعف وانشغال السلطة المركزية في بغداد وأصفهان في فرض هيبتها السياسية علي ولائها بالمنطقة، ولكن أسهمت هذه الفترة في التأثير علي الاهتمام بالتعليم الديني في العصر الزنكي والأيوبي والمملوكي، وفي تضخيم المنشآت التعليمية لذلك، وظهور المدرسة كبديل ومساعد للتخفيف عن الجامع الكبير والمساجد التي نالت اهتمام هذا العصر.

- ابن عساكر، المصدر السابق، ص 75.

من المصطلحات الحضارية في ديوان أمريءُ القيس

(497- 540/545م) (باب الباء)

(دراسة لغوية وصفية، استقرائية- دلالية- تأصيلية حضارية)

الأستاذ عثمان طيبة

جامعة الإخوة منتوري-قسنطينة

التعريـــــف

I. **الموضوع: مـــــن "المصطلحات الحضارية" (في ديوان أمريءُ القيس)**

II. **الإشكالية: جمع، استقراء، تأصيل المصطلحات الحضارية في الموضوع الموسوم. تحليل ومناقشة للآثار والأبعاد.**

أ- ويراد بـــ «من»: التبعيض؛ أي بعض المصطلحات وهي كثيرة.

ب- وبـــ «المصطلحات»، الألفاظ (المفردة، المركبة)، الكلمات، الجمل.

جـــ- وبـــ «الحضارية»، المصطلحات التي دخلت «معجم الشاعر»، (باب الباء) فقط. ومن ثمة معجم اللغة العربية عموما، - فيما بعد- من مختلف لغات الشعوب والأمم الحضارية، في زمن الشاعر أو قبله بقليل أو كثير. والتي شاعت على ألسنة العرب منذ الجاهلية واستمرت في تراثنا وفي لهجاتنا حتى اليوم، أو ماتت. والتي زاحمت المصطلحات العربية من جهة. وطعمت «المعجم اللغوي» العربي. نتيجة لتفتح العرب في عهد «البداوة» على الثقافات والحضارات المحيطة بهم -أنذاك- والتي- في العموم- أفادوا منها قدر الحاجة أيما إفادة. ولأسبابهم وظروفهم (غلبة أو إعجابا أو انبهارا). أو عبثا على ألسنة بعض الشعراء والعامة.

III. **الدوافع والأسباب لماذا الموضوع ؟ «لماذا أمرؤ القيس» دون غيره من الشعراء وهم كثر؟**

– **أولا:** – أن الأدب الجاهلي كما هو «معروف» لدى الأدباء والنقاد، صورة أو مرآة صادقة[1] لحياة العرب في الجاهلية. بغض النظر عن الانتحال وما قيل حوله. فنحن نتعامل مع «النص» كما وصلنا المحقق – وغير المحقق. كتراث له أبعاده وفوائده وآثاره..

– **ثانيا:** – أن شاعرنا، من «جهة الزمن»، أقدم شعراء الجاهلية الذين وصلتنا – حتى الآن– دواوينهم ومختاراتهم المفضلة (معلقات – مفضليات).

– **ثالثا:** – كان شاعرنا وما يزل، من «القمم» الأدبية واللغوية والفكرية والتاريخية الراسخة في التراثين العربي والغربي. معا (قديما وحديثا).

– **رابعا:** – يمثل البناء الفكري والثقافي والتاريخي واللغوي والأدبي.

فمن ؟ من المتعلمين، والقراء المجدين، لا يعرف – على الأقل –:

– مقولته الشهيرة يوم جاءه خبر (مقتل أبيه الملك): «اليوم خمر وغدا أمر»

– أو مطلع قصيدته «اللامية»:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل * بسقط اللوى بين الدخول فحومل[2]

– أو بيتيه الجميلين في وصف «طول الليل وهمومه»:

وليل كموج البحر أرخى سدوله * عـلـيّ بأنـواع الهموم ليبـتلي[3]

ألا أيها الليـل الطويـل ألا انـجـل * بصبح وما الإصباح فيك بأمثل[4]

---

[1] – أحمد أمين: فيض الخاطر. سلسلة الأنيس إشراف / محمد بالقايد، مغم للشر (د.ط) – الجزائر. 1989. ج2. ص 351.

[2] – الديوان: جمع / أبي الحاج يوسف بن سليمان بن عيسى *المعروف* بالأعلم الشنتمري تصـ/الشيخ ابن أبي شنب (د.ط) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع – الجزائر 1394هـ 1974م. ص 60.

[3] – المصدر نفسه ص 80.

[4] – المصدر: السابق ص 81.

– **خامسا**: – حظي في زمنه، وفي التاريخ؛ الأدبي واللغوي والسياسي...إلخ. بمكانة مرموقة لم يرفق إليها غيره؛ لدى (الأدباء – اللغويين – الرواة – مؤلفي الطبقات وملوك العرب والروم...).

1– صنف في الطبقة الأولى[1] من طبقات شعراء الجاهلية.

2– اعتبر أول المتقدمين «الثلاثة» على سائر شعراء عصره. وهم: (أمرؤ القيس – النابغة الذبياني – زهير بن أبي سلمى).

3– هو من أصحاب المعلقات «المعروفة» المفضلات أو المذهبات.

4– كان رواية لأبي دؤاد بن حارثة... الإيادي.

5– أول من أجاد القول في «استقاف الأصحاب وبكاء الأطلال وتشبيه النساء» بـــ (الظباء، المها، البيض...إلخ).

6– أول من رقق النسيب وعسله، حتى قيل عنه: «أغزل من أمريء القيس».

7– أجود شعراء الجاهلية «مطالعا».

8– أقدر شعراء الجاهلية على توليد وإطلاق الاستعارات الثرة والمعاني الكبدية البديعة، العميقة الأغوار والأبعاد. في لغة سلسلة وحضارية راقية.

9– فضله الناس (في حياته ومماته) على غيره. حتى العصور التالية... وإلى أيامنا هذه.

فكان علماء البصرة (بكسر الباء) يقدمونه على سائر الشعراء. وأهل الكوفة يقدمون (الأعشى). لأسباب غير موضوعية. قال فيه صاحب العمدة: (يقولون: بدء الشعر «بكندة»

---

[1] – أنظر إبن سلام، الجمحي: طبقات فحول الشعراء تر/ محمود محمد شاكر (د.ط) مطب / المدني القاهرة 1974م ابن قتيبة؛ الدينوري، (ت 276 هـــ): – الشعر والشعراء تر / أحمد شاكر (د. ط) دار المعارف بمصر 1966م القرشي؛ أبو زيد محمد: جمهرة أشعار العرب (د. ط) طب/ بولاق/ (د. مكان) 1308هـــ ص34 الأصفهاني؛ أبو الفرج علي بن الحسين (ت356هـــ): **الأغاني** (د. ط). دار الثقافة بيروت 1961، ج 8. ص 194، ج 9. ص 163.

يعنون أمرؤ القيس. وختم «بكند»[1] يعنون أبا الطيب، ويقولون أيضا، بدأ الشعر بملك وختم بملك)[2]. وقال فيه، يونس بن حبيب (عندما سئل عن اشعر الناس)؛ (أمرؤ القيس إذا ركب، والنابغة إذا رهب، وزهير إذا رغب، والأعشى إذا طرب)[3]. وقال فيه الجاحظ: "... وأما الشعر فحديث الميلاد، صغير السن، أول من نهج سبيله وسهل الطريق إليه، أمرؤ القيس بن حجر ومهلهل بن ربيعة[4]..."

– **سادسا**: – كان ابن ملك وسياسيا. تنقل بين القبائل العربية طالبا للنصرة والملك والتأثر لأبيه. رحل إلى أقاصرة «الروم» مرات ومرات، يطلب التأييد والمساعدة السياسية والعسكرية لاسترجاع «الملك الضائع»، وإخضاع القبائل العربية المتمردة على أبيه وعليه... ومات مسموما في احد جبال «أنقرة»– بتركيا الآن– بخدعة من «قيصر الروم». الذي أهدى إليه قميصا مسموما ليتخلص منه ومن العار الذي لحقه بسبب علاقته الغرامية بابنه القصير، وفي قصره. و«القصة معروفة».

– **سابعا**: – الشاعر، ابن البيئة العربية، بادية وحضر، (جغرافيا واجتماعيا ولغويا وسياسيا وتاريخيا)، ومن ثمة **حضاريا**، أي أنه قد تفاعل، مع المناخ الثقافي والحضاري الذي

---

[1] – كندة الأولى: قبيلة الشاعر (أمرؤ القيس) وهي يمانية. ولقب هو بكندة والملك الضليل.

– كندة الثانية: محلة بالكوفة (ومسقط رأس المتنبي، الشاعر الفحل العباسي)

[2] – ابن رشيق؛ أبو علي الحسن: (ت 356 هـ) العمدة ط3 تر/ محمد محي الدين عبد الحميد مطب/ (د.ط). مطب / السعادة. بمصر. 1963م. ج1. ص56 والمقصود (بالملك) الأول: أمرؤ القيس.

– والمراد بـ (الملك) الثانية: أبو فراس الحمداني، (الشاعر، الفارس، القائد: ابن عم سيف الدولة الحمداني).

[3] – ابن عاشور؛ الشيخ محمد الطاهر: ديوان النابغة الذبياني.(بشرحه). (د.ط) الشركة التونسية للتوزيع – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. 1976م. ص 14. (عن/ معاهد التنصيص. ص165).

[4] – الحيوان: تحـ/ عبد السلام محمد هارون. ط1. مكتب/ الجاحظ. مصر.1938م. ج1. ص 36.

ساد - وقتئذ- بكل الطرق. مما أكسب (معجمه اللغوي) على الخصوص رصيدا على «غاية كبيرة من الأهلية» في مختلف المستويات، كما سلف الأمر الذي دفعني؛ إلى إعادة قراءة «نصه ومعجمه» قراءة جديدة معاصرة، قد تكون مفيدة من بعض الجوانب والزوايا.

وستقدم هذه الدراسة؛ الميدانية، اللغوية التاريخية، مجموعة من المصطلحات اللغوية والعلمية والاقتصادية والعمرانية...الحضارية التي «وظفها» الشاعر من خلال تراثه الأدبي «الديوان». إما بطريقة الاسترجاع الاجتماعي والثقافي للموروث. وإما بطريق الاستحداث والمعاصرة والتطعيم والمثاقفة المتنوعة والحيوية التي أفادته لغويا، وطعمت معجم اللغة العربية البدوي من جهة ثانية بمصطلحات جديدة. كل ذلك، عن طريق «اللغة» المدونة في «النص الشعري». لذلك؛ ارتأيت، أن أعود إلى أقدم «نص». أي إلى التاريخ. «فالنص» مهما كان؛ تاريخ، - أولا- واللغة التي كتب بها أو لفظ بها تاريخ أيضا. كيف ؟ لأن «اللغة» أية لغة، هي:-

1- وعاء للفكر والثقافة والحضارة. وسجل **للذاكرة**.

2- الأداة الأوحد. لفهم ما سلف في غابر الأزمان، وإدراك المقاصد والأبعاد.

3- الوسيلة الأهم، لإرسال ما نريد وكيفما نريد؟

فإذا كان «النص» من الجهة الأدبية، ينقل إلينا أحداثا واقعية أو غير واقعية وأحاسيس وتصورات فنية... تفيض علينا بزخم من الصور «الشعرية والنثرية» في أشكال إبداعية أسرة أو تكاد. ومن هنا؛ فإنه لا يمكن؛ لنا فهم تلك الصور أو الإبداعات. كما أنشأها وأرادها مبدعوها أول مرة. أو حتى نميز بينها؟ إلا باللغة. وأحيانا نكون عاجزين مع اللغة. كما لا يمكن لنا - أبدا - حتى تصورها ولا تخيلها، لأن المقاصد والأبعاد الإلهامية والفكرية (الربانية - أو البشرية) المجردة. لا تدرك خيوطها وأشعتها الدقيقة، إلا باللغة (الملفوظة - المكتوبة) ومع صعوبة شديدة. إذا فقهنا اللغة. فأبعاد المقاصد قد تتداخل وتبعد، كالأشعة ما فوق الحمراء والهباء المنثور، الذي لم تستطع ملايير العيون البشرية إدراكه، منذ عهد آدم إلى

اليوم. إلا بواسطة «المجهر». وليس كل مجهر..؟! فالبكم الصم مثلا؛ يفكرون، يحسنون، يتخيلون، يفهمون في حدود لغتهم. القاصرة عن تبيين أبعاد المقاصد المجردة.

- والمبصرون، يفقهون ولا يرون أشياء، دون الحاجة إلى عدسات مكبرة للمجردات. كما نفهمها نحن ونراها أو أكثر وأدق منا - في بعض الأحيان -كل ذلك، يتم باللغة. واللغة وحدها «منطوقة أو مكتوبة». وهذا، يعني أن «اللغة» هي:

- مفتاح فقه الصور الذهنية، والعلم والحضارة والماضي والحاضر..

- وهي صورة ورمز ومرآة، ومنارة كل شعب وكل أمة في كل زمن. هذا هو، التاريخ والواقع والعقل. ومن لا يملك «لغة» لا يملك تاريخا ولا فكرا ولا حضارة. فالتاريخ - كما يقال - لا يرحم أحدا. وكل أمة، في مدرجها، التاريخي والثقافي والحضاري والسياسي والاقتصادي...إلخ. في حدود لغتها، وبفضل عباقرتها ورادتها وأهراماتها في كل مجال وحقل. فاللغة تمكن النشء من:

1- قراءة صورته أو صوره «الماضوية». وفهم ذاته الوجودية. ورسم أطلسه المستقبلي.

2- ترفعه إلى «مدرجات» التفاعل والرّيادة بين الأمم الحية والفاعلة في التاريخ.

3- تهونه، إذا هانها وتصونه إذا صانها. أنت: بلغتك وثقافتك وحضارتك...

4- دونها، تكون خارج سلاليم التصنيف والترتيب والتثمين والحسابات.

و«العولمة»[1] قادمة حتما، وبشكل خطير. إذ لم نتفاعل بسرعة. وترشيد واع وواعد

IV. النمـــاذج الميدانيـــة:

1- البذخ: (بفتح «الباء» و«الذال»)؛ ج، «بذخان»، و«بواذخ»، ومن معانيه، الشامخ، العالي، الترق، الحمل (ولد الضأن). وهو من المصطلحات الحضارية؛ التي انتقلت إلى العربية في القرن السادس تقريبا فجرى على ألسنة الجاهليين.

---

[1] - أنظر/ أ.د. ابن سلامة الربيعي: (مقال): «اللغات القومية والعولمة». مجلة الآداب جامعة منتوري قسنطينة - الجزائر - عدد 07، السنة 1425 هـ 2004. ص ص7 - 24.

– قيل: فارسي معرب[1]. وفي الحديث (فيخرج رجل من النار كأنه بذخ ترعد أوصاله.) وفي رواية ابن الأثير وابن المنظور، (يؤتى بابن آدم يوم القيامة كأنه بذخ من الذل)[2].

–وأول من استعملها من شعراء المعلقات والطبقات، أمرؤ القيس، ومرة واحدة. لا غير، قال:

كأني إذا نزلت على المُعلّى * نزلت على البواذخ من شمّام[3]

2– بريد: في الفارسية: البغل المقطوع ذنبه (وهو حكومي، ملكي)، الرسول، المسافة بين سكتين: (طريق).

– قيل: أعجمية[4]، وقيل: فارسية[5]. جرت على ألسنة العرب منذ الجاهلية. وما نزال نستعملها –حتى اليوم– في جميع الأقطار العربية؛ نقول: وزير البريد والمواصلات، البريد المركزي، بريد «المدينة، القرية». البريد: الوثائق الإدارية: الصادرة والواردة...

– وعلى أنها عربية. من قال بذلك؟ لأن العرب استعملوها. ليست عربية. فهي من المصطلحات «الحضارية» في العربية. منذ القرن السادس أو قبله، ولا نملك في العربية – حتى الآن – بديلا ولا مقابلا لها.

---

[1] – الجواليقي: المرجع السابق ص 106.

وأهمل في:– الألفاظ الفارسية..... – التقريب..... – غرائب اللغة..... – دراسات في المعجم العربي.

[2] – ابن الأثير؛ (ت 606 هـ): النهاية في غريب الحديث (د.ط) المطبعة العثمانية بمصر. 1311 هـ–

– ابن المنظور: اللسان: (بدخ).

[3] – الديوان: ص 40 (ومكرر في: ص 287).

[4] – الجواليقي المرجع السابق. ص 98. (دون بيان أصل لغته ولا معناها). وهو عنده من الأعجميات.

[5] – الجزائري: المرجع السابق. ص 47 وأصل عبارته: (والبريد كلمة فارسية: البغل، وأصلها «بريده دم» أي محذوف الذنب؛ فأعربت وخففت) وكذا مثله في: المغرب في ترتيب المعرب. المطرزي. – أنظر/ الحموي:المرجع السابق. م 1. ص 35 (دلالات أخرى).

ولأن، هذا المصطلح. وضع ليؤدي خدمة ووظيفة خاصة، في مجال الاتصال والمراسلات الرسمية، أساسا في البدء وهي (الخدمة، لم تظهر عند الشعوب البدوية، إلاّ بعد تحضرها وبروز الحاجة إليها، كخدمة اجتماعية مفيدة، في وسط اجتماعي كثيف، متوسع. (كثرة المدن، الولايات والأقاليم، وخصوصا؛ عسكريا وسياسيا...

ومما اضطر الواضع، أن يحل مشكلة «الاتصال»: إرسال الأوامر الملكية والعسكرية؛ إلى المنفذين. وتلقي الردود منهم سريعا. وهذا، يدل على الوضع والواقع، المدني والحضاري.

ومن هنا، فإن الواضع لا بد أن يكون أكثر حاجة وتحضرا من البدوي، والناقل أو المقترض (بكسر الراء). وهي سنة طبيعية في الكون المتفاعل.

- فالمصطلح، في أية لغة، ليس مجرد مصطلح وانتهى، بل هو: **دلالة** على: ثقافة، مثاقفة، تفاعل، حضارة، سياسة، اجتماع علم نفس لغوي، اقتصاد، تاريخ «وجود أو عدم وجود» فالبريد مثلا، علاوة على الدلالة اللغوية في لغته الأصلية يدل على أبعاد منها:-

1 - على حركية وفاعلية المنقول عنه. «الشّعب أو الأمة». أي الواضع.

2 - على حركية الوجود والحياة.

3 - على السيطرة والاحتواء. وربما الاستدمار والاندثار كما حدث في التاريخ.

أين هي اللّغات القديمة؟ ما حال اللغات الحديثة أمام الزحف «العولمي». فالنّاقل،دائما مغلوب! والمغلوب، محتاج إلى الغالب أو مغرم به. أو مهزوم إليه - دون تنفس - وشعراؤنا في الجاهلية، سجلوا لنا في «نصوصهم» بكل بساطة وطبيعية. كلمة «البريد» وغيرها كثير.

- وأول من وظفها. أمرؤ القيس. ومرّتين.[1] لا غير. قال منهما:-

على كل مقصوص الذّنابي معاودٌ * بريد السُّرَى بالليل من خيلي بَرْبَرًا[2]

3- **الباز**: ج: بواز، طائر معروف. من الجوارح

---

1 - الديوان: ص ص 173، 428. (بريد السرى: طريق قد استعمله في سيره «البريد مرارا»).

2 - المصدر نفسه، ص 173.

– قيل: فارسية أعجميّة[1]. وقيل: فارسيّة[2]. إذن هو من المصطلحات الحضارية في العربية ومنذ القرن السادس.

– وأول من استعملها من شعراء الجاهلية، أمرؤ القيس، وفي موضع واحد، لا غير، قال (على سبيل المجاز) يصف حصانه:–

كأنّ غلامي إذا علا حال متنه * على ظهر باز في السماء محلّق[3]

4– **البوصي**: الملاح، السفن، الزورقي، التاخر، الموضع. وفيه لغة ثانية: «بوزي».

وهو من المصطلحات الحضارية المتداخلة بين اللغات. جرت على ألسنة العرب. في القرن السادس للميلادي.

– قيل: فارسيّة[4]. وقيل: يونانيّة[1]. وقيل: هنديّة[2]. وقيل: عربيّة.

---

1 – الجواليقي: المرجع السابق. ص 112. عن أبي حاتم. وأصل عبارته: (... وذكر أبو حاتم، أن كل طائر يصيد يسمى «صقر». ما خلا «العقاب» و«النسر» و«البازي» و«الشاهين» و«الزّرق» و«اليؤيؤ» و«الباشق». وأنشد للعجاج) أي أنها أعجمية. لأن الكلام معطوف على متقدم. وهو(«الباشق»: أعجمي معرب) ص 111.

2 – وأهمل في: – التقريب– والألفاظ الفارسية..

– اليسوعي: غرائب اللغة..... ص 218 (قسم الألفاظ الفارسية (بأز. ط. باز)

3 – الديوان: ص 328.

4 – الجوهري ، أبو نصر إسماعيل (ت 398 / 400 هـ): تاج اللغة وصحاح العربية (بصص) تحـ/ أحمد عبد الغفور عطار. (د.ط). دار الكتاب العربي (د.ت).

– الجواليقي: المرجع السابق... ...(ذكرها في موضعين):–

– أ) ص 52. (وحُكي عن أبي علي، قال: رأيت أبا بكر يدير هذه اللفظة «بوصي». ليشتقها، فقلت: أين تذهب، إنها فارسية، إنما هو «بوزيد». وهو اسم جدنا! قال: ومعناه: السالم، فقال أبو بكر: فرجت عني).

– ب) وفي ص 102: (نقلا عن ابن دريد حرفيا). قال: (قال بن دريد: ضرب من السفن، وهو بالفارسية «بوزي») وكذا في (اللسان.(بصص).

- وأول من ذكرها من شعراء المعلقات، أمرؤ القيس، وفي موضع واحد. لا غير. قال:-

أمن ذكر ليلى إذ نأتك تنوصُ * فتقصر عنها خطورة وتبوص[3]

5- **بعلبك**: اسم مدينة قديمة (معروفة). حتى الآن. بين دمشق وحمص. وهو اسم مركب من «بعل»: اسم صنم. وهو مذكور في القرآن الكريم. قال تعالى: (وإن إلياس لمن المرسلين، إذ قال لقومه: ألا تتقون o أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين)[4]

ومن (بك): بمعنى عنق. وهي من المصطلحات الأعلام «الأصنام وأسماء المدن» المتداخلة في العربية. في الجاهلية (قرن5 -6م).

- الزبيدي: التاج: (كما في: الصحاح. واللسان. والقاموس المحيط).

* وزاد: (... البوصي في كلام العرب: التأخر... والبوصي: الموضع...).

[1] - اليسوعي: المرجع السابق... . ص 256: (قسم الألفاظ اليونانية).

وأصل عبارته: (بوص: نسيج كتان... vissos. نسيج من كتان هندي رقيق جدا).

- وأهمل في: - الألفاظ الفارسية...

- التقريب لأصول التعريب.

- وانظر/ عثمان طيبة: الاقتراض اللغوي... (مخطوط) رسالة ماجستير. إشراف/د هادي نهر. جامعة قسنطينة معهد الآداب الجزائر. سنة 1982/1981. ص ص 189-190.

[2] - اليسوعي: المرجع السابق... . ص 256: (قسم الألفاظ اليونانية).

وأصل عبارته: (بوص: نسيج كتان... vissos. نسيج من كتان هندي رقيق جدا).

- وأهمل في: - الألفاظ الفارسية...

- التقريب لأصول التعريب.

- وأنظر/ عثمان طيبة: الاقتراض اللغوي... (مخطوط) رسالة ماجستير. إشراف/د هادي نهر. جامعة قسنطينة معهد الآداب الجزائر. سنة 1982/1981. ص ص 189-190.

[3] - المثبت هنا، هو رواية: اللسان (البوصي)

(ولم يرو: في الديوان تصحيح / أبي شنب)

[4] - الصافات: 124 ، 125.

– قيل: بعل: صنم لقوم إلياس النبي عليه السلام. وقد كان معظما عند اليونان[1].

– جرى على ألسنة العرب في القرآن الخامس وربما قبله، وورد في«نص» أمرؤ القيس. ومرة واحدة فقط في كل الديوان قال:–

لقـــد أنكرتني بعلـــبك وأهلهـــا * ولا بن جريح في قرى حمص أنكر[2]

6– **بياخوش**[3]: بلسان الفرس: قم وآت. وبخ بخ. من الألفاظ التي لم تعرب منذ الجاهلية حتى الآن. تداخلت في العربية. وجرت في كلام العرب، و لم نجدها. إلا لدى أمرئ القيس. (في حدود القرن الخامس ومنتصف السادس).

– قيل: فارسيّة[4].

– وأول من وظفها من شعراء المعلقات والطبقات، أمرؤ القيس قال يتغزل برومية في مجلس شراب:

فقالت أنا رومیـــة عجمـــية * فقلت لها ورْ خيز(*) بياخوش من قُزل[5]

جدول المعطيات (باب الباء)

---

[1] – الحموي: المرجع السابق. م1. ص ص 453– 455. راجع، وأهمل في :

– المعرب..... – الألفاظ الفارسية..... – التقريب..... – غرائب اللغة.

[2] – الديوان: ص 485. (قم؛ من قام. (أمر) وآت. وبخ بخ. أي صب وأسكب الشراب).

[3] – لم أعثر عليه في المعاجم «المعتمدة والمتخصصة». التالية: المعرب – التقريب – الألفاظ الفارسية – غرائب اللغة – المتوكلي – دراسات في المعجم العربي – المصطلح الأعجمي.

[4] – المثبت هنا، هو تصريح: أبي شنب مصحح: ديوان أمريء القيس. شرح ص 485. وأصل عبارته: (وقوله: (... ورخيز بياخوش: بلسان الفرس. والمراد: قُمْ وائتِ وبخ بخ. فأنا صاحب عرج).

(*) – ورخيز: كلمة فارسية: (قُمْ. من قام).

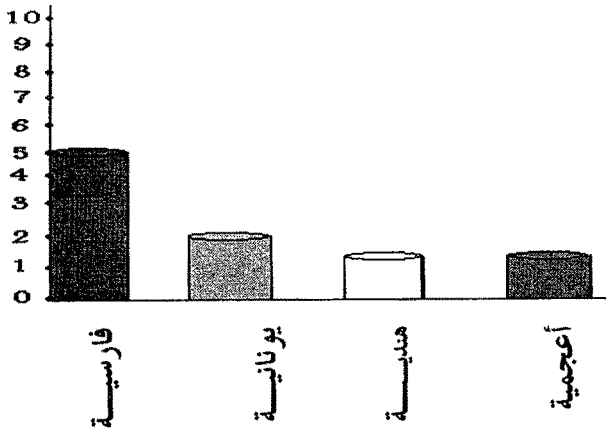
[5] – الديوان: ص 485. (قزل: عربية: مشية المقطوع الرجل).

العدد والترتيب	المصطلح	في الديوان عدد الاستعمالات والتردد	نسوع المصطلح وحقله التوظيفي الأعجمي-العربي	عدد ونوعية اللغات "وجهات النظر"	في الدلالة العربية (بين الحقيقة والمجاز)	لغاته في العربية
1	البذخ	01	-شموخ	-فارسية	-شموخ، علو، الحمل	-جمعان: بذخان، بواذخ
2	البريد	02	-اتصال-طرف	-[اعجمية، فارسية]	- اتصال، المسافة	-واحد
3	الباز	01	-طيور	-فارسية	-طيور (مجازية)	- باز، بوازي
4	البوصي (البوزي)	01	-بحرية	-فارسي ة، يونانية	-بحرية (مجازية)	-بوزي، بوصي
5	بعلبك	01	-عمران	-يونانية	-مدينة (حقيقية)	-نفسها لم تعرب
6	بياخوش	01	- طلب حاجة	-فارسية	-دلالة فارسية (على الوضع والأصل)	-نفسها لم تعرب
6	المجموع بالتردد	7	-عمران - صناعة - نبات-زهور -صفات -طلبات -طيور -اتصال	مجموع اللغات: 3 لغات +العربية 4 لغات	اغلبها على المجاز	أكثرها تصرفت فيها العرب على طرائقها ودون طرائقها.

رسم بياني

لأقل وأكثر اللغات الحضارية امتزاجا وسيطرة على المناخ اللّغوي العربي في عهد الشّاعر.

باب : (الباء)



يلاحظ؛

1- أن «معجم» الشاعر تطعم بثلاث لغات معروفة وواحدة غير معروفة وأغلبها من الفصيلة (الهندو/أوربية)

2- يظهر من الرسم البياني أن أكثر اللغات شيوعا وسيطرة على معجم الشاعر هي اللغة الفارسية في الدرجة الأولى، وأخيرا الهندية قليلا. وذلك؛ لأسباب؛ جغرافية، تاريخية، اقتصادية، ثقافية، سياسية...

- **يلاحظ**؛ مما تقدم عموما، ومن جدول المعطيات والرّسم البياني. خصوصا، لمجموع اللّغات التي تزاحمت وتداخلت مع العربية. في حدود نصف قرن من الزمن (من ميلاد الشاعر إلى وفاته. بين (497 – 545/540)[1] أو يفوق إذا عدنا إلى الوراء.

1- أن عربية البادية في عصر «البداوة» والفصاحة، قد تفتحت على المحيط الحضاري. بشكل كان مغمورا.

2- أفادت منها لظروفها وأسبابها.

3- تداخلت فيها ومعها؛ لغات متنوعة ومختلفة بنسب متفاوتة منها:-

---

[1] - الزركلي؛ خير الدين: **الأعلام**. تحـ/ عبد السلام علي. ط 7. دار العلم للملايين. بيروت 1986. ج2 ص11.

أ- الساميات: الآرامية — العبرية.

ب- الهندو / أوربية: الفارسية — اليونانية، الرومية.

جـ- الأعجمية (في تصريحات بعض العلماء)، الّذين كانوا لا يعرفون أصولها ؟ أو لا يحسنون هذه اللغات - أصلا - أو لأسباب أخرى؟!.

- الأمر؛ الذي لوحظ في عدم تحديد:

أ- أصول بعض «المصطلحات» القديمة في اللغة العربية.

ب- كثرة «المصطلحات» الدالة على «ظاهرة الاقتراض» من هذه اللغات. من مثل استخدام العلماء للدلالة على ما سلف أو نوع منه؛ الألفاظ التالية: (أعجمي، أعجمية. دخيل: معرّب، أعجمي معرب، غير عربي، ليس بعربي محض، أظنه عربيا، هو رومي، هو يوناني، هو يوناني رومي، أعرب، عرّب. هو أرامي، سرياني... الخ).

- فحدث؛ ما يشبه الاضطراب والخلط و«التجاوز» - أحيانا — على حق الفكر والحضارة والتاريخ. لأسباب موضوعية وغير موضوعية. منها:-

1- الجهل باللغات القديمة وتاريخ الامتزاج. والفروق الدقيقة خصوصا بين اللغات ذات الأسرة الواحدة. أو العائلة الواحدة. مثل (اليونانية والرومية — واللاتينية — والقبطية والأرامية — والسريانية...) أي متى نقول: هذه يونانية وهذه رومية والأخرى لاتينيّة...؟

2- عدم إلتفات العرب واهتمامهم — في القرون الهجرية الأولى — بموضوع التّمازج الثقافي و«التقارض» اللغوي، إلا عابرا؛ سيما وأن المسألة قديمة.

- وقد أجاب عنها القرآن الكريم «بلسان عربي مبين...»[1] و«ولو جعلناه قرآنا أعجميا. لقالوا لولا فصلت آياته. أعجمي وعربي»[2] وهم يعلمون ذلك ، وأقرب منا إلى هذه اللغات والثقافات والعصر. والتاريخ القديم ؟ واكتفى جلهم، بالإشارة إلى بعض الكلمات، أو

---

[1] - الشعراء: 26- والنحل: 103 (وهذا لسان عربي مبين).

[2] - فصلت: 34

مجموعة قليلة من الألفاظ الأعجمية (الفارسية، الرومية، اليونانية...). وكأن المسألة؛ عندهم هينة، لا تحتاج إلى التفاتة أو تبيان. حتى جاء «الجواليقي» بعد قرون (465 – 540 هـ). وخرق جدار الصمت؛ وستر الحجاب، بمؤلفه المعروف، الذي جمع فيه ما يزيد عن (730) كلمة (بما في ذلك؛ الأعلام – والأماكن)[1]

– فالجهل بالأصول والفروع، والتاريخ السياسي، للانقسامات السياسية، والتي انجرت عنها انقسامات لهجية ثم لغوية – بعد الانفصال السياسي، والجغرافي.. كما حدث للشعوب السامية/ الحامية. والعربية والإغريقية (اليونانية – الرومانية – اللاتينية...) والفارسية، والهندية.....الخ. نتجت عنه «معرفة»: متداخلة النسج، واعتباطية أحيانا، غير مهضومة.

فإذا قيل لك؛ «أن كلمة «الكمبيوتر» Computer»، المستعملة في العربية –الآن– هي فرنسية، مثلا ؟ واستعملها الفرنسيون في لغتهم وما يزالون – بشكل أقل الآن. فهو غير صحيح؟ فالمصطلح «إنجليزي» أصلا. ونحن لم نستعمل المقابل الفرنسي «المركّب» «Ordinateur» حتى الآن– ولا نستطيع استعماله، لثقله وعدم تطابقه لجملة وظائف «الجهاز» المعروف اليوم.

وإن كان يبدو؛ عند بعض المتخصصين أنه أسهل وأليق، من الاصطلاح الإنجليزي – إلى حين، في الدلالة الجزئية على الكلية (الجهاز): (أنظر معنى «Ordinateur» في الفرنسية. وإن قيل لك؛ أو قرأت؛ أن كلمة (س) مثلا: هي لاتينية، أو رومية. أو فارسية. أو يونانية، أو آرامية، سريانية.... فهل تعرف في أية دائرة أنت؟ أو على أي خط؟ – الآن –

---

[1] – راجع المعرب للجواليقي:

– فهرس الألفاظ. ص ص 422–450

– فهر س الأعلام. ص ص 451–475

– فهرس الأماكن. ص ص 476–483.

- أنا أعرف أنك لا تعرف. إلا إذا كنت مؤرخا أو متخصصا. أو مثقفا هاويا في هذا المجال.

- س1: أية فارسية؟ فالفارسية؛ انقسمت إلى عدة لغات، وإلى عدة فروع ؟ وفي عهود مختلفة.

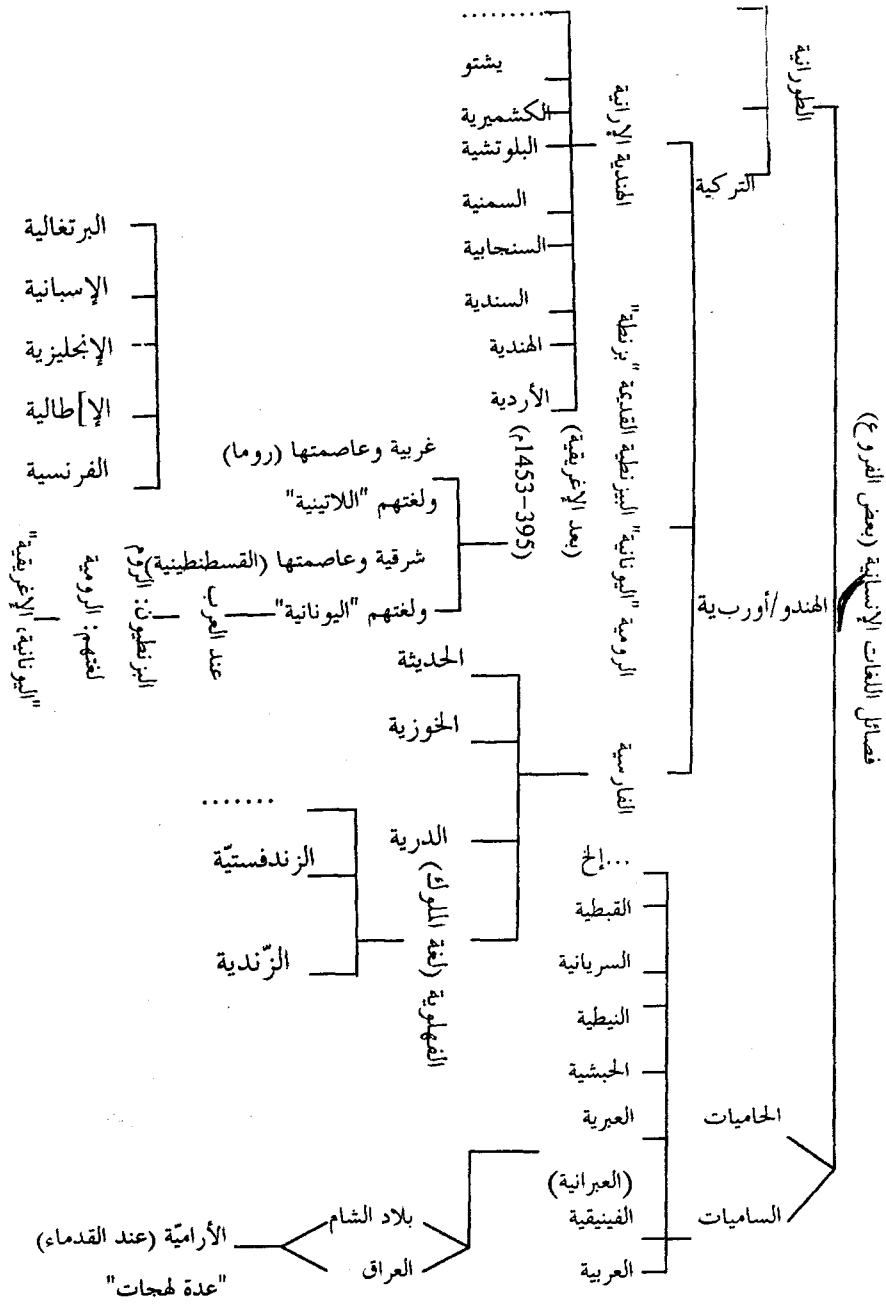
- س2: في أي عهد استعملت هذه الكلمة ؟ قبل الانقسام أم بعده. وعندها تعرف تقريبا لغتها. واللاتينية؛ هي: رومية غربية. عاصمتها «روما». التي خلفت «الإغريقية اليونانية». بعد الانقسام الإغريقي (الحروب الإغريقية) (سنة 395 — 1453 م)؛ ومنها ظهرت لغتان بارزتان؛ هما:-

أ- غربية كما أسلفت.

ب- شرقية؛ وهي «اليونانية» القديمة، وعاصمتها «القسطنطينية» وهي عند العرب: تعني الرومية البيزنطية (بيزنطة): الروم. واليونانية الإغريقية (رومية — وعند بعضهم أن المراد بـ «الرومية»: الغربية فقط وهو خلط كبير، انجرت عنه ثقافة ومعرفة مشوهة. امتدت إلينا حتى -الآن- من خلال التراث المدون في بعض المراجع القديمة.

- فهناك؛ فرق شاسع بين الشرقية — والغربية, وإن كان الأصل واحد..... والانقسام حاصل.

ولتقريب الصورة، وتوضيح **مسارات** الانقسام اللغوي واللهجي، نقدم «التخطيط التقريبي» الآتي للفصائل وبعض العائلات والفروع والعشائر اللغوية؛ التي كانت؛ ذات احتكاك وتثاقف مع العربية في الجاهلية.


فصائل اللغات الإنسانية (بعض الفروع)
الطورانية
التركية
الهندو/أوربية
الهندية الإرانية
يشتو
الكشميرية
البلوتشية
السمنية
السنجابية
السندية
الهندية
الأردية
الرومية "اليونانية" البيزنطية القديمة "بزنطة"
(بعد الإغريقية) (395-1453م)
غربية وعاصمتها (روما)
ولغتهم "اللاتينية"
شرقية وعاصمتها (القسطنطينية)
ولغتهم "اليونانية"
عند العرب
البزنطيون: الروم
لغتهم: الرومية
"اليونانية" الإغريقية
البرتغالية
الإسبانية
الإنجليزية
الإ]طالية
الفرنسية
الفارسية
الحديثة
الخوزية
الدرية
الفهلوية (لغة الملوك)
الزندفستيّة
الزّندية
الحاميات
السواميات
...إلخ
القبطية
السريانية
النيطية
الحبشية
العبرية
(العبرانية)
الفينيقية
العربية
بلاد الشام
العراق
الأراميّة (عند القدماء)
"عدة لهجات"

٧ الآثـــار والأبعـــاد:

الآثار الأبعاد كثيرة ومتنوعة على جميع مستويات التاريخ والحضارة والحياة المتطورة بسرعة، غير معهودة ولكن أهمّها:-

أوّلا: البعـــد اللغـــوي: المعروف علميا، أن «اللغة»: كإحدى وسائل الاتصال البشري وأهمها؛ على الإطلاق، منذ عهد آدم إلى آخر ساعة بشرية. لم تـــضمن اســـتمرار الحيـــاة الاتصالية الاجتماعية وحسب؛ ولكنها تعدتها إلى أبعاد أكثر أهمية وأوسع وأدق وأخطـــر؛ منها على سبيل المثال لا الحصر:

- المساهمة في التعريف بالأنشطة الإنسانية المختلفة والمتنوعة في مختلف المستويات وفي جميع العصور.

- أنها كانت وما تزال؛ النافذة الأهم؛ للإطلاع على نوافذ ومـــصادر ووســـائل النّتـــاج الحضاري (الأقدم-القديم والحديث).

- أنها كانت الأداة الرئيسة في نقل المجتمعات من أوضاع التعبير الغريزي(+)، والطبيعـــي(*)، والتقليدي والاعتباطي، إلى أحوال أرقى وأسرع وأغزر وأدق في :

1- التعليم والتربية والتثقيف -عموما-

2- ترقية المستويات الفكرية والثقافية والرؤى، وتحديثها وعصرنتها.

3- فتح نوافذ تلقيح اللغات، الأفكار، الثقافات والحضارات...

4- خلق؛ الدوافع وتهيئة الظروف المشجعة والناجعة، للابتكار والتفاعل والتحاضر.

5- الإبحار في زوارق الإبداع والإلهام والإنتاج اللغـــوي، العلمـــي، الثقـــافي والفكـــري (الأدبي،الفني...) ولماذا، لا؟

(+) راجع: نشأة طفولة اللغة؛ ولغة الطفل (في مراجعها وهي كثيرة).

(*) راجع: اللغة الإنسانية نظرية «نظرية محاكاة الأصوات الطبيعية».

6- دعم الأهداف النبيلة والأعمال الراشدة في خدمة الفكر، والثقافة والحضارة التي لا تقوم ولا تنقل إلا من خلال «اللغة». وهذا، يعني - في **النهاية** - أن لا بناء دون «لغة»، ولا حضارة ولا حتى وجود إلا بها. أولا وأخيرا.

ثانيا: **البعد التاريخي والحضاري**: المتفق عليه، تاريخيا ومنطقيا أننا عرفنا بعض «الماضي» البشري البعيد. وظل يعيش معنا؛ في مراجعنا ومخيلاتنا وثقافتنا بمصطلحات لغوية وضعية قومية وحضارية. من مثل: الفلسفة — الجغرافيا — الأطلس — المشكاة — البنك — الشيك (الصك) — البريد — التلميذ — الأستاذ — المهندس — الدستور — الفيل — الفلفل — الطاووس... إلخ وهذا، يفيد أن:-

1- الماضي والتاريخ، ما يزال حاضرا [1] ومستمرا بأحواله «الراقية والمنحطة».

2- أن الجنس البشري نتج ومنح بسخاء [2] (دون مقابل) كل ملكاته المختلفة والمتنوعة - في إطار الاتصال والاحتكاك والمعرفة.

3- أن البشر؛ أظهر قدرات في:

- تحسين.

ب- تنويع.

جـ- توسيع.

---

[1] - شون ماكبرايد؛ براء المستشارين الدوليين (15 خبيرا): **أصوات متعددة وعالم واحد. اليونسكو** 1981.

*- النشرة الإنجليزية: «Many voices _ one World».

*- النشرة الفرنسية:. «voix Multiples _ un seul Monde».

ترجمة / جون كرومبي — جيل فيليبير. (د.ط) طبعة / الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر. 1981. (رقم 946 / 82). ص 28.

[2] - المرجع نفسه. ص 28 وما بعدها.

د- ترقية وتطوير طرائق ووسائل معارفه وتثاقفه في تلقي واستيعاب المعطيات والمعلومات عن البيئة المحيطة به (ما ضويا وحاضرا). وهو تطور هام من حيث: - الاتصال – التنوع – العمق – الدقة.

هـ- إقامة صلات – في عمومها – وثيقة –؛ باستثناء «القضايا» السياسة المتعلقة «بالحرب والاستدمار». فقد امتزج السكان على الحدود. أو داخل البلدان، المناطق... وأقاموا بينهم صلات؛ اجتماعية، ثقافية اقتصادية (بين الشعوب والأمم) انطلاقا من الفرد أدت بالضرورة إلى إثراء اللغات - اللهجات- الاقتصاد، والتنوع الثقافي، بنسب متفاوتة وبحسب درجات التأثير والتأثر، والقرب والبعد في المصالح الاقتصادية والدينية والإدارية، وأخيرا السياسية. أو قل؛ بدءا بالسياسة – كما هو الحال اليوم – فكل شيء يبدأ بالسياسة[1]

ثالثا: البعد السياسي الحضاري: لا يمكن لي؛ أن أفهم السياسة «منفصلة» عن اللغة التي هي أداة الاتصال الأهم، والتي عن طريقها. ترسم حدود سياسة أية دولة، وعلى جميع المستويات. وبها؛ يتم الاتصال بالجمهور لطرح الأفكار السياسية (البرامج)- ولكسب عدد المنتخبين- والمؤيدين وإقناع المعارضين وإرسال ما نريد من رسائل سياسية، وطرح المشكلات والاهتمامات الوطنية والقومية والدولية..«فللسياسة، إذا ما استخدمنا العبارة بمعناها «الرفيع» علاقة لا تنفصم بالاتصال)[2] (المراد الاتصال العام ووسائله -اليوم).

فالصراع – اليوم – سياسي، وليس حضاريا – أصلا – المصالح – الإستراتيجيات...

---

[1] - راجع في ذلك / بعض مراجع في العلوم السياسية. ككتاب: **الأمير**: مكافيللي.، المنهجية والسياسة. – د/ ملحم قربان.

[2]- F de Saussur: Cours de linguistique générale-

تر/ محمد الشاوش- محمد عجينة. إشراف / صالح القرمادي. الدار العربية للكتاب (د.ط) 1985 ص. 29 - وانظر: أهم المدارس اللسانية. المعهد القومي لعلوم التربية تونس 1985 بحث / محمد الشاوش: (سوير والألسنية).

- الأوربيون، يخافون من العرب ولاسيما المسلمون. وبالمقابل يحبون خيراتهم (أموال تدخر – بترول يدر– غاز يضخ....). بمقابل زهيد. فالعرب والمسلمون – في الكرة الأرضية – اليوم وغدا، يخافون من الغرب (السياسي «أنبياء الديمقراطية ورسل الحريات» وليس الشعوب) – وبالخصوص زراع الشر, أنصار الصهيونية من المتطرفين والحاقدين (عربا وغربا)، وليس الحضاريين والشعوب المغرر بها وبأبنائها. باسم «نظرية الحريات». فالحياة؛ كلها سياسية؛ (التعليم – التربية – الثقافة – اللغة – الاقتصاد – القواعد العسكرية – الفن - الرقص، الفلكلور... «الكرة»...الخ؛ وحتى التنفس سيأتي وقته. والنتائج؛ في النهاية: حضارة وتاريخ واستقرار ورخاء أو فوضة وحروب وأمراض وجوع...

– **إذن**، لا بد؛ أن نعيد حساباتنا من جديد – فهناك خلل كبير ما. أو أنّ حلقة «مفقودة» في الفكر العربي السياسي. ما هي؟ أين هي؟ لا أدري... وإن كنت أدري؛ في واحدة فقط؛ أنّ العرب والمسلمين: هم السبب في ضرب أنفسهم وحضارتهم وروحهم. بحجج: اعتباطية؛ كالظروف، التخلف، كنا عناترة وما نزال؛ (خطب رنانة، قمم عنترية، عمرانية[1]، إسلامية...).

- ماذا قدمنا - منذ الاستقلال - ؟ (أحسب معي شاكرا)

- عدد سنوات الاستقلال (في بلدك – في الوطن العربي / الإسلامي).

- عدد القمم (الوطنية – العربية – الإسلامية – الإقليمية – الدولية...«المنزلية»).

- عدد الخطب والتصريحات والقرارات والإنبطاحات.

- كمية الإنتاج (الفكري – الاقتصادي...).

- عدد اللغات التي نتقنها.

---

[1]- F de Saussur: Cours de linguistique générale-

تر/ محمد الشاوش- محمد عجينة. المرجع نفسه.

- المضحك المزري؛ أننا (العرب / المسلمون). نتقن لغات العالم. (حتى بياع البصل). وهم لا يعرفون لغتنا – إلا أفرادا – نحن نعرف عنهم «كل شيء» إلا الكواليس، وهم لا يعرفون – عنا – إلاّ مصطلحاتهم (العالم الثالث – البترول – الغاز – الدولار – التخلف – اضطهاد الديمقراطية – حرية التعبير: حتى على حساب «الأخلاق، الديانات، الإنسانية... الخ»، الإرهاب، الأمن، الإستراتيجية...هذا، هو المنطق العالمي العالي والحضاري «البُوشوي» والاستراتيجي الغربي «السياسي» والصهيوني العالمي.

– **نحن** مع ديمقراطية إبادة الأطفال والنّساء والشّعوب والحضارات. وضمان أمن الشّعوب وإسرائيل في الدرجة الأولى وأمريكا المرضعة والدّفاع عن الاستراتيجيّة... غير (العربية / الإسلامية – الإفريقية – الآسيوية). وتطبيقا لقرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن **القمري**. هذه؛ هي الاستراتيجية «الرومانية» الحديثة، الغابوية، البائدة، الغبية، الحاقدة، الطامعة، الهادمة للأرواح والحضارات البشرية. بحجج وقوانين؛ غابوية، ضبعية (ضبعوية). (راجع: قانون الغاب) مع احترام؛ حقوق الكلاب، والقطط والطيور، والفئران (عند التجربة والتشريح).

وكما هو معلوم -عند الجميع- أن الكلاب في الغرب – مثلا – ترث، وتأكل جيدا بإشراف اجتماعي – بيطري – أممي..... (قانون حقوق الكلاب) وتتعلم – وتتزين (في مهرجانات دولية – عالمية، ضخمة وتشم وتختار عشاقها وأزواجها...). والإنسان؛ العربي / المسلم – الإفريقي....يدمّر، يحرق، يموت جوعا. بإشراف أممي أيضا، في ظل الحضارة... بتحجج مقنن:-

- الاضطهاد الديموقراطي.
- حرية التعبير «حريات» ؟!
- عدم صلاحية حكامها – جميعا – من أبنائها.

نعم؛ الاستراتيجية تستوجب:-

1- استيراد الحكام.

2- الجنرالات.

3- الديمقراطيين.

4- فقهاء الشريعة والقانون والعلماء، وعلى مقاييسهم لتطوير وتطويع (الشريعة الإسلامية — المسيحية) للديمقراطية. وحرية التعبير غير الرفيعة.

فحكامنا، وجنرالاتنا، يجب أن يحاكموا «دوليا» لعدم إخلاصهم لهم وفسادهم — جميعا — / وحتى الإمام العقيد السيد / القذافي: رمى كتابه الأخضر، وتطوع وتطور — بعد أن وجد نفسه — وحيدا فريدا في الغابة: الدولية — والقومية،..... وسكت عند طلوع الفجر — أو غروب الشمس — رحمه الله —

VI. **الخاتمة**: حاصل القول؛

- إن للكلمة أدوار وآثار وأبعاد وقيم تاريخية وحضارية واستراتيجية.
- إن الكلمة الطيبة كالشجرة الطيبة (أصلها ثابت وفرعها في السّماء).
- إن الكلمة الطيبة صدقة — ما بعدها صدقة.
- وإن خير الكلام ما - قل ودلّ-

وإن المقال؛ طرح ما طرح. وعلى ركيزتين جوهرتين:-

— **اللغة**: لأنها الخزان والذاكرة والوعاء والأم والوطن والروح....

— **التاريخ**: لأنه القالب الذهبي الذي يحتفظ بصورك وذاكرتك. كيفما كانت أو تكون — ومن خلاله؛ يتم تصنيفك في مدراجات الشعوب والأمم... حضاريا واقتصاديا وسياسيا(*).

(*) أ- وازن (مثلا): بين أوضاع العرب (في الجاهلية-الإسلام-العصر العباسي- العهد التركي-العصر الحديث-المعاصر).

ب- أنظر/ التصنيف الأممي (في هيئة الأمم المتحدة —اليوم- أين نحن من هذا؟! بل وأين أنت —اليوم- من كل ما تقدم؟ صنف نفسك بنفسك بموضوعية -بعيدا عن الأطلال.

وقد استمد كل غزله وروحه وأنفاسه، من الحياة، كما هي؛ ومن الحركة التاريخ والثقافية الحضارية الواعية أو الاعتباطية على السواء من خلال تجربة اللغة العربية البدو في أقدم نصوصها. المستنطقة.

- تأثر وتأثير.
- وإفادة وتفتح وتفاعل.

وقد يكون - فيما عرض وطرح-:

- ما جاء بناؤه ولفظه ومعناه. وقد يكون فيه؛ ما جاد غرضه ومعناه، وسقط لف ومبناه. والمحقق — عندي — أن العزم صادق، والغيرة الجائزة والواجبة شديدة. بعيدا العنتريات والاعتباط. والغاية نبيلة. تستهدف إحياء التراث وترقيته، واستنهاض الهمم ال والمعفوسة. والاستنهاض؛ واجب ديني، ووطني وقومي وحضاري، كتب علينا جميعا.