



جَامِعَةُ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ السَّنُوسِيَّ

مَجَلَّةُ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

مجلة علمية دورية محكمة تصدر عن مركز البحوث والدراسات العلمية
بجامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

العدد الرابع

2018

مَجَلَّةُ الْبَحْثِ الْعِلْمِيَّةِ

مجلة علمية دورية محكمة تصدر عن مركز البحوث والدراسات العلمية
بجامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

ترسل البحوث إلى العنوان التالي

رئيس تحرير مجلة البحوث والدراسات العلمية

مركز البحوث والدراسات العلمية

جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

البيضاء - ليبيا

srj@ius.edu.ly

البريد الإلكتروني

00218 - 913261146

الهاتف

00218 - 923755152

www.ius.edu.ly

موقع الجامعة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجلة البحوث العلمية
مجلة علمية محكمة تصدر عن مركز البحوث والدراسات
جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

المشرف العام
د. عبدالسلام فرج علي

رئيس تحرير المجلة
د. الأمين عمر أبوفارس

مدير مكتب التحرير
عماد سليمان بو الخنة

هيئة التحرير
د. محمد حامد خالد
د. علي محمد عيسى الشاظوف
د. محمد سليمان آدم

الهيئة الاستشارية
د. محمد عبدالحميد جاراالله
د. فرج محمد طيب
د. حسين نوح بدر
د. سعد صالح عوض
أ.د. محمد حسين المرتضي
د. يونس عبد المولى الهنداوي
أ.د. ابوبكر إدريس حمد
أ.د. مفتاح الصالحين عبد القادر

الإخراج الفني
مفتاح ميلود

رقم الإيداع (37-2017 - دار الكتب الوطنية)

أيها السادة الكرام ،،،

أرحب بكم جميعاً في هذه الجامعة التي أنتم أهلها ولستم ضيوفاً فيها ، ونحن في زاوية من زوايا الجامعة وهو مركز البحوث والدراسات العلمية، ومنارة من منارات الجامعة، وفي ظل إشعاعها وفي مدرسة كريمة ورمز من رموزها الفكرية الإسلامية التي نعتز بها ونعتز بوقوفنا اليوم تحت مظلتها .

عدداً بعد عدد تتضاعف المسؤولية التي ارتضتها مجلة البحوث والدراسات العلمية للتعبير عن مجمل النشاط العلمي في هذه الجامعة .

وماتقوم به هذه الجامعة يتناسق مع أهدافها وإنشائها ونتطلع بأمل كبير أن تكون البيضاء قلعةً للعلم، والحضارة، والمعرفة، والفقه عن طريق جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية .

تضع الجامعة بين أيديكم العدد الرابع للمجلة العلمية المحكمة التي نسعى بها لمواكبة التحصيل العلمي والثقافي في صفوف المعرفة المتنوعة ، والإسهام في وضع لبنة في صرح الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة ، فهي ترحب بأبحاثكم ومجهوداتكم الخيرة لمواصلة مسؤوليتها .

هياة التحرير

المحتويات

	علم الرواة من حيث التاريخ والاسماء
10	د.محمد عبد السلام العام.....
	ضوابط الصحابة في تحمل الحديث و ادابه
40	د. خليفة حامد محمد
	حكم مالي العام واليتيم في الإسلام
64	أ. أشرف حسن علي إدريس.....
	الوصية الواجبة بين المنع والجواز
90	د. سَعْدُ سُلَيْمَان سَعِيد الْحَامِدِي
	محمد رمضان الجري جهوده البلاغية والنقدية
126	د. أنيس السنوسي ميلود محمد - د. طارق عبد الحميد صالح يونس.....
	العتبات النصية في شعر إبراهيم الهوني (مقارنة سيميائية)
144	د. نجية معيتيق خليل الطيرة
	حقوق ومكانة المرأة في بلاد الرافدين ومصر من واقع القوانين والنصوص الدينية
166	د. الصديق ابريك سليمان المغربي
	تاريخ الخوارج في بلاد المغرب الاسلامي منذ اواخر القرن الاول هجري الي منتصف القرن الثاني هجري
186	د حمد محمد اجهيمي
	أنماط الاستيطان البشري في برقة خلال العهد العثماني الثاني(1835_1911م)
206	أ. مريم الصادق جمعة
	أَبُو الْعَلَاءِ الْمَعْرِي بَيْنَ الْعُرَّةِ الْمَكَانِيَّةِ، وَالْاعْتِرَالِ الْمَذْهَبِيِّ
227	د.عماد خالد عبد النبي

علم الرواة من حيث التاريخ والأسماء

د. محمد عبد السلام العالم

المقدمة

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

تهدف هذه الدراسة إلى بحث العلوم التي توصل إلى معرفة شخص الراوي، وتمييزه عما عداه؛ ليمتكن المحققون من الحكم عليه، وأخذ الحديث منه.

والمراد بالرجال: رؤاة الحديث رجالاً، ونساءً، وعبروا بالرجال؛ تغليباً، ويبحث علم رجال الحديث في راوي الحديث؛ لمعرفة درجة حديثه من حيث: الصحة، أو الحسن، أو الضعف وموقعه من القبول، أو الرد، وقد تعددت علوم الرواة وكثرت؛ لتتناول كل ما يتصل بالراوي من الأمور؛ إذ ربما يشابه آخر في اسمه، أو كنيته، أو يعرف بكنيته فيحتاج إلى الكشف عن اسمه، أو يحتاج إلى إزالة النقاب عن نسبه، وقبيلته؛ كي يتبين هوية شخصه، أو غير ذلك.

فانطلاقاً من قاعدة: «الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوُّره»؛ فإن الحكم على الراوي يستلزم معرفة عينه، وشخصه، وزمنه، وشيوخه، وتلامذته، وضبط اسمه، وكنيته، ولقبه، وتمييز المتشابه منه⁽¹⁾.

وقد قسّمت هذه الدراسة إلى: مقدمة، ومبحثين بكل مبحث عدة مطالب، وخاتمة، وذيلتهم بفهرس للمصادر والمراجع، وذلك على النحو الآتي:

تناولتُ في المقدمة: عنوان البحث، والهدف من دراسته، وهيكلته.

وتناولت في المبحث الأول: علومُ الرواة من حيث التاريخ، وفيه عدة مطالب.

وتناولت في المبحث الثاني: علومُ الرواة من حيث الأسماء، وفيه عدة مطالب.

وتناولت في الخاتمة: أهم نتائج البحث.

وأنشأت ملخص للبحث.

المبحث الأول: علوم الرواة من حيث التاريخ

هذا المبحث يشتمل على عدة مطالب هي:

المطلب الأول علم تاريخ الرواة.

المطلب الثاني طبقات الرواة.

المطلب الثالث الإخوة والأخوات.

المطلب الرابع المُدبِّج، ورواية الأقران.

المطلب الخامس رواية الأكابر عن الأصاغر.

المطلب السادس رواية الآباء عن الأبناء.

المطلب السابع رواية الأبناء عن الآباء.

المطلب الثامن السابق، واللاحق.

المطلب الأول: علم تاريخ الرواة

التَّاريخ لغةً: قال الجوهرى: « التاريخ: تعريف الوقت، والتواريخ مثله»⁽²⁾، وتاريخ كل شيء غايته، ووقته الذي ينتهي إليه زمنه؛ ومنه قيل: فلان تاريخ قومهِ؛ أي إليه ينتهي شرفهم ورياستهم⁽³⁾.

والتَّاريخ عند المحدثين: التعريف بالوقت الذي تُضبطُ به الأحوال في المواليد، والوفيات ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع التي ينشأ عنها معانٍ حسنة مع تعديلٍ وتجريحٍ ونحو ذلك⁽⁴⁾.

وفائدة هذا العلم: من المهم معرفة مواليد الرواة ووفياتهم؛ لأنه بمعرفة المواليد والوفيات يتضح اتصال

السُّنَد، وانقطاعه، ويتَّضح الصادق من الكاذب من الرواة⁽⁵⁾.

فهو فنٌ يُعرَف به اتِّصالُ الحديث، وانقطاعه، وبه يُكشف كذبُ الرُّواة.

يقول النَّووي: « هو فنٌ مُهمٌّ به يُعرف اتِّصالُ الحديث، وانقطاعه، وقد ادَّعى قومُ الرواية عن قومٍ فنظر في التاريخ فظهر أنَّهم زَعَمُوا الرواية عنهم بعد وفاتهم بسنين»⁽⁶⁾.

ويقول الحافظ ابن حجر: « وقد افتَضَحَ أقوامٌ ادَّعَوْا الرواية عن شيوخٍ ظهر بالتاريخ كَذِبُ دعواهم»⁽⁷⁾.

قال سفيان الثَّوري: « لَمَّا استعمل الرُّواة الكذبَ ، استعملنا لهم التاريخ»، وقال حفص بن غياث القاضي: « إذا اتَّهَمْتُمُ الشيخ فحاسبوه بالسَّنين»، يعني: سَنَّهُ وَسَنٌّ من كتب عنه وقال حَسَّان بن يزيد: « لم نستعن على الكذَّابين بمثل التاريخ»⁽⁸⁾.

وقال الحاكم: ممَّا يحتاج إليه طالبُ الحديث في زماننا هذا التَّعَرُّفُ على سِنِّ الراوي، هل يحتمل سماعه من شيوخه الذين يحدثُ عنهم، فقد رأينا من المشايخ جماعةً أخبروا بسنٍّ تقصر عن لقاء شيوخٍ حدَّثوا عنهم⁽⁹⁾.

مثال ذلك: سؤال إسماعيل بن عيَّاش رجلاً -اختباراً-: أيُّ سنةٍ كتبت عن خالد بن معدان؟ قال: سنةٌ ثلاثة عشرة ومائة، فقال: أنت تزعمُ أنَّك سمعتَ منه بعد موته بسبع سنين فإنَّه مات سنة ستٍّ ومائة⁽¹⁰⁾.

ومن أهمِّ كتب التاريخ: التاريخ الكبير للبخاري (256هـ)، ومشاهير علماء الأمصار لابن حبان (354هـ)⁽¹¹⁾.

المطلب الثاني: الطبقات

الطبقة لغَةً: القوم المتشابهون⁽¹²⁾.

والطبقة في اصطلاح المحدثين:

يقول الحافظ العراقي: «وأما في الاصطلاح؛ فالمرادُ: المتشابهُ في الأَسنانِ، والإِسنادِ ورَبِّمَا اكتفوا بالمتشابهِ في الإسنادِ»⁽¹³⁾.

وقال الحافظ ابن حجر: «والطبقة في اصطلاحهم: عبارة عن جماعةٍ اشتركوا في السَّنِّ ولقاء الشيوخ»⁽¹⁴⁾.

وقال السخاوي: «وتُعرف في الاصطلاح: باشتراك المتعاصرين في السَّنِّ ولو تقريبًا والأخذ عن المشايخ، وربما اكتفوا بالاشتراك في التَّلَاقِي، وهو غالبًا ملازمٌ للاشتراك في السَّنِّ»⁽¹⁵⁾.

وقال السيوطي: «والطبقة في الاصطلاح: قومٌ تقاربوا في السَّنِّ، والإسناد، أو في الإسناد فقط بأن يكون شيوخ هذا هم شيوخ الآخر، أو يُقاربوا شيوخه»⁽¹⁶⁾.

والملاحظ على هذه الاصطلاحات التقارب في المعنى والاتفاق على المعاصرة والتلاقي.

فائدة هذا العلم:

قال ابن الصلاح: « معرفة طبقات الرواة من المَهْمَاتِ الَّتِي افْتَضَحَ بِسَبَبِ الْجَهْلِ بِهَا غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْمُصَنِّفِينَ وَغَيْرِهِمْ، والباحث الناظر في هذا الفن يحتاج إلى معرفة المواليد والوفيات، ومن أخذ عنه، ومن أخذ عنهم، ونحو ذلك»⁽¹⁷⁾.

يقول الحافظ ابن حجر، والسخاوي: وفائدته: الأمن من تداخل المُشْتَبِهِينَ كالمُتَّفَقِينَ في اسم، أو كُتِبَ... وإمكان الاطلاع على تَبَيِّنِ التَّدْلِيلِ، والوقوف على حقيقة المراد من العَنَنَةِ؛ أهي للاتصال، أم للانقطاع⁽¹⁸⁾.

ويقول الحافظ العراقي: «من المَهْمَاتِ معرفة طبقات الرواة؛ فَإِنَّهُ قَدْ يَتَفَقَّأُ اسْمَانِ فِي اللَّفْظِ فَيُظَنُّ أَنَّ أَحَدَهُمَا الْآخَرُ، فَيَتَمَيَّزُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ طَبَقَتَيْهِمَا، إِنْ كَانَا مِنْ طَبَقَتَيْنِ، فَإِنْ كَانَا مِنْ طَبَقَةٍ وَاحِدَةٍ فَرُبَّمَا أَشْكَلَ الْأَمْرَ، وَرُبَّمَا عُرِفَ ذَلِكَ بِمَنْ فَوْقَهُ، أَوْ دُونَهُ مِنَ الرُّوَاةِ، فَرُبَّمَا كَانَ أَحَدُ الْمُتَّفَقِّينِ فِي الْأِسْمِ لَا يَرَوِي عَنْ مَنْ رَوَى عَنْهُ الْآخَرُ، فَإِنْ اشْتَرَكَا فِي الرَّأْيِ الْأَعْلَى، وَفِي مَن رَوَى عَنْهُمَا، فَالْإِشْكَالُ حِينَئِذٍ أَشَدُّ.

وإِنَّمَا يُمَيَّزُ ذَلِكَ أَهْلُ الْحَفِظِ وَالْمَعْرِفَةِ، وَيُعْرَفُ كَوْنُ الرَّائِيَيْنِ أَوْ الرُّوَاةِ مِنْ طَبَقَةٍ وَاحِدَةٍ بِتَقَارُبِهِمْ فِي السَّنِّ وَفِي الشُّيُوخِ الْآخِذِينَ عَنْهُمْ، إِمَّا بِكَوْنِ شَيْخٍ هَذَا هُمْ شَيْخُ هَذَا، أَوْ تَقَارُبِ شَيْخٍ هَذَا مِنْ شَيْخٍ هَذَا فِي الْأَخْذِ.....، وبسبب الجهل بمعرفة الطبقات غَلِطَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْمُصَنِّفِينَ، فَرُبَّمَا ظَنَّ رَاوِيًا رَاوِيًا آخَرَ غَيْرَهُ، وَرُبَّمَا أَدْخَلَ رَاوِيًا فِي غَيْرِ طَبَقَتِهِ»⁽¹⁹⁾.

ويختلف اعتبار الراوي من أي طبقة هو باختلاف الجهة، والأمر الذي يُصَنَّفُ على أساسه؛ وعند هذا فَرُبَّ شَخْصَيْنِ يَكُونَانِ مِنْ طَبَقَةٍ وَاحِدَةٍ لِتَشَابُهِمَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى جِهَةٍ، وَمِنْ طَبَقَتَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى لَا يَتَشَابِهَانِ فِيهَا.

وقد يكون الشخص من طبقتين باعتبارين؛ كأنس بن مالك الأنصاري، وغيره من أصاغر الصحابة؛ فإنه

من حيث ثبوت صحبته للنبي -صلى الله عليه وسلم- يعدُّ في طبقة العشرة، ومن حيث صغر السنَّ يعدُّ في طبقة بعدهم، فمن نظر إلى الصحابة باعتبار الصُّحبة جعل الجميع طبقةً واحدة، كما فعل خليفة بن خياط (240 هـ) في طبقاته، وابن حبان (354هـ) في مشاهير علماء الأمصار؛ فعلى هذا فالصحابة بأسرهم طبقة أولى والتابعون طبقة ثانية، وأتباع التابعين طبقة ثالثة، وأتباع أتباع التابعين طبقة رابعة، وأتباع أتباع أتباع التابعين طبقة خامسة، وهذه الطبقات الخمس هي طبقات الرواة حتى نهاية القرن الثالث، وهو نهاية عصر الرواية⁽²⁰⁾.

ومن نظر إليهم باعتبار قدرٍ زائدٍ؛ كالسُّبق إلى الإسلام، أو شهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقاتٍ كما فعل ابن سعد كتابه الطبقات.

وكذلك من نظر إلى التابعين باعتبار الأخذ عن بعض الصحابة جعلهم طبقةً واحدةً، كما صنع ابن حبان، ومن نظر إليهم باعتبار اللقاء قَسَّمهم، كما فعل ابن سعد⁽²¹⁾.

قال الحافظ ابن حجر: « ولكلُّ منهما وَجْهٌ »⁽²²⁾.

ومنهم من يجعل -كما قال ابن كثير- كلَّ طبقةٍ أربعين سنةً⁽²³⁾.

وقد قَسَّمها الحافظ ابن حجر بحسب تقارب رجالها في الإسناد، أو تشابههم في الشيوخ والمعاصرة إلى اثنتي عشرة طبقةً، ثم بين الزمن التقريبي لأفراد كل طبقة، في كتابه: تقريب التهذيب⁽²⁴⁾.

والفرق بين تاريخ الرواة، وطبقات الرواة:

يقول السخاوي: « بينهما عمومٌ وخصوصٌ وَجْهِيٌّ؛ فيجمعان في التعريف بالرواة، وينفرد التاريخ بالحوادث، والطبقات بما إذا كان في البدرين -مثلا- من تأخرت وفاته عمن لم يشهدا لاستلزامه تقديم المتأخر الوفاة.

وقد فرق بينما المتأخرين: بأن التاريخ ينظر فيه بالذات إلى المواليد، والوفيات، وبالعَرَض إلى الأحوال.

والطبقات ينظر فيها بالذات إلى الأحوال، وبالعَرَض إلى المواليد، والوفيات، ولكنَّ الأول أشبه»⁽²⁵⁾.

وأهم ما صنَّف في الطبقات:

الطبقات الكبرى للإمام محمد بن سعد، والطبقات للإمام خليفة بن خياط، والمعين في طبقات المحدثين للذهبي، وغيرهم⁽²⁶⁾.

المطلب الثالث: الإخوة والأخوات

قال الحاكم: وهو علمٌ برأسه عزيز⁽²⁷⁾.

وهو من معارف أهل الحديث المفردة بالتصنيف، ومن فائدته: أنه قد يشتهر أحد الأخوة بالرواية فلا يظن الباحث إذا وجد الرواية عن بعض إخوته أنها وهم⁽²⁸⁾.

وقال السيوطي: «ومن فوائده أنه لا يظن من ليس بأخٍ أحًا عند الاشتراك في اسم الأب»⁽²⁹⁾.

وأمثلته كثيرة، منها:

عبد الله بن مسعود، وعتبة بن مسعود، هما أخوان.

وزيد بن ثابت وزيد بن ثابت، وهما أخوان.

وعمر بن شرجيل أبو ميسرة، وأخوه أرقم كلاهما من أصحاب ابن مسعود.

وثلاثة إخوة: علي، وعقيل، وجعفر، بنو أبي طالب، إخوة ثلاثة من الصحابة ومن أهل البيت.

وسهل، وعباد، وعثمان، بنو حنيف إخوة ثلاثة من الصحابة.

وعمر بن شعيب، وعمر، وشعيب، بنو شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو إخوة ثلاثة من التابعين.

ومحمد، وأنس، ويحيى، ومعبد، وحفصة، وكرمة، وكند سيرين تابعيون⁽³⁰⁾.

وقد صنّف في هذا النوع جماعة من الحفاظ، منهم: علي بن المديني، ومسلم، وأبو داود والنسائي، وأبو العباس السراج، وغيرهم⁽³¹⁾.

المطلب الرابع: المُدَيِّجُ، ورواية الأقران بعضهم عن بعض

الأقران: هم الرواة المتقاربون في السن والإسناد⁽³²⁾، واكتفى بعضهم بالتقارب في الإسناد فقط⁽³³⁾.

قال السخاوي: وظاهر كلام شيخنا -أي الحافظ ابن حجر- أنه لو حصلت المقاربة في السَّنِّ دون الإسناد كفى، واستدلَّ السخاوي على استظهاره هذا بكلام الحافظ ابن حجر⁽³⁴⁾.

حيث قال الحافظ ابن حجر: « فَإِنْ تَشَارَكَ الرَّأْيُ وَمَنْ رَوَى عَنْهُ، فِي أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالرَّوَايَةِ: مِثْلُ السَّنِّ وَاللُّقْيِ، وَالْأَخْذِ عَنِ الْمَشَايخِ فَهُوَ النَّوْعُ الَّذِي يُقَالُ لَهُ: رَوَايَةُ الْأَقْرَانِ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَكُونُ رَاوِيًا عَنْ قَرِينِهِ وَإِنْ رَوَى كُلُّ مَنِهْمَا أَيْ: الْقَرِينَيْنِ عَنِ الْآخَرِ فَهُوَ الْمُدْبِجُ، وَهُوَ أَخْصُ مِنَ الْأَوَّلِ: فَكُلُّ مُدْبِجٍ، وَلَيْسَ كُلُّ أَقْرَانٍ مُدْبِجًا »⁽³⁵⁾.

قال ابن الصلاح: واعلم أنَّ رَوَايَةَ الْقَرِينِ عَنِ الْقَرِينِ تَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ:

الأول: المدبج: وهو أن يروي القرينان كل واحد منهما عن الآخر، مثاله في الصحابة: أبي هريرة، وعائشة روى كل منهما عن الآخر، وفي التابعين: رواية ابن شهاب الزُّهري عن عمر بن عبد العزيز، ورواية عمر عن الزهري، وفي أتباع التابعين: رواية مالك عن الأوزاعي، ورواية الأوزاعي عن مالك وفي أتباع التابعين: رواية أحمد بن حنبل عن علي بن المديني، ورواية علي بن المديني عن أحمد بن حنبل.

الثاني: غير المدبج: وهو أن يروي أحد القرينين عن الآخر، ولا يروي الآخر عنه، مثاله: رواية سليمان التيمي عن مسعر، وهما قرينان، قال ابن الصلاح: ولا نعلم لمُسْعَرَ رواية عن التيمي⁽³⁶⁾.

ومن فائدة هذا النوع:

1. الأمن من ظنَّ الزيادة في الإسناد، أي: ألا يتوهم الناظر أنَّ ذكر أحد المتقارنين وقع في السند خطأ.
 2. إبدال (الواو) بـ (عن) إن كان بالعننة، أي: ألا يفهم أن (عن) خطأ، وأنَّ صوابها (واو) العطف التي تدل على أنَّهما اشتركا في رواية الحديث عن الراوي الذي ذكر في الإسناد قبلهما⁽³⁷⁾.
- وقد صنف الدارقطني في المدبج كتابا، وهو أول من سماه به⁽³⁸⁾، وصنف الحافظ أبو الشيخ الأصبهاني في رواية الأقران⁽³⁹⁾.
- وأما وجه تسميته بالمدبج؛ فقد تساءل الحافظ العراقي عن ذلك، فقال: ما المناسبة المقتضية لتسمية هذا النوع بالمدبج؟، ومن أي شيء اشتقاقه؟.

وأجاب قائلاً: لَمْ أَر من تعرض لذلك، إلا أن الظاهر أنه سُمِّيَ بذلك؛ لحسنه، فإن المديح لغةً: هو المزين، وإذا كان هذا منه فإن الإسناد الذي يجتمع فيه قرينان، أو أحدهما أكبر والآخر من رواية الأصغر عن الأكبر، إنما يقع ذلك غالباً فيما إذا كانا عالمين، أو حافظين، أو فيهما أو في أحدهما نوع من وجوه الترجيح حتى عدل الراوي عن العلو للمساواة، أو النزول لأجل ذلك فحصل للإسناد بذلك تحسين وتزيين؛ كرواية أحمد بن حنبل عن يحيى بن معين، ورواية ابن معين عن أحمد.

ويحتمل أن يقال: إن القرينين الواقعيين في المديح في طبقة واحدة بمنزلة واحدة فشبهها بالخدين؛ فإن الخدين يقال لهما: الدياجتان، وهذا المعنى يتجه على من قال: إِنَّ المديح مختصٌّ بالقرينين.

ويحتمل أنه سمي بذلك لنزول الإسناد، فإنهما إن كانا قرينين نزل كل منهما درجةً وإن كان من رواية الأكبر عن الأصغر نزل درجتين، وقد روينا عن يحيى بن معين قال: الإسناد النازل قرحة في الوجه، وروينا عن علي بن المديني، وأبي عمرو المستملي قالاً: النزول شؤم؛ فعلى هذا لا يكون المديح مدحاً له، ويكون ذلك من قولهم: رجل مديح قبيح الوجه والهامة.

قال الحافظ العراقي -عن الاحتمال الأخير-: وفيه بُعدٌ، والظاهر أن المديح إنما هو مدحٌ لهذا النوع، أو يكون من الاحتمال الثاني، والله أعلم⁽⁴⁰⁾.

المطلب الخامس: رواية الأكبر عن الأصغر

قال الحافظ ابن حجر: وهو رواية الراوي عَمَّنْ هم دونه في السَّنِّ، أو في اللَّفْيِّ، أو في المقدار⁽⁴¹⁾.

فقد يروي الكبيرُ القدرِ أو السَّنِّ، أو هما عَمَّنْ دونه في كُلِّ منهما، أو فيهما⁽⁴²⁾، كما قيل: «لا يكونُ الرَّجُلُ محدَّثًا حتى يأخذ عَمَّنْ فوقه، ومثله، ودونه»⁽⁴³⁾.

فأدنته:

1. أَلَّا يُتَوَهَّم انقِلاب السند.
2. أَلَّا يُتَوَهَّم أن الراوي دون المروي عنه؛ نظرًا إلى أَنَّ الأغلب كون المروي عنه أكبر من الراوي، وأفضل منه .
3. من مقاصد الأئمة في الرواية عَمَّنْ دونهم؛ التنويه بذكرهم، وإلفات الناس إليه في الأخذ عنهم⁽⁴⁴⁾.

4. التمييز بين مراتب الرواة، وإنزالهم منازلهم⁽⁴⁵⁾.

أقسامه: هو على ثلاثة أقسام:

● القسم الأول: أن يكون الراوي أكبر سنًا، وأقدم طبقة؛ كرواية الزهري، ويحيى بن سعيد الأنصاري عن تلميذهما الإمام مالك، وكرواية أبي القاسم عبيد الله بن أحمد الأزهري عن تلميذه الخطيب.

● القسم الثاني: أن يكون الراوي أكبر قدرًا؛ كرواية حافظ عالم عمّن دونه في القدر دون السن شيخ، كرواية الإمام مالك، وابن أبي ذئب عن شيخهما عبد الله بن دينار، ورواية أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه عن شيخهما عبيد الله بن موسى.

● القسم الثالث: أن يكون الراوي أكبر سنًا، وقدرًا؛ كرواية عبد الغني بن سعيد عن محمد عن الصوري، والخطيب عن أبي نصر ابن ماکولا.

- ومن القسم الثالث:

● رواية الصحابة عن التابعين؛ كالعبادلة وغيرهم من الصحابة؛ كأبي هريرة، ومعاوية وأنس عن كعب الأبحار.

وقد استند إلى هذا بعض الملاحدة، فزعم -تبعًا للمستشرقين- أن الصحابة سمعوا من كعب الأبحار أشياء، ونسبوا إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، وهذه دعوى فاجرة، قامت على تحريف كلام العلماء، فإن العلماء لم يقولوا أبدًا: إن الصحابة نسبوا ذلك إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولا وقع ذلك من الصحابة، وإنما نَبَّهوا إلى هذا النزول في السند؛ دفعًا للتوهم.

ومن ذلك قولهم في عبد الله عمرو: «أصاب زَامِلَتَيْنِ من كتب أهل الكتاب، وكان يرويها للناس عن النبي»، ونسب الطاعن ذلك إلى فتح الباري.

وهذا خيانة وخداع؛ حيث دَسَّ الطاعن في كلام الحافظ كلمة ليست فيه، وهي: «عن النبي» فزادها كذبًا، ونسبها للحافظ ابن حجر بهتانًا.

وَنَصَّ فتح الباري: «أن عبد الله كان قد ظفر في الشام بحمل جمل من كتب أهل الكتاب فكان ينظر فيها، ويحدث منها، فتجنب الأخذ عنه لذلك كثير من أئمة التابعين»⁽⁴⁶⁾.

- رواية التابعي عن تابعيه؛ كرواية الزهري، والأنصاري عن مالك، وكعمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص -ليس تابعيًا- روى عنه من التابعين أكثر من عشرين، وقيل أكثر من خمسين، وقيل أكثر من سبعين نفساً⁽⁴⁷⁾.

المطلب السادس: رواية الآباء عن الأبناء

وفائدة هذا النوع: الأئمة من ظنَّ التحريف الذي ينشأ عن توهم الابن أبا⁽⁴⁸⁾، أو توهم انقلاب السند⁽⁴⁹⁾.

ومن أمثلته في الصحابة:

أن العباس بن عبد المطلب روى عن ابنه الفضل بن عباس -رضي الله عنهما-: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- جَمَعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ بِالْمُرْدَلِفَةِ»⁽⁵⁰⁾، رواه الخطيب في كتابه: رواية الآباء عن الأبناء⁽⁵¹⁾.

وفي التابعين: رواية وائل عن ابنه بكر بن وائل ثمانية أحاديث، منها: ما رواه وائل عن بكر عن الزهري عن أنس: «أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- أَوَّلَمَ عَلَى صَفِيَّةَ بِسَوِيْقٍ وَهَمَّرَ»⁽⁵²⁾.

ومن بعدهم: رواية أبي عمر حفص بن عمر الدُّوري المقرئ عن ابنه أبي جعفر محمد بن حفص ستة عشر حديثاً، أو نحو ذلك، قال ابن الصلاح: وهذا أكثر ما رواه الخطيب في كتابه من رواية الأب عن ابنه⁽⁵³⁾.

وقد صَنَّفَ الخطيب البغدادي في هذا النوع كتاباً قيماً، نَقَلَ منه المؤلِّفون أمثلة كثيرة⁽⁵⁴⁾.

المطلب السابع: رواية الأبناء عن الآباء

ومن أهم هذا النوع: ما إذا أبهم اسمُ الأب، أو الجدُّ، فلم يُسمَّ بلِ اقْتَصَرَ على كونهِ أباً للراوي أو جدًّا له، فيحتاجُ حينئذٍ إلى معرفةِ اسمِهِ⁽⁵⁵⁾.

ورواية الأبناء عن الآباء نوعان:

النوع الأول: رواية الابن عن أبيه فحسب، وهو كثير⁽⁵⁶⁾.

مثاله: رواية أبو العُشَّاء الدارمي عن أبيه، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وهو عند أصحاب السنن

الأربعية، فإنَّ أباهُ لم يسمَّ في طريقِ الحديثِ، واختُلِفَ في اسمِ أبي العشرَاءِ، واسمُ أبيه لأنه لم يأت إلا مَكْنِيًّا على أقوالٍ:

أشهرُها: إِنَّهُ أَسَامَةُ بْنُ مَالِكٍ بْنِ قَهْطَمٍ - بكسرِ القافِ -⁽⁵⁷⁾.

النوع الثاني: رواية الابن عن أبيه عن جده، وهي كثيرٌ أيضًا، لكن دون كثرة الأول⁽⁸⁵⁾.

مثاله: رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ويُروى بهذا السند نسخةٌ كبيرةٌ حسنةٌ الحديث، أكثرُها فقهيَّاتٌ جيادٌ⁽⁵⁹⁾.

وهذه السلسلة قد اشتجر فيها الخلاف بين المحدثين، وطعن فيها بعضهم بعدم الاتصال.

قال ابن عدي: روايته عن أبيه عن جده مرسلَةٌ؛ لأنَّ جدَّه محمدًا لا صحبة له⁽⁶⁰⁾.

وقال ابن حبان: إن أراد جده عبد الله فشعيب لم يلقه؛ فيكون منقطعاً، وإن أراد محمدًا فلا صحبة له؛ فيكون مرسلًا⁽⁶¹⁾.

قال الذهبي: وهذا قول لا شيء؛ لأنَّ شعيبًا ثبت سماعه من عبد الله، وهو الذي ربَّاهُ لمَّا مات أبوه محمدٌ⁽⁶²⁾.

وقال ابن الصلاح: واحتجَّ أكثر أهل الحديث بحديثه؛ حملاً لمطلق الجد فيه على الصحابي على عبد الله بن عمرو دون ابنه محمد والد شعيب؛ لما ظهر لهم من إطلاقه ذلك⁽⁶³⁾.

وقال العراقي: والصحيح سماع شعيب عن عبد الله بن عمرو بن العاص⁽⁶⁴⁾.

وأنكر الدار قطني ما ذكره ابن حبان⁽⁶⁵⁾.

والمختار الذي جرى عليه أكثر المحدثين هو الاحتجاج بعمر بن شعيب عن أبيه عن جده إذا صح السند إليه؛ إذ المراد بالجد هو جدُّ الأب شعيب، وهو عبد الله بن عمرو بن العاص، وسماع شعيب من جدِّه ثابتٌ⁽⁶⁶⁾.

قال البخاري: « رأيت أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وأبا عبيد، وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ما تركه أحد من المسلمين. قال البخاري: مَنْ النَّاسُ بَعْدَهُمْ؟!! »⁽⁶⁷⁾.

ورواية الرجل عن أبيه عن جده مما يفخر به بحق، ويغبط عليه الراوي.

يقول ابن الصلاح: حَدَّثَنِي أَبُو الْمُظَفَّرِ عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنُ الْحَافِظِ أَبِي سَعْدِ السَّمْعَانِيُّ بِمَرْوِ الشَّاهِجَانِ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ الْقَامِيٍّ قَالَ: سَمِعْتُ السَّيِّدَ أَبَا الْقَاسِمِ مَنْصُورَ بْنَ مُحَمَّدٍ الْعَلَوِيِّ يَقُولُ: «الْإِسْنَادُ بَعْضُهُ عَوَالٍ، وَبَعْضُهُ مَعَالٍ، وَقَوْلُ الرَّجُلِ: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي» مِنَ الْمَعَالِي»⁽⁶⁸⁾.

قال السيوطي: يلتحق برواية الرجل عن أبيه عن جده رواية المرأة عن أمها عن جدتها، وهو عزيزٌ جداً ومن ذلك: رواية أم جنوب بنت فميلة عن أمها سويدة بنت جابر عن أمها عقيلة بنت أسمر بن مضر عن أبيها أسمر بن مضر⁽⁶⁹⁾.

وقد صنف العلماء في هذا النوع؛ لتحقيق مثل هذا الغرض كتباً كثيرة، كابن أبي خيثمة وأبي نصر الوائلي السجزي، ثم الحافظ العلائي، وكتابه أجمع مصنف في ذلك، نقل عنه العلماء أشياء كثيرة⁽⁷⁰⁾.

المطلب الثامن: السابق واللاحق

قال السخاوي: وهو نوعٌ طريفٌ، وَقَدْ أَفْرَدَهُ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ الْحَافِظُ فِي كِتَابٍ حَسَنٍ سَمَّاهُ —: «كِتَابَ السَّابِقِ وَالْآخِرِ»⁽⁷¹⁾.

وسمَّاه ابن الصلاح: —: «مُعْرِفَةُ مَنْ اشْتَرَكَ فِي الرُّوَايَةِ عَنْهُ رَاوِيَانِ: مُتَقَدِّمٌ، وَمُتَأَخِّرٌ تَبَايَنَ وَقْتُ وَفَاتَيْهِمَا تَبَايُنًا شَدِيدًا، فَحَصَلَ بَيْنَهُمَا أَمَدٌ بَعِيدٌ، وَإِنْ كَانَ الْمُتَأَخِّرُ مِنْهُمَا غَيْرَ مَعْدُودٍ مِنْ مُعَاَصِرِي الْأَوَّلِ، وَدَوِي طَبَقَتِهِ»⁽⁷²⁾.

وسمَّاه النَّوَوِيُّ ب: «من اشترك في الرواية عنه اثنان تباعد ما بين وفاتيهما»⁽⁷³⁾.

وَمِنْ فَوَائِدِ هَذَا النَّوعِ:

1. تَقْرِيرُ حَلَاوَةِ عُلُوِّ الْإِسْنَادِ فِي الْقُلُوبِ⁽⁷⁴⁾.
2. الْأَمْنُ مِنْ سَقُوطِ شَيْءٍ فِي إِسْنَادِ الْمُتَأَخِّرِ، وَرَفْعُ تَوْهَمِ الْخَطَأِ فِي الْإِسْنَادِ.
3. تَفْقُّهُ الطَّالِبِ فِي مَعْرِفَةِ الْعَالِي، وَالنَّازِلِ، وَالْأَقْدَمِ مِنَ الرُّوَاةِ عَنِ الشَّيْخِ، وَمَنْ بِهِ خُتِمَ حَدِيثُهُ⁽⁷⁵⁾.

وَمِنْ أُمَّلَّتِهِ:

أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْحَاقَ الثَّقَفِيَّ السَّرَّاجَ النَّيْسَابُورِيَّ رَوَى عَنْهُ الْبُخَارِيُّ الْإِمَامُ فِي تَارِيخِهِ وَرَوَى عَنْهُ أَبُو الْحُسَيْنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْخَفَّافُ النَّيْسَابُورِيُّ، وَبَيْنَ وَفَاتَيْهِمَا مِائَةٌ وَسَبْعٌ وَثَلَاثُونَ سَنَةً (137 سنة)، أَوْ أَكْثَرُ، وَذَلِكَ أَنَّ الْبُخَارِيَّ مَاتَ سَنَةَ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ (256 هـ)، وَمَاتَ الْخَفَّافُ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَتِسْعِينَ وَثَلَاثِمِائَةً (393 هـ)، وَقِيلَ: مَاتَ فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ أَوْ خَمْسٍ وَتِسْعِينَ وَثَلَاثِمِائَةً.

وَكَذَلِكَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ الْإِمَامُ حَدَّثَ عَنْهُ الزُّهْرِيُّ، وَأَحْمَدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ السَّهْمِيُّ، وَبَيْنَ وَفَاتَيْهِمَا مِائَةٌ وَخَمْسٌ وَثَلَاثُونَ سَنَةً (135 سنة)، أَوْ أَكْثَرُ، وَمَاتَ الزُّهْرِيُّ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَعَشْرِينَ وَمِائَةً (124 هـ) وَمَاتَ السَّهْمِيُّ سَنَةَ تِسْعٍ وَخَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ (259 هـ) ⁽⁷⁶⁾.

والفخرُ بن البخاري سَمِعَ مِنْهُ الْمُنْذَرِيُّ، وَالصَّلَاحُ بْنُ أَبِي عَمْرٍ، وَبَيْنَ وَفَاتَيْهِمَا مِائَةٌ وَأَرْبَعٌ وَعَشْرُونَ سَنَةً (124 سنة)، وَمَاتَ الْمُنْذَرِيُّ سَنَةَ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَسِتْمِائَةً (656 هـ)، وَمَاتَ الصَّلَاحُ سَنَةَ ثَمَانِينَ وَسَبْعِمِائَةً (780 هـ) ⁽⁷⁷⁾.

وسببُ ذلك - كما قال الحافظ ابن حجر -: « وَغَالِبُ مَا يَقَعُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْمَسْمُوعَ مِنْهُ قَدْ يَتَأَخَّرُ بَعْدَ مَوْتِ أَحَدِ الرَّاويَيْنِ عَنْهُ زَمَانًا، حَتَّى يَسْمَعَ مِنْهُ بَعْضُ الْأَحْدَاثِ، وَيَعِيشَ بَعْدَ السَّمَاعِ مِنْهُ دَهْرًا طَوِيلًا؛ فَيَخْضُلُ مِنْ مَجْمُوعِ ذَلِكَ نَحْوُ هَذِهِ الْمُدَّةِ، وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ » ⁽⁷⁸⁾.

المبحث الثاني: علوم الرواة من حيث الأسماء

هذه العلوم تنقسم إلى قسمين:

- علوم تُظهرُ أسماء الرواة.
- علومٌ تُميزُ أسماء الرواة بعضها عن بعض. وسنتناول توضيح كلا القسمين في المطالب التالية:

أولاً: العلوم التي تُظهرُ أسماء الرواة

وهذه العلوم تتنوعُ إلى:

المطلب الأول: المبهمات

معنى المُبهم:

من أبهم ذكره في الحديث من الرجال، والنساء⁽⁷⁹⁾.

فائدة معرفة المبهمات:

معرفة من أبهم ذكره في المتن أو الإسناد من الرجال، والنساء⁽⁸⁰⁾.

قال الشيخ ولي الدين العراقي في تبين فوائده:

1. تحقيق الشيء على ما هو عليه؛ فإن النفس متشوّفة إليه.
2. أن يكون في الحديث منقبة لذلك المُبهم؛ فيستفاد بمعرفة فضيلته؛ فيُنزّل منزلته.
3. أن يشتمل على نسبة فعل غير مناسب له، فيحصل بتعيينه السلامة من جولان الظنّ في غيره من أفاضل الصحابة.

4. أن يكون سائلاً عن حكم عارضه حديث آخر، فيستفاد بمعرفته هل هو ناسخٌ، أو منسوخٌ؟ -إن عُرِفَ زمنٌ إسلام ذلك الصحابي-، هذا في مُبهمات المتن⁽⁸¹⁾.

إلا أن ابن كثيرٍ قال في مبهمات المتن: « إنه قليلُ الجدوى بالنسبة إلى معرفة الحكم من الحديث، ولكنه شيء يتحلَّى به كثيرٌ من المحدثين، وغيرهم⁽⁸²⁾ ».

وتعقُّبه السخاوي بقوله: « بل من فوائده أن يكون المبهم سائلاً عن حكم عارضه حديث آخر فيستفاد بمعرفته النسخ، وعدمه إن عُرِفَ زمن إسلام ذلك الصحابي، وكان قد أخبر عن قصة قد شاهدها وهو مسلم⁽⁸³⁾ ».

5. وإن كان المبهم في الإسناد فمعرفته تفيد ثقته، أو ضعفه؛ ليحكم للحديث بالصحة⁽⁸⁴⁾.

قال ابن كثير: « وأهمُّ ما فيه ما رُفِعَ إبهامًا في إسناد، كما إذا ورد في سندٍ: عن فلان بن فلان، أو عن أبيه، أو عن عمه، أو أمه، فوردت تسمية هذا المبهم من طريق أخرى، فإذا هو ثقةٌ أو ضعيفٌ أو ممن ينظرُ في أمره، فهذا أنفع ما في هذا⁽⁸⁵⁾ ».

أوضح ذلك السخاوي فقال: « لأن شرط قبول الخبر -كما عُلِمَ- عدالة راويه، ومن أبهم اسمه لا تُعرفُ عينُه، فكيف عدلُته؟⁽⁸⁶⁾ ».

كيفية معرفة المبهم:

يعرف بأحد الطرق الآتية⁽⁸⁷⁾:

1. بوروده مُسمًى في بعض الروايات.

2. بالتنصيص من أهل السير على كثير منهم إن اتفقت الطرق في الإبهام.

3. قال السخاوي: «وربما استدلوا بورود تلك القصة المبهم صاحبها المعين، مع احتمال تعددها».

4. قال السيوطي: «وربما استدلوا بورود حديث آخر أُسند لذلك الراوي المبهم في ذلك. قال العراقي: وفيه نظرٌ؛ لجواز وقوع تلك الواقعة لاثنتين».

أقسامه: ينقسم إلى قسمين:

1. مبهم المتن.

2. مبهم الإسناد.

1. مبهم المتن، ويتنوع إلى أنواع:

• ما قيل فيه « رجل »، أو « امرأة »، وهو من أبهمها.

مثاله: الخبر في حديث ابن عباس عن الرجل الذي سأل الحج كل عام؟.

• ما أبهم بأن قيل: « ابن أو ابنة فلان »، أو « ابن الفلاني ».

مثاله: خبر أم عطية: ماتت إحدى بنات النبي - صلى الله عليه وسلم -

ج. عم فلان، أو عمته.

مثاله: خبر جابر في قصة عمته التي جعلت تبكي أباه في يوم أحد.

• زوج فلانة، أو زوجة فلان.

مثاله: خبر زوج سبيعة الأسلمية التي ولدت بعد وفاته بليال⁽⁸⁸⁾.

2. المبهم في السند:

كأن يروي عن رجل، أو شيخ، أو عن أبيه، أو عن أخيه ونحو ذلك⁽⁸⁹⁾.

وللعلماء مصنفات كثيرة في هذا النوع، كالحافظ عبد الغني بن سعيد المصري، والخطيب البغدادي، واختصر الأخير النووي، وأحسن ما صنف في هذا النوع كتاب المستفاد من مبهمات المتن والإسناد للحافظ ولي الدين أحمد العراقي⁽⁹⁰⁾.

المطلب الثاني: من دُكر بأسماء مختلفة

هو فنٌ عويصٌ تمسُّ الحاجة إليه؛ لمعرفة التدليس، وذلك لأن الراوي قد تكثّر نعوته من اسم، أو كنية، أو لقب، أو حرفة، أو نحو ذلك.

مثاله: محمد بن السائب الكلبي، هو أبو النضر، وهو حمّاد السائب، وهو أبو سعيد الذي روى عنه ابن عطية المفسّر؛ ليوهم الناس أنه يروي عن أبي سعيد الخدري، وهو أبو هشام⁽⁹¹⁾.

المطلب الثالث: الأسماء والكُنَى

قال الحافظ ابن حجر: فائدة هذا الفن:

معرفة كُنَى من اشتهر باسمه، وله كنية لا يُؤمّن أن يأتي في بعض الروايات مَكْنِيّاً؛ لئلا يُظنّ أنه آخر، ومعرفة أسماء المَكْنَيْن، ومعرفة مَنْ اسمُهُ كُنْيَتُهُ وهُمْ قليل، ومعرفة مَنْ اخْتَلَفَ في كنيته وهُمْ كثير، ومعرفة مَنْ كَثُرَتْ كُنَاهُ كابن جَرِيح، له كنيستان: أبو الوليد، وأبو خالد، أو كُثِرَتْ نعوته وألقابه، ومعرفة مَنْ وافقت كُنْيَتُهُ اسمَ أبيه، كأبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق المدني، أحد أتباع التابعين، وفائدة معرفته نَفْيُ الغلط عَمَّنْ نَسَبَهُ إلى أبيه فقال: أخبرنا ابنُ إسحاق؛ فَنَسَبَ إلى التصحيف، وأن الصواب: أخبرنا أبو إسحاق أو وافقت كُنْيَتُهُ كنيةَ زوجته، كأبي أيوب الأنصاري وأم أيوب، صحابيّان مشهوران، أو وافق اسمُ شيخه اسمَ أبيه، كالربيع بن أنس، عن أنس، هكذا يأتي في الروايات فيُظنّ أنه يروي عن أبيه وليس أنس والدّه، بل أبوه بكرّي، وشيخه أنصاري، وهو أنس بن مالك الصحابي المشهور، وليس الربيع المذكور مِنْ أولاده⁽⁹²⁾.

المطلب الرابع: الألقاب

هو ما يطلق على الإنسان مما يُشعر بمدح، أو ذم⁽⁹³⁾.

وفائدة التنبيه عليه: أن لا يُظنّ أن هذا اللقب لغير صاحب الاسم⁽⁹⁴⁾.

وهو ينقسم إلى قسمين:

1. ما يجوز التعريف به، ولا يكرهه الملقّب؛ كأبي تراب لعليّ بن أبي طالب، فلم يكن له اسمٌ أحب إليه منه، وهذا القسم جائزٌ ما لم يصل إلى حدّ الإطراء المنهي عنه.

2. ما لا يجوز التعريف به، ويكرهه الملقّب؛ كابي الرّناد، وهو لا يجوز إلّا إذا لم يُتوصّل لتعريفه إلّا به⁽⁹⁵⁾.

المطلب الخامس: من نُسبَ لغير ما يَسْبِقُ للفهم

ينسب المحدثين بعض الرواة نسباً غير حقيقيٍّ لسببٍ ما، وهو على أضرابٍ:

الأول: من نُسبَ إلى أمه: كمُعَاذ، ومُعَوِّذ، وَعَوَّذُ بنو عفراء، هي أمهم، وأبوهـم: الحارث بن رفاعـة الأنصاري.

الثاني: من نُسبَ إلى جدّته: كَيْعْلَى بن مُنْيَةَ الصحابي، هي جدته أم أبيه، وأبوه: أمية.

الثالث: من نُسبَ إلى جده: كَأبي عبيدة بن الجراح، هو عامر بن عبد الله بن الجراح.

الرابع: من نُسبَ إلى غير أبيه لسبب: كالمقداد بن الأسود، كان في حجر الأسود، وتبنّاه فنُسبَ إليه.

الخامس: من نُسبَ نسباً خلاف ظاهر لسبب من الأسباب: كخالد الحذاء، كان يُجالس الحدّائين فنُسبَ إليهم، ومُقَسَّم مولى ابن عباس، هو مولى عبد الله بن الحارث، إلّا أنه لزم ابن عباس، وكيزيد الفقير -أحد التابعين- أُصيب في فقار ظهره، كان يتألم منه حتى ينحني له⁽⁹⁶⁾.

المطلب السادس: أوطان الرّواة

حدّث للعرب الانتسابُ إلى البلاد، والأوطان لما غلبَ عليها سكّنى القرى، والمدائن وضاع كثيرٌ من أنسابها، فلم يبقَ لها غيرُ الانتسابِ إلى البلدان، وقد كانت العربُ تنسبُ قبلَ ذلك إلى القبائل، فمن سَكَنَ في بلدتين، وأرادَ الانتسابَ إليهما؛ فليبدأ بالبلد الذي سكنها أولاً، ثمَّ بالثانية التي انتقلَ إليها، وحسَنَ أن يأتيَ بـ (ثمَّ) في النسبِ للبلدةِ الثانية، فيقولُ مثلاً: المِصْرِيُّ ثمَّ الدَّمَشْقِيُّ، ومَن كانَ مِن أهلِ قريةٍ من قرى بلدةٍ، فجائزٌ أن ينسبَ إلى القرية، وإلى البلدةِ أيضاً وإلى الناحيةِ التي منها تلكَ البلدة، فمَن هوَ؟ مِن أهلِ داريا مثلاً، أن يقولَ في نسبهِ: الداريُّ والدَّمَشْقِيُّ، والشاميُّ، فإن أرادَ الجمعَ بينها، فليبدأ بالأعم، فيقولَ: الشاميُّ الدمشقيُّ الداريُّ⁽⁹⁷⁾. وهو فنٌ يعتني به كثيرٌ من علماء الحديث، وفائدته جليّة تظهر في الآتي:

1. معرفة شيخ الراوي، وربما اشتبه بغيره، فإذا عرفنا بلده تعيّنَ بلديّه غالباً.
2. يتبيّن به المدلس، وما في السند من إرسالٍ خفيٍّ؛ إذ ربّما اسْتُدِلَّ بِذِكْرِ وطنِ الشيخ، أو ذكرِ مكانِ السماعِ على الإرسالِ بينَ الراويَيْنِ إذا لَمْ يُعرفْ لهما اجتماعٌ عندَ مَنْ لا يكتفي بالمعاصرة.
3. يُميّز بينَ الاسمينِ المتفقينِ في اللفظ، فيُنظرُ في شيخه وتلميذه الذي روى عنه⁽⁹⁸⁾.

المطلب السابع: الموالي

الظاهر في المنسوب إلى قبيلة أنه منهم صليبة، وربما ينسب إليهم وليس منهم؛ لكونه مولاً لهم، لأنهم أعتقوه، وهذه هو الأغلب في ذلك؛ كمكحول الشامي الهذلي، أعتقته امرأة من هذيل ومنهم من أطلق لفظ المولى، وأراد به ولاء الإسلام؛ كأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، نُسب إلى ولاء الجعفيين؛ لأن جده الأعلى أسلم على يدهم فُنسب إليهم⁽⁹⁹⁾.

قال الحافظ ابن حجر: « ولا يُعرف ذلك إلا بالتنصيص عليه »⁽¹⁰⁰⁾.

ثانيًا: العلوم التي تُمَيِّزُ أسماء الرواة بعضها عن بعض

المطلب الأول: المتَّفَق والمفترَق

معناه: هو أن يتفق اسم الراوي مع غيره لفظًا، وخطًا⁽¹⁰¹⁾.

فائدة ضبطه: الأمن من اللبس؛ فربما ظن الأشخاص شخصًا واحدًا، عكس المذكور بنعوت متعددة -الماضي ذكره-، وقد أُلِف فيه الخطيب « المُوضَح لأوهام الجمع والتفريق »، وربما يكون أحد المشتركين ثقةً، والآخر ضعيفًا فيضعف ما هو صحيح، أو يصح ما هو ضعيف⁽¹⁰²⁾.

وهو من قبيل ما يسميه الأصوليون: المشترك اللفظي، والمهم منه من يكون في مظنة الاشتباه؛ لأجل التعاصر، أو الاشتراك في بعض الشيوخ، أو في الرواة⁽¹⁰³⁾.

أقسامه:

1. اتفقت أسمائهم وأسماء آبائهم؛ كالخليل بن أحمد ستة، وخالد بن الوليد اثنان.
2. اتفقت أسماؤهم وأسماء آبائهم وأجدادهم؛ كأحمد بن جعفر بن حمدان أربعة كلهم يروون عن يسمي عبد الله وفي عصر واحد.
3. ما اتفق في الكنية، والنسبة؛ كأبي عمران الجوني اثنان: عبد الملك بن حبيب التابعي، وموسى بن سهيل البصري.
4. عكسه؛ كصالح بن أبي صالح أربعة.
5. اتفقت أسماؤهم وأسماء آبائهم وأنسابهم؛ كمحمد بن عبد الله الأنصاري القاضي المشهور الذي روى عنه البخاري، والثاني: أبو سلمة ضعيف.
6. الاتفاق في الاسم أو الكنية؛ كحماد، وعبد الله وشبهه. قال سلمة بن سليمان: إذا قيل همكة عبد الله فهو ابن

- الزبير، أو بالمدينة فابن عمر، وبالكوفة ابن مسعود، وبالبصرة ابن عباس، وبخراسان ابن المبارك، وقال الخليلي: إذا قاله المصري فابن عمرو، والمكي فابن عباس.
7. الاتفاق في لفظ نسب فقط؛ كالحنفي فقبيلة ينسب إلى بني حنيفة، ومذهباً ينسب إلى المذهب، وكثير من المحدثين ينسبون إلى المذهب حنفي بزيادة ياء⁽¹⁰⁴⁾.

المطلب الثاني: المؤتلف والمختلف

هو ما يَتَّفَق في الخط صورته، وتختلف في النطق صيغته⁽¹⁰⁵⁾، سواءً كان مرجع الاختلاف النقط، أم الشكل⁽¹⁰⁶⁾.

مثاله: حَرَام حِرَام، ويزيد وتزيد، وبريد وبريد⁽¹⁰⁷⁾.

فأثدته:

قال الحافظ ابن حجر: « ومعرفته من مهمات هذا الفن، حتى قال علي بن المديني: أشدُّ التصحيف ما يقع في الأسماء.

ووجهُ بعضهم: بأنه شيء لا يدخله القياس، ولا قبله شيء يدُلُّ عليه ولا بعده.

وقد صنَّف فيه أبو أحمد العسكري، ثم أفرد بالتأليف عبد الغني بن سعيد، وجمَعَ شيخُه الدارقطني في ذلك كتاباً حافلاً ثم جمَعَ الخطيب ذيلًا، ثم جمَعَ الجميع أبو نصر بن ماكولا في كتابه الإكمال⁽¹⁰⁸⁾.

المطلب الثالث: المتشابه

وهو أن تتفق الأسماء خطاً، ونطقاً، وتختلف الآباء نطقاً، مع ائتلافهما خطاً؛ كمحمد بن عقيل -بفتح العين- ومحمد بن عقيل -بضمها-، الأول: نيسابوري، والثاني: فرياني، وهما مشهوران وطبقتهما متقاربة، ومنه: موسى بن علي، وموسى بن علي.

أو بالعكس: كأن تختلف الأسماء: نطقاً، وتأليف خطاً، وتتفق الآباء: خطاً ونطقاً كشرج بن النعمان، وسريج بن النعمان، الأول: بالشين المعجمة والحاء المهملة، وهو تابعي يروي عن علي -رضي الله عنه-، والثاني: بالسین المهملة والجيم، وهو من شيوخ البخاري.

وكذا إن وَقَعَ ذلك الاتفاق في الاسم، واسم الأب، والاختلاف في النسبة.

ويتركب منه ومما قبله أنواع، منها:

1. أن يَحْصَلَ الاتفاق أو الاشتباه في الاسم، واسم الأب، مثلاً، إلّا في حرفٍ، أو حرفين، فأكثر، مِنْ أحدهما، أو منهما، وهو على قسمين:

2. إما بأن يكون الاختلاف بالتغيير، مع أن عدد الحروف ثابتةً في الجهتين. ومن أمثلته: محمد بن سنان -بكسر المهملة ونونين بينهما أَلِفٌ- وهُم جماعةٌ، ومحمد بن سَيَّار -بفتح المهملة وتشديد الياء التحتانية وبعد الألف راء- وهُم أيضاً جماعةٌ.

3. أو يكون الاختلاف بالتغيير مع نقصانِ بعض الأسماء عن بعض.

ومن أمثلته: عبد الله بن زيد، وهُم جماعةٌ، وعبد الله بن يزيد، بزيادة ياء في أول اسم الأب والزاي مكسورة، وهُم أيضاً جماعةٌ⁽¹⁰⁹⁾.

المطلب الرابع: المتشابه المقلوب

أن يحصل الاتفاقُ في الخط والنطق، لكن يحصل الاختلاف أو الاشتباه بالتقديم والتأخير: إما في الاسمين جملةً؛ كالأسود بن يزيد، ويزيد بن الأسود، أو نحو ذلك، كأن يقع التقديم والتأخيرُ في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة إلى ما يشبه به؛ كأَيُوب بن سَيَّار، وأَيُوب بن يَسَار الأول مدني مشهور ليس بالقوي، والآخر مجهول⁽¹¹⁰⁾.

الخاتمة

بعد هذه الدراسة يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

1. معرفة علوم الرواة من حيث التاريخ، والأسماء من مهمات فن علم الجرح والتعديل فبها يُميّز الرواة بعضهم عن بعض، ويُزال الإشكال القائم من حيث اختلاطهم وبالتالي يتم الحكم عليهم من حيث الصحة، أو الضعف.
2. لقد اهتم العلماء قديمًا بهذا الفن، وهو علم الجرح والتعديل، ووضعوا له الضوابط وحددوا له العلوم، وأفردوه بالمولّفات، ومن بين ما اهتموا به هو ما يتعلّق بشخص الراوي، والحكم على روايته بناء على عدالته، وضبطه، ولا يمكن معرفتهما إلّا بتحديد شخصه.
3. خصّص العلماء للعلوم المهتمة بتحديد شخص الراوي، وعينه لكلّ نوعٍ منها مؤلّفًا مستقلًّا، واهتمّ من أتى بعدهم بهذه المؤلّفات اختصارًا، وتذييلًا، وشرحًا، وتعليقًا، مما يدل على ما لهذه العلوم من أهمية قصوى في علم الجرح والتعديل.

التوصيات

1. الاهتمام بتمييز الرواة عن طريق دراسة تاريخهم وأحوالهم.
2. بذل المزيد من الجهد على المستوى الدولي والاقليمي لتحقيق المؤلّفات الخاصة بعلم الجرح والتعديل وضوابطه التي تعنى بشخص الراوي والحكم على روايته.
3. توثيق التعاون العربي والاسلامي لتوحيد مصطلحات الجرح والتعديل ومعرفة أقسامه وضوابطه.

ملخص البحث:

بتوفيق من الله تعالى أعد الباحث هذا البحث وقد تناول فيه بالتحليل والتوضيح علوم الرواة و طبقاتهم من حيث التاريخ والاسماء وتميزهم عما عداهم، وبيان توارихهم والروايات المشتركة بين كل من: الأخوة والأخوات والآباء والأبناء، والأقران، والأكابر والأصاغر، والسابق واللاحق منهم، كما اهتم البحث ببيان المبهمات في السند والمتن، ومن ذكر بأسماء وألقاب مختلفة ومن نسب لغير ما يسبق للفهم، وكذلك أوطان الرواة والموالي، والعلوم التي تميز أسماء الرواة بعضها عن بعض كالمتفق والمفترق والمؤتلف والمختلف والمتشابه والمقلوب.

وختم البحث بأهم النتائج والتوصيات

وذكر أهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها فيه وبالله تعالى التوفيق،،،

هوامش البحث

1. ينظر: نور الدين عتر- منهج النقد ص 73.
2. الصحاح 1/ 418، مادة: (أرخ).
3. ينظر: الزبيدي- تاج العروس 7/ 226، مادة: (أرخ).
4. ينظر: السخاوي- فتح المغيـث 4/ 362.
5. ينظر: سعد بن عبد الله آل حميد- شرح نخبة الفكر ص 186.
6. التقريب والتيسير ص 117.
7. نزهة النظر ص 103.
8. ينظر: السيوطي- تدريب الراوي 2/ 467.
9. ينظر: الحاكم- معرفة علوم الحديث ص 133.
10. ينظر: السيوطي- تدريب الراوي 2/ 466.
11. ينظر: نور الدين عتر- الجرح والتعديل ص 215.
12. ينظر: ابن دريد- جمهرة اللغة ص 358، مادة: (ب ط ق).
13. شرح التبصرة والتذكرة 3/ 274.
14. نزهة النظر ص 169.
15. فتح المغيـث 4/ 499.
16. تدريب الراوي 2/ 518.
17. علوم الحديث ص 398.

18. ينظر: نزهة النظر ص 169، وفتح المغيـث 4 / 498، ونور الدين عـتر- منهج النقد ص 146.

19. شرح التبصرة والتذكـرة 3 / 274.

20. ينظر: ابن حجر- نزهة النظر ص 169، والسخاوي- فتح المغيـث 4 / 499، ونور الدين عـتر- منهج النقد ص 145، 146، ومقدمة تحقيق كتاب الذهبي- المعين في طبقات المحدثين- ت: همام عبد الكريم سعيد- ص 6.

21. ينظر: ابن حجر- نزهة النظر ص 169.

22. المصدر السابق ص 169.

23. ينظر: اختصار علوم الحديث ص 240.

24. ينظر: ص 14، 15.

25. فتح المغيـث 4 / 498.

26. ينظر: المصدر السابق 4 / 502.

27. ينظر: معرفة علوم الحديث ص 450.

28. ينظر: نور الدين عـتر- منهج النقد ص 153.

29. تدريب الراوي 2 / 288.

30. ينظر: الحاكم- معرفة علوم الحديث ص 450- 461.

31. ينظر: السيوطي- تدريب الراوي 2 / 288.

32. ينظر: الحاكم- معرفة علوم الحديث ص 577.

33. ينظر: ابن الصلاح- معرفة أنواع علم الحديث ص 414.

34. ينظر: فتح المغيـث 4 / 130.

35. ينظر: نزهة النظر ص 149، 150.

36. ينظر: معرفة أنواع علم الحديث ص 414.

37. ينظر: السخاوي- فتح المغيـث 4 / 130، والسيوطي- تدريب الراوي 2 / 284، ونور الدين عتر- منهج النقد ص 154.
38. ينظر: الحافظ العراقي- التقييد والإيضاح ص 290.
39. ينظر: الحاكم- معرفة علوم الحديث ص 577.
40. ينظر: التقييد والإيضاح ص 291، 292.
41. ينظر: ابن حجر- نزهة النظر ص 150.
42. ينظر: ابن كثير- اختصار علوم الحديث ص 190.
43. السخاوي- فتح المغيـث 4 / 124.
44. ينظر: ابن الصلاح- معرفة أنواع علم الحديث ص 410، والنووي- التقريب والتيسير ص 95، والسخاوي- فتح المغيـث ص 4 / 124، والسيوطي- تدريب الراوي 2 / 279.
45. ينظر: ابن حجر- نزهة النظر ص 151.
46. 184 / 1.
47. ينظر: ابن الصلاح- معرفة أنواع علم الحديث ص 410، والنووي- التقريب والتيسير ص 95، والسخاوي- فتح المغيـث ص 4 / 124، والسيوطي- تدريب الراوي 2 / 279، ونور الدين عتر- منهج النقد ص 155، 156.
48. ينظر: السخاوي- فتح المغيـث 4 / 145.
49. ينظر: نور الدين عتر- منهج النقد ص 158 ذ1.
50. أصل الحديث في الصحيحين من حديث أسامة، وابن عباس، وغيرهما. البخاري- كتاب الحج- باب النزول بين عرفة وجمع- رقم الحديث: (1669)- ص 321، ومسلم- كتاب الحج- باب الإفاضة من عرفات إلى مزدلفة...- رقم الحديث: (1285، 1286)- ص 507، 508.
51. ينظر: العراقي- شرح التبصرة والتذكرة 3 / 84، وابن الصلاح- معرفة أنواع علم الحديث ص 418، والسخاوي- وفتح المغيـث 4 / 145.
52. ينظر: المصدر السابق 4 / 146، والحديث أخرجه أبو داود في سننه- كتاب الأطعمة- باب في استحباب الوليمة عند النكاح- رقم: (3744)- ص 413.
53. ينظر: ابن الصلاح- معرفة أنواع علم الحديث ص 420، والسخاوي- فتح المغيـث 4 / 148، والسيوطي- تدريب الراوي 2 / 299.

54. ينظر: الكتاني- الرسالة المستطرفة ص 163، والصنعاني- توضيح الأفكار 2 / 477.

55. ينظر: العراقي- شرح التبصرة والتذكرة 3 / 90.

56. ينظر: النووي- التقريب ص 98.

57. ينظر: ابن الصلاح- علوم الحديث ص 317، السخاوي- فتح المغيـث 4 / 156.

58. ينظر: ابن كثير- اختصار علوم الحديث ص 197.

59. ينظر: النووي- التقريب ص 98.

60. ينظر: الكامل 5 / 116 (314 / 1281).

61. ينظر: المجروحين 2 / 72.

62. ينظر: سير أعلام النبلاء 5 / 174.

63. ينظر: علوم الحديث ص 315.

64. ينظر: شرح التبصرة والتذكرة 3 / 92.

65. ينظر: تعليقات الدار قطني على المجروحين لابن حبان ص 167.

66. ينظر: السخاوي- فتح المغيـث 4 / 158، والسيوطي- تدريب الراوي 2 / 304.

67. ينظر: الذهبي- سير أعلام النبلاء 5 / 167، والسخاوي فتح المغيـث 4 / 158.

68. ينظر: علوم الحديث ص 316.

69. ينظر: تدريب الراوي 2 / 310.

70. ينظر: نور الدين عتر- منهج النقد ص 161.

71. ينظر: فتح المغيـث 4 / 172.

72. ينظر: نور الدين عتر- منهج النقد ص 161.

73. ينظر: التقريب ص 99.
74. ينظر: ابن الصلاح- علوم الحديث ص 317.
75. ينظر: السخاوي- فتح المغيـث 4 / 172، والسيوطي- تدريب الراوي 2 / 311.
76. ينظر: ابن الصلاح- علوم الحديث ص 318، والعراقي- شرح التبصرة والتذكرة 3 / 102.
77. ينظر: السيوطي- تدريب الراوي 2 / 312.
78. نزهة النظر ص 152، 153.
79. ينظر: ابن الصلاح- علوم الحديث ص 375.
80. ينظر: السيوطي- تدريب الراوي 2 / 453.
81. ينظر: المستفاد من مبهمات المتن والإسناد 1 / 93.
82. اختصار علوم الحديث ص 231.
83. فتح المغيـث 4 / 346.
84. ينظر: أبو زرعة- المستفاد من مبهمات المتن والإسناد 1 / 93.
85. اختصار علوم الحديث ص 231.
86. فتح المغيـث 4 / 346.
87. ينظر في هذه الطرق: العراقي- شرح التبصرة والتذكرة 3 / 230، السخاوي- فتح المغيـث 4 / 348، والسيوطي- تدريب الراوي 2 / 455.
88. ينظر: ابن الصلاح علوم الحديث ص 376، 377، والسيوطي- تدريب الراوي 2 / 455، ومقدمة تحقيق كتاب المستفاد 1 / 16، 17.
89. ينظر: المصدر السابق 1 / 17.
90. ينظر: النووي- التقريب ص 115، ونور الدين عتر- منهج النقد ص 165، ومقدمة تحقيق كتاب المستفاد 1 / 32- 38.
91. ينظر: ابن الصلاح- علوم الحديث ص 323، والسيوطي- تدريب الراوي 2 / 322، 323.

92. ينظر: زهة النظر ص 180، 181.

93. ينظر: نور الدين عتر- منهج النقد ص 170.

94. ينظر: ابن كثير- اختصار علوم الحديث ص 215.

95. ينظر: ابن الصلاح علوم الحديث ص 339، وابن كثير- اختصار علوم الحديث ص 215، والسخاوي- فتح المغيـث 4/ 217.

96. ينظر: ابن الصلاح علوم الحديث ص 370- 373، والسخاوي- فتح المغيـث 4/ 338- 344.

97. ينظر: النووي- التقريب ص 123، والعراقي- شرح التبصرة والتذكرة 3/ 279.

98. ينظر: ابن كثير- اختصار علوم الحديث ص 242، والسخاوي- فتح المغيـث 4/ 515.

99. ينظر: ابن الصلاح- علوم الحديث ص 400، والسخاوي- فتح المغيـث 4/ 506.

100. زهة النظر ص 188.

101. ينظر: ابن الصلاح علوم الحديث ص 358.

102. ينظر: ابن حجر- زهة النظر ص 164، والسخاوي- فتح المغيـث 4/ 285، 286.

103. ينظر: ابن الصلاح علوم الحديث ص 358.

104. ينظر: النووي- التقريب ص 110، والسخاوي- فتح المغيـث 4/ 304.

105. ينظر: ابن الصلاح- علوم الحديث ص 344.

106. ينظر: ابن حجر- زهة النظر ص 164.

107. ينظر أمثله: السخاوي- فتح المغيـث 4/ 227، وما بعدها.

108. زهة النظر ص 164.

109. ينظر: ابن الصلاح- علوم الحديث ص 365، والنووي- التقريب ص 112، وابن حجر- زهة النظر ص 166- 168، والسخاوي- فتح المغيـث 4/ 313.

قائمة مصادر البحث ومراجعـه

1. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي- للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي- ت: طارق بن عوض الله محمد- دار العاصمة- الرياض- ط1- 2003م.
2. تعليقات الدار قطني على كتاب المجروحين لابن جبان- للحافظ الدار قطني- ت: خليل بن محمد العربي- دار الكتاب الإسلامي- القاهرة- ط1- 1994م.
3. تقريب التهذيب- للحافظ ابن حجر العسقلاني- بعناية: عادل مرشد- مؤسسة الرسالة- بيروت- ط1- 1999م.
4. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير- لمحيي الدين بن شرف النووي- ت: محمد عثمان الخشب- دار الكتاب العربي- بيروت- ط1- 1985م.
5. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار- لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني- ت: محمد محي الدين عبد الحميد- المكتبة السلفية- المدينة المنورة- د.ط- د.ت.
6. الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة- للسيد محمد بن جعفر الكتاني- مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة- د.ط- د.ت.
7. سنن أبي داود- لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني- اعتنى به: أبو صهيب الكرمي- بيت الأفكار الدولية- الرياض- د.ط- د.ت.
8. سير أعلام النبلاء- للحافظ شمس الدين الذهبي- أشرف على تحقيقه: شعيب أرنؤوط- مؤسسة الرسالة- بيروت- ط3- 1985م.
9. شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، المسمى: (الباعث الحثيث في شرح اختصار علوم الحديث) - شرح: أحمد محمد شاكر- دار الكتب العلمية- بيروت- د.ط- د.ت.
10. شرح التبصرة والتذكرة- للحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي- اعتنى به: محمد بن الحسين العراقي- دار الكتب العلمية- بيروت- ط1- 2002م.
11. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية- إسماعيل بن حماد الجوهري- ت: أحمد عبد الغفور عطار- دار العلم للملايين- بيروت- ط3- 1984م.
12. صحيح البخاري- للإمام محمد بن إسماعيل البخاري- اعتنى به: أبو صهيب الكرمي- بيت الأفكار الدولية- الرياض- د.ط- د.ت.
13. صحيح مسلم- للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري- اعتنى به: أبو صهيب الكرمي- بيت الأفكار الدولية- الرياض- د.ط- د.ت.
14. علوم الحديث- لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ابن الصلاح)- ت: نور الدين عتر- دار الفكر- دمشق- د.ط- 1986م.
15. فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث- للحافظ شمس الدين السخاوي- ت: عبد الكريم الخضير، ومحمد لآل فهد- دار المهاج- الرياض- ط1- 1426هـ.
16. الكامل في ضعفاء الرجال- للحافظ عبد الله بن عدي الجرجاني- اعتنى به: يحيى مختار عزأوي- دار الفكر- بيروت- ط3- 1988م.
17. المجروحين من المحدثين- لابن جبان- ت: حمدي عبد المجيد- دار الصميعي- الرياض- د.ط- 2000م.
18. المستفاد من مبهمات المتن والإسناد- للحافظ ولي الدين أبي زُرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي- ت: عبد الرحمن البر- دار الوفاء- المنصورة- ط1- 1994م.
19. معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه- لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري- ت: أحمد السلوم- دار ابن حزم- بيروت- ط1- 2003م.
20. المعين في طبقات المحدثين- للحافظ شمس الدين الذهبي- ت: همام سعيد- دار الفرقان- الأردن- ط1- 1984م.
21. منهج النقد في علوم الحديث- لنور الدين عتر- دار الفكر- دمشق- ط3- 1981م.
22. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر- للحافظ ابن حجر العسقلاني- ت: عبد الله بن ضيف الله الرجيلي- مكتبة الملك فهد الوطنية- الرياض- ط1- 2001م.

ضوابط الصحابة في تحمل الحديث و ادابه

د. خليفة حامد محمد جامعة أم درمان الإسلامية

ملخص البحث

تناول البحث ضوابط الصحابة في نقل الحديث وأدائه، وقد جاء بعنوان ضوابط الصحابة في نقل الحديث وأدائه، وهو بحث ذو أهمية عظيمة لدى المسلمين عامة، والباحثين خاصة، لتعلقة بسنة النبي ﷺ والحفاظ عليها من أن يدخلها الكذب أو الوهم أو الخطأ، ولإبرازه الضوابط التي يلتزمها الصحابة في نقل الحديث وأدائه، وقد أشتمل البحث على ثلاثة مباحث تحتها مطالب: المبحث الأول عنوانه: طبقات الصحابة وعدالتهم، المبحث الثاني: ضوابط الصحابة في نقل الحديث الشريف، المبحث الثالث: ضوابط الصحابة في أداء الحديث الشريف، وقد تم إتباع المنهج الوصفي التحليلي في البحث، وقد توصلت الدراسة إلى نتائج وتوصيات مهمة.

مقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبآلائه تُنال الغايات، وبرضائه تُدخل الجنات، والصلاة والسلام على السراج المنير، المبعوث رحمةً للعالمين، الذي هو بالمؤمنين رؤوفٌ رحيم، محمد بن عبد الله الصادق الأمين، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

لا شك أن التثبت في قبول الأخبار ونقلها أمر أولته الشريعة الإسلامية أهمية عظيمة، ودلت عليه الأدلة القطعية من المصادر التشريعية الأصلية، من القرآن والسنة النبوية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ سورة الحجرات الآية (6)، وقول رسول الله ﷺ: من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين¹، وقد سلك هذا المسلك عموم المسلمين سلفاً وخلفاً، وقد كان صحابة رسول الله ﷺ أشدهم تثبتاً في قبول الأخبار لا سيما تلك التي تتعلق بنسبة حديث رسول الله ﷺ إليه، وكانت لهم ضوابط لقبول حديث رسول الله ﷺ، اعتمد عليها من جاء بعدهم من العلماء في وضع منهج للتثبت من الحديث، وقد تكامل هذا المنهج في أبهى صوره عند المحدثين، حتى صار منهجاً عجزت عن الإتيان بمثله كل الأمم، وسوف أقوم في هذا البحث بتسليط الضوء على ضوابط الصحابة في تحمل حديث رسول الله ﷺ وأدائه، ونسأل الله التوفيق في عرضه بالصورة التي تفيد المسلمين عامة والباحثين خاصة.

أسباب اختيار الموضوع: الرغبة في معرفة ضوابط الصحابة رضي الله عنهم لقبول حديث رسول الله ﷺ.

أهمية الموضوع:

1. إرشاد المسلمين والباحثين إلى الضوابط التي كان يتبعها الصحابة لقبول حديث رسول الله ﷺ.
2. تزويد المكتبة الإسلامية ببحث إسلامي أصيل، ومساعدة الباحثين ذوي النزعات ذات الصلة بالموضوع .
- أهداف البحث:** إبراز أهم الضوابط التي اعتمدها الصحابة في تحمل الحديث وأدائه .

الدراسات السابقة: من خلال اطلاعي لم أقف على بحث طرق هذا الموضوع بتفصيل، سوى ما أثبتته بعض من صنف في علوم الحديث بصورة عامة، ومناهج المحدثين بصورة خاصة، والسنة وضوابط روايتها بصورة أخص، ومن هؤلاء:

1. منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري، وحتى عصرنا الحاضر، لعلي عبد الباسط مزيد، أفرد فيه فصلاً بعنوان مظاهر احتياط الصحابة في قبول الحديث، وفصلاً آخر بعنوان منهج الصحابة في قبول الحديث، وهو بحث جيد إلا أنه لم يفرق بين الغث والسمين من الأحاديث، فقد احتج بالصحيح والسقيم من الأحاديث بل والموضوع، كما أنه أغفل بعض ضوابط صحابة في التحقق عن الحديث، وهذا ما أوفيته في هذا البحث.
2. حوار حول منهج المحدثين في نقد الروايات سنداً ومتناً، لعبد اللطيف بن ضيف الله الرحيلي، وهذا البحث عبارة عن أسئلة وأجوبة عليها، في مسائل تتعلق بضوابط المحدثين في قبول الحديث، إلا أنه في عرضه لم يتطرق لضوابط الصحابة ولو بسؤال واحد،
3. الضوء اللامع المبين عن مناهج المحدثين، لأحمد محمد الشيخ ناجي، أفرد فيه بحث بعنوان السنة في عهد الصحابة، تحدث فيه عن احتياط الصحابة وتثبتهم من الراوي والمروي، ونقد الصحابة للمتن، إلا أنه لم يذكر فيه من ضوابط الصحابة في الرواية إلا القليل.

منهج البحث: اعتمدت في بحثي على المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على جمع المعلومات من مصادرها وتحليلها وأخذ الدروس منها، وقد التزمت فيه بالآتي:

1. وثقت المعلومات من مصادرها على الهامش، وقد التزمت فيه منهج مجلة مركز البحوث والدراسات العلمية، بجامعة محمد علي السنوسي، في أن يكون تسلسلياً في نهاية البحث.
2. عزوت الآيات القرآنية إلى سورها، وبرواية حفص عن عاصم، في صلب النص.
3. خرجت الأحاديث النبوية، وحكمت على أسانيد الأحاديث التي لم أجدها في الصحيحين، والتي لم أجد لها حكماً من أئمة الحديث، واكتفيت ببيان حال الراوي موضع العلة عند الحكم على أسانيد الأحاديث الضعيفة، وأما الإسناد الذي لم أجد ترجمة لراو، أو أكثر من رواه، فأقول: فيه من لم أقف عليه من الرواة .

خطة البحث: اشتمل البحث على مقدمة ومبحثين تحتها مطالب كالآتي:

المبحث الأول: طبقات الصحابة وعدالتهم وفيه مطلبان .

المطلب الأول: طبقات الصحابة .

المطلب الثاني: عدالة الصحابة .

المبحث الثاني: ضوابط الصحابة في تحمل الحديث وأدائه وفيه ثلاثة مطالب .

المطلب الأول: مشروعية التثبت في نقل الأخبار .

المطلب الثاني: ضوابط الصحابة في تحمل الحديث .

المطلب الثالث: ضوابط الصحابة في أداء الحديث .

الخاتمة.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: طبقات الصحابة وعدالتهم:

لاشك أن الصحابة من خيرة خلق الله تعالى بعد الأنبياء والرسل، وهم الذين جاهدوا في الله حق جهاده حتى أتاهاهم اليقين، وهم الذين سارعوا إلى الإيمان بسيدنا محمد ﷺ ونصرته، وقد توفي النبي ﷺ وهو عنهم راض، فمن هو الصحابي الذي حظي بهذه المنزلة الرفيعة بين الخلائق، وقد عرف العلماء الصحابي بتعريفات عدة، والأصح مما قيل في تعريف الصحابي أنه: من لقي النبي ﷺ في حياته مسلماً ومات على إسلامه².

المطلب الأول: طبقات الصحابة:

للعلماء آراء في طبقات الصحابة، فمنهم من جعلها خمس طبقات، والأشهر ما ذهب إليه الحاكم حيث جعلها اثنتي عشرة طبقة وهي:

1- قوم تقدّم إسلامهم بمكة كالخلفاء الأربعة.

2- الصحابة الذين أسلموا قبل تشاور أهل مكة في دار الندوة.

3- مهاجرة الحبشة.

4- أصحاب العقبة الأولى.

5- أصحاب العقبة الثانية.

6- أول المهاجرين الذين وصلوا إلى النبي ﷺ بقاء قبل أن يدخل المدينة.

7- أهل بدر.

8- الذين هاجروا بين بدر والحديبية.

9- أهل بيعة الرضوان في الحديبية.

10- من هاجر بين الحديبية وفتح مكة مثل خالد بن الوليد وعمرو بن العاص.

11- مسلمة الفتح الذين أسلموا في فتح مكة.

12- صبيان وأطفال رأوا النبي ﷺ يوم الفتح، وفي حجة الوداع³.

المطلب الثاني: عدالة الصحابة:

عدالة الصحابة ثابتة ومعلومة بتعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم، واختياره لهم بنص القرآن، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ سورة الفتح الآية: (18)، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ سورة التوبة الآية: (100)، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ سورة الواقعة الآية (11)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ سورة الأنفال الآية (64)، وقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (8) وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ سورة الحشر الآيتان (8-9)، في آيات أكثر إيرادها ويطول تعدادها.

ووصف رسول الله ﷺ الصحابة بمثل ذلك، وأسهب في تعظيمهم، وحسن الثناء عليهم، فمن الأخبار المستفيضة عنه في هذا المعنى عن عمران بن حصين، قال: قال رسول الله ﷺ: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يخلف قوم تسبق أيمانهم شهادتهم، ثم يظهر فيهم السمن»⁴ وقوله عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده، لو أن أحداكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه»⁵، والأخبار في هذا المعنى تتسع، وكلها مطابقة لما ورد في نص القرآن، وجميع ذلك يقتضي طهارة الصحابة، والقطع على تعديلهم ونزاهتهم، فلا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله تعالى لهم المطلاع على بواطنهم إلى تعديل أحد من الخلق لهم، فهم على هذه الصفة إلا أن ثبت على أحدهم ارتكاب ما لا يحتمل إلا قصد المعصية، والخروج من باب التأويل، فيحكم بسقوط عدالته، وقد برأهم الله تعالى من ذلك، ورفع أقدارهم عنه، على أنه لو لم يرد من الله عز وجل ورسوله فيهم شيء مما ذكرناه، لأوجبت الحال التي كانوا عليها، من الهجرة، والجهد، والنصرة، وبذل المهج والأموال، وقتل الآباء والأولاد، والتناصح في الدين، وقوة الإيمان واليقين، القطع على عدالتهم والاعتقاد لنزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع المعدلين والمركبين الذين يجيؤون من بعدهم أبد الأبد، هذا مذهب كافة العلماء ومن يعتد بقوله من الفقهاء⁶.

قال محمد الزرقاني - رحمه الله - «فأنت ترى من هذه الشهادات العالية في الكتاب والسنة، ما يرفع مقام الصحابة إلى الذروة، وما لا يترك لطاعن فيهم دليلاً، ولا شبهة دليلاً.

والواقع أن العقل المجرد من الهوى والتعصب، يحيل على الله في حكمته ورحمته، أن يختار لحمل شريعته الختامية، أمة مغموزة، أو طائفة ملموزة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ومن هنا كان توثيق هذه الطبقة الكريمة طبقة الصحابة، يعتبر دفاعاً عن الكتاب، والسنة، وأصول الإسلام من ناحية، وإنصافاً أدبياً لمن يستحقونه من ناحية ثانية، وتقديراً لحكمة الله البالغة في اختيارهم لهذه المهمة العظمى من ناحية ثالثة.

كما أن تَوْهِينَهُم والنيل منهم، يعد غمزاً في هذا الاختيار الحكيم، ولمزاً في ذلك الاصطفاء والتكريم، فوق ما فيه من هدم الكتاب، والسنة، والدين⁷

قال الإمام الجويني: «ولعل السبب في قبولهم من غير بحث عن أحوالهم، والسبب الذي أتاح الله الإجماع لأجله، أن الصحابة هم نقلة الشريعة، ولو ثبت توقف في رواياتهم، لانحصرت الشريعة على عصر رسول الله ﷺ، وَلَمَّا استرسلت على سائر الأعصار»⁸

قال العلائي: والذي ذهب إليه جمهور السلف والخلف، أن العدالة ثابتة لجميع الصحابة رضي الله عنهم، وهي الأصل المستصحب فيهم، إلى أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد منهم لما يوجب الفسق مع علمه، وذلك مما لم يثبت صريحاً عن أحد منهم، بحمد الله فلا حاجة إلى البحث عن عدالة من ثبتت له الصفة ولا الفحص عنها بخلاف من بعدهم .

وهذه المسألة عظيمة الجدوى، والحاجة إليها ماسة في أصول الدين وأصول الفقه جميعاً، أما في أصول الدين: فبالنظر إلى الإمامة وشروطها ومما إذا تنعقد ومن يصح أن يكون إماماً، ومن الذي يعتبر قوله في الحل والعقد، وأما في أصول الفقه: فلأن الصحابة نقلة الشريعة، ولم تصل إلى الأمة إلا من جميعهم، فمتى تطرق الطعن إلى أحد منهم حصل التشويش في أصول الشريعة ولم يبق بأيدينا والعياذ بالله متمسك بشيء منها، وتوجهت المطاعن من أهل الزيغ والشبه في الدين، وأدى ذلك إلى الانحلال بالكلية، ولا محذور أصعب من هذا، ولذلك لا تجد المخالفين في هذه المسألة إلا شذوذاً لا يعتد بهم من أهل البدع ومن في قلبه مرض⁹

قال الإمام الغزالي: والذي عليه سلف الأمة، وجماهير الخلف، أن عدالتهم معلومة بتعديل الله عز وجل إياهم وثنائه عليهم في كتابه، فهو معتقدنا فيهم إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به، وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم إلى التعديل¹⁰

قال ابن الصلاح: «ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ومن لابس الفتن منهم، فذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع إحساناً للظن بهم، ونظراً إلى ما تمهد لهم من المآثر، وكأن الله سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة»¹¹

قال الإمام النووي: الصحابة كلهم عدول، من لابس الفتن وغيرهم بإجماع من يعتد به¹².

بعد أن بين الله ورسوله وجهابذة العلماء القول الفصل في عدالة الصحابة، فلا حاجة للخوض في أمر واضح لأن بيان الواضح فاضح، وفي ذلك دحض لما يفترى الرافضة من الطعن في الصحابة، واتهامهم بالردة والكفر،

فأين هم من وصف الله ورسوله لهم، وحكم جمهور العلماء عليهم، لاشك أن الطعن في الصحابة عداء حذر الله منه، كما جاء في الحديث القدسي: {من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب} ³¹، فمن يكون ولياً إذا انتفت الولاية في الصحابة! ومن يكون تقياً إذا انتفت التقوى فيهم! ومن يكون مسلماً إذا كَفَر الصحابة! إن هذا لشيء عجاب! فالحق أن الطعن لا يكون في من نصر رسول الله ﷺ، وجاهد في الله حق الجهاد حتى أتاه اليقين، وإنما الطعن والالاتهام بالكفر والردة يكون في من خالفوا منهج المسلمين سلفهم وخلفهم في الحكم على الصحابة، وابتدعوا منهجاً لم يقل به أحد ممن يعتقد به من المسلمين، وأولوا معاني الآيات المحكمات الواضحات الدلالة إلى غير معناها المراد الذي فهمه منها علماء اللغة وغيرهم من المجتهدين، وطعنوا في السواد الأعظم من الصحابة رضي الله عنهم الذين نقلوا لنا سنة رسول الله ﷺ وردوا أحاديثهم، ولم يقبلوا إلا أحاديث بضعة عشر من الصحابة رضي الله عنهم هم في الفضل والمكانة مثل من طعنوا فيهم.

المبحث الثاني: ضوابط الصحابة في تحمل الحديث:

من المعلوم أن الصحابة رضي الله عنهم هم أول من رسم لنا طرق التثبت في الرواية ونقل الأخبار، لأنهم حملة الشريعة بعد رسول الله ﷺ، وهم أولى الناس بعد رسول الله ﷺ بالقيام بأمر الدعوة إلى الله، والتبليغ برسالة نبينا محمد ﷺ، ولكي ينتقل هذا الدين الحنيف وينتشر بين الأمم لا بد له من نقل صحيح يضمن بقاء أحكامه كما أرادها الله تعالى، وكما بينها النبي ﷺ، وهذا ما قام به الصحابة رضي الله عنهم على أكمل وجه، فقد وضعوا الضوابط التي تضمن بلوغ الأحكام للمكلفين كما شرعت، خاصة الأحكام الثابتة بالسنة، وقد كانت ضوابط الرواية في عصر الصحابة نواة لمن جاء بعدهم من العلماء، لا سيما المحدثون، الذين توسعوا في وضع الضوابط التي تحفظ السنة عن كل مما لا صلة له بها.

المطلب الأول: مشروعية التثبت في نقل الأخبار:

إن مشروعية التثبت فريضة ربانية وسنة نبوية لا غنى عنها لكل مكلف، سواء أكان هذا التثبت في تحمل حديث رسول الله ﷺ، أو في تحمل آثار الصحابة والتابعين، أو كان في قبول أو نقل كلام عادي، وقد فرض الله تعالى على عباده التثبت في قبول الأخبار والتحري في نقلها، في آيات محكمات، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ سورة الحجرات الآية (6)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ سورة الأحزاب الآية (70)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ سورة الأنعام الآية (152)، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْكُمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ سورة الحج الآية (30).

كما أن النبي ﷺ أمر أمته بالتثبت في نقل الأخبار، وعدم أخذها إلا ممن يوثق به، وحذر من الكذب عليه، وقد جاء ذلك ﷺ في أحاديث كثيرة منها قوله: «إن كذباً عليّ ليس ككذب على أحد، من كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار» ¹⁴، وقوله: «من حدث عني بحديث يرى أنه كذب، فهو أحد الكاذبين» ¹⁵، كما أنه ﷺ كان يطلب البينة في أموره كلها، فقد روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أن هلال بن أمية كذب امرأته عند النبي ﷺ بشريك ابن سحماء، فقال له النبي ﷺ: «البينة أو حد في ظهرك» ¹⁶.

وقد سلك الصحابة رضي الله عنهم سنة النبي ﷺ في التثبت في تحمل الأخبار ونقلها، فكانوا يطلبون البينة ممن يروي لهم حديثاً لم يسمعوها به، ومن ذلك طلب عمر بن الخطاب رضي الله عنه البينة من أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، لإثبات حديث الاستئذان¹⁷، وطلب أبو بكر الصديق رضي الله عنه من المغيرة بن شعبة البينة لإثبات حديث ميراث الجدة¹⁸، وقد كان السلف الصالح يتشددون في طلب البينة على الرواية، خوفاً من حدوث عواقب وخيمة على الأفراد والجماعة، إذا تركت فريضة التثبت في نقل الأخبار، وما حادثه الإفك التي رُميت بها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها إلا نتيجة نقل للأخبار الكاذبة من شذمة من المنافقين .

المطلب الثاني: ضوابط الصحابة في تحمل الحديث الشريف:

سلك الصحابة عدداً من الضوابط لقبول حديث رسول الله ﷺ، منها ما يلي:

الأول: طلبهم شاهداً على السماع: قال الحافظ الذهبي: كان أبو بكر رضي الله عنه أول من احتاط في قبول الأخبار¹⁹، فروى ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تلتمس أن تُورث، فقال: ما أجد لك في كتاب الله شيئاً، وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئاً، ثم سأل الناس، فقام المغيرة فقال: سمعت رسول الله ﷺ يعطيها السدس، فقال له: هل معك أحد؟ فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك، فأنفذه لها أبو بكر رضي الله عنه²⁰.

وروى الإمام البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعوراً، فقال: استأذنت على عمر رضي الله عنه ثلاثاً، فرجعت فقال: ما منعك؟ قلت: استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، وقال رسول الله ﷺ: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع»، فقال: والله لتقيمن عليه بينه، أمنكم أحد سمعه من النبي ﷺ؟ فقال أبي بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، فكنت أصغر القوم، فقممت معه، فأخبرت عمر أن النبي ﷺ قال ذلك فقال عمر لأبي موسى: أما إني لم أتهمك؛ ولكن خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ²¹.

وروى الإمام مسلم عن المسور بن مخرمة قال: استشار عمر بن الخطاب رضي الله عنه الناس في ملاص المرأة²²، فقال المغيرة بن شعبة: شهدت النبي ﷺ قضى فيه بغيره²³؛ عبد أو أمة. قال: فقال عمر: اتئني بمن يشهد معك. قال: فشهد له محمد بن مسلمة²⁴.

وعن بسر بن سعيد قال: أتى عثمانُ المقاعد، فدعا بوضوء، فتمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ثلاثاً، ويديه ثلاثاً ثلاثاً، ثم مسح برأسه ورجليه ثلاثاً ثلاثاً، ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ هكذا يتوضأ، يا هؤلاء أكذاك؟ «لنفر من أصحاب رسول الله ﷺ عنده» قالوا: نعم²⁵.

وهذا لا يعني أبداً أن الصحابة اشترطوا لقبول الحديث أن يرويه راويان فأكثر أو أن يشهد الناس على الراوي أو يستحلف، فإذا لم يحصل شيء من هذا ردَّ خبره؛ بل كان الصحابة يتثبتون في قبول الأخبار ويتبعون الطريقة التي تطمئن إليها نفوسهم، فلم يكن ذلك شأنهم المستمر؛ بل كان يحصل إذا ما ارتابوا في ضبط الراوي ونحوه، كما كان الهدف حمل المسلمين على جادة التثبت العلمي والتحفظ في دين الله حتى لا يتقول أحد على الرسول ﷺ ما لم يقل، ويتضح هذا في قول عمر رضي الله عنه عندما رجع أبو موسى الأشعري مع أبي سعيد الخدري وشهد له: «أما إني لم أتهمك؛ ولكنني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ²⁶»، وكما قال الذهبي: «إن

الخبر إذا رواه ثقتان كان أقوى وأرجح مما انفرد به الواحد، وفي ذلك حض على تكثير طرق الحديث لكي يرتقي عن درجة الظن إلى درجة العلم؛ إذ الواحد يجوز عليه النسيان والوهم، ولا يكاد يجوز ذلك على ثقتين لم يخالفهما أحد»²⁸.

الثاني: استحلاف الراوي عن الرسول ﷺ، والتشديد عليه، مهما كانت منزلته من رسول الله ﷺ، وفي الإسلام.

فعن مالك بن أوس قال: سمعت عمر ﷺ يقول لعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد: نشدكم بالله الذي تقوم السماء والأرض به أعلمتم أن رسول الله ﷺ قال: «إنا لا نورث، ما تركناه صدقة»؟ قالوا: اللهم نعم²⁹.

وعن زيد بن وهب ﷺ، أن علياً بن أبي طالب ﷺ، روى حديثاً عن رسول الله ﷺ فقام إليه عبيدة السلماني فقال: «يا أمير المؤمنين، والله الذي لا إله إلا هو لسمعت هذا الحديث عن رسول الله ﷺ؟ فقال: إي والله الذي لا إله إلا هو» حتى استحلفه ثلاثاً وهو يحلف³⁰.

وعن أسماء بن الحكيم الفزاري قال: سمعت علياً يقول: إني كنت رجلاً إذا سمعتُ من رسول الله ﷺ حديثاً نفعتني الله منه بما شاء أن ينفعني به، وإذا حدثني رجل من أصحابه استحلفته، فإذا حلف صدقته، وإنه حدثني أبو بكر ﷺ - وصدق أبو بكر - قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «ما من رجل يذنب ذنباً ثم يقوم فيتطهر ثم يصلي ثم يستغفر الله إلا غفر له»³¹.

كما أنهم تشددوا مع الآخرين الذين يتلقون عنهم حديث رسول الله ﷺ: كما يوضح ذلك قول البراء بن عازب ﷺ: «ما كل الحديث سمعناه من رسول الله ﷺ، كان يحدثنا أصحابنا وكنا منشغلين في رعاية الإبل، وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا يطلبون ما يفوتهم سماعه من رسول الله ﷺ فيسمعون من أقرانهم وممن هو أحفظ منهم، وكانوا يشددون على من يسمعون منه»³²، فروى الزهري أنا أبا بكر ﷺ حدث رجلاً حديثاً فاستفهم إياه، فقال أبو بكر: هو كما حدثك، أي أرض تقلني، إذا أنا قلت ما لا أعلم³³.

الثالث: عدم قبول الحديث المنقطع الذي لم يسمعه ناقله من رسول الله ﷺ إلا إذا بين إسناده الموصول إلى رسول الله ﷺ، ومثال ذلك حديث مسلم الذي رواه أربعة من الصحابة: عمرو بن السعدى عن حويطب، عن السائب، عن عمر ابن الخطاب: أن رسول الله ﷺ كان يعطي عمر بن الخطاب ﷺ العطاء فيقول عمر: أعطه يا رسول الله أفقر إليه مني، فقال له رسول الله ﷺ: «خذه فتموِّله أو تصدق به، وما جاءك من هذا المال وأنت غير مشرف ولا سائل فخذ، وإلا فلا تُتبعه نفسك»³⁴.

قال النووي في شرحه للحديث: «وقد جاءت جملة من الأحاديث فيها أربعة من صحابة يروي بعضهم عن بعض، أو أربعة من التابعين يروي بعضهم عن بعض»³⁵.

الرابع: التوقف في قبول الحديث، وعرضه على القرآن الكريم، مثاله إنكار السيدة عائشة رضي الله عنها حديث عمر ﷺ: «إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه»³⁶؛ حيث فهم عمر ﷺ أن ذلك عام، وأن التعذيب بسبب بكاء الأهل على الميت، يشمل المؤمن والكافر، فأنكرت عائشة عليه ذلك، وقالت: إنما قال النبي ﷺ ذلك في يهودية أنها تعذب وهم يبكون عليها؛ يعني: تعذب بكفرها في حال بكاء أهلها لا بسبب البكاء،

واحتجت بقوله تعالى: ﴿أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ سورة النجم الآية (38) وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ سورة فاطر الآية (18)، فهي رضي الله عنها ترى أن الحديث يخص الكافر وحده، ولم تكذب عمر رضي الله عنه ولا ابنه عبد الله رضي الله عنه في رواية، وإنما ترى أنهما أخطأ أو نسيًا، واستندت إلى القرآن الكريم في الفهم الذي بان لها من روايات الحديث المختلفة.

ففي رواية في الصحيحين قالت: رحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه؛ ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه»، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾³⁷.

وفي رواية عند مسلم قالت: يغفر الله لأبي عبد الرحمن -أي: ابن عمر- أما إنه لم يكذب؛ ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على يهودية يبكي عليها، فقال: «إنهم يبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها»³⁸

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: وقد جمع كثير من أهل العلم بين حديثي عمر وعائشة بضروب الجمع:

- منها: إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه إذا أوصى أهله بذلك، ونقله النووي عن الجمهور³⁹.

- ويرى الإمام البخاري صحة الحديثين جميعاً؛ ولكن ليسا على إطلاقهما، فحديث عمر إنما هو في النوح المنهي عنه، والذي فيه التفوه بمعارضة القدر والتمرد عليه، وإذا كان من سنَّته ذلك⁴⁰، ولا يكون فيه معارضة للآية الكريمة: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ سورة فاطر الآية (18).

- وقيل: معنى التعذيب: توبيخ الملائكة له بما يندبه أهله به.

- وقيل: معنى التعذيب: تألم الميت بما يقع من أهله من النياحة وغيرها⁴¹.

ومما سبق يتبين أنه لا تعارض بين السنَّة الصحيحة والقرآن الكريم⁴².

فإن العلماء رحمهم الله جمعوا بين الحديثين بصيغة مقبولة، أزالوا بها اللبس الذي كان يتبادر إلى الذهن، إذ أن الميت الكافر يعذب حال بكاء أهله عليه من دلالة الحديثين معاً، وأما الميت المؤمن فإنه يعذب كذلك إذا أوصى أهله بالنوح عليه، أو كان عالماً بحالهم من النوح علي الأموات وتوفي قبل أن يوصيهم بعدم البكاء عليه، وأما من لم يوص بالنوح عليه، فإنه لا يعذب ببكاء أهله عليه.

الخامس: عرض السنَّة على السنَّة: ومن ذلك ما رواه أبو موسى رضي الله عنه قال: اختلف رهط من المهاجرين والأنصار، فقال الأنصار: لا يجب الغسل إلا من الدفق أو من الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغسل، قال أبو موسى: فأنا أشفيكم من ذلك، فقممت فاستأذنت على عائشة، فأذن لي، فقلت لها: يا أماه أو يا أم المؤمنين، إني أريد أن أسألك عن شيء وإني استحييك، فقالت: لا تستحيي أن تسألني عما كنت سائلاً عنه أمك التي ولدتك، فإني أنا أمك، قلت فما يوجب الغسل؟ قالت: على الخبر سقطت، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا جلس بين شعبها الأربع، ومس الختان الختان فقد وجب الغسل⁴³.

حيث استند الأنصار إلى حديث: «الماء من الماء»⁴⁴، واستند المهاجرون إلى حديث: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل»⁴⁵.

قال القسطلاني: وحديث إنما الماء من الماء منسوخ، قال جماعة من العلماء: كان لا يجب الغسل إلا بالإنزال ثم صار يجب الغسل بدونه، لكن قال ابن عباس رضي الله عنه: إنه ليس بمنسوخ بل المراد به نفي وجوب الغسل بالرؤية في النوم إذا لم ينزل، وهذا الحكم باقٍ⁴⁶.

ومثاله أيضاً حديث عائشة قالت: «من حدثكم أن رسول الله ﷺ كان يبول قائماً فلا تصدقوه، ما كان يبول إلا قاعداً»⁴⁷.

أورد النووي في شرحه حديثاً يدل على أن النبي ﷺ بال قائماً، وقد أجاب عليه ببعض الأجوبة منها أنه ﷺ فعل ذلك دلالة على جواز ذلك، ثم قال وكانت عاداته المستمرة يبول قاعداً ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها قالت: من حدثكم أن النبي ﷺ كان يبول قائماً فلا تصدقوه ما كان يبول إلا قاعداً، وقد روي في النهي عن البول قائماً أحاديث لا تثبت، ولكن حديث عائشة هذا ثابت فلهذا قال العلماء يكره البول قائماً إلا لعذر وهي كراهة تنزيه لا تحريم⁴⁸، وقال الترمذي: حديث عائشة أحسن شيء في هذا الباب وأصح⁴⁹.

السادس: عرض الحديث على القياس: ومثاله: ما رواه الترمذي من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الوضوء مما مست النار ولو من ثور»⁵⁰ أقط⁵¹، فقال له ابن عباس: أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم⁵²؟ فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعت حديثاً عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له مثلاً⁵³.

فإن عبد الله بن عباس رضي الله عنه قاس الوضوء مما مست النار علي الوضوء من الدهن، والحميم - أي ما طبخ عليه من الطعام - لأنها جميعها تتعلق بأكل الحلال من الرزق، فابن عباس رضي الله عنه يتساءل كيف يتوضأ الإنسان بسبب أكل الحلال من الرزق؟ وتساؤله ليس تشكيكاً في صدق الصحابي راوي الحديث، وإنما لزيادة الاستيثاق والتأكد من صحة نسبة الحديث إلى رسول الله ﷺ.

قال الإمام النووي: وقد اختلف العلماء في قوله ﷺ: توضؤوا مما مست النار⁵⁴ فذهب جماهير العلماء من السلف والخلف إلى أنه لا ينتقض الوضوء بأكل ما مسته النار.

وذهب طائفة إلى وجوب الوضوء الشرعي وضوء الصلاة بأكل ما مسته النار، واحتج هؤلاء بحديث توضؤوا مما مسته النار، واحتج الجمهور بالأحاديث الواردة بترك الوضوء مما مسته النار، روى مسلم منها جملة، وباقيها في كتب أئمة الحديث المشهورة وأجابوا عن حديث الوضوء مما مست النار بجوابين أحدهما: أنه منسوخ بحديث جابر رضي الله عنه قال كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار⁵⁵، وهو حديث صحيح، والجواب الثاني: أن المراد بالوضوء غسل الفم والكفين ثم إن هذا الخلاف الذي حكيناه كان في الصدر الأول ثم أجمع العلماء بعد ذلك على أنه لا يجب الوضوء بأكل ما مسته⁵⁶.

السابع: عرض الحديث على ما يقول به الصحابة، متى كان الحديث مخالفاً لفتواهم دل ذلك على أن الرسول لم يقله أو أنه منسوخ، ومثاله: ما رواه عبيد بن رفاع الأنصاري: كنا نجلس في مجلس فيه زيد بن ثابت رضي الله عنه، فتذاكروا الغسل من الإنزال، فقال زيد: «ما على أحدكم إذا جامع فلم ينزل إلا أن يغسل فرجه، ويتوضأ

وضوءه للصلاة» فقام رجل من أهل المجلس، فأقى عمر فأخبره بذلك، فقال عمر للرجل: اذهب أنت بنفسك فائتني به، حتى تكون أنت الشاهد عليه، فذهب فجاء به وعند عمر عليه السلام ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، فقال له عمر عليه السلام: أي عدو نفسه، تفتي الناس بهذا؟! فقال زيد: أما والله ما ابتدئته؛ ولكن سمعته من أعمامي: رفاعة بن رافع، ومن أبي أيوب الأنصاري، فقال عمر عليه السلام لمن عنده: يا عباد الله، قد اختلفتم، وأنتم أهل بدر الأخيار، فقال له علي عليه السلام: فأرسل إلى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه إن كان شيء من ذلك ظهرن عليه، فأرسل إلى حفصة فسألها فقالت: «لا علم لي بذلك»، ثم أرسل إلى عائشة فقالت: «إذا جاوز الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل»⁵⁷، فقال عمر عليه السلام عند ذلك: «لا أعلم أحداً فعله ثم لم يغتسل إلا جعلته نكالا»⁵⁸.

تقدم الكلام عن هذه المسألة، وملخص ذلك، أنه في صدر الإسلام كان الحكم في من جامع ولم ينزل الوضوء فقط، ثم نسخ بحديث (إذا جاوز الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل)، ثم استقر عليه العمل.

الثامن: عدم قبول الحديث من بطون الكتب إلا أن تأكدوا من سماعه أو قراءته على صاحبه، فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يكره تلقي الحديث من الكتب دون سماع أو قراءة، فقال: «إذا وجد أحدكم كتاباً فيه علم لم يسمعه من عالم فليدعُ بإناء وماء فلينقع فيه حتى يختلط سواده مع بياضه»⁵⁹

التاسع: سئوا الرحلة في طلب الحديث لأجل سماعه من الراوي الذي سمعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة، فكانوا يرحلون الأيام والليالي والشهور في طلب الحديث الواحد، ومن ذلك ما رواه الخطيب عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب أن جابر بن عبد الله حدثه قال: بلغني عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم أسمعه منه قال: فابتعت بعيراً فشددت عليه رحلي فسرت إليه شهراً حتى أتيت الشام، فإذا هو عبد الله بن أنيس الأنصاري، قال: فأرسلت إليه أن جابراً على الباب، قال: فرجع إليّ الرسول فقال: جابر بن عبد الله؟، فقلت: نعم، قال: فرجع الرسول إليه، فخرج إليّ فاعتنقني واعتنقته، قال: قلت: حديث بلغني أنك سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم في المظالم لم أسمعه فخشيت أن أموت أو تموت قبل أن أسمعه، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «يحشر الله العباد أو قال يحشر الله الناس قال: وأوماً بيده إلى الشام عراً غراً بهما قلت: ما بهما؟ قال: ليس معهم شيء، قال: فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك أنا الديان لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة، وأحد من أهل النار يطلبه مظلماً، ولا ينبغي لأحد من أهل النار يدخل النار، وأحد من أهل الجنة يطلبه مظلماً حتى اللطمة، قال: قلنا كيف هو؟ وإنا نأتي الله تعالى عراً غراً بهما قال بالحسنات والسيئات»⁶⁰

وعن عطاء بن أبي رباح، قال: خرج أبو أيوب إلى عقبة بن عامر، وهو بمصر يسأله عن حديث، سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما قدم أتى منزل مسلمة بن مخلد الأنصاري، وهو أمير مصر فأخبر به فعجل، فخرج إليه فعانقه، وقال: ما جاء بك يا أبا أيوب؟ قال: حديث سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق أحد سمعه غيري وغير عقبة فابعت من يدلي على منزله، قال: فبعث معه من يدله على منزل عقبة، فأخبر عقبة به فعجل، فخرج إليه فعانقه، وقال: ما جاء بك يا أبا أيوب؟ فقال: حديث سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق أحد سمعه غيري وغيرك في ستر المؤمن. قال: نعم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من ستر مؤمناً في الدنيا على خربة ستره الله يوم القيامة» فقال له أبو أيوب: صدقت، ثم انصرف أبو أيوب إلى راحلته فركبها راجعاً إلى المدينة، فما أدركته جائزة مسلمة بن مخلد إلا بعريش مصر⁶¹.

العاشر: عَنُوا بالبحث في الإسناد: فقد روى مسلم عن ابن سيرين : لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا : سمو لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم⁶² .

هذه الضوابط التي إلتمها الصحابة رضي الله عنهم في قبول الحديث تدل على المكانة العظيمة التي حباهاهم الله بها، وما آتاهم من راحة عقل، وحسن تدبير، فلم يتكلموا على حفظهم للحديث وثقة بعضهم في بعض، بل وضعوا الضوابط التي يتم التحقق بها عن هذا الحفظ وقوته، والتي يتحقق بها عن عدالة الراوي، أو جرحه.

فتركوا لنا ضوابط لم يُسبق لها مثيل، ولم تهتد إلى مثلها أي أمة من الأمم التي جاءت بعدهم، كيف لا وهم يقرأون بالغدو والآصال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ سورة الحجرات الآية (6)، كيف لا وهم يحفظون حديث رسول الله ﷺ «من حدث عني بحديث يرى أنه كذب، فهو أحد الكاذبين»⁶³، كيف لا وهم تربية رسول الله ﷺ، ولسان حالهم يردد قول عمر رضي الله عنه لرسول الله ﷺ : (فإنه الآن، والله، لأنت أحب إلي من نفسي)⁶⁴.

لا شك أن كل من سار على نهج الصحابة في التثبت، هُدى إلى صراط الحق، فهاهم المحدثون الذين سلخوا منهجهم في التثبت من الرواية، وضعوا ضوابط حفظوا بها السنة عما ليس منها، وعجزت الأمم من أن تأتي بمثلها .

وها هي الأمم التي انحرفت عن منهج الإسلام والمسلمين في التثبت في نقل الأخبار تتخبط في أخبارها، مابين بهتان عظيم، وإفك مبین، على الرغم من أنهم يدعون التقدم العلمي والحضاري، ولكنهم أهملوا رُقي الروح وسموها ، فأصبحوا يتخبطون كالذي يتخبطه الشيطان من المس .

فالصحابة كانوا شديدي التثبت فيما يتعلق بحديث رسول الله ﷺ، فكانوا تارةً يطلبون من الراوي شاهداً يشهد له على سماع روايته عن رسول الله ﷺ وأسوتهم في ذلك أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

وتارة يستحلفون الراوي علي روايته أنه سمعها عن رسول الله ﷺ لتطمئن قلوبهم، كما أنهم لم يأخذوا من حديث رسول الله ﷺ إلا المتصل الذي يصرح راويه أنه سمعه عن رسول الله ﷺ مباشرة، فكانوا لأجل ذلك يرحلون الأيام والليالي والشهور لسماع الحديث من الراوي الذي سمعه عن رسول الله ﷺ.

كما أنهم لشدة تحريهم يعرضون الرواية علي القرآن والسنة الصحيحة فإن وافقتها قبلوها وإلا تركوها، وكانوا حينما يعرضون الرواية علي القرآن والسنة يبتغون الحق دون تشهير أو إنقاص من قدر أحد، بل كانوا يحسنون الظن بإخوانهم، فكانوا رضي الله عنهم يلتزمون الأدب والحكمة في آرائهم ونقدهم.

كما إنهم كانوا رضي الله عنهم في تثبتهم في قبول حديث رسول الله ﷺ يعرضونه على فتاوى الصحابة فإن خالفها دل علي أن رسول الله ﷺ لم يقله، لأن الصحابة رضي الله عنهم كان حالهم العمل بالسنة ، كما أن النبي ﷺ أرشد إلي إتباعهم.

كما إنهم رضي الله عنهم كانوا لا يقبلون الحديث إلا إذا سمعوه عن راويه مباشرة أو قرأوه عليه ، ولا

يقبلون الأحاديث من الكتب التي لم يكن لهم فيها سماع عن أصحابها.

وهم بهذه الضوابط حفظوا لنا سنة نبينا ﷺ بيضاء من غير سوء، وهذا الحفظ استمر جيلاً بعد جيل، وسوف يستمر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فما من ناظر في سنة رسول الله ﷺ إلا ويستطيع أن يميز ما بين الصحيح، والضعيف، والموضوع، وما ذلك إلا بفضل هذه الجهود العظيمة التي قام بها هؤلاء الصحابة، ومن سار على نهجهم.

المطلب الثاني: ضوابط الصحابة في أداء الحديث الشريف:

كان الصحابة رضي الله عنهم يحرسون على رواية حديث رسول الله ﷺ، بلا تبديل أو تحريف، كحرصهم على قبولها مثل ذلك، وقد سلكوا عدداً من الضوابط لتبليغ السنة النبوية كما جاءت عنه ﷺ منها ما يلي:

الأول: تقليل الرواية عن رسول الله ﷺ، خشية أن يقع المكثرون منها في الخطأ من حيث لا يشعرون.

وكان عمر ﷺ شديد الإنكار على من أكثر الرواية وكان يأمرهم بأن يقللوا من الرواية، يريد بذلك ألا يتسع الناس فيها حتى لا يدخلها الشوب، ويقع التدليس والكذب من المنافق والفاجر، ومن ذلك ما ثبت عن عمر ﷺ في وصيته التي أوصى بها وفده إلى الكوفة فيما رواه قرظة بن كعب أنه قال: بعثنا عمر بن الخطاب ﷺ إلى الكوفة، وشيئنا إلى موضع قرب المدينة يقال له: «صرار»، قال: أتدرون لِمَ مشيتُ معكم؟ قال: قلنا: لحقَّ صحبة رسول الله ﷺ ولحق الأنصار، قال: لكنني مشيت معكم لحديث أردت أن أحدثكم به، فأردت أن تحفظوه لممشاي معكم: إنكم تقدمون على قوم للقرآن في قلوبهم هزيم⁶⁵ كهزيم المرحل⁶⁶، فإذا رأوكم مدوا إليكم أعناقهم وقالوا: أصحاب محمد ﷺ، فأقللوا الرواية عن رسول الله ﷺ وأنا شريككم⁶⁷.

والتزم جمهور الصحابة في الخلافة الراشدة منهج عمر بن الخطاب ﷺ خشية أن يقعوا في الخطأ مع كثرة تحملهم عن الرسول ﷺ.

قال ابن مسعود: ليس العلم بكثرة الحديث؛ ولكن العلم بالخشية⁶⁸.

ومن الصحابة من لم يحدث إلا بأحاديث معدودة، ومنهم من لم يحدث إلا بحديث واحد مثل:

- أبي بن عماره المدني، قال المزني: له حديث واحد في المسح على الخفين⁶⁹.

- وآبي اللحم الغفاري، قال المزني: له حديث واحد في الاستسقاء⁷⁰.

- أحمر بن جزء البصري، قال المزني: له حديث واحد؛ أن رسول الله ﷺ كان إذا سجد جافى عضديه عن جنبيه^{71، 72}.

- أذرع السلمي، قال المزني: له حديث: جئت ليلة أحرس النبي ﷺ فإذا رجل قراءته عالية^{73، 74}.

- حذرد بن أبي حدر السلمي، روى حديثاً واحداً: من هجر أخاه سنة فهو كسفك دمه^{75، 76}.

ولا يتعارض إكثار بعض الصحابة في الرواية مع مبدأ التحري من صحة الرواية، فهذا المبدأ التزم به

المكثرون والمقلون معاً: فمثلاً أنس بن مالك الذي كان من المكثرين قال: «إنه ليمنعني أن أحدثكم حديثاً كثيراً أن النبي ﷺ قال: «مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِباً فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»⁷⁷.

وقال عبد الرحمن بن أبي ليلى: «أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب محمد ﷺ ما منهم أحد يحدث بحديث إلا وَدَّ أن أخاه كفاه إياه، ولا يُسْتَفْتَى عن شيء إلا ود أن أخاه كفاه إياه»⁷⁸.

وقال مجاهد: صحبت ابن عمر من مكة إلى المدينة فما سمعته يحدث عن رسول الله ﷺ إلا هذا الحديث: «مَثَّلَ الْمُؤْمِنَ مَثْلُ النُّخْلَةِ»⁷⁹.

فتشدد الصحابة في الرواية كراهة التحريف أو الزيادة والنقصان في الرواية عن رسول ﷺ، لأن كثرة الرواية كانت في نظر الكثيرين منهم مظنة الوقوع في الخطأ والكذب على الرسول ﷺ، وقد نهى النبي ﷺ عن الكذب عليه فقال: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»⁸⁰، ونهى عن رواية ما يرى أنه كذب فقال: «من حدث عني حديثاً وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين»⁸¹، وفي الحديث الصحيح: «كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع»⁸².

تلك هي طريقة الصحابة ومنهجهم في المحافظة على حديث رسول الله ﷺ خشية الوقوع في الخطأ، أو تسرب الدس إلى الحديث الشريف من الجهلاء وأصحاب الأهواء، أو أن تحمل بعض الأحاديث على غير وجه الحق والصواب، فيكون الحكم بخلاف ما أخذوا به، ففعلوا ذلك كله احتياطاً للدين ورعاية لمصالح المسلمين، لا زهداً في الحديث النبوي ولا تعطيلاً له، فقد ثبت عن الصحابة جميعاً تمسكهم بالحديث الشريف، وإجلالهم إياه، وأخذهم به.

هكذا كان منهج الصحابة جميعاً في كل ما يرد عليهم، وليس لأحد بعد هذا أن يتخذ بعض ما ورد عن بعض الصحابة ذريعة لهواه فينكر السنة أو يشكك فيها، وخاصة الأحاديث التي رواها المكثرون من رواة الحديث الشريف من الصحابة؛ كأبي هريرة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم أجمعين⁸³.

وقد وضع هذه المسألة الأئمة والحفاظ، ومنهم ابن عبد البر والخطيب البغدادي، يقول ابن عبد البر: احتج بعض مَنْ لا علم له ولا معرفة من أهل البدع وغيرهم، الطاعنين في السنن، بحديث عمر ﷺ هذا قوله: «أَقْلُوا الرواية عن رسول الله ﷺ»⁸⁴، وجعلوا ذلك ذريعة إلى الزهد في سنن رسول الله ﷺ التي لا يوصل إلى مراد كتاب الله إلا بها، والطعن على أهلها، ولا حجة في هذا الحديث، ولا دليل على شيء مما ذهبوا إليه من وجوه ذكرها أهل العلم؛ منها:

أن وجه قول عمر إنما كان لقوم لم يكونوا أحصوا القرآن، فَخَشِيَ عليهم الاشتغال بغيره عنه؛ إذ هو الأصل لكل علم، هذا معنى قول أبي عبيد في ذلك.

وقال غيره: إن عمر إنما نهى عن الحديث عما لا يفيد حكماً ولا يكون سنة.

وطعن غيرهم في حديث قرظة هذا وردّه؛ لأن الآثار الثابتة عن عمر خلافه، منها ما روى مالك ومعمر وغيرهما عن عمر بن الخطاب، في حديث السقيفة أنه خطب يوم الجمعة، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أما بعد، فإني أريد أن أقول مقالة قد قُدِّر لي أن أقولها، من وعائها وعقلها وحفظها فليحدث بها حيث تنتهي به راحلته، ومن خشي ألا يعيها فإني لا أحل له أن يكذب علي⁸⁵.

وهذا يدل على أن نهيه عن الإكثار، وأمره بالإقلال من الرواية عن رسول الله ﷺ إنما كان خوف الكذب على رسول الله ﷺ، وخوفاً من أن يكونوا -مع الإكثار- يحدثون بما لم يتيقنوا حفظه ولم يعوه.

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ﴾ سورة الأحزاب الآية (21)، وقال: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} سورة الحشر الآية (7)، ومثل هذا في القرآن كثير، ولا سبيل إلى إتباع النبي ﷺ والتأسي به والوقوف عند أمره إلا بالخبر عنه، فكيف يتوهم أحد على عمر أنه يأمر بخلاف ما أمر الله به، وقد قال رسول الله ﷺ: «نُصِرَ الله امرئاً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع»⁸⁶، وفيه الحض على التبليغ عنه ﷺ، وقال: «بلغوا عني ولو آية»⁸⁷.

وكيف يتوهم على عمر ما توهمه الذين ذكرنا قولهم وهو القائل: «إياكم والرأي، فإن أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها»⁸⁸.

ثم يقول ابن عبد البر: وقد يحتمل عندي أن تكون الآثار كلها عن عمر صحيحة متفقة، ويخرج معناها على أن من شك في شيء تركه، ومن حفظ شيئاً وأتقنه جاز له أن يحدث به، وإن كان الإكثار يحمل الإنسان على التَّقُّم في أن يحدث بكل ما سمع من جيد ورديء، وغث وThin⁸⁹.

قال الخطيب البغدادي: إن قال القائل: ما وجه إنكار عمر على الصحابة روايتهم عن رسول الله ﷺ وتشديده عليهم في ذلك؟ قيل له: فعل ذلك عمر احتياطاً للدين وحسن نظر للمسلمين؛ لأنه خاف أن يتكلموا عن الأعمال، ويتكلموا على ظاهر الأخبار، وليس حكم جميع الأحاديث على ظاهرها، ولا كل من سمعها عرف فقهاها، فقد يرد الحديث مجملاً، ويستنبط معناه وتفسيره من غيره، فخشى عمر أن يُحمل حديث على غير وجهه، أو يؤخذ بظاهر لفظه، والحكم بخلاف ما أُخذ، ونحو من هذا.

وفي تشديد عمر على الصحابة في رواياتهم حفظاً لحديث رسول الله ﷺ وترهيب لمن لم يكن من الصحابة أن يُدخل في السنن ما ليس منها؛ لأنه إذا رأى الصحابي المقبول القول، المشهور بصحة النبي ﷺ قد تُشَدَّد عليه في روايته، كان هو أجدر أن يكون للرواية أهيب، وبهذا يسلم حديث رسول الله ﷺ فلا يتطرق إليه الكذب، ولا يزداد عليه ما ليس منه.

وإلى هذا المعنى الذي ذكرناه ذهب عمر في طلبه من أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن يحضر معه رجل يشهد أنه سمع من رسول الله ﷺ حديث السلام⁹⁰؛ لكن فعله على الوجه الذي بيناه من الاحتياط؛ لحفظ السنن والترهيب في الرواية، والله أعلم. انتهى⁹¹.

فقد كان الصحابة جميعاً يتثبتون في الحديث، ويتأمنون في قبول الأخبار وأدائها، وكانوا لا يحدثون بشيء إلا وهم واثقون من صحته، وقد حرصوا على المحافظة على الحديث بكل وسيلة تفضي إلى ذلك، فاتبعوا منهجاً سليماً يمنع الشوائب من أن تدخل السنة النبوية فتفسدها.

وتميز في حمل لواء هذه المحافظة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد ظهر لنا -مما ثبت عنه-

اهتمامه الكبير بالسُّنة النبوية وإجلاله للحديث الشريف، وإن الأخبار التي رُويت عنه في هذا الشأن ليدعم بعضها بعضاً في سبيل نشر العلم والحرص على سلامة السُّنة؛ ومن ثم ليس لأحد أن يرى تناقضاً بين وصية عمر رضي الله عنه لأهل العلم والآثار الأخرى المروية عنه، فهو إذا طلب الإقلال من الرواية، فإنما يطلبه من باب الاحتياط لحفظ السنن والترهيب في الرواية، وأما من كان يتقن ما يحدث به ويعرف فقهه وحكمه، فلا يتناوله أمر عمر رضي الله عنه.⁹²

الثاني: الحرص الزائد على رواية حديث رسول الله ﷺ كما ثبت عنه، والنأي به من أن يدخل فيه ما ليس منه.

ومن ذلك ما ثبت عن الإمام علي كرم الله وجهه حيث قال: «إذا حدثتكم عن رسول الله فلائن آخر من السماء أحب إلي من أن أقول عليه ما لم يقل».⁹³

لاشك أن الصحابة كانوا يحرصون على رواية حديث رسول الله ﷺ كما سمعوه منه، وما الآثار الثابتة عنهم في أمر التثبت من الرواية، إلا خير شاهد على ذلك، فهم حملة الشريعة بعد رسول الله ﷺ، وخير خلق الله بعد الأنبياء والرسل، فالحرص على الرواية أمر حباهم الله به، وفطهرهم عليه، ليكونوا خير خلق من خير أمة أخرجت للناس، فكانوا كما أراد الله، يبلغون الدين وأحكامه، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

الثالث: تخويف الناس من أن يقولوا على رسول الله ﷺ ما لم يقل: ومن ذلك ما صح عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه خطبهم فقال: «إياكم والكذب، فإنه مجانب للإيمان»⁹⁴. فأبو بكر يبين للناس جميعاً أنه لا يحدث إلا بما يعلم ويثق منه، ثم إنه لم يكتفِ بالحيطة لنفسه؛ بل أمر الناس بذلك أيضاً، وحثهم على التثبت فيما يحدثون به أو يستمعونه.

ويصور لنا أبو هريرة رضي الله عنه محافظة الصحابة على السُّنة في عهد عمر رضي الله عنه بإجابته عن سؤال طرحه عليه أبو سلمة، قال له: أكنت تحدث في زمان عمر رضي الله عنه هكذا؟ فقال: لو كنت أحدث في زمان عمر مثل ما أحدثكم لضربني بمخفقه⁹⁵، وقد كان تشدد عمر والصحابة معه للمحافظة على القرآن الكريم، بجانب المحافظة على السُّنة، فقد خشي أن يشتغل الناس بالرواية عن القرآن الكريم، وهو دستور الإسلام، فأراد أن يحفظ المسلمون القرآن جيداً، ثم يعتنوا بالحديث الشريف الذي لم يكن قد دُون كله في عهد الرسول ﷺ كالقرآن، فنهج لهم التثبت العلمي والإقلال من الرواية مخافة الوقوع في الخطأ، وقد عُرف إتقان بعض الصحابة وحفظهم الجيد فُسُح لهم بالتحدث⁹⁶.

وجاء عن معاوية أنه كان يقول: «اتقوا الروايات عن رسول الله ﷺ إلا ما كان يذكر منها في زمن عمر رضي الله عنه؛ فإن عمر كان يُخَوِّف الناس في الله تعالى»⁹⁷.

هذه سُنَّة الصحابة رضي الله عنهم في رواية حديث رسول الله ﷺ، وهي تعكس لنا مدى حرص الصحابة رضي الله عنهم في تبليغ الناس سنة رسول الله ﷺ كما أخذوها عنه، فهم إنما فعلوا ذلك لا لدنيا يتغونها، وإنما فعلوا ذلك ابتغاء رضوان الله، وقد اثني الله تعالى عليهم، ووصفهم بأنهم يفعلون المعروف طمعاً في ما عند الله، ووعدهم بالعاقبة الحسنی كما في قوله ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُوْنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ سورة الرعد الآية (22).

كما أنهم فعلوا ذلك ابتغاء اتباع سنة رسول الله ﷺ القائل: «نَصَّرَ الله امرئاً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع»⁸⁸، وابتغاء الفوز بالعلم النافع الذي يقود إلى الجنة والذي دل عليه حديث رسول الله ﷺ «إن مثل ما بعثني الله به عز وجل من الهدى، والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً، فكانت منها طائفة طيبة، قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا منها وسقوا ورعوا، وأصاب طائفة منها أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماء، ولا تنبت كلأً، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه بما بعثني الله به، فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»⁸⁹، فقد شبه من تعلم العلم وعمل به وعلمه الناس، بالأرض الطيبة التي تشرب الماء فتنتفع به وتنفع غيرها، وشبه من حفظ العلم ونقله إلى غيره، بالأرض الأجادب التي تمسك الماء فيأتي الناس فينتفعوا به، وشبه الأرض القيعان بمن أعرض عن دين الإسلام ولم يستفد، ولم يفد.

فالصحابة رضي الله عنهم بلغوا أحكام الدين المستفادة من القرآن والسنة مشارق الأرض ومغاربها، دون تحريف أو تبديل، وشهد لهم القاضي والداني من أهل الحل والعقد بذلك، بل عدهم المحدثون من أهل الحل والعقد من أهل العدالة والضبط من غير خوض في صفاتهم من حيث العدالة والضبط، وقد كان منهجهم العام في رواية حديث رسول الله ﷺ هو التشدد في رواية الحديث والتثبت في السماع، والتروي في الأداء خشية وقوع الوهم والخطأ في سنة رسول الله ﷺ.

وقد كان الخلفاء الراشدون أشدهم حرصاً على رواية حديث رسول الله ﷺ وصيانيته عما ليس منه، فقد كان عمر رضي الله عنه يحذر الناس من الإكثار من الرواية عن رسول الله ﷺ خشية الوقوع في الخطأ والوهم، كما أن أبا بكر رضي الله عنه كان يحذرهم من الكذب على رسول الله ﷺ، وكان عثمان رضي الله عنه يقول: لا يجوز لأحد أن يروي لنا حديثاً لم يكن معروفاً في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقال علي رضي الله عنه: لأن آخر من السماء أحب إلي من أن أقول عليه ما لم يقل، وقال معاوية: اتقوا الروايات عن رسول الله ﷺ إلا ما كان يذكر منها في زمن عمر فإن عمر كان يخوف الناس في الله تعالى.

كما أننا نلاحظ أن عدداً مقدراً من الصحابة لم يرو من أحاديث رسول الله ﷺ إلا حديثاً واحداً، لا لضعف في الحفظ، ولكن خوفاً من أن يقول علي رسول الله ﷺ ما لم يقل، فكان الواحد فيهم يتمنى لو أن غيره كفاه عن رواية الحديث، أو كفاه تصدر الإفتاء، وقد قال عبد الرحمن بن أبي ليلى: «أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب محمد ﷺ ما منهم أحد يحدث بحديث إلا ودَّ أن أخاه كفاه إياه، ولا يُستفتى عن شيء إلا ودَّ أن أخاه كفاه إياه، وقد تم الحديث عن هذه الآثار وردها إلى أصولها في ثنايا هذا البحث والحمد لله.

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وعلى آله وصحبه ومن والاه، بحمد الله أكملت هذا البحث، وقد توصلت من خلاله إلى النتائج التالية:

1. قسم العلماء الصحابة إلى طبقات، فمنهم من جعلها باعتبار السبق إلى الإسلام، أو الهجرة، أو شهود المشاهد المفاضلة، وغيرها من الاعتبارات .
2. عدالة الصحابة ثابتة بالقرآن والسنة وإجماع العلماء .
3. مشروعية التثبت في نقل الأخبار أمر مقطوع به في الشريعة الإسلامية. واستن به جمهور المسلمين سلفاً وخلفاً .
4. من الضوابط التي اتبعها الصحابة في تحمل الحديث ما يلي:
 - مطالبة الراوي بالبينّة على سماعه الحديث .
 - التشديد على الراوي واستحلافه فيما إذا كان سمع الحديث أم لا .
 - ج. عدم أخذ الأحاديث المنقطعة الإسناد والاكتفاء بما هو متصل الإسناد
 - د. مقارنة الرواية بالقرآن والسنة الصحيحة ، فإن وافق ذلك قبلوه ، وإلا تركوه
 - هـ. عرض الرواية على فتاوى الصحابة فإن وافقتها قبلوها وإلا تركوها.
 - و. سَنُوا الرحلة في طلب الحديث لأجل سماعه من الراوي الذي سمعه عن رسول الله ﷺ مباشرة .
 - ز. عَنُوا بالبحث في الأسانيد ، فقبلوا أحاديث أهل السنة وتركوا أحاديث أهل البدع .
5. ومن الضوابط التي اتبعها الصحابة في أداء الحديث ما يلي:-
 - تقليل الرواية عن رسول الله ﷺ .
 - الحرص الزائد على أداء الحديث كما ثبت عن رسول الله ﷺ.
 - ج. تخويف الناس من أن يقولوا على رسول الله ﷺ ما لم يقل.

الهوامش

- 1 - أخرجه مسلم في صحيحه ، المقدمة ، باب وجوب الرواية عن الثقات وترك الكذابين ، 1/8 عن المغيرة بن شعبه رضي الله عنه.
- 2 - انظر الإصابة في تمييز الصحابة ، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت852هـ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة: الأولى - 1415هـ ، 1/8 .
- 3 - انظر المرجع نفسه ، 1/83
- 4 - أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب أصحاب النبي ﷺ ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ ، 5/2 حديث رقم 3650 عن عمران بن حصين رضي الله عنه .
- 5 - أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب أصحاب النبي ﷺ ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ ، 5/8 حديث رقم 3673 عن أبي سعيد رضي الله عنه .
- 6 - انظر الكفاية في علم الرواية ، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي ت463هـ ، المحقق: أبو عبدالله السورقي ، إبراهيم حمدي المدني ، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة ، ص47.
- 7 - انظر مناهل العرفان في علوم القرآن ، محمد عبد العظيم الزرقاني ت1367هـ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، الطبعة الثالثة ، 337-336/1.
- 8 - انظر البرهان في أصول الفقه ، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ت478هـ ، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م ، 1/242 .
- 9 - انظر تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة ، لصلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلي بن عبد الله الدمشقي العلائي ت761هـ ، المحقق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى ، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية ، الطبعة: الأولى، 1410هـ ، ص60
- 10 - انظر المستصفى ، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ت505هـ ، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي ، الناشر: دار الكتب العلمية ، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م ، ص130 .
- 11 - انظر مقدمة ابن الصلاح ، لعثمان بن عبد الرحمن ، أبو عمرو ، المعروف بابن الصلاح ، ت643هـ ، المحقق: نور الدين عتر ، دار الفكر ، سوريا ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، سنة النشر ، 1406هـ - 1986م ، ص295 .
- 12 - انظر التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير ، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت676هـ تحقيق محمد عثمان الخشب ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1405هـ - 1985م ، ص92 .
- 13 - أخرجه البخاري في صحيحه، 81 كتاب الرقاق ، باب التواضع ، 8/105 حديث رقم 6502 عن أبي هريرة رضي الله عنه.
- 14 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز ، باب ما يكره من النياحة علي الميت ، 2/80 حديث رقم 1291 عن المغيرة بن شعبه رضي الله عنه.
- 15 - أخرجه مسلم في صحيحه ، مقدمة الإمام مسلم ، 1/8 عن سمرة بن جندب والمغيرة بن شعبه رضي الله عنهما
- 16 - أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الشهادات ، باب إذا ادعى أو كذب فله أن يلتمس البينة ، 3/178 حديث رقم 2671 عن ابن عباس رضي الله عنهما.
- 17 - أخرج القصة مسلم في صحيحه ، كتاب الآداب ، باب الاستئذان ، 3/1696 ، حديث رقم 2153 عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه .
- 18 - أخرجه الترمذي في سننه ، أبواب الفرائض ، باب ما جاء في ميراث الجدة ، 4/420 حديث رقم 2101 عن قبيصة بن ذؤيب رضي الله عنه ، وقال : هذا حديث حسن صحيح .

- 19 - انظر تذكرة الحفاظ، لشمس الدين، ابو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، ت748هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1998م، 1/9.
- 20 - أخرجه الترمذي في سننه، وقال: هذا حديث حسن صحيح، تقدم في هامش4، من هذه الصفحة.
- 21 - أخرجه البخاري، تقدم ص7، ومالك في الموطأ، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان، 2/964 حديث رقم3، بزيادة فقال عمر لأبي موسى: أما إني لم أهتمك، ولكني خشيت أن يقول الناس علي رسول الله ﷺ.
- 22 - ملاص المرأة: هو أن تزلق الجنين قبل وقت الولادة. وكل ما زلق من اليد فقد ملص، وأملص، وأملصته أنا، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ت606هـ، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ - 1979م، 4/356.
- 23 - الغرة: العبد نفسه أو الأمة، وأصل الغرة: البياض الذي يكون في وجه الفرس، وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: الغرة عبد أبيض أو أمة بيضاء، وسمي غرة لبياضه، فلا يقبل في الدية عبد أسود ولا جارية سوداء. وليس ذلك شرطا عند الفقهاء، وإنما الغرة عندهم ما بلغ ثمنه نصف عشر الدية من العبيد والإماء، وإنما تجب الغرة في الجنين إذا سقط ميتا، فإن سقط حيا ثم مات ففيه الدية كاملة، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر، 3/353.
- 24 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة، باب دية الجنين «3/1311» حديث رقم 1689 عن المسور بن مخرمة ﷺ.
- 25 - أخرجه أحمد في مسنده، 1/522 حديث رقم 487 عن بسر بن سعيد ﷺ، وهو حديث حسن فيه عبد الله بن الوليد بن ميمون الأموي ملاحم، المعروف بالعدي، قال فيه أحمد لم يكن صاحب حديث، وحديثه حديث صحيح، وكان ربما أخطأ في الأسماء، وقد كتبت عنه كثيراً، وقال أبو زرعة: صدوق، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: مستقيم الحديث، استشهد به البخاري في الصحيح، وروى له في كتاب الأدب المفرد، وقال ابن حجر: صدوق ربما أخطأ، وباقي رواته ثقات، انظر تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لجمال الدين المزي، ت742، المحقق، بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى 1400هـ - 1980م، 16/273 ترجمة رقم3643، وتقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ت752هـ، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، الطبعة: الأولى 1406هـ - 1986م ص328 ترجمة رقم 3692. وموسوعة أقوال الإمام أحمد في رجال الحديث وعلله، جمع وترتيب السيد أبو المعاطي وآخرون، عالم الكتب، الطبعة: الأولى 1417هـ - 1997م، 2/299 ترجمة رقم 1464.
- 26 - أخرجه البخاري، ومالك في الموطأ، تقدم ص7.
- 27 - انظر منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري وحتى عصرنا الحاضر، علي عبد الباسط مزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص68.
- 28 - انظر تذكرة الحفاظ، 1/11، مرجع سابق.
- 29 - أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفبي، 3/1377 حديث رقم 1757 عن مالك بن أوس ﷺ.
- 30 - صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب التعريض علي قتل الخوارج، 2/748 حديث رقم 1066 عن زيد بن وهب الجهني ﷺ.
- 31 - أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة عند التوبة، 2/257 حديث رقم 406 عن أسماء بن الحكيم ﷺ، وقال الترمذي: حديث علي حديث حسن لا نعرفه إلا من هذا الوجه، من حديث عثمان بن المغيرة ﷺ.
- 32 - أخرجه أحمد في مسنده، 4/283 حديث رقم 18516 عن أبي إسحق ﷺ، وإسناده صحيح ورواته ثقات.
- 33 - انظر المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي، 2/165، حديث رقم 645 عن الزهري به، وهو صحيح الإسناد ورواته ثقات.
- 34 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب إباحة الأخذ لمن أعطى من غير مسألة ولا إسراف، 2/723 حديث رقم 1045 عن عمر بن الخطاب ﷺ.

- 35 - انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، لأي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت676هـ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1392 ، 7/136 .
- 36 - أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الجنائز ، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه ، 2/638 حديث رقم 927 عن عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما .
- 37 - أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الجنائز ، باب قول النبي ﷺ : «يعذب الميت ببكاء أهله عليه» 1/397 - حديث 1288 عن عائشة رضي الله عنها .
- 38 - أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الجنائز ، باب الميت يعذب ببكاء أهله ، 2/643 ، حديث رقم 932 عن عائشة رضي الله عنها .
- 39 - انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، 6/228 .
- 40 انظر صحيح البخاري ، كتاب الجنائز ، صحيح البخاري ، باب قول النبي ﷺ يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه ، 5/30
- 41 - انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري ، لابن حجر ، ت852هـ ، دار المعرفة ، بيروت ، 1379هـ ، 3/185
- 42 - انظر منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري وحتى عصرنا الحاضر ، ص70 ، مرجع سابق .
- 43 - أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الحيض ، باب نسخ الماء من الماء ، ووجوب الغسل بالتقاء الختانين ، 2/257 حديث رقم 526 عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه .
- 44 - أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الحيض ، باب إغما الماء من الماء ، 2/248 ، حديث رقم 343 عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .
- 45 - أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب الطهارة عن رسول الله ﷺ ، باب إذا التقى الختانان وجب الغسل ، 1/184 حديث رقم 102 عن عائشة رضي الله عنها ، وقال الترمذي : حديث عائشة حديث حسن صحيح ،
- 46 - انظر إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ، لأحمد بن محمد القسطلاني ، ت923 ، المطبعة الكبرى الأميرية - مصر ، الطبعة السابعة : 1323هـ ، 1/338 .
- 47 - أخرجه الترمذي في سننه ، أبواب الطهارة ، باب ما جاء في النهي عن البول قائماً ، 1/17 حديث رقم 12 ، عن المقدم بن شريح ، عن عائشة ، وقال أبو عيسى : حديث عائشة أحسن شيء في الباب وأصح ، واسناده حسن لغيره فيه شريك بن عبد الله القاضي ، قال ابن حجر : صدوق يخطئ ، انظر تهذيب التهذيب لابن حجر ، 4/293 ترجمة رقم 587 ، وباقي رواياته ثقات ، وتابع شريك في روايته سفيان الثوري عن المقدم بن شريح به ، روى ذلك أحمد في مسنده ، 6/136 ، حديث رقم 25089 بإسناد صحيح ورواته ثقات .
- 48 - انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، 3/166 .
- 49 - انظر سنن الترمذي ، 1/17 .
- 50 - ثور : هو قطعة من الأقط ، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر ، 1/228 ، مرجع سابق .
- 51 - الأقط ، وهو لبن مجفف يابس مستحجر يطبخ به ، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر ، 1/57 .
- 52 - الحميم : هو الماء الحار ، انظر المرجع نفسه ، 1/445 .
- 53 - أخرجه الترمذي « أبواب الطهارة ، باب ما جاء في الوضوء مما غيرت النار ، 1/114 ، 115 - حديث 79 عن أبي هريرة رضي الله عنه وهو حديث حسن لغيره ، رواه ثقات عدا ، محمد بن عمرو بن علقمة قال فيه ابن حجر : صدوق له أوهام ، تابعه الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة ، روى ذلك الطحاوي في شرح معاني الآثار ، 1/63 حديث رقم 347 ، وقال أبو عيسى الترمذي : وفي الباب عن أم حبيبة ، وأم سلمة ، وزيد بن ثابت ، وأبي طلحة ، وأبي أيوب ، وأبي موسى ، رضي الله عنهم .

- 54 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب الوضوء مما مست النار، 1/187 حديث رقم 815 عن أبي هريرة رضي الله عنه.
- 55 - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار، 1/268 حديث 192 عن جابر رضي الله عنه، وإسناده صحيح ورواته ثقات.
- 56 - انظر شرح النووي علي صحيح مسلم ، 4/42، 43.
- 57 - أخرجه مسلم ، تقدم ص 12 .
- 58 - أخرجه أحمد في مسنده ، 5/115 حديث رقم 21134، عن رفاعه بن رافع رضي الله عنه، وإسناده حسن لغيره، رواه ثقات عدا، محمد بن إسحق بن يسار ، قال ابن حجر: صدوق يدلّس ، وهو في المرتبة الرابعة من طبقات المدلسين ، ولم يصرح بالسماع ، انظر تقريب التهذيب ص 467 ترجمة رقم 5725 ، وطبقات المدلسين ، ص 51 ترجمة رقم 125 ، وللحديث توابع ترقيه إلي الحسن لغيره ، إذ أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار ، 1/58 عن رفاعه بن رافع رضي الله عنه ، والطبراني في المعجم الكبير 5/42 حديث رقم 4536 عن رفاعه بن رافع رضي الله عنه .
- 59 - أخرجه الخطيب في الكفاية في علم الرواية « ، ص 352 ، وفي إسناده من الرواة من لم أقف عليه .
- 60 - أخرجه الخطيب البغدادي في الرحلة في طلب الحديث ، تحقيق نور الدين عتر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى 1395 ، ص 109 حديث رقم 31 ، والحاكم في المستدرک ، 2/475 حديث رقم 3638 عن جابر عن عبد الله مثله ، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي .
- 61 - أخرجه الخطيب البغدادي ، المرجع نفسه ، ص 118 حديث رقم 34 ، وفي إسناده من لم أقف عليه .
- 62 - أخرجه مسلم في صحيحه، المقدمة ، باب في أن الإسناد من الدين ، 1/15 عن عاصم الأحول عن ابن سيرين به .
- 63 - أخرجه مسلم في صحيحه ، تقدم ص 7.
- 64 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان والنذور ، باب كيف كانت يمين النبي صلى الله عليه وسلم ، 8/129 حديث رقم 6632 عن عبد الله بن هشام رضي الله عنه.
- 65 - الهيز : الصوت ، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر ، 5/262 ، مرجع سابق
- 66 - المرجل» هو بالكسر: الإناء الذي يغلى فيه الماء ، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر (4/ 315)
- 67 - سنن ابن ماجه ، كتاب الإيمان وفوائد الصحابة والعلم ، باب التوقي في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، 1/12 حديث رقم 28 عن الشعبي عن قرظة بن كعب به ، ورواه الحاكم في المستدرک 1/183 ، حديث رقم 347 عن قرظة بن كعب ، وقال هذا حديث صحيح الإسناد وله طرق تجمع وتذاكر بها.
- 68 - أخرجه أبو نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء ، الناشر : السعادة ، بجوار محافظة مصر ، 1394هـ - 1974م ، 1/131 عن عون بن عبد الله بن عتبة عن ابن مسعود به ، قلت: وهو صحيح الإسناد ورواته ثقات .
- 69 - انظر تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، للمزي ت 742هـ ، تحقيق بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة : الأولى ، 1400هـ - 1980م ، 2/260 ترجمة رقم 278 .
- 70 - انظر تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، 2/273 ترجمة 280 ،
- 71 - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب صفة السجود، 3/71 حديث رقم 765 عن أحمر بن جزء رضي الله عنه ، وهو حسن الإسناد، فيه عباد بن راشد، قال ابن حجر: صدوق له أوهام ، وقال أحمد: شيخ ثقة صدوق صالح، أنظر تهذيب التهذيب لابن حجر، 5/80 ترجمة رقم 154 .

72 - انظر تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، 2/281 ترجمة رقم 284 .

73 - أخرجه ابن ماجة، كتاب الجنائز، باب ما جاء في حفر القبر، 5/27 حديث رقم 1548 عن الأدرع السلميؓ، وإسناده ضعيف، فيه موسى بن عبيدة، قال فيه ابن حجر: ضعيف، انظر تقريب التهذيب لابن حجر، ص552 ترجمة رقم 6989

74 - انظر تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، 2/297 ترجمة رقم 290

75 - أخرجه أبو داؤود في سننه، كتاب الأدب، باب فيمن يهجر أخاه المسلم، 13/71 حديث رقم 4269 عن حدر السلميؓ، وإسناده ضعيف فيه أبو عثمان الوليد بن أبي الوليد قال ابن حجر: لين الحديث، انظر تقريب التهذيب لابن حجر، ص584 ترجمة 7464 وباقي رواته ثقات.

76 - انظر تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، 5/487 ترجمة رقم 1142 .

77 - أخرجه مسلم في صحيحه، المقدمة ، باب تغليظ الكذب على رسول الله ، «1 / 10» حديث رقم 2، عن أنس بن مالك ؓ .

78 - أخرجه الدارمي في سننه ، المقدمة ، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبذع ، 1/248 حديث رقم 137 عن عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن أبي ليلى مثله ، قلت وإسناده حسن ، فيه عطاء بن السائب ، قال ابن حجر صدوق اختلط ، وقال : سماع سفيان الثوري ، وشعبة ، وزهيراً ، وزائدة ، وحماد بن زيد ، وأيوب ، عنه صحيح ، ومن عداهم يتوقف فيه ، انظر تقريب التهذيب ص391 ترجمة رقم 4592 ، ونهاية الإغتباط بمن رمى من الرواة بالإختلاط ، برهان الدين الحلبي ت 841هـ ، تحقيق علاء الدين علي رضا ، دار الحديث ، القاهرة ، الطبعة : الأولى ، 1988م ، ص241 ترجمة رقم 71، وهنا روى عنه سفيان الثوري، وباقي رواته ثقات

79 - صحيح مسلم ، كتاب صفة القيامة والجنة والنار ، باب «مثل المؤمن مثل النخلة» 2/ 2165- حديث رقم 2811 عن عبد الله بن عمر ؓ .

80 - أخرجه البخاري ، تقدم ص6 .

81 - رواه مسلم ، تقدم ص7 .

82 - أخرجه مسلم ، المقدمة ، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع ، «1 / 10» ، حديث رقم 5، من حديث أبي هريرة .

83 - انظر منهاج المحدثين في القرن الأول، وحتى حصرنا الحاضر، ص70.

84 - أخرجه عبد ارزاق في مصنفه ، 11/262 حديث رقم 20496 عن أبي هريرة عن عمر رضى الله عنهما، وهو حديث صحيح الإسناد ورواته ثقات

85 - أخرجه مالك في الموطأ ، كتاب الحدود ، باب ما جاء في الرجم ، 2/823 حديث رقم 8 عن عبد الله بن عباس ؓ بنحوه ، وأحمد في مسنده ، 1/449 حديث رقم 391 عن ابن عباس ، وعبد الرحمن بن عوف مثله ، و إسناده صحيح ورجاله ثقات .

86 - أخرجه الترمذي ، كتاب العلم ، باب ما جاء في الحث علي تبليغ السماع ، 5/34 حديث رقم 2657 عن عبد الله بن مسعود ؓ ، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح .

87 - أخرجه البخاري ، كتاب أحاديث الأنبياء ، باب ما ذكر عن بني إسرائيل ، 4/170 حديث رقم 3461 عن عبد الله بن عمرو ؓ

88 - ذكره ابن قيم في إعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة: الأولى 1411هـ- 1991م ، 1/44 ، وقال إسناده في غاية الصحة .

89 - انظر جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، 2/241-245 ، بتصرف .

90 - أخرجه مسلم في صحيحه، تقدم ص7 .

91 - انظر شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي ت463هـ، تحقيق محمد سعيد خطي أوغلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة، ص92، 93 .

92 - انظر السنة قبل التدوين، لمحمد عجاج الخطيب، مكتبة وهبة الزحيلي، 1408هـ - 1988م «ص105، 106».

93 - أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب التحريض علي قتل الخوارج، 2/746 حديث رقم 1066 عن سويد بن غفلة عن علي به

94 - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1424هـ - 2003م، 10/332 حديث رقم 20826 عن قيس بن أبي حازم عن أبي بكر رضي الله عنه مثله، وهو صحيح الإسناد ورواته ثقات.

95 - انظر جامع معمر بن راشد ت153هـ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي باكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ، باب الكذب على النبي ﷺ، حديث رقم 20496 عن الزهري عن أبي هريرة رضي الله عنه، وإسناده صحيح ورجاله ثقات .

96 - انظر منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري، وحتى عصرنا الحاضر، ص72 . مرجع سابق.

97 - أخرجه الطبراني في مسند الشاميين، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة : الأولى، 1405هـ - 1984م، 3/250 حديث رقم 2191 عن يونس بن ميسرة عن معاوية مثله، وإسناده ضعيف فيه الوليد بن مسلم، قال ابن حجر في التقريب : ثقة كثير التدليس والتسوية، وذكره في طبقات المدلسين في المرتبة الرابعة ولم يصرح بالسماع، انظر تقريب التهذيب ص584 ترجمة رقم 7456، وطبقات المدلسين ص51 ترجمة رقم 127، وباقي رواته ثقات .

98 - أخرجه الترمذي في سننه، وقال: هذا حديث حسن صحيح، تقدم ص20 .

99 - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بعث به النبي ﷺ من الهدى والعلم، 4/1787 حديث رقم 2282 عن أبي موسى رضي الله عنه

حكم مالي العام واليتيم في الإسلام

أ. أشرف حسن علي إدريس

جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

ملخص البحث

إن الشريعة الغراء تنظر إلى المال نظرة واقعية فهو عصب الحياة، وقوام الإنسانية به يعمر الكون، وهو زينة الحياة الدنيا، وهو للحياة الدنيا مثل الماء الذي يسري في غصون الشجر، وكذلك مثل الدماء التي تجري في عروق البشر. وقد احترمت الشريعة الإسلامية ملكية الأفراد له، وجعلت حقهم فيه حقاً مقدساً، فلا يحل لأحد أن يعتدي عليه بأي وجه من الوجوه؛ ولهذا حرم الإسلام الاعتداء بشتى أنواعه من أكل الأموال العامة وأموال الأيتام، فطوبى لمن أخذه على وجهه المشروع والطريق المتبوع، وويل ثم الويل لمن أخذه بالحيل المحرمة والطرق المحظورة.

ولقد حاولت - بحمد الله تعالى - ما أمكنني أن أنقل أقوال العلماء والفقهاء في كتب الفقه؛ ليكون فيه نفع لكل قارئ تحت عنوان « حكم مالي العام واليتيم في الإسلام » وجاء في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة على النحو الآتي:

الفصل الأول- طبيعة وماهية الأموال.

المبحث الأول- تعريف الأموال لغةً واصطلاحاً.

المبحث الثاني- أنواع الأموال.

المبحث الثالث- معنى المال العام.

الفصل الثاني- حكم مال اليتيم.

المبحث الأول- مال اليتيم وحكمه.

المطلب الأول- تعريف اليتيم.

المطلب الثاني- أدلة تحريم مال اليتيم.

المبحث الثاني- المقصد من تحريم مال اليتيم.

المطلب الأول- أهم مقاصد التحريم.

المطلب الثاني- الضابط الشرعي للتعامل بمال اليتيم.

الفصل الثالث- حكم مال العام.

المبحث الأول- أدلة تحريم المال العام.

المبحث الثاني- آراء الفقهاء في الأخذ من المال العام.

المبحث الثالث- المقصد من تحريم المال العام.

المبحث الرابع- حفظ المال العام مقصداً شرعياً ضامناً لمال اليتيم.

الخاتمة .

المقدمة

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

أهمية البحث :

يكمُن السبب الرئيس في كتابة هذا الموضوع هو تجرؤ من لا أخلاق له ولاحياء في وجهه إلى أكل أموال الأيتام التي أمر الله عز وجل بعدم الاعتداء عليها وكذا الأموال العامة أيضاً، وقد أمر الله بحفظ المال لكونه أحد الضروريات التي لا بد من حفظها، وأشارت الشريعة إلى ذلك في أحكام كثيرة من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية.

أهداف البحث:

1. بيان أن الاعتداء على الأموال عموماً وعلى مالي العام واليتيم من الأحكام التي أمرت الشريعة باجتنابه واجتناب الوسائل التي تفضي إليه.
2. التنويه على أن المال العام مال الله تعالى ولايجوز الانتفاع بالمال العام انتفاعاً شخصياً؛ إلا في النطاق المباح شرعاً.
3. أن المحافظة على المال العام ضامناً لحقوق الأيتام من الناحية المالية والتعليمية والصحة والرعاية الاجتماعية ونحوها.

منهج البحث :

أعتمدت في بحثي هذا على المنهج الاستقرائي التبعي ذاكراً الأدلة من الكتاب الكريم والسنة المطهرة وعلى ما جاء في كتب الفقهاء لا سيما الأئمة الأربعة وغيرها من كتب المعاصرين.

الفصل الأول

طبيعة وماهية الأموال

المبحث الأول

تعريف الأموال « لغةً واصطلاحاً »

أولاً - المال لغةً:

مول المال معروف، وتصغيره مُوَيْلٌ. والعامة تقول: مويل بتشديد الياء. ورجلٌ مالٌ، أي كثير المال، ومال الرجل يَمُولُ ويمالٌ مَوْلاً ومَوْلاً، إذا صار ذا مال. ⁽¹⁾ ويقال المال: مَعْرُوفٌ مَا مَلَكَتْهُ مِنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاء. ⁽²⁾ والمال في الأصل: ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى، ويملك من الأعيان. وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل؛ لأنها كانت أكثر أموالهم، ⁽³⁾ والمال: كل ما يملكه الفرد، أو تملكه الجماعة من متاع، أو عروض تجارة، أو عقار، أو نقود، أو حيوان، وهو يذكر، ويؤنث ويجمع أموال. وقد أطلق في الجاهلية على الإبل. ⁽⁴⁾

ثانياً - المال اصطلاحاً : عرف المال من قبل فقهاء الأمة بتعريفات متعددة على النحو الآتي:

أ - **عند الحنفية:** عرف الأحناف المال بتعريفات متعددة فمنهم من قال: المال اسم لما هو مخلوق لإقامة مصالحنا به، ولكن باعتبار صفة التمول، والإحراز، ⁽⁵⁾ ومنهم من قال: إن المال كل ما يملكه الناس من دراهم، أو دنانير، أو حنطة، أو شعير، أو حيوان، أو ثياب، أو غير ذلك. ⁽⁶⁾ وفريق آخر قال: المال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والمالية إنما ثبت بتمول الناس كافة، أو بتقوم بعضهم والتقوم يثبت بها، وبإباحة الانتفاع له شرعاً فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول الناس لا يكون مالاً كحبة حنطة وما يكون مالاً بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع لا يكون متقوقماً كالخمر، وإذا عدم الأمر إن لم يثبت واحد منهما كالدلم. ⁽⁷⁾

من خلال التعريفات السابقة يظهر أن فقهاء الحنفية تدور تعريفاتهم على عناصر عدة للمالية، وهي التمول، والإحراز والادخار، وميل الطبع له، والانتفاع به، وكل ما لا يتحقق به هذا يخرج عن مسمى المال.

ب - عند المالكية : وللمالكية تعريفات متنوعة استخلصت منها ما يأتي:

قال القاضي عبد الوهاب البغدادي رحمه الله تعالى: ويقطع في سرقة جميع الممتلكات الجائز بيعها وأخذ العوض عليها كان أصلها مباحاً أو محظوراً طعاماً كان أو غيره. ⁽⁸⁾ قال ابن العربي عند تعريفه للمسروق: هو كل مال تمتد إليه الأطماع، ويصلح عادةً وشرعاً للانتفاع به. ⁽⁹⁾

من خلال التعريفات السابقة يظهر أن فقهاء المالكية اعتمدت تعريفاتهم على عناصر عدة للمالية أيضاً منها صلاحية وإباحة الانتفاع به بالتمول، وإمكانية المعاوضة، وكل ما لا يتحقق به هذا يخرج عن مسمى المال.

ج - عند الشافعية: قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: ولا يقع اسم مال إلا على ما له قيمة يباع بها وتكون إذا استهلكها مستهلك أدى قيمتها، وإن قلت، وما لا يطرحه الناس من أموالهم مثل الفلس، وما أشبه ذلك الذي يطرحونه.⁽¹⁰⁾ قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: عند حديثه عما يصح به البيع: فما لانفع فيه، ليس بمال، فأخذ المال في مقابلته باطل، ولعدم المنفعة سببان أحدهما: القلة... السبب الثاني: الخسة.⁽¹¹⁾ المال ما كان منتفعاً به أي مستعداً؛ لأن ينتفع به وهو إما أعيان، أو منافع والأعيان قسمان: الجماد والحيوان.⁽¹²⁾

من خلال التعريفات السابقة يظهر أن فقهاء الشافعية تدور كذلك تعريفاتهم على عناصر عدة للمالية ذات قيمة يلزم بالإتلاف وأن ينتفع بها، وكل ما لا يتحقق به هذا يخرج عن مسمى المال.

د - عند الحنابلة: قال ابن قدامة رحمه الله تعالى : وهو ما فيه منفعة مباحة لغير ضرورة.⁽¹³⁾

وذكر صاحب الإنصاف: علل المصنف أن الذي ليس بمال كقشر الجوزة، والميتة والخمر بأنه لا يثبت في الذمة.⁽¹⁴⁾

قال البهوتي: (كون المبيع) أي المعقود عليه ثمناً كان أو مثنماً (مالاً)؛ لأن غيره لا يقابل به (وهو) أي المال شرعاً (ما) يباح نفعه مطلقاً (أي في كل الأحوال (أو) يباح (اقتناؤه بلا حاجة) فخرج ما لا نفع فيه كالحشرات.⁽¹⁵⁾

من خلال التعريفات السابقة يظهر أن فقهاء الحنابلة اعتمدت تعريفاتهم على عناصر عدة للمالية منها حل الانتفاع وإمكانية إثباته في الذمة أيضاً، وكل ما لا يتحقق به هذا يخرج عن مسمى المال.

وخلاصة هذه التعريفات ما ذهب إليه الدكتور نذير أوهاب حيث قال: إن الفقه الإسلامي سلك منهجين رئيسين في تعريف المال، مثل الأول مدرسة الحنفية، ومثل الثاني مدرسة الجمهور «المالكية والشافعية والحنابلة»⁽¹⁶⁾، إلى أن قال: وبعد هذا العرض يمكننا استخلاص النتائج الآتية:

هناك فرق جوهري ميز المنهجين، تمثل في عد المنافع أموالاً عند الجمهور وهي ليست كذلك عند الحنفية.

إن أساس المالية في المنهجين، كون الشيء ذا قيمة مادية، وهي محددة باعتبار صالحيتها للانتفاع المشروع، إلا أنهم قد يختلفان في المشروعية بالنسبة لبعض الجزئيات كالانتفاع بالكلب ونحوه.

مما لاشك فيه أنه لا يحرص على الأموال إلا لمنافعها، وفي عدم اعتبار المنافع أموالاً، أو عدها أموالاً غير متقومة، أو لا تضمن الإتلاف؛ إهدار للحقوق وضياع للمصالح، وتسليط للظلمة على منافع الأعيان التي يمتلكها غيرهم، لذلك واجه هذا المسلك النقد الشديد من مخالفيه، وعدل عنه بعض متأخري المذهب الحنفي.

مسلك الجمهور في بنائه مالية الشيء، على كونه منتفعاً به انتفاعاً مشروعاً، وله قيمة بين الناس، يسمح بتوسع دائرة الأموال في هذا العصر يشمل أشياء لم تكن معروفة فيما سبق، مادام قد تحقق فيها أساس المالية؛ وتلك الأشياء المعنوية فيما يعرف بالحقوق الذهنية وحقوق الابتكار، وغيرها.⁽¹⁷⁾

وهذا التعريف الذي اختاره الدكتور الدبو؛ لوضوحه وشموليته حيث قال: (المال كل ما له قيمة عرفاً، وجاز الانتفاع به في حال السعة، والاختيار).⁽¹⁸⁾

المبحث الثاني

أنواع الأموال⁽¹⁹⁾

تبين من استقراء كتب الفقه الإسلامي وممن تحدث عن أنواع الأموال أو تقسيماتها يكمن تصنيفها على سبعة أنواع تختلف بحسب الجهة التي نظر إليه منها كالتقويم أو النقل والتحويل أو النقدية وغيرها مما سوف نتعرض إليه بشيء من الإيجاز.

النوع الأول - من حيث التقويم:⁽²⁰⁾ ينقسم المال على هذا الأساس إلى متقوم، وغير متقوم. المال المتقوم يستعمل في معنيين: الأول: ما يباح الانتفاع به. والثاني: بمعنى المال المحرز فالسمك في البحر غير متقوم - وهو ما لا يباح الانتفاع به في حالة الاختيار- وإذا اصطيد صار متقوماً بالإحراز⁽²¹⁾.

النوع الثاني - من حيث إمكانية نقله وتحويله من مكان لآخر: وعلى هذا الأساس ينقسم المال إلى منقول، وغير منقول .

فالمنقول هو الشيء الذي يمكن نقله من محل إلى آخر ويشمل النقود والعروض والحيوانات والمكيلات والموزونات. غير المنقول ما لا يمكن نقله من محل إلى آخر كالدار، والأراضي وهو ما يسمى بالعقار⁽²²⁾.

النوع الثالث - من حيث تماثل آحاده أو أجزائه من عدمه: ينقسم المال على هذا الأساس إلى مثلي وقيمي.

فالمال المثلي: هو ما يوجد مثله في السوق بدون تفاوت يعتد به. والمال القيمي: هو ما لا يوجد له مثل في السوق، أو يوجد لكن مع التفاوت المعتد به في القيمة.⁽²³⁾

النوع الرابع - من حيث تعلق حق الغير به من عدمه: ينقسم على هذا الأساس إلى مال ما، تعلق به حق غير المالك، وما لم يتعلق به حق لغير ماله. فالمال الذي تعلق به حق الغير: هو الذي ارتبطت عينه أو ماليته بحق مقرر لغير ملاكه، كالمال المرهون، فلا يكون لمالكه أن يتصرف فيه بما يخل بحقوق المرتهن.

وأما المال الذي لم يتعلق به حق الغير: فهو المال الخالص لمالكه، دون أن يتعلق به حق أحد غيره، ولصاحبه أن يتصرف فيه - رتبة ومنفعة - بكل وجوه التصرف المشروعة، بدون توقف على إذن أحد، أو إجازته لسلامته، وخلوصه من ارتباط حق الغير به ⁽²⁴⁾.

النوع الخامس - من حيث فائده من عدمه: ينقسم على هذا الأساس إلى مال نام وغير نام «القنية».

المال النامي: هو الذي يزيد، ويكثر من النماء الذي يعني في اللغة الزيادة، والكثرة. وهو في الشرع نوعان: الحقيقي، والتقديري. فالحقيقي: الزيادة بالتوالد، والتناسل، والتجارات. والتقديري: تمكنه من الزيادة، بكون المال في يده أو يد نائبه.

مال القنية: هو الذي يتخذه الإنسان لنفسه لا للتجارة. ⁽²⁵⁾

النوع السادس - من حيث النقدية: ينقسم على هذا الأساس إلى النقود والعروض. فالنقود: جمع نقد، وهو الذهب والفضة، العروض: ⁽²⁶⁾ جمع عرض بالتحريك، وهي ما عدا النقود، والحيوانات، والمكيلات والموزونات كالمناخ، والقماش. ⁽²⁷⁾

النوع السابع - من حيث استهلاك عينه من عدمه: ينقسم المال على هذا الأساس إلى استهلاكي، واستعمالي. فالمال الاستهلاكي: هو الذي لا يمكن الانتفاع به إلا باستهلاك عينه، كأنواع الطعام، والشراب، والحطب والنفط، والورق، والنقود. فلا يمكن الانتفاع بها ما عدا النقود إلا باستعمال عينها، وأما النقود فاستهلاكها يكون بخروجها من يد مالكها، وإن كانت أعيانها باقية بالفعل.

والمال الاستعمالي: هو ما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، كالعقارات والمفروشات، والثياب، والكتب، ونحوها، وينظر إلى الانتفاع المميز بين النوعين لأول مرة، لا إلى حالات الاستعمال المتكررة. فإن زالت عين الشيء من أول انتفاع كان مالا استهلاكياً، وإن بقيت عينه حينئذ كان مالا استعمالياً. ⁽²⁸⁾

المبحث الثالث

معنى المال العام

أولاً - تعريف المال العام: يقسم بعض الفقهاء المال إلى خاص، وآخر عام من حيث تملكه للفرد من عدمه فالأموال العامة: وهي ما ليست داخلية في الملك الفردي بل لمصلحة العموم ومنافعهم. أي هي كل مال ثبتت عليه اليد في بلاد المسلمين، ولم يتعين مالكه، بل هو للمسلمين جميعهم.

قال الدكتور أوهاب: " هي أموال مخصصة للانتفاع المباشر، لأفراد الأمة، كالطرق، والأنهار، ونحوها، أو للمنفعة العامة المباشرة كالحصون، أو غير مباشرة كالمعدات اللازمة لها، ومن ثم فلا يجوز تملكها، ولا تملكها ما دامت هذه

الأشياء على حالتها منتفعاً بها الانتفاع الذي أعدت له. فصاحب الملكية لهذه الأموال مجموع الأمة، أو جماعة منها، فينتفع بها الجميع دون اختصاص فرد معين بها ” .⁽²⁹⁾

يقول الدكتور شحاته ويقسم المال العام إلى نوعين هما:

1 - أموال عامة مملوكة للدولة بصفقتها شخصاً معنوياً أو اعتبارياً، ويجوز لولي الأمر التصرف فيه من أجل المصلحة العامة، بشرط أن يكون ذلك طبقاً لأحكام الشرع، ومن أمثلة ذلك الزكاة، والغنائم، ” الفبيء“، والجزية، والخراج⁽³⁰⁾، إلا إذا فقد أصحابها، ولهذه الأموال مصارفها الشرعية.

2 - أموال عامة مخصصة لمجموع أفراد الأمة، أو لجماعة، ويكون الانتفاع منها حسب الحاجة، ويتولى إدارتها ولي الأمر، أو مجموعة من الأفراد تحت إشراف الدولة حسب أحكام الشرع، ومن أمثلة ذلك المرافق العامة، والموارد الطبيعية، وأموال الوقف، وأموال الجمعيات، وأموال النقابات، وأموال النوادي، وما في حكم ذلك.⁽³¹⁾

ثانياً - خصائص المال العام: يتميز المال في الإسلام بخصائص عديدة مستنبطة من كتب الفقه تميزه عن المال الخاص لعل أشهرها ما ذكره الدكتور شحاته⁽³²⁾ منها على النحو الآتي:

1 - الملك الحقيقي لما يقع في نطاق المال العام هو الله سبحانه وتعالى.

2 - إن حق الانتفاع، والاستغلال في أعيان المال العام للجماعة.

3 - يحصل الإنسان على منفعة موضوع المال العام من دون مشقة، أو تضحية، أو عنت، فهي مسخرة بإذن الله تعالى له.

4 - لا يجوز الاعتداء على المال العام من أي فرد، أو جماعة، وحمايته من مسؤولية ولي الأمر.

5 - من حق الناس جميعاً الانتفاع من المال العام حسب الضوابط التي يضعها ولي الأمر، والمستنبطة من أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

الفصل الثاني

حكم مال اليتيم

المبحث الأول

مال اليتيم وحكمه

سوف أستعرض في هذا المبحث تعريف اليتيم، وحكم ماله في مطلبين اثنين.

المطلب الأول

تعريف اليتيم

من اليتيم وأصل اليتيم الانفراد، وقال المفصل: وأصل اليتيم الغفلة⁽³³⁾، جمعه أيتامٌ ويَتَامى، وقد يَتِمَ الصبي بالكسر يَتِمُّ يَتِمًا وَيَتَمًا، بالتسكين فيهما، واليَتَمُّ في الناس من قبل الأب، وفي البهائم من قبل الأم، يقال أَيْتَمَتِ المرأةُ فهي مَوْتِمٌ، أي صار أولادها أيتاماً، وكلُّ شئ مفرد يعز نظيره فهو يَتِيمٌ، يقال دُرَّةٌ يَتِيمَةٌ، وَيَتَمَّهُمُ الله تعالى تَيْتِيماً جعلهم أيتاماً⁽³⁴⁾. وقال ابن بري: اليتيم: الذي يموت أبوه، والعجي: الذي تموت أمه، واللطيم: الذي يموت أبواه⁽³⁵⁾.

ولما كان المعنى الاصطلاحي لمصطلح اليتيم يوافق المعنى اللغوي يمكن القول بأنه: « هو من مات أبوه قبل الحلم سواء كان ذكراً أو أنثى » فالضابط عدم الحلم . وثمة من قسم اليتيم وعداً ما ذكرنا آنفاً هو اليتيم الحقيقي، وآخر يعرف باليتيم الحكمي، وذلك بأن يفقد الأب لأسباب أخرى، غير الموت مثل البعد، أو الفقد، أو الأسر، أو غيره فينطبق عليهم وصف اليتيم، حيث ذكرت الأستاذة / مريم قوزح أقسام اليتيم حكماً وهم أولاد المفقود، واللقيط، وأولاد المطلقين، وأولاد الأسرى⁽³⁶⁾.

ويظهر جلياً أن واضعي القانون الليبي قد أخذوا عند ذكرهم للفئات المستحقين للمعاش الأساسي للمضمونين فئة الأيتام في الفقرة الرابعة من المادة الخامسة من قانون المعاش الأساسي رقم (16) لسنة 1985م وتعديلاته، حيث جاء المراد بالأيتام في المادة الحادية عشر القول « ويقصد بالأيتام: (من توفي والده. - من كان مجهول الوالدين. - من كان غير ثابت النسب) »⁽³⁷⁾.

المطلب الثاني

أدلة تحريم مال اليتيم

أولاً - في القرآن الكريم:

يعد اليتيم محل رفيق، وعناية، ورحمة، وشفقة؛ ولهذا أوصى الله تعالى بهم في كتابه الكريم، وحث على الرحمة بهم في كثير من آياته، ومن هنا لا يحل لأحد أن يأكل من أموال اليتامى، وإليك بعض هذه الآيات كقوله تعالى:

1. {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا} النساء:10.

2. {وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ} الأنعام:152.

ثانياً - في السنة النبوية:

أرشد النبي صلى الله عليه وسلم في تهئية اللبنات التي بنى عليها المجتمع الإسلامي والتي يشاد بها وصرحها، ليرتفع بناؤها، ويعظم قدرها، وظلها، وتكثر ثمارها في الكف عن أكل أموال الأيتام وتحريمها في حذر من غضب الله تعالى وقد ذكر في هذا الصدد العديد من الأحاديث ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: «الشَّرْكَ بِاللَّهِ، وَالسَّحَرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ»⁽³⁸⁾.

ثالثاً - الإجماع: أجمع أهل العلم أن أكل مال اليتيم ظلماً من الكبائر لا يحل ولا يجوز⁽³⁹⁾.

المبحث الثاني

المقصد من تحريم مال اليتيم

سأتناول بعد معرفة حرمة مال اليتيم أهم مقاصد التحريم، والضابط الشرعي للتعامل بمال اليتيم في مطلبين اثنين:

المطلب الأول

أهم مقاصد التحريم

المقصد العام من تشريع المولى عز وجل للأحكام الشرعية هو تحقيق مصالح العباد بكفالة ضرورياتهم، وتوفير

حاجياتهم، وتحسيناتهم، ويعد حفظ المال عموماً من الضروريات الخمس ومنها على وجه الخصوص مال اليتيم، فنهى ربنا عن أكل أموال اليتامى من غير حاجة ضرورية، فقال تعالى: (ومن كان غنياً فليستعفف) عنه فلا يأكل منه شيئاً، وقال الشعبي: هو عليه كالميتة والدم⁽⁴⁰⁾، ولعل أهم ما يستفاد من مقصد للشارع في التحريم لمال اليتيم ما يأتي:

أولاً- أمر الوصي، والكفيل بحفظ مال اليتيم ومخالطته بما لا يؤدي إلى إضاعة المال وفساده، وعدهم كأولاده قال الشوكاني رحمه الله تعالى: « وفيه وعظ لهم بأن يفعلوا باليتامى الذين في حجورهم ما يحبون أن يفعل بأولادهم من بعدهم »⁽⁴¹⁾.

ثانياً- عموم التحريم لا يقتصر على الأكل فقط، بل ذكر؛ لأنه أوفى أنواع التمتع قال الداودي: « وهذه الآية أشد ما في القرآن على المؤمنين؛ لأنها خبراً لا أن يريد: مستحلين بها »⁽⁴²⁾.

ثالثاً- عدم التصرف في مال اليتيم؛ إلا بالتي هي أحسن، لا يجوز أن تقرض المحتاج من أموال اليتامى؛ لأن هذا ليس فيه تنمية لأموالهم؛ ولأنه يعرضها للخطر، وأما المدائنة التي ليس فيها ربا، وليس فيها خطر على أموالهم، وفيها ثماء لها، فلا بأس بها: كدين السلم، والبيوع المؤجلة بزيادة؛ لأن هذا هو المطلوب، ويدخل في قوله تعالى: {وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}⁽⁴³⁾.

المطلب الثاني

الضابط الشرعي للتعامل بمال اليتيم

عند النظر في الآيات، والأحاديث التي ذكرت في الأيتام، يظهر جلياً بأن أموال الأيتام تتعلق بها بعض الحقوق مثل أداء الزكاة أو غيرها؛ الأمر الذي تكفل معه الشرع الحنيف إلى تعيين أوصياء لإدارة الأموال والتعامل بها، بيد أن المولى عز وجل وضع ضوابط لهذا التعامل يمكن ذكر بعضها على النحو الآتي:

1. أداء زكاة مال اليتيم، لأنه على الصحيح لا يشترط التكليف لوجوب الزكاة، كما جاء في الموطأ عن مالك، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، أنه قال: كانت عائشة تليني وأخا لي يتيمن في حجرها، فكانت «تخرج من أموالنا الزكاة»⁽⁴⁴⁾.

2. ثماء مال اليتيم واستثماره كبيع، وشراء أي تجارة، وفي بلاغات مالك قال أنه بلغه، أن عمر بن الخطاب قال: «اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة»⁽⁴⁵⁾.

3. على الأوصياء الإنفاق من مال اليتيم بالمعروف عليهم، ولا يأكل منه إلا المحتاج منهم بالمعروف أيضاً، لقوله تعالى: « وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ » النساء:6.

الفصل الثالث

حكم المال العام

المبحث الأول

أدلة تحريم المال العام

أولاً - في القرآن الكريم:

يجب أن يعلم بأن المال العام أشد حرمة من الأموال الخاصة لكثرة الحقوق المتعلقة به، وتعدد الذمم المألقة له، لذا يحرم التساهل في استخدامها وكأنه لا مالك له، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قدوة طيبة في التعفف عنها؛ وكذلك الخلفاء الراشدون والسلف الصالح، فكانوا لا يأخذون منها إلا حاجتهم الضرورية، فينطبق عليها نصوص تحريم أكل الأموال بالباطل، وكذلك من الآيات القرآنية ما يأتي:

1. { وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِإِطْلٍ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِنِّمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } البقرة: 188.

2. { وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ } آل عمران: 161.

ثانياً - في السنة النبوية: عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء، والكلا، والنار »⁽⁴⁶⁾.

المبحث الثاني

المقصد من تحريم المال العام

إن نصوص الكتاب والسنة قد شددت الوعيد في تناول المال العام بغير حق، وقد جعل الفقهاء المال العام مهنلة مال اليتيم في وجوب المحافظة عليه وشدة تحريم الأخذ منه، ولا خلاف بين الفقهاء في أن من أثلف شيئاً من الأموال العامة بغير حق، كان ضامناً لما أثلفه، وأن من أخذ منه شيئاً بغير حق لزمه رده، أو رد مثله إن كان مثلياً، وقيمه إن كان قيمياً، مراعاة لأصل المنع، فمقصد الشارع من تحريم المال العام الآتي:

أولاً- منع التبرج، والتكسب من المال العام، وأن يكون الناس أمناء عليه متجنباً للخيانة يقول الماوردي: « والعدالة، وهي معتبرة في كل ولاية، والعدالة أن يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقياً المآثم، بعيداً من الريب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودينه »⁽⁴⁷⁾.

ثانياً- المحافظة على الأموال العامة فلا يجعلها مالاً مباحاً له، فيأخذ منها ما شاء ومتى شاء، ويتذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم: « لا تزول قدم ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يسأل عن خمس، عن عمره فيم أفناه، وعن شبابه فيم أبلاه، وماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وماذا عمل فيما علم »⁽⁴⁸⁾.

ثالثاً- منع التصرف في المال العام من بيع أو هبة أو رهن أو غيرها من التصرفات الأخرى يقول ابن العربي رحمه الله تعالى في شرح حديث النبي صلى الله عليه وسلم: « منى مناخ من سبق » وذا أصل في جواز كل مباح للانتفاع به دون الاستحقاق والتملك⁽⁴⁹⁾.

المبحث الثالث

آراء الفقهاء في الأخذ من المال العام

إن المال العام تتعلق به ذمم أفراد الأمة قاطبة، فالذي يعتدي عليه فكأنها اعتدى على مال جميع المسلمين، فالمال العام محمي بموجب الشرع مثل حماية المال الخاص؛ بل إن المال العام أشد حرمة لكثرة الحقوق المتعلقة به، لذا حرم الاعتداء عليه فحمايته مسؤولية الأمة كلها، مما جعل بعضهم يقول إن المال العام أشد حرمة من مال اليتيم مستدلاً على دعواه بما جاء في الآثار عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : « إني أنزلت مال الله مني بمنزلة مال اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، وإن استغنيت استعفت »⁽⁵⁰⁾، فالأصل في الأموال العامة التحريم ولم يخالف هذا الأصل إلا الجارودية⁽⁵¹⁾ ومن تبع مسلكتهم حيث يبيحون أكل المال العام ويعدون سرقة، ونهيه حلالاً، ويعدون ذلك من الذكاء ويقولون « ما رزق إلا من الله وإلا من الدولة »⁽⁵²⁾ وكلامهم مردود وباطل مخالف لأدلة التحريم .

يقول الشيخ رسلان معبراً عن هذا المسلك: « الناس في جملتهم لا يرقبون في المال العام، وهو تعلقت به جميع ذمم المسلمين في جميع أحوالهم وأحيانهم، لا يرقبون في هذا المال العام إلا ولا ذمة ولا يرأعون بحال أبداً وإنما يسرون على القاعدة القديمة التي يحفظها الجميع » إذا خرب بيت أبيك فخذ لك منه قالباً⁽⁵³⁾، بيد أن القول الذي يعد مستقراً في ذلك أنه لا خلاف بين أهل العلم في أن من أتلف شيئاً من الأموال العامة بغير حق كان ضامناً لما أتلفه، وأن من أخذ منه شيئاً بغير حق لزمه رده، وإنما الخلاف بينهم في قطع يد السارق من الأموال العامة، ولهم في ذلك قولان:

القول الأول- الجمهور «الحنفية والشافعية والحنابلة»⁽⁵⁴⁾: ذهبوا إلى القول بأن السارق من المال العام «بيت المال» لا تقطع يده، واستدلوا على ذلك بالآتي:

- ما روي أن ابن مسعود سأل عمر بن الخطاب عن رجل سرق من بيت المال، فقال عمر: أرسله، فما من أحد إلا وله في هذا المال حق⁽⁵⁵⁾.

القول الثاني - المالكية ⁽⁵⁶⁾: ذهب المالكية إلى القول بأن السارق من المال العام « بيت المال » تقطع يده، واستدلوا على ذلك بعموم قول الله تعالى: {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} المائدة:38، فإنه عام يشمل السارق منه والسارق من غيره.

المبحث الرابع

حفظ المال العام مقصداً شرعياً ضامناً لمال اليتيم

إن المحافظة على المال العام بإبعاد الضرر عنه، ومنع أكله بالباطل، وإضاعته والعدل فيه - بتحصيله بوجه لا ظلم فيه، ووضعه في موضعه - وتحريض على رواجه وتداوله حق يؤول إلى حفظ المال الخاص لاسيما مال اليتيم حيث أنه بحفظ الكل يحفظ الجزء، وفي هذا يقول الدكتور شحاته ⁽⁵⁷⁾: ثمة وصايا عشر إلى العاملين - ومن باب أولى غيرهم - بالمال العام لحفظه ومنها ما يأتي:

- الإيمان بأن الله وحده المالك للمال العام.
- الالتزام بالقيم الأخلاقية في التعامل مع المال العام .
- حماية المال العام ضرورة شرعية وحاجة إنسانية .

فالمحافظة على المال العام ضامناً لحقوق اليتيم من جوانب عدة لا تقتصر على حقه المالي كالراتب الدوري التي تصرفه الدولة للأيتام ويمكن ذكر بعضها على النحو الآتي:

أولاً- حق مالي: يعد حفظ المال العام صوناً لمال اليتيم لاسيما الراتب الدوري الذي يصرف للأيتام، كما أن أموالهم تحتاج إلى من يحفظها ويحفظ مصادرها المتمثلة في بيت مال المسلمين والذي يقوم عليه ولي الأمر أو من ينوبه كما قال القرافي: « إن ولي الأمر من جملة الأولياء إذ السلطان ولي من لا ولي له » ⁽⁵⁸⁾، وأنه ينطبق بشأنه ما ينطبق على الأوصياء، حيث جاء ذلك في سياق قوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ} البقرة:220.

ثانياً- حق التعليم: ومن مهام ولي الأمر، أو الحكم للأيتام إنشاء المساجد، والمؤسسات التعليمية بالمال العام لرفع الجهل عنهم ويرسخ لهم حب التعليم، ويجعله مبدأ في حياتهم للعلم والتعلم امتثالاً لقوله تعالى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)} العلق: 1-5، وقال القلعي: « وكان الواثق قد... أمر بكتاتيب للصبيان الأيتام، والمساكين فيتعلمون القرآن » ⁽⁵⁹⁾.

ثالثاً- حق الصحة والرعاية الاجتماعية: إن ولي الأمر بحفظه للمال العام، وصرفه في مصارفها يتوفر حق الأيتام في عيشهم بكرامة وإنسانية وتحقيق الحياة الصحية، والرعاية الاجتماعية، وهذا ما جاء في قرر المجمع الفقهي في دورته

الثانية عشر حيث نص على الآتي: « الأطفال اليتامى واللقطاء والمشردون وضحايا الحروب وغيرهم ممن ليس له عائل، لهم جميع حقوق الطفل ويقوم بها المجتمع والدولة »⁽⁶⁰⁾.

الخاتمة

وبعد أن سهل الله تعالى عليّ تمام هذا البحث أحمدته أولاً وآخرًا على ذلك، وأسأله العفو والمغفرة إن حصل مني خطأ أو تقصير، ولا أدعي أنني قد أملت بجوانبه كافة، فهو موضوع زاخر، وألخص أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال كتابتي لهذا البحث في الآتي:

الأولى- مما هو مقرر في نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية، ومقرر لدى الفقهاء والعلماء أيضاً، حماية مالي العام واليتيم، حيث منع التعدي عليهما سواء من قبل الأشخاص الطبيعية أو المعنوية؛ إلا ما استثنى من ذلك، وفي أحكام القانون الوضعي شيء من هذا القبيل.

الثانية- ضرورة التوعية والترشيد لفئات المجتمع بعدم الاعتداء على مالي العام واليتيم، وتجنب كل الوسائل التي يترتب عليها الإسراف والضياع والإتلاف.

الثالثة- تطبيق الأحكام الشرعية؛ للمحافظة على مالي العام واليتيم من خلال الأجهزة الرقابية في الدولة؛ وللتقليل من فرص الاعتداء عليهما بشتى صوره، وتوقيع العقاب على المخالف.

وفي الختام، حسبي أني اجتهدت قدر طاقتي، ووسعي مبتغياً الصواب مجتنباً خلافه، فإن كان ما أردت فله الحمد، وإن كانت الأخرى فأستغفر الله عز وجل، وأنا عائد للصواب بإذنه تعالى، فلا تبخل أيها الأخ الباحث، والقارئ بما ظهر لك وهديت إليه على أخيك، وجزاك الله خيراً، ووفق الجميع للعلم النافع والعمل الصالح، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع

أولاً - القرآن الكريم:

ثانياً - الكتب:

1. أحكام القرآن- القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543هـ) راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا - الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م .
2. أحكام مال اليتيم في الفقه الإسلامي - الباحثة أ. مريم عطا حامد - الناشر: جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين - ط 2011 .
3. أساسيات القانون والحق في القانون الليبي - د.عبد القادر محمد شهاب - الناشر جامعة قاريونس بنغازي - الطبعة الثانية 1994م .
4. أصول القانون الإداري الليبي الجزء الثاني وسائل مباشرة الإدارة الشعبية لوظائفها - د. محمد عبد الله الحراري - الناشر: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية - الطبعة: الرابعة - 2002م .
5. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل - محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ) - إشراف: زهير الشاويش - الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة: الثانية 1405 هـ - 1985م .
6. الأحكام السلطانية - أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: 450هـ) - الناشر: دار الحديث، القاهرة .
7. الأم - الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: 204هـ) - الناشر: دار المعرفة - بيروت - الطبعة: بدون طبعة - سنة النشر: 1410هـ - 1990م .
8. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف - علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: 885هـ) - الناشر: دار إحياء التراث العربي - الطبعة: الثانية - بدون تاريخ .
9. البحر الرائق شرح كنز الدقائق - زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970هـ) وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ) وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين - الناشر: دار الكتاب الإسلامي - الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.
10. تاج العروس من جواهر القاموس - محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمِرْتَضَى الزَّيْدِي (ت: 1205هـ) - المحقق: مجموعة من المحققين - الناشر: دار الهداية.
11. تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ) - المحقق: سامي بن محمد سلامة - الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م .

12. تهذيب الرياسة وترتيب السياسة- أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن القلعي الشافعي (ت: 630هـ) - المحقق: إبراهيم يوسف مصطفى عجو - الناشر: مكتبة المنار - الأردن الزرقاء - الطبعة: الأولى .
13. التلقين في الفقه المالكي - أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت: 422هـ) المحقق: إبي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني - الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى 1425هـ - 2004م.
14. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي - المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر
15. الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) - الطبعة: الأولى 1422هـ.
16. حماية المال العام في الفقه الإسلامي - د. نذير بن محمد أوهاب - الناشر: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية الرياض - الطبعة: الأولى 1422هـ - 2001م.
17. حماية المال العام في ضوء الشريعة الإسلامية - د. حسين حسين شحاته - الناشر: دار النشر للجامعات - الطبعة: الأولى - 1999م.
18. حرمة المال العام وخطورة التعدي عليه جمع وترتيب من خطب الشيخ العلامة أبي عبد الله محمد بن سعيد رسلان-
<https://www.rslantext.com>
19. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات - منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتانحنبلي (ت: 1051هـ) - الناشر: عالم الكتب - الطبعة: الأولى 1414هـ - 1993م.
20. روضة الطالبين وعمدة المفتين - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ) - تحقيق: زهير الشاويش - الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان - الطبعة: الثالثة 1412هـ / 1991م.
21. الزيدية والجارودية في اليمن والقواسم المشتركة بينها وبين النصيرية في سورية - الأحد 1 / ديسمبر / 2013 - <https://www.syr-ia2011.net>
22. سنن أبي داود- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ) - المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد - الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
23. سنن الترمذي- محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ) - تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج4، 5) - الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.
24. سنن ابن ماجه - ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ) - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي - الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
25. الشرح الكبير على متن المقنع- عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعلي الحنبلي أبو الفرج شمس الدين (ت: 682هـ) - الناشر: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.

26. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية - أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ) - تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار - الناشر: دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م.
27. صحيح الترغيب والترهيب- محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ) - الناشر: مكتبة المعارف - الرياض - الطبعة: الخامسة.
28. ضمان المنافع دراسة مقارنة الفقه الإسلامي والقانون المدني - د. إبراهيم فاضل الدبو - الناشر: دار عمار عمان - الطبعة: 1997 م.
29. عمدة القاري شرح صحيح البخاري - أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتاني الحنفى بدر الدين العيني (ت: 855هـ) - الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
30. العناية شرح الهداية- محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي (ت: 786هـ) - الناشر: دار الفكر - الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
31. فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى - اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش.
32. فتح القدير - محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ) - الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت - الطبعة: الأولى - 1414 هـ
33. فيض القدير شرح الجامع الصغير - زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: 1031هـ) - الناشر: المكتبة التجارية الكبرى، مصر - الطبعة: الأولى 1356هـ.
34. الفائق في غريب الحديث والأثر - أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ) - المحقق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم - الناشر: دار المعرفة - لبنان - الطبعة: الثانية.
35. الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق - أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقراقي (ت: 684هـ) - الناشر: عالم الكتب الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
36. الفقه الإسلامي وأدلته - أ. د. وهبة الزحيلي - الناشر: دار الفكر - سورية - دمشق - الطبعة: الرابعة المنقحة المعدلة.
37. القاموس الفقهي - د. سعدي أبو حبيب - الناشر: دار الفكر. دمشق - سورية - الطبعة: الثانية 1408 هـ - 1988 م.
38. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية - أيوب بن موسى الحسيني القرعياالكفوي أبو البقاء الحنفي (ت: 1094هـ) - المحقق: عدنان درويش - محمد المصري - الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.
39. الكافي في فقه الإمام أحمد- أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجاعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ) - الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى 1414 هـ - 1994 م.

40. لسان العرب - أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويعي الإفريقي (ت: 711هـ) - الناشر: دار صادر - بيروت - الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.
41. اللباب في علوم الكتاب - أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت: 775هـ) - المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض - الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998م.
42. مجلة الأحكام العدلية - لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية - المحقق: نجيب هواويني الناشر: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي.
43. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة - تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة - الدورة الثانية عشرة / الرياض - في 25 جمادى الآخرة إلى غرة رجب 1421 هـ.
44. مشكاة المصابيح - محمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبو عبد الله، ولي الدين، التبريزي (ت: 741هـ) - المحقق: محمد ناصر الدين الألباني - الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة: الثالثة.
45. معجم لغة الفقهاء - محمد رواص قلججي - حامد صادق قنيبي - الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
46. مفاتيح الغيب « التفسير الكبير » - أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ) - الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.
47. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالخطاب الرُّعَيْنِي المالكي (ت: 954هـ) - الناشر: دار الفكر - ط: 2، 1412 هـ - 1992م.
48. موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ) - تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف - الناشر: المكتبة العلمية - الطبعة: الثانية مَزِيدَة منقحة.
49. موطأ الإمام مالك - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ) - صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي - الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - عام النشر: 1406 هـ - 1985م.
50. المبادئ والأحكام القانونية للإدارة الشعبية بالجمهورية - د. محمد مختار عثمان - الناشر: منشورات جامعة قارونس بنغازي - الطبعة: 1989م.
51. المبسوط - محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ) - الناشر: دار المعرفة - بيروت - الطبعة: بدون طبعة - تاريخ النشر: 1414 هـ - 1993م.
52. المدونة - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ) - الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى 1415 هـ - 1994م.

53. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ) - المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي - الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
54. الملل والنحل - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ابن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548هـ) - الناشر: مؤسسة الحلبي.
55. المنتور في القواعد الفقهية - أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ) - الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية - الطبعة: الثانية 1405هـ - 1985م.
56. الموافقات- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ) - تحقيق : أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان - الناشر: دار ابن عفان - الطبعة: الأولى 1417هـ/ 1997م.
57. الموسوعة الفقهية الكويتية صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت - الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ) - الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر.
58. الموطأ - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ) - المحقق: محمد مصطفى الأعظمي - الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات - الطبعة: الأولى 1425 هـ - 2004 م.
59. النهاية في غريب الحديث والأثر - مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد ابن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت: 606هـ) - الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م - تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.

الهوامش

- 1 -الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية - أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ) - تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار - الناشر: دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م - (5 / 1821).
- 2-لسان العرب - أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعاإفريقي (ت: 711هـ) - الناشر: دار صادر - بيروت - الطبعة: الثالثة - 1414 هـ - 11 / 635.
- 3 -النهاية في غريب الحديث والأثر - مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت: 606هـ) - الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م - تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي - 4 / 373 .
- 4 -القاموس الفقهي - د. سعدي أبو حبيب - الناشر: دار الفكر. دمشق - سورية - الطبعة: الثانية 1408 هـ - 1988 م - ص 344 .
- 5 -المبسوط - محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ) - الناشر: دار المعرفة - بيروت - الطبعة: بدون طبعة - تأريخ النشر: 1414هـ - 1993م - (11 / 79) .
- 6 -العناية شرح الهداية- محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابري (ت: 786هـ) - الناشر: دار الفكر - الطبعة: بدون طبعة وبدون تأريخ - 2 / 208.
- 7 -البحر الرائق شرح كنز الدقائق - زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970هـ) وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ) وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين - الناشر: دار الكتاب الإسلامي - الطبعة: الثانية - بدون تاريخ - 5 / 227.
- 8 -التلقين في الفقه المالكي - أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت: 422هـ) المحقق: أبي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني - الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى 1425هـ - 2004م - 2 / 201 .
- 9-أحكام القرآن- القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (ت: 543هـ) راجع أصوله، وخرج أحاديثه، وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا - الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م - 2 / 107 .
- 10-الأم - الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: 204هـ) - الناشر: دار المعرفة - بيروت - الطبعة: بدون طبعة - سنة النشر: 1410هـ - 1990م - 5 / 171.
- 11-روضة الطالبين وعمدة المفتين - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ) - تحقيق: زهير الشاويش - الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان - الطبعة: الثالثة 1412هـ / 1991م - (3 / 352).
- 12-المنثور في القواعد الفقهية - أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ) - الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية - الطبعة: الثانية 1405هـ - 1985م - 3 / 222.
- 13-الشرح الكبير على متن المقنع- عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي أبو الفرج شمس الدين (ت: 682هـ) - الناشر: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار- 4 / 7.

14- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف - علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: 885هـ) - الناشر: دار إحياء التراث العربي - الطبعة: الثانية - بدون تاريخ - 207 / 12.

15- دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات - منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت: 1051هـ) - الناشر: عالم الكتب - الطبعة: الأولى 1414هـ - 1993م - 7 / 2.

16- انظر ص

17- حماية المال العام في الفقه الإسلامي - د. نذير بن محمد أوهاب - الناشر: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية الرياض - الطبعة: الأولى 1422هـ - 2001م - ص 17 وما بعدها.

18- ضمان المنافع دراسة مقارنة الفقه الإسلامي والقانون المدني - د. إبراهيم فاضل الدبو - الناشر: دار عمار عمان - الطبعة: 1997 م - ص 228 - 229.

19- أنواع الأموال في القانون المدني الليبي وفقاً لأحكام 81 وما بعدها إلى أربعة أقسام : من حيث قابليتها للتعامل تنقسم إلى أشياء قابلة وأشياء غير قابلة للتعامل، ومن حيث قابليتها الاستهلاك تنقسم إلى أشياء قابلة للاستهلاك وأشياء غير قابلة للاستهلاك، ومن حيث تعيينها تنقسم إلى أشياء مثلية أو معينة بالنوع وأشياء قيمية، أو معينة بالذات، ومن حيث ثباتها تنقسم إلى عقارات ومنقولات، أساسيات القانون والحق في القانون الليبي - د. عبد القادر محمد شهاب - الناشر جامعة قاريونس بنغازي - الطبعة الثانية 1994م - ص 315 وما بعدها .

20- التقوم: من قوم، كون الشئ ذو قيمة- معجم لغة الفقهاء- محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي - الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م - ص 114.

21- مجلة الأحكام العدلية - لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية - المحقق: نجيب هواويني الناشر: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي - ص 31.

22- مجلة الأحكام العدلية - ص 31.

23- مجلة الأحكام العدلية - ص 32 .

24- الموسوعة الفقهية الكويتية صادر عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت - الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ) - الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر - 36 / 37.

25- الموسوعة الفقهية الكويتية - 36 / 39.

26- العروض: بالضم مفرداً عرضاً خلت عبارات الفقهاء في المراد منها: فمرة يطلقونها على ما سوى النقود، ومنه قولهم: في عروض التجارة زكاة، ومرة يطلقونها على ما سوى النقود، والعقار. ومرة يطلقونها على ما سوى النقود والمأكول والملبوس والعقار، ومرة يطلقونها على ما سوى النقود، والمكيل، والموزون، والحيوان، والعقار- معجم لغة الفقهاء - ص 310.

27- مجلة الأحكام العدلية - ص 32.

28-الفقه الإسلامي وأدلته - أ. د. وهبة الزحيلي - الناشر: دار الفكر - سورية - دمشق - الطبعة: الرابعة المنقحة المعدلة - 4 / 412.

29-حماية المال العام في الفقه الإسلامي - ص 23.

30- من الجزاء، ما تفرضه الدولة على رؤوس أهل الذمة، ج: جزى، بفتح الخاء، ج أخرج، وأخرج ما تأخذه الدولة من الضرائب على الأرض المفتوحة عنوة، أو الأرض التي صالح أهلها عليها - معجم لغة الفقهاء - ص 194.

31-حماية المال العام في ضوء الشريعة الإسلامية - د. حسين حسين شحاته - الناشر: دار النشر للجامعات - الطبعة: الأولى - 1999م - ص 20 .

32-حماية المال العام في ضوء الشريعة الإسلامية - ص 24 - 25 - بتصرف.

³² لتفصيل ذلك انظر الأموال العامة - أصول القانون الإداري الليبي الجزء الثاني وسائل مباشرة الإدارة الشعبية لوظائفها - د. محمد عبد الله الحراري - الناشر: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية - الطبعة: الرابعة - 2002م - ص 109 وما بعدها .

33-لسان العرب - 12 / 645 - مادة: يتم .

34-الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية - 5 / 2064.

35-تاج العروس من جواهر القاموس- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمهرتضي الزبيدي (ت: 1205هـ) - المحقق: مجموعة من المحققين - الناشر: دار الهداية - 34 / 134.

36-رسالة ماجستير أحكام مال اليتيم في الفقه الإسلامي - الباحثة أ. مريم عطا حامد - الناشر: جامعة النجاح الوطنية نابلس، فلسطين - ط 2011 - ص 70 وما بعدها .

37-مؤتمر الشعب العام - صدر في شوال الموافق 24 يونيو 1985م.

38-صحيح رواه البخاري باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: [إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا]، ومسلم باب بَيَانِ الْكِبَائِرِ وَأَكْثَرِهَا، وأبو داود باب مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي أَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ، والنسائي أَجْتَنَبَ أَكْلَ مَالِ الْيَتِيمِ، صححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب- 2/58.

39-مواهب الجليل في شرح مختصر خليل - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُعيني المالكي (ت: 954هـ) - الناشر: دار الفكر - ط: 2، 1412هـ - 1992م - 6 / 399 .

40-تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ) - المحقق: سامي بن محمد سلامة - الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م - 2 / 216 .

41-فتح القدير - محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ) - الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت - الطبعة: الأولى - 1414 هـ - 493 .

42-عمدة القاري شرح صحيح البخاري - أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتاني الحنفي بدر الدين العيني (ت: 855هـ) - الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - 14/60.

43- فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى - اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش - 14 / 246 .

44- موطأ - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ) - صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي - الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان - عام النشر: 1406 هـ - 1985 م - باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها (13) - ص 251.

45- موطأ - باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها (12) - ص 251، ضبطت الكلمة في الأصل على الوجهين، بإسكان التاء وضم الجيم، وبتشديد التاء وكسر الجيم، وكتب عليها «معاً» وفي نسخة عند الأصل «يَتَجَرُّ»، الموطأ بتحقيق: محمد مصطفى الأعظمي - مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبوظبي - الإمارات - الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م، 2 / 353 .

46- سنن أبي داود باب في منْعُ الهَاءِ (3477)، وسنن ابن ماجه المسلمون شركاء في ثلاث (272)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح- 2/904 .

47- الأحكام السلطانية - أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: 450هـ) - الناشر: دار الحديث، القاهرة - 112 .

48- رواه الترمذي باب في الْقِيَامَةِ (2416)، قال الألباني حسن، الصحيحة (946)، التعليق الرغيب (1 / 76) ، الروض النضر (648) .

49- فيض القدير شرح الجامع الصغير - زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: 1031هـ) - الناشر: المكتبة التجارية الكبرى، مصر - الطبعة: الأولى 1356هـ - 6 / 244 .

50- رواه مالك كتاب الأيمان والنذور (740) موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ) - تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف - الناشر: المكتبة العلمية - الطبعة: الثانية، مَزِيدَة منقحة - وذكره ابن سعد: الطبقات 3: 276، وابن أبي شيبه: المصنف 6: 460، وابن شبة: تاريخ المدينة 2: 701، والأثر حسن لغيره.

51- أصحاب أبي الجارود زياد بن أبي زياد. زعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي رضي الله عنه بالوصف دون التسمية، وهو الإمام بعده. والناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف، ولم يطلبوا الموصوف، وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم فكفروا بذلك. وقد خالف أبو الجارود في هذه المقالة إمامة زيد بن علي، فإنه لم يعتقد هذا الاعتقاد - الملل والنحل - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ابن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548هـ) - الناشر: مؤسسة الحلبي - 158 / 1 .

52- الزيدية والجارودية في اليمن والقواسم المشتركة بينها وبين النصيرية في سورية - الأحد 1 / ديسمبر 2013 - <https://www.syria2011.net>

53- حرمة المال العام وخطورة التعدي عليه جمع وترتيب من خطب الشيخ العلامة أبي عبد الله محمد بن سعيد رسلان- <https://www.rslantext.com>

54- المبسوط 9 / 188 - الأم 4 / 313 - الكافي في فقه الإمام أحمد - أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجعافيلي الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ) - الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994م 4/74 .

55- أخرجه ابن أبي شيبه (11/73/2) قال الألباني ضعيف: أنا وكيع عن المسعودي عن القاسم: « أن رجلا سرق من بيت المال ، فكتب فيه سعد إلى عمر ، فكتب عمر إلى سعد: « ليس عليه قطع ، له فيه نصيب » - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل - محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ) - إشراف: زهير الشاويش - الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة: الثانية 1405 هـ - 1985م - 8/76 .

56- المدونة - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ) - الناشر: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى 1415هـ - 1994م - 4 /

57-حماية المال العام في ضوء الشريعة الإسلامية - ص 120 وما بعدها.

58-الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق - أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: 684هـ -
الناشر: عالم الكتب الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ - 3 / 171 .

59-تهذيب الرياسة وترتيب السياسة- أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن القلعي الشافعي (ت: 630هـ) - المحقق: إبراهيم يوسف مصطفى
عجو - الناشر: مكتبة المنار - الأردن الزرقاء - الطبعة: الأولى - ص 384 .

60-مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة - تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة - الدورة الثانية عشرة / الرياض -
في 25 جمادى الآخرة إلى غرة رجب 1421هـ - 12 / 1975

الوصية الواجبة بين المنع والجواز

د. سَعْدُ سُلَيْمَان سَعِيد الْحَامِدِي

جامعة بنغازي، وبالأكاديمية الليبية

ملخص البحث

تتلخص هذه الدراسة في تقصي الخلاف الفقهي في مدى مشروعية الأخذ بالوصية الواجبة من عدمها، والبحث عن أسبابه، والأدلة التي استند إليها المجيزون لهذه الوصية والممانعون منها، ومناقشتها والتعليق عليها، ثم بيان بعض الأحكام والنتائج المترتبة على دراسة هذا الموضوع .

المقدمة

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

أَمَّا بَعْدُ :

في هذه الورقة البحثية نحاول تسليط الضوء على مدى شرعية الأخذ بالوصية الواجبة من عدمه، إذ تواترت أغلب تشريعات الأحوال الشخصية في البلدان الإسلامية على الأخذ بها، وتنفيذها قضاءً لصنف معين من الأقارب، حرموا من الميراث، بسبب وجود من يحجبهم عن ذلك، كالتشريع المصري والليبي والسوري والأردني والكويتي واليميني والمغربي والإماراتي ... إلخ، وبهذا الفعل تكون هذه التشريعات المذكورة قد خرجت عن الأصل في الوصايا، بأن تكون اختيارية، ينشئها الإنسان بمحض إرادته قبل وفاته، ولا تنشأ بعد وفاته، ويلزم بها قضاء .

والظاهر من الوهلة الأولى أن هذه التشريعات أخذت برأي ابن حزم الظاهري وبعض الفقهاء الآخرين في هذا الموضوع، وعند إجراء التحقيق يظهر لنا أنها خالفته في كثير من الأحكام، كما سنبينه في موضعه، على الرغم من أن جمهور الفقهاء يقولون بعدم صحة هذه الوصية، وبطلانها شرعاً، لمخالفتها لنصوص القرآن الكريم والسُّنة النبوية والإجماع وغير ذلك من مصادر التشريع الأخرى .

وعليه فإن الهدف من دراسة هذا الموضوع وأهميته تتركز في تقصي الخلاف الفقهي الدائر بين المجيزين لهذه الوصية وبين المانعين منها، وذكر أدلة كل فريق وعرضها، ووجه الدلالة منها، ثم بيان الرأي الراجح منها، والمخرج الفقهي لتلافي بطلان هذه الوصية، وعرض بعض الحلول البديلة عنها، وكذلك التطرق إلى دراسة تشريعات الوصية الواجبة في بعض البلدان الإسلامية، وعقد مقارنة بينها، لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف في معالجتها لموضوع الوصية الواجبة، والأسباب التي استندت إليها هذه التشريعات في صياغة هذه الأحكام، والرد عليها، ثم نوجز أهم النقاط والنتائج المترتبة على دراسة هذا الموضوع .

ومعالجة هذا الموضوع تستلزم منهجاً يجمع بين الاستقراء والتحليل، قصد الوصول إلى نتائج وأحكام تتسم بالصحة والدقة، وتأسيس وجهة نظر ملائمة ومقبولة لموضوع الدراسة .

وعليه فإن دراستنا لهذا الموضوع ستكون في ثلاثة مباحث، على النحو الآتي:

المبحث الأول: حقيقة الوصية الواجبة .

المبحث الثاني: الحكم الفقهي للوصية الواجبة

المبحث الثالث: الوصية الواجبة في التشريعات الوضعية .

المبحث الأول

حقيقة الوصية الواجبة

في هذا المبحث ندرس تعريف الوصية الواجبة لغة واصطلاحاً، وعلاقتها ببعض المصطلحات، في ثلاثة مطالب، على النحو الآتي:

المطلب الأول

تعريف الوصية الواجبة لغة

الوصية في اللغة: تدل على وَصَلَ شَيْءٍ بِشَيْءٍ، يقال وَصَيْتُ الشَّيْءَ إِذَا وَصَلْتُهُ ⁽¹⁾.

وَأَوْصَيْتُ إِلَيْهِ بِمَالٍ جَعَلْتُهُ لَهُ ⁽²⁾. وَالْوَصِيَّةُ: مَا يُوصَى بِهِ، والجمع وَصَايَا ⁽³⁾.

قال الأزهري: الْوَصِيَّةُ مَنْ وَصَيْتَ الشَّيْءَ بِالتَّخْفِيفِ أُصِيءَ، إِذَا وَصَلْتَهُ، وَسُمِّيَتْ وَصِيَّةً لِأَنَّ الْمَيِّتَ يَصِلُ بِهَا مَا كَانَ فِي حَيَاتِهِ بَعْدَ مَمَاتِهِ ⁽⁴⁾.

والواجبة: مشتقة من فعل وَجَبَ وَجُوباً، بمعنى لَزِمَ وَتَبَّتْ ⁽⁵⁾.

المطلب الثاني

تعريف الاصطلاحي للوصية

لما لم نجد تعريفاً اصطلاحياً للوصية الواجبة عند الفقهاء القدامى - فيما وقع تحت يد الباحث - لأنها لم تكن معهودة لديهم - فيما يبدو - بهذا الوصف، فقد تكفل بعض الفقهاء المعاصرين بوضع عدة تعريفات، نذكر منها على النحو الآتي:

- « إثبات ميراث من مات من الأبناء قبل وفاة أبيه المورث، ونقل ميراثه هذا إلى أولاده من بعده » ⁽⁶⁾.

- « هي الوصية للأحفاد الذين يموت آباؤهم أو أمهاتهم في حياة أجداهم أو جداتهم، ثم يموت الأجداد أو الجدات بعد ذلك »⁽⁷⁾ .

- « نصيب من التركة يستحقه فرع ولد الميت، الذي مات قبل أصله، أو معه، إن لم يكونوا وارثين، بضوابط خاصة، يأخذونه إلزاماً بحكم القانون »⁽⁸⁾ .

- « الحصّة الواجبة للأحفاد المحرومين من الإرث في تركة جدهم، أو جدتهم، في حال وفاة أصلهم قبل أصله، أو معه حقيقة أو حكماً »⁽⁹⁾ .

وهناك عدة نتائج وملاحظات على هذه التعريفات، يمكن ذكرها على النحو الآتي:

- كل هذه التعريفات تدور حول حقيقة واحدة، وهي محاولة صياغة تعريف للوصية الواجبة، وإن اختلفت في بعض الكلمات .

- أنها حصرت وجوب الوصية في الأحفاد غير الوارثين فقط، الذين مات آباؤهم قبل جدهم أو جدتهم دون غيرهم من الأقارب .

- هذه الوصية تستمد إلزاميتها بحكم القانون، ويتم تنفيذها قضاء .

- بعض هذه التعريفات جعلت الوصية الواجبة ميراثاً للأحفاد .

ويترتب على اعتبار الوصية الواجبة قانوناً عدة أمور منها:

- أنها تكون لبعض الأقارب غير الوارثين، وهم أولاد الابن وأولاد البنت .

- لا تحتاج في تنفيذها إلى إنشاء من وجبت عليه، فإن أنشأها بإرادته واختياره نفذت، وإن تركها كانت واجبة بحكم القانون .

- تنتقل إلى المستحقين لها بمقتضى القانون .

- تستمد وجوبها من كونها تنفذ بقوة القانون، ويلزم القاضي بتنفيذها قضاء⁽¹⁰⁾ .

المطلب الثالث

علاقة الوصية الواجبة ببعض المصطلحات

ندرس في هذا المطلب تعريف الإقعد، والإقامة، والتنزيل، ثم نبين أوجه الاتفاق والاختلاف بين الوصية الواجبة، وبين الإقعد والتنزيل في نقطتين الآتيتين:

أولاً- تعريف الإقعد، والإقامة، والتنزيل:

الإقعد: بكسر الهمزة، وسكون القاف، وفتح العين، هو أن يجعل الأب أولاد ولده مقام أبيهم في الإرث، إذا مات قبله، وحقيقة الإقعد إبعاد الورثة الحقيقيين عن كامل حقوقهم، والحق أن أبناء الأبناء يسقطون بالأبناء، الذين هم أعمامهم، وليس لابن الابن مع وجود الابن شيء بإجماع العلماء، لأن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه، وربما نشأ هذا الفعل رحمة من الجد بأبناء ولده⁽¹¹⁾.

فلو أوصى بالإقامة، لما بعد الموت، فإنها تنفذ إن أذن الورثة جميعاً، باعتبار بطلان الإقامة في نظري، وأما من جعلها وصية صحيحة فتنفذ بالثلث فما دونه فما زاد فلا بد من إجازة جميع الورثة له⁽¹²⁾.

والتنزيل: هو أن ينزل الإنسان أولاد ولده الميit منزلة أبيهم، جارية مجرى الوصية وتقسم بين المنزل، للذكر مثل حظ الأنثيين، كما أفتى به أبو عبد الله المنصوري⁽¹³⁾.

ثانياً- أوجه الاتفاق والاختلاف بين الوصية الواجبة وبين الإقعد والتنزيل:

1-أوجه الاتفاق:

أ-إن كل منهما يجري مجرى الميراث، فيقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين .

ب-يحدد كل منها نصيب الولد في تركة أبيه على فرض بقاءه حياً إلى وفاته .

ج-قصرهما على الأحفاد دون سواهم .

د-الاستغناء عنهما وعدم فرضهما إذا لم يكن في القرابة أحفاد.

هـ-تخصيصهما بالأحفاد الذين يكون أصلهم وارثاً فقط .

أوجه الاختلاف:

أ- الإقعاد والتنزيل يتمان بإرادة ورضى صاحب التركة أو المورث في أثناء حياته، أما في الوصية الواجبة فجعلت من الواجب على الموصي أن يوصي بها، فإذا لم يفعل، أو عاجلته المنية قبل أن ينفذ ما هم به، كانت تلك الوصية نافذة من غير إنشائه للتصرف، بل تنقل إلى الفروع بحكم القانون، كما ينتقل الميراث، فهي تنفذ وإن لم تصدر عن الموصي صيغة منشئة لها، فإن صدرت الصيغة، ولم تكن عن الوجه الذي وضعه القانون، أو بغير القدر الذي وضعه تدخل القانون لتكون الوصية بالوضع الذي اختاره، وبالقدر الذي حدده⁽¹⁴⁾.

ب- في الإقعاد والتنزيل جَعَلَ الأب أولاد ولده مقام أبيهم في الإرث، إذا مات قبله، برضاه، وبمقدار ما كان يرثه أبوه لو كان حياً، بغض النظر ما إذا كان نصيبه في حدود ثلث التركة من عدمها، بينما الوصية الواجبة تكون بمقدار ما كان يرثه أبوه عن أصله المتوفى، على فرض حياته، إذا كان لا يزيد عن ثلث التركة، فإن زاد لا يدفع لهم إلا الثلث وصية واجبة.

ج- الإقعاد والتنزيل ينفذان إرادياً من صاحب الشأن، بينما في الوصية الواجبة يتم تنفيذها قضائياً بحكم القانون.

المبحث الثاني

الحكم الفقهي للوصية الواجبة

اختلف الفقهاء قديماً وحديثاً اختلافاً بَيِّنًا في مشروعية الوصية الواجبة، بين مانع وبين مجيز لها، فذهب كل فريق إلى عرض أدلته، والاستدلال بشواهد من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، والإجماع، ومقاصد الشرع، والقواعد الفقهية، والمعقول، وغير ذلك من مصادر التشريع الأخرى.

وترتكز دراسة هذا الموضوع في مطلبين، على النحو الآتي:

المطلب الأول- مشروعية الوصية الواجبة عند المجيزين :

وقد ذهب إلى هذا الرأي مجموعة من العلماء القدماء منهم سعيد بن المسيب، والحسن البصري⁽¹⁵⁾، وطاوس⁽¹⁶⁾، وداود، والزُّهْرِيُّ، وَعَطَاءٌ، وَطَلْحَةُ بْنُ مُصَرِّفٍ، وقتادة⁽¹⁷⁾، وجابر بن زيد، وأبو مَجَلَزٍ⁽¹⁸⁾، وأبو عَوَانَةَ الإسْفَرَايِينِي، وابن حزم⁽¹⁹⁾، وإسحاق بن راهويه⁽²⁰⁾، وابن جَرِيرٍ الطبري⁽²¹⁾، وهو رواية عن الإمام

أحمد، وآخرون، ومن المحدثين ذهب إليه د/ عبد المجيد الديباني، وابن العثيمين، د/ عبد السلام الشريف، وهشام قبلان، ورأفت محمود عبد الرحمن، وأغلب تشريعات الأحوال الشخصية في البلاد الإسلامية⁽²²⁾.

واستدل هؤلاء على مشروعية هذه الوصية بالأدلة الآتية:

أولاً- القرآن الكريم:

- قوله ﷺ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة آية: 180].

أي فرض الله عليكم، يا معشر المؤمنين ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ أي أسبابه، كالمريض المشرف على الهلاك، وحضور أسباب المهالك، وكان قد ﴿تَرَكَ خَيْرًا﴾ أي مالا، وهو المال الكثير عرفاً، فعليه أن يوصي لوالديه وأقرب الناس إليه بالمعروف، على قدر حاله، من غير سرف، ولا اقتصار على الأبعد دون الأقرب، بل يرتبهم على القرب والحاجة، ولهذا أتى فيه بأفعل التفضيل. وقوله ﷺ: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ دل على وجوب ذلك، لأن الحق هو الثابت، وقد جعله الله من موجبات التقوى⁽²³⁾.

قال الماوردي: ذهب أهل الظاهر إلى وجوبها للأقارب، تعلقاً بظاهر هذه الآية⁽²⁴⁾.

وقال ابن حزم: « قَرَضَ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يُوصِيَ لِقَرَابَتِهِ الَّذِينَ لَا يَرِثُونَ إِمَّا لِرَقٍّ، وَإِمَّا لِكُفْرٍ، وَإِمَّا لِأَنَّ هُنَالِكَ مَنْ يَحْجُبُهُمْ عَنِ الْمِيرَاثِ، أَوْ لِأَنَّهُمْ لَا يَرِثُونَ، فَيُوصِي لَهُمْ بِمَا طَابَتْ بِهِ نَفْسُهُ، لَا حَدَّ فِي ذَلِكَ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ أُعْطُوا وَلَا بَدَّ مَا رَأَى الْوَرَثَةُ أَوْ الْوَصِيُّ ... فَهَذَا قَرَضٌ كَمَا تَسْمَعُ فَخَرَجَ مِنْهُ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ الْوَارِثُونَ، وَبَقِيَ مِنْ لَا يَرِثُ مِنْهُمْ عَلَى هَذَا الْقَرَضِ »⁽²⁵⁾.

قال العلامة ابن عثيمين في هذا الموضوع: « لهذا كان الرأي الراجح في هذه المسألة أن الوصية للأقارب غير الوارثين واجبة؛ لأن الآية صريحة، والنسخ ليس بالأمر الهين أن يدعى مع هذه الصراحة ... ولأن آية الوصية محكمة، ويجب العمل بها، لكن نسخ منها من كان وارثاً من هؤلاء المذكورين، فإنه لا يوصى له، وبقي من ليس بوراث »⁽²⁶⁾.

- كما احتجوا بقوله ﷺ: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةُ أُولُوا الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء آية 8].

وجه الدلالة: حمل بعض الفقهاء الأمر بالرزق والإعطاء في هذه الآية على الوجوب لأولي القربى ومن في حكمهم⁽²⁷⁾.

ثانياً- السُّنة النبوية :

استدل من قال بهذا هذا الرأي أيضاً بعدة أحاديث تدعم الأخذ بالوصية الواجبة والعمل بها، نذكر منها:

- ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ، يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ، إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ) (28) .

وقد استدل ابن حزم بهذا الحديث، وقال : إِنْ الْوَصِيَّةُ قَرُضٌ عَلَى كُلِّ مَنْ تَرَكَ مَالًا . وقال ابن عمر رضي الله عنهما مَا مَرَّتْ عَلَيَّ لَيْلَةٌ مُذْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ ذَلِكَ إِلَّا وَعِنْدِي وَصِيَّتِي (29) .

واستدل بهذا الحديث مع ظاهر الآية على وجوب الوصية وبه قال الزُّهْرِيُّ، وَعَطَاءٌ، وَأَبُو مَجَلَزٍ، وَطَلْحَةُ بْنُ مَصْرُوفٍ، وَبِهِ قَالَ إِسْحَاقُ، وَدَاوُدُ، واختاره أبو عَوَانَةَ الْإِسْفَرَايِينِيُّ، وابن جَرِيرٍ، وآخرون (30) .

- ما روي عن عائشة- رضي الله عنها - أَنَّ رَجُلًا أَقَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أُمِّي افْتَلَتَتْ (31) نَفْسَهَا، وَلَمْ تُوصِ، وَأَطْنَهَا لَوْ تَكَلَّمْتُ تَصَدَّقْتُ، أَفَلَهَا أَجْرٌ إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا ؟ قَالَ (نعم) (32) .

وجه الدلالة : هذا الحديث يدل بظاهره على إيجاب الصدقة عمن لم يوص، وأمره عليه الصلاة والسلام فرض (33) .

ويجاب عن هذا بأنه لا علاقة هذا الاستدلال بوجوب الوصية، لأن قوله أظنها لو تكلمت تصدقت، معناه لما علمه من حرصها على الخير، أو لما علمه من رغبتها في الوصية، وقد أجمع المسلمون على أنه لا يجب على الوارث التصدق عن ميتة صدقة التطوع بل هي مستحبة (34) .

- ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنْ أَبِي مَاتَ، وَتَرَكَ مَالًا، وَلَمْ يُوصِ، فَهَلْ يُكْفَرُ عَنْهُ أَنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهُ؟ قَالَ: (نعم) (35) .

وقد استدل ابن حزم بهذا الحديث أيضاً على إيجاب الوصية عمن لم يوص؛ لأن تكفير المعاصي لا يكون إلا في ذنب .

ويجاب عن هذا بما أُجِيبَ به عن الحديث الذي سبقه، بأنه لا دلالة فيه على وجوب الوصية، بل يدل على فقط على استحباب الصدقة .

ثالثاً- المقاصد العامة للشريعة:

يرى هذا الرأي أن العمل بالوصية الواجبة من قبيل المصلحة المرسله التي يتحقق منها جلب مصلحة للأحفاد، ودفع مفسدة حرمانهم من الإرث .

يقول د/عبد المجيد الديباني: « تشريع الوصية الواجبة من قبيل العمل بالمصلحة التي هي من مقاصد الشريعة الغراء »⁽³⁶⁾ .

ويقول د/الزحيلي : « استحدث القانون نظام الوصية الواجبة، لمعالجة هذه المشكلة، تمشياً مع روح التشريع الإسلامي في توزيع الثروة على أساس من العدل والمنطق »⁽³⁷⁾ .

ويقول قبلان في هذا الموضوع أيضاً: « وهي الطريق الصحيح إلى العدالة الاجتماعية في الأسرة، وفي الأمة، إذ تتيح توزيع الثروة على أكبر عدد ممكن في العائلة، وتحد من تكتل الثروات، وتوجب على الغني أن يعطي كل محتاج من أقاربه، وأن يمد لهم يد المساعدة »⁽³⁸⁾ .

ويقول في موضع آخر: « ولأنها تتوافق وتتلاءم مع مبادئ وأسس الشريعة الإسلامية التي تحض على إعطاء ذوي القربى واليتامى والمساكين رزقاً، وتطبيب نفوسهم، وليس ما يدل على وجود حكمة إلغائها، وهي في مبناها ومعناها روح الإسلام كله »⁽³⁹⁾ .

رابعاً-القاعدة الشرعية التي تبيح لولي الأمر أن يتصرف بالمباح لما يراه من المصلحة العامة، ومتى أمر وجبت طاعته، ويدخل في ذلك تشريعه للوصية الواجبة في حدود ثلث المال⁽⁴⁰⁾ .

خامساً- المعقول:

استند من قال بهذا الرأي إلى عدة مبررات عقلية ومنطقية تسوغ الأخذ بالوصية الواجبة، نذكر منها:

-أن الولد الذي مات في حياة أبيه قد يكون سبباً في وجود المال المورث .

-أن الابن المتوفي قد يترك خلفه أولاداً من غير معيل، ولا مال لهم، فافتضت العدالة أن يعطي هؤلاء ما يصلح حالهم⁽⁴¹⁾ .

-اضطراب ميزان التوزيع في الأسرة، فيصير بعضهم في مرتبة بسبب موت أبيهم مبكراً⁽⁴²⁾.

-أن حرمان الأحماد مما كان سيورثه لهم أبوهم أو أمهم أدى إلى كثرة الشكوى، واعتبار الأحماد في حالة لا تليق بتضامن الأسر والأقارب، وقد يكون أولئك الأحماد تحت كفالة الجد، ينفق ويعطف عليهم، ويرغب أن يوصي لهم بشيء من ماله، ولكن المنية عاجلته، أو حالت بينه وبين ذلك ظروف ومؤثرات وقتية، فكان من الواجب علاج هذه الحالة بتشريع الوصية الواجبة⁽⁴³⁾.

المطلب الثاني

عدم مشروعية الوصية الواجبة عند المانعين

ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم مشروعية الوصية الواجبة للأحماد، فأبناء الابن لا يعطون شيئاً مع وجود الأبناء، وفقاً لقواعد الإرث التي تقضي بحجب الأحماد مع وجود الأبناء حجب إسقاط بالإجماع، فهذه الوصية عندهم تعد مخالفةً للكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، والأثر، والنظر.

يقول أحمد العجوز في هذا الموضوع: « هذه الوصية لم تكن معهودة في زمن النبوة، والصحابه، والتابعين، والأئمة الأربعة المجتهدين، إذ لم يرد بها نص في الكتاب، ولا السنة، ولا إجماع من هؤلاء، فهي مستحدثة »⁽⁴⁴⁾.

وفيما يلي ذكر أدلة هذا الرأي المانع من مشروعية هذه الوصية :

أولاً- القرآن الكريم:

-قوله ﷻ: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُم إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة آية : 180]

فقد ذهب الفقهاء وجمهور أهل التفسير إلى أن هذه الآية منسوخة⁽⁴⁵⁾ بآيات المواريث⁽⁴⁶⁾.

ويؤيد هذا ما رواه أبو أمامة الباهليؓ عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ)⁽⁴⁷⁾. فقد أشار الحديث إلى جهة النسخ في الآية، حيث أن الله قد أعطى للوراث كل حقه، وتحول حقه من الوصية إلى الميراث، فلم يبق له حق في الوصية، فلو كانت الوصية واجبة لبينها رسول الله ﷺ إذ لا يعقل أن يترك أمراً كهذا من غير بيان⁽⁴⁸⁾.

وقد أجاب من قال بالوجوب بأن الذي نسخ الوصية للوالدين والأقارب الذين يرثون، وأما الذي لا يرث فليس في الآية ولا في تفسير ابن عباس ما يقتضي النسخ في حقه⁽⁴⁹⁾.

- كذلك استند هذا الرأي إلى قوله ﷺ: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء آية رقم 11]

- وقوله ﷺ: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء آية 12]

- وقوله ﷺ: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِيَن بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء آية 12]

فهذه ثلاثة نصوص قرآنية تشترط في تنفيذ الوصية، وإخراجها من التركة، وجودها فعلاً، ووقوع الإيباء بها من الميت نفسه في حياته قبل موته، وذلك بإسناد الفعل في جميع ذلك إلى الهالك، وإضافة الوصية إليه، وجعلها من فعله وتصرفه، فدلّ بمفهومه على أنّ الوصية التي لا يوصي بها الميت في حياته لا تخرج من التركة بعد موته، ولا تنفذ بعد وفاته؛ لأنه لم يوص بها، فهي معدومة، وغير موجودة، والوصية المأمور بتنفيذها هي الوصية الموجودة⁽⁵⁰⁾.

- كما احتجوا بقوله ﷺ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالأَقْرَبِينَ بِالمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [النساء آية 8]. أي إذا حضر قسمة التركة أولوا القربى ممن لا يرث.

قال القرطبي: « والصحيح أن هذا على النذب، لأنه لو كان فرضاً لكان استحقاقاً في التركة، ومشاركة في الميراث، لأحد الجهتين معلوم وللآخر مجهول، وذلك مناقض للحكمة وسبب للتنازع والتقاطع »⁽⁵¹⁾.

وقال الزمخشري: « وهو أمر على النذب، قال الحسن كان المؤمنون يفعلون ذلك إذا اجتمعت الورثة، حضرم هؤلاء فرضوا لهم بالشيء من رثة المتاع، فضهم الله على ذلك تأديبا من غير أن يكون فريضة، قالوا: ولو كان فريضة لضرب له حد ومقدار كما لغيره من الحقوق »⁽⁵²⁾.

فوفق هذا الرأي الأمر الوارد في هذه الآية هو على الاستحباب، وليس على الوجوب، كما يعتقد المجيزون للوصية الواجبة، فهي لا تصلح بهذا للاحتجاج بها، أو الاعتماد عليها في التدليل على وجوب الوصية.

ثانياً- السُّنة النبوية:

استدل الرأي المانع من صحة هذه الوصية بأحاديث كثيرة، نذكر بعضها تباعاً، على النحو الآتي:

- ما روي عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: جَاءَتْ امْرَأَةُ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ، قُتِلَ أَبُوهُمَا مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ شَهِيدًا، وَإِنَّ عَمَّهُمَا

أَخَذَ مَالَهُمَا، فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا، وَلَا تُنْكَحَانِ إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ، قَالَ : يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ، فَتَزَكَّتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَبَعَثَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِلَى عَمَّهُمَا، فَقَالَ : (أَعْطِ ابْنَتِي سَعْدَ الثُّلُثَيْنِ، وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثُّمْنَ، وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ)⁽⁵³⁾.

والحجة في هذا الحديث من وجهين:

الأول: إن العم أخذ جميع التركة، ولم يترك شيئاً للبنتين، ولم يأمره الرسول ﷺ بإخراج شيء من تركة سعد وإعطائه لقربائه، فدل ذلك على أنه لا تنفذ الوصية إلا إذا أوصى بها الميت، لأنها لو كانت واجبة لأخرجها العم، ولأمره الرسول ﷺ بذلك لقاعدة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إجماعاً.

الثاني: إنه بعد نزول آية الميراث أمره بإعطاء البنتين الثلثين، وأمهما الثمن، وأخذ الباقي لنفسه، ولم يأمره بإخراج الوصية الواجبة، فدل ذلك على عدم وجوبها، وإلا لبينها له؛ لامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة⁽⁵⁴⁾.

-ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ، إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ)⁽⁵⁵⁾.

وأجاب من قال بعدم الوجوب عن الحديث هذا بأنه خارج منه مخرج الحزم والاحتياط؛ لأنه قد يفجؤه الموت، وهو على غير وصية ولا ينبغي للمؤمن أن يغفل عن ذكر الموت، والاستعداد له، فقد روي أن نافعاً قال لابن عمر رضي الله عنه بعد أن روى هذا الحديث، حين حضره الموت : هلا أوصيت ؟ قال : أما مالي، فالله أعلم ما كنت أفعل فيه في حياتي، وأما رباعي ودوري، فما أحب أن يشارك ولدي فيها أحد . فلو علم وجوب الوصية لما رواه، ولما تركها⁽⁵⁶⁾.

قال القرطبي: « لو كانت واجبة لم يجعلها إلى إرادة الموصي، ولكان ذلك لازماً على كل حال »⁽⁵⁷⁾.

-ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : (أَلْحِقُوا الْفَرَائِصَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوَّلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ)⁽⁵⁸⁾.

فجمهور أهل العلم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، لا يقولون بتوريث أبناء الأبناء مع أعمامهم، لحجب ابن الابن بالعم، الذي هو ابن الميت، أي أن الأقرب يحجب الأبعد .

وهذا دليل آخر على عدم لزوم الوصية بدون إيصاء؛ لأنه ﷺ جعل التركة بين أصحاب الفروض والعصبة، ولم يجعل لغيرهم شيئاً من التركة، فدل ذلك على أن الوصية لا يستحقها الموصى له إلا بإيصاء الموصي له في حياته⁽⁵⁹⁾.

- ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ : (مَنْ تَرَكَ مَالًا فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ) ⁽⁶⁰⁾ .

والحجة في هذا الحديث أنه جعل المال كله للورثة دون غيرهم، ولم يفصل في الكلام، فدلّ على أن المال لهم، لا يشاركون فيه أحد، وهذا يستفاد من صيغة العموم الواردة في الحديث، على قاعدة النكرة في سياق الشرط .

- ما روي عن المِقْدَامِ بْنِ مَعْدٍ يَكْرِبُ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ : (إِنَّ اللَّهَ يُوصِيكُمْ بِالْأَقْرَبِ فَأَلْقَرِبِ) ⁽⁶¹⁾ .

فأولاد الابن المتوفى قبل أبيه المورث، هم أدنى درجة من الأبناء الوارثين، فهؤلاء الأولاد لا يرثون، فتكون الوصية لهم غير واجبة شرعاً، ولكن يأخذونها تفضلاً وإحساناً من الورثة ⁽⁶²⁾، عملاً بقوله ﷺ : (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) [النساء آية 8] .

- ما روي عن عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عن أبيه رضي الله عنه قال: عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوُدَاعِ مِنْ وَجَعٍ أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَلَّغْنِي مَا تَرَى مِنَ الْوَجَعِ، وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثِي مَالِي؟ قَالَ: لَا قَالَ : قُلْتُ : أَفَأَتَصَدَّقُ بِشَطْرِهِ؟ قَالَ : (لَا الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ) ⁽⁶³⁾ .

قال القاضي عبد الوهاب في المسألة 1902 بأنه: « لا تجب الوصية للأقارب الذين لا يرثون » ⁽⁶⁴⁾، واستدل بهذا الحديث، فعلى المنع بأن فيه إبقاء على الورثة، ولو كان ما تنازعناه واجباً، لم يعتبر فيه بقاء الورثة بعده أغنياء أو عالة، ولأن كل من لا تجب عطيته في الحياة، لم تجب بعد الوفاة؛ كالأجانب، فهي هبة كحال الحياة، ولأن كل من لا يجب عليه إخراج ماله إلى شخص حال حياته، فكذلك بعد وفاته ⁽⁶⁵⁾ .

- ما روي عن طَلْحَةَ بْنِ مُصَرِّفٍ رضي الله عنه قال: سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أُوْفَى- رضي الله عنهما - هل كان النبي ﷺ أَوْصَى؟ فقال : لَا، فَقُلْتُ : كَيْفَ كُتِبَ عَلَى النَّاسِ الْوَصِيَّةُ، أَوْ أُمِرُوا بِالْوَصِيَّةِ؟ قَالَ : أَوْصَى بِكِتَابِ اللَّهِ ⁽⁶⁶⁾ .

وجه الدلالة : لَوْ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ وَاجِبَةً لَمَا تَرَكَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ .

وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِنَفْيِ الْوَصِيَّةِ مِنْهُ ﷺ نَفْيُ الْوَصِيَّةِ بِالْخِلَافَةِ، لَا مُطْلَقًا، بِدَلِيلِ أَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ عَنْهُ ﷺ الْوَصِيَّةُ بَعْدَ أُمُورٍ، كَأَمْرِهِ ﷺ فِي مَرَضِهِ لِعَائِشَةَ - رضي الله عنها - بِإِنْفَاقِ الدُّهْيَةِ ⁽⁶⁷⁾ .

ثالثاً- الإجماع على بطلان الوصية الواجبة:

فقد نسب ابن عبد البر القول بعدم الوجوب إلى الإجماع، سوى من شذ، لأنه لو لم يوص لقسم جميع

ماله بين ورثته بالإجماع، فلو كانت الوصية واجبة لأخرج من ماله سهم ينوب عن الوصية⁽⁶⁸⁾.

كما أجمعوا على أن الوصية غير واجبة، إلا على من عليه حقوق بغير بينة وأمانة بغير إشهاد، إلا طائفة شذت فأوجبها⁽⁶⁹⁾.

وقال ابن قدامة: «أكثر أصحاب رسول الله ﷺ لم ينقل عنهم وصية، ولم ينقل لذلك نكير، ولو كانت واجبة لم يخلوا بذلك، ولنقل عنهم نقلاً ظاهراً»⁽⁷⁰⁾.

كذلك أيضاً ما روى ابن عباس وعائشة، وابن أبي ليلى ﷺ أن النبي ﷺ مات ولم يوص⁽⁷¹⁾.

كما أن ابن عمر ﷺ وهو راوي الخبر، لم يوص، وكذا حاطب بن أبي بلتعة ﷺ بحضرة عمر ﷺ لم يوص، وأن ابن عباس ﷺ قال فيمن ترك ثمانمائة درهم: قليل ليس فيها وصية، وعلي ﷺ نهى من لم يترك إلا من السبع مائة إلى التسعمائة عن الوصية، وعن النخعي ليس الوصية قرصاً، وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي⁽⁷²⁾.

وفي هذا الصدد يقول د/ فياض إن: «هذا القانون⁽⁷³⁾ حدث في الإسلام، مخالف لما أجمع عليه المسلمون من لدن رسول الله ﷺ إلى أن جاء الزمن الذي وجد فيه من وضعوا هذا القانون، فلفقوه تلفيقاً لا يتفق مع عدالة التشريع الإسلامي في توزيع التركات التي تولاها الله بنفسه، ولم يكلها إلى أحد من خلقه»⁽⁷⁴⁾.

رابعاً- بطلان الاستدلال بالمصالح في التدليل على مشروعية الوصية الواجبة:

يستدل الرأي المجيز للوصية الواجبة أن تشريع العمل بها وتطبيقها هو من قبيل المصلحة المرسله التي يتحقق منها جلب مصلحة للأحفاد الذين فقدوا آباءهم أو أمهاتهم في صباهم، ودفع مفسدة حرمانهم من الإرث تعويضاً لهم.

وهذا الاحتجاج في غير محله، والاستدلال به باطل، ولا يصح من وجوه عدة، منها:

1- هذه المصلحة فقدت شرطاً من شروط العمل بها، وهو ألا يقوم الدليل على إلغائها وعدم اعتبارها، وقد قامت الأدلة على ذلك، ومنها:

- حديث ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (الْحَقُّوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ)⁽⁷⁵⁾.

-إجماع أهل العلم الذين لا يقولون بتوريث أبناء الأبناء مع أعمامهم، على حجب ابن الابن بالعم، الذي هو ابن الميت، أي أن الأقرب يحجب الأبعد .

-حديث أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (مَنْ تَرَكَ مَالًا فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ)⁽⁷⁶⁾ .

2-إجماع الفقهاء والأصوليون على أن المصالح الملغاة لا يصح التعليل بها، أو الاعتماد عليها، أو الرجوع إليها في تعليل حكم، أو تشريعه؛ لأنه محاذة لله ولرسوله أن يلغي تعالى وصفاً لا يلفت إليه ولا يعتبره، ثم يأتي آخر فيعتدُّ به، ويتحدَّى إلغاء الله له على لسان رسول ﷺ⁽⁷⁷⁾ .

3-هذه المصلحة معارضة بمصلحة أخرى، اعتبرها الشرع، وأقرها، وشرع الحدود لحمايتها، وهي مصلحة حماية مال الورثة الذي انحدر إليهم من مئتهم، ودخل في ملكهم بمجرد وفاته، وعندما تتعارض المصلحة المرسل، والمصلحة المعتبرة، فإنه يجب تقديم المصلحة المعتبرة، وإلغاء المصلحة المرسل، ولا يمكن لأحد أن يعتبر المصلحة المرسل، ويلغي المصلحة المعتبرة، فيكون بذلك قد عاكس الشرع وحاده⁽⁷⁸⁾ .

4-بعض القواعد الفقهية تعارض هذه المصلحة، لما يترتب عليها من جلب مفسدة، تتمثل في أخذ مال الوارث بغير حق، فيجب دفعها، والابتعاد عنها، فمنها قاعدة دفع المفسد مقدم على جلب المصالح، وقاعدة الحظر مقدم على الإباحة⁽⁷⁹⁾ .

5-مقتضى التعليل بمصلحة الأحفاد، ورعايتهم في صغرهم أن تخصص الوصية بالأحفاد الفقراء، وعدم تعميمها على الجميع، عملاً بمبدأ « الضرورات تقدر بقدرها »، وبقاعدة « الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمًا »، في حين أن قوانين الوصية الواجبة تفرضها للأحفاد، ولو كانوا كباراً وأغنى من أبناء الصلب : أعمامهم⁽⁸⁰⁾ .

خامساً-بطلان الاستدلال بمشروعية هذه الوصية كونها تعمل على القضاء ما يتولد في النفوس من الحقد والبغضاء، وتحافظ على حسن العلاقة بين الأسر:

فهذا الاستدلال مردود، لا يصحُّ، للأسباب الآتية:

-لأن فيه معنى لم يعتبره الشرع إجماعاً في باب الهبات والصدقات والمواثيق، حين جَوَّز الهبة للأبناء، دون أبناء الأبناء، والعكس، وفرض الميراث للابن دون ابن الابن، وفصل الذكر على الأنثى، وأعطى الميراث للأخ الشقيق، وقدمه على الذي للأب، وفرض للأخ للأُم، ولم يفرض للشقيق إلى غير ذلك من أنواع التفرقة بين أفراد الأسرة، ولم يلتفت إلى هذه الشبهة، ولم يبال بهذه المقولة المبتدعة، التي يراد بها إبطال لشرع الله، وتغيير حكم ثابت عن رسول الله ﷺ وإجماع الأمة.

-الأمر بعكس ما يقال، فنظام الوصية الواجبة هو الذي سبب الحقد والبغضاء والكراهية بين الأبناء والأحفاد، وربما حتى الأجداد والجندات، حين ينظر الأبناء إلى الأحفاد كغاصبين لحقهم، عندما يعلمون أن الشارع الحكيم لم يجعل للأحفاد شيئاً مع وجود الأبناء، ولهذا نرى الورثة لا يخضعون لذلك إلا تحت تأثير سلطة القضاء، بينما التركة التي لا أحفاد فيها تجد الورثة طيبة أنفسهم بما ينوب كل واحد منهم من قليل أو كثير، لا يعترضون على ذلك، ولا يناقشون، راضين بما أعطاهم الله، وقسمه لهم⁽⁸¹⁾.

سادساً- بطلان دعوى أن الوصية الوجبة تلافي شكوى الأحفاد بحرمانهم من الإرث أو تقلل منها:

هذه الشبهة من أبطل الشبه وهي شبهة بشكوى الصحابة رضي الله عنهم من حرّ الشمس في جباههم أثناء السجود في الصلاة، فلم تقبل شكواهم، ولم يؤذن لهم في ترك السجود، ولا تأخير الصلاة، لأنها لا تعدو أن تكون رفضاً للشرع، واعتراضاً عليه، وهي شبهة أيضاً بالشكوى التي شكّاها المشركون من القرآن وأحكامه، حين طلبوا تبديله، وتغييره، ليؤمنوا به، ويتبعوه، فلم يقبل الله شكواهم، وأنزل فيهم: ﴿وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّا بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ ۝﴾ [يونس آية 15].

وبهذا يتبين أن الشكوى من الحكم لا يصح أن تكون سبباً لإلغائه، أو تعديله، ولو فتح هذا الباب لم يثبت للشرعية قَدَمٌ، فإنه ما من حكم إلا وتجد من يشكي منه، ويدعي الضرر من مفعوله، والوصية الواجبة نفسها يشكي منها كثير من الورثة، فلماذا تفرض عليهم، وهم يشكون منها؟ وهلا عوملت بالمثل، لشكوى الناس منها!!⁽⁸²⁾.

سابعاً- الادعاء أن الولد الذي مات في حياة أبيه قد يكون سبباً في وجود المال المورث، كما أنه قد يترك خلفه أولاداً من غير معيل، ولا مال لهم، فاقتضت العدالة أن يعطي هؤلاء ما يصلح حالهم:

وهذا الادعاء غير مقبول، وفي غير محله لما يأتي⁽⁸³⁾:

1- ففيمّا يتعلق بأن الولد الذي مات في حياة أبيه قد يكون سبباً في وجود التركة:

-هو مجرد افتراض، غير محقق، والعلل الشرعية التي تُبنى عليها الأحكام يجب أن تكون محققة، وموجودة في محل الحكم.

-علّة لا تعمّ جميع الحالات، فكان مقتضى هذه التعليل قصر الوصية الواجبة على الحالات التي يتأكد فيها مشاركة الأبناء في ثروة الأب أو الأم، ولا تتعداها إلى الحالات التي يقطع فيها بعدم المشاركة، أو يشك فيها أخذاً بقاعدة الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

-في حالة التأكد من المشاركة يكون الابن شريكاً حقيقياً بنسبة مساهمته، وفي هذه الحالة كان يجب تمكين الأحفاد من نصيب أبيهم بمجرد وفاته، من غير أن تنتظر وفاة الجد، أو الجدة، فقد يموت الأحفاد قبله، فتضيع حقوقهم، وقد يبذر الجد تلك الثروة قبل وفاته، فتضيع حقوقهم، وقد يكون للولد ورثة آخرون غير الأبناء، فلماذا يحرمون من حقهم فيما اكتسبه في حياته؟!

-قد يكون الجد أو الجدة اكتسبوا ثروة جديدة بعد وفاة الابن، من ميراث أو غيره، فبأي حق يدخل الأحفاد فيها، أو يكون لهم نصيب فيها، ولا مشاركة لأبيهم فيها؟.

2-وفيما يتعلق بادعاء أن الأحفاد قد يكونون في عيال جدهم أو جدتهم، وأراد أن يوصي لهم لولا موانع حالت دون ذلك :

-أن رغبته في الوصية إليهم غير محققة، والعلل الشرعية التي تُبنى عليها الأحكام يجب أن تكون محققة، وموجودة في محل الحكم .

-حتى ولو كانت الرغبة موجودة، فإنها وحدها غير كافية، لأن العبرة في العقود بالصيغ، لا بالنيات، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال النبي ﷺ : (إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي مَا وَسَّوَسْتُ بِهِ صُدُورَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلِّمْ)⁽⁸⁴⁾ .

-كان مقتضى هذا التعليل قصر الوصية الواجبة على من يكونون في عيال جدهم، وعلى من تظهر رغبة جدهم في الوصية لهم، لتنفيذ رغبته، ولا تعمم على جميع الأحفاد، وجميع الأجداد، كما هو الحال في قانون الوصية الواجبة .

وفي هذا الصدد يقول أبو زهرة: « والحق إننا إن أخذنا بالوجوب يجب أن نعتبر الاحتياج، لأن الأصل في الوصايا أنها من باب الخير والصدقات، ليتمكن كل من فاته خير، لا يستطيع تداركه.. من الوصية به، فإذا كانت هناك وصية واجبة يجب أن تكون متلائمة مع غرض الشارع من الوصايا، غير مائلة عنه، ولا يتم ذلك إلا إذا جعلنا الوصية الواجبة للأقارب في فقرائهم دون أغنيائهم »⁽⁸⁵⁾ .

ويمكن القول إن هناك طرقاً وحلولاً يمكن أن يصار إليها بدلاً من الاعتماد على الوصية الواجبة وبها يتم الاستغناء عنها، وهي تمثل الرحمة الشرعية الصحيحة للأحفاد الذين مات آباؤهم وأمهاتهم في حياة أجدادهم وجداتهم، وتتلخص هذه الطرق والحلول فيما يأتي:

1-أن يوصي الجد أو الجدة لأبناء أبنائه بالثلث، فما دونه، دون حيلة، ولا مكر ببقية الورثة، وقد يكون ذلك أنفع لهم من الإقعاد .

2- أن يهب الجد في حياته ما يعيش به أبناء أبناؤه، صدقة أو هبة، بدون إجحاف ببقية الورثة⁽⁸⁶⁾.

3- أن يعطي الجد أو الجدة في حياتهما أبناء أبناؤه ما قد فاتهم بسبب موت أبيهم أو أمهم، دون إجحاف، أو إلحاق ضرر بباقي الورثة.

4- الإعطاء بالمعروف من قبل الورثة، إن مات الجد قبل أن يوصي، أو يعطي شيئاً للأحفاد، تطيباً لخواطرهم، وجبراً لما فاتهم، أخذاً بقوله ﷺ : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ [النساء آية 8] .

5- أن يتنازل الأعمام عن جزء من ميراثهم لأولاد أخيهام الذي توفي قبلهم .

المبحث الثالث

الوصية الواجبة في التشريعات الإسلامية

لقد كان قانون الوصية المصري رقم 71 لسنة 1946م أسبق هذه القوانين، وتبعه قانون الأحوال الشخصية السوري الصادر 1953م، ومجلة الأحوال التونسية لعام 1956م، ومدونة الأحوال الشخصية المغربية لعام 1958م المعدلة بمدونة الأسرة رقم 70-03-1424 هـ/2004م، والقانون الفلسطيني لعام 1962م، والقانون الكويتي الخاص بالوصية الواجبة لعام 1971م، ثم الوصية الواجبة في القانون الأردني 1976م المادة 182، وكذلك قانون الأحوال الشخصية السوداني لسنة 1991م، وقانون الأحوال الشخصية اليمني لسنة 1996م، المادة 259، وقانون الأحوال الشخصية الإماراتي لسنة 2005م فقرة رقم 272، وغير ذلك من تشريعات البلاد الإسلامية الأخرى .

وسنقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، على النحو الآتي:

المطلب الأول

الوصية الواجبة في بعض التشريعات العربية

أولاً- الوصية الواجبة في القانون المصري:

قانون الوصية المصري رقم 71 لسنة 1946م هو أول قانون عربي طبق مبدأ الوصية الواجبة، ولكن بصورة ضيقة جداً، إذ قصرها على فروع الطبقة الأولى لأولاد البنات، وعلى أولاد الأبناء من الظهور، وإن نزلوا، على أن يحجب كل أصل فرعه .

حيث نصت المادة 76 منه على أنه : « إذا لم يوص الميت لفرع ولده الذي مات في حياته، أو مات معه ولو حكماً بمثل ما كان يستحقه هذا الولد ميراثاً في تركته لو كان حياً عند موته، وجبت للفرع في التركة وصية بقدر هذا النصيب، في حدود الثلث، بشرط أن يكون غير وارث، وألا يكون الميت قد أعطاه بغير عوض من طريق تصرف آخر قدر ما يجب له، وإن كان ما أعطاه أقل منه وجبت له وصية بقدر ما يكمله .

وتكون هذه الوصية لأهل الطبقة الأولى من أولاد البنات، ولأولاد الأبناء من أولاد الظهور، وإن نزلوا، على أن يحجب كل أصل فرعه دون فرع غيره، وأن يقسم نصيب كل أصل على فرعه، وإن نزل قسمة الميراث،

كما لو كان أصله أو أصوله الذين يدلي بهم إلى الميـت ماتوا بعده، وكان موتهم مرتباً كترتيب الطبقات » .

ونصت المادة 77 على أنه: « إذا أوصى الميـت لمن وجبت له الوصية بأكثر من نصيبه كانت الزيادة وصية اختيارية، وإن أوصى له بأقل من نصيبه وجب له ما يكمله، وإن أوصى لبعض من وجبت لهم الوصية دون البعض الآخر وجب لمن لم يوص له قدر نصيبه .

ويؤخذ نصيب من لم يوص له، ويوفى نصيب من أوصى له بأقل مما وجب من باقي الثلث، فإن ضاق عن ذلك فمـنه، ومما هو مشغول بالوصية الاختيارية » .

ونصت المادة 78 على أن : « الوصية الواجبة مقدمة على غيرها من الوصايا . فإذا لم يوص الميـت لمن وجبت لهم الوصية، وأوصى لغيرهم، استحق كل من وجبت له الوصية قدر نصيبه من باقي ثلث التركة، إن وفي، وإلا فمـنه، ومما أوصى به لغيرهم»⁽⁸⁷⁾ .

وقد قيد القانون من يستخرج حساب الوصية الواجبة بثلاثة قيود:

أولها: ألا تزيد على الثلث؛ لأن المقدار الذي خصه الله سبحانه وتعالى للوصايا عامة هو الثلث، فلا تتجاوزه الوصية الواجبة .

ثانيها: أن تنفذ على أساس أنها وصية لا ميراث، والوصايا تنفذ من كل التركة .

ثالثها: أن تكون بمقدار نصيب الولد المتوفى في حياة أحد أبويه، فلا تتجاوزه؛ لأن الغرض العام من القانون أن يأخذ الفرع نصيب أصله الذي توفي في حياة أحد أبويه، لا أن يأخذ أكثر منه .

فالقانون جعل بهذه الوصية لأولاد من يموت في حياة أبويه ميراثاً مفروضاً، هو ميراثه الذي كان يستحقه لو بقي بعد وفاة أصله، على ألا يتجاوز الثلث، وإذا كان ذلك غاية القانون، فكل الأحكام تتجه إلى جعل هذه الوصية ميراثاً، ولذا تجب من غير إيجاب، وإذا وجبت صارت لازمة، لا تقبل عدم التنفيذ، وبذلك تشابهت مع الميراث⁽⁸⁸⁾ .

ثانياً- قانون الأحوال الشخصية السوري الصادر عام 1953م:

قد وردت به نصوص متعلقة بالوصية الواجبة، منها نص المادة 257 والذي نص على أن: « 1- من توفي

وله أولاد ابن، وقد مات ذلك الابن قبله، أو معه، وجب لأحفاده ثلث تركته، وصية بالمقدار والشروط الآتية :

أ- الوصية الواجبة لهؤلاء الأحفاد تكون بمقدار حصتهم، مما يرثه أبوهم عن أصله المتوفى، على فرض موت أبيهم أثر وفاة أصله المذكور، على أن لا يتجاوز ذلك ثلث التركة .

ب- لا يستحق هؤلاء الأحفاد وصية إن كانوا وارثين لأصل أبيهم، جداً كان أو جدة، أو كان قد أوصى لهم، أو أعطاهم في حياته بلا عوض، مقدار ما يستحقون بهذه الوصية، فإن أوصى لهم بأقل من ذلك وجبت تكملته، وإن أوصى بأكثر كان الزائد وصية اختيارية، وإن أوصى لبعضهم فقط وجبت الوصية للآخر بقدر نصيبه .

ج- تكون هذه الوصية لأولاد الابن ولأولاد ابن الابن وإن نزل، واحداً كانوا أو أكثر للذكر مثل حظ الأنثيين، يحجب فيها كل أصل فرعه، دون فرع غيره، ويأخذ كل فرع نصيب أصله فقط .

2- هذه الوصية الواجبة مقدمة على الوصايا الاختيارية في الاستيفاء من ثلث التركة «⁽⁸⁹⁾

ثالثاً- الوصية الواجبة في القانون الليبي:

صدر القانون رقم 17 لسنة 1994م بشأن أحكام الوصية، فجاء الفصل الثالث منه في الوصية الواجبة، حيث نظمها في المواد 37، 38، 39، 40 .

فص في المادة 37 على أن: « من توفي وله أولاد ابن، مات أبوهم قبله أو معه، وجبت في ماله لأولاد الابن ولأولاد ابن الابن، وإن نزل، واحداً كان أو أكثر، وصية بمقدار ما كان يرثه أبوهم عن أصله المتوفى، على فرض حياته، إذا كان لا يزيد عن ثلث التركة، فإن زاد لا يدفع لهم إلا الثلث وصية واجبة » .

ونص في المادة 38 على أن: « تقسم الوصية بين المستحقين قسمة الميراث، للذكر مثل حظ الأنثيين، ويحجب فيها كل أصل فرعه، دون فرع غيره، ويأخذ كل فرع نصيب أصله فقط » .

ونص في المادة 39 على أنه: « لا يستحق هؤلاء الأحفاد وصية واجبة إن كانوا وارثين لأصل أبيهم جداً كان أو جدة، أو كان قد أوصى لهم، أو أعطاهم في حياته .

ونص في المادة 40 على أن: « الوصية الواجبة مقدمة على الوصايا الاختيارية في الاستيفاء من ثلث التركة » .

المطلب الثاني

أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه التشريعات

من خلال سرد نصوص هذه التشريعات يلاحظ عليها وجود نقاط اتفاق، وأخرى اختلاف، نذكرها فيما يأتي:

أولاً-أوجه الاتفاق:

أ-اتفقت هذه التشريعات على عدم استحقاق الأحماد للوصية الواجبة إذا كانوا وارثين لأصل أبيهم، أو كان الجد أو الجدة قد أوصى لهم، أو أعطاهم شيئاً بغير عوض، أو بدون مقابل في حياته .

ب-ارتأت هذه التشريعات عدم تجاوز الوصية الواجبة حدود ثلث التركة، وعلى أن يحجب كل أصل فرعه، دون فرع غيره .

ج-ذهبت إلى أن الوصية الواجبة مقدمة على الوصية الاختيارية .

د-اتفقت على تكميل الوصية إلى الثلث، إن أوصى لهم الجد أو الجدة بأقل من الثلث، وإن أوصى بأكثر من ذلك كان الزائد وصية اختيارية .

هـ-أغلب تشريعات الوصية الواجبة في البلاد الإسلامية مقتبسة من قانون الوصية المصري رقم 71 لسنة 1946م، فجاءت كثير من هذه التشريعات متوافقة معه في كثير من الأحكام، إن لم يصل إلى حد التطابق الحرفي في النصوص .

و- تنشأ هذه الوصية دون إرادة المورث أو صاحب التركة، إلزاماً بحكم القانون.

ثانياً-أوجه الاختلاف:

أ-اختلفت في طريقة توزيع أو تقسيم الوصية الواجبة بين الأحماد .

ب-بعض هذه التشريعات ترى الوجوب في ذاته للوصية الواجبة، بينما البعض الآخر، ترى أنه إذا لم ينفذ

الموصي ما وجب عليه، نفذ بغير إرادته، بحكم القانون .

المطلب الثالث

المناقشة والتعليق على هذه التشريعات

يمكن تناول هذه التشريعات، ومناقشتها، وإبداء الملاحظات عليها، وكذا العيوب التي تعتورها في النقاط الآتية:

1-أتت قوانين الوصية بحكم لم يسبق بمثله في المذاهب الإسلامية المشهورة، وهو أن الوصية تكون واجبة بحكم القانون، وتنفذ بحكم القانون، سواء أراد المورث أو لم يرد⁽⁹⁰⁾ .

2-تساهل القوانين في افتراض وصية وهمية، وفرض العمل بها رغم انعدامها شرعاً وحساً وعقلاً ! أمّا انعدامها حساً فواضح لعدم صدورها عن الميت في حياته .

وأمّا انعدامها عقلاً؛ فلأن الصيغة ركن من أركان الوصية، وهي منعدمة هنا، ويستحيل وجود الشيء دون ركن من أركانه الحسية أو المعنوية .

وأمّا انعدامها شرعاً؛ فلأن القاعدة الأصولية والفقهية أن كل عقد اختل فيه ركن من أركانه فهو باطل، لا يعتد به شرعاً، والوصية عقد، والعقد لا بد فيه من عاقد، وهو غير موجود؛ لأن الميت لم يعقد وصية في حياته، لا بنفسه، ولا بوكيله، ولا يمكنه عقدها بعد وفاته⁽⁹¹⁾ .

3-إن الوصية لا تكون إلا في حياة الموصي، فإذا مات الإنسان، ولم يوص في حياته، استحالت الوصية، لما يلي:

أ-أن من له حق الإيلاء قد مات .

ب-أن مال المتوفى يتحول من لحظة موته إلى ملك الورثة حسب الشرع، ولا يعود للمتوفى حق في المال، ولا بالتصرف فيه، لانعدام ذمته المالية بالموت⁽⁹²⁾ .

4-القانون المصري رغم أنه الأصل الأول لتشريع الوصية الواجبة، وجعلها لأبناء القانون الابن مهما نزلوا، ولطبقة الأولى فقط من أولاد البنت، ولكن القانون السوري والقانون الليبي خالفا فلسفة القانون المصري

والمغربي، وذلك بحرمان أولاد البنت، بحجة أنهم من ذوي الأرحام، وحرمان أولاد البنات لا يتفق مع الهدف من الوصية الواجبة - كما يقولون - إذ من أهدافها تعويض الأحفاد ميراث أبيهم، وأمهم .

5- أثبت الواقع العملي في تطبيق الكثير من مسأله أن الفرع الوارث البعيد قد يأخذ بموجب هذا القانون من تركة المورث أكثر مما يأخذ الأقرب منه إليه، وهذا جور ووكس وشطط، يترتب عليه تضييع حقوق على أصحابها، وإعطاؤها لغير مستحقها، مما يتنافى مع الحث الشديد على دقة العمل بفرائض الإرث، وعدم الحيدة عنها⁽⁹³⁾، حيث قال ﷺ في إثر بيان فرائض الإرث : ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِغِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ [النساء آية 13، 14]

6- أن القول بوجوبها قانوناً يشعر بالنقص والتقصير في نظام الموارث، تعالى الله وتنزه عن ذلك علواً كبيراً⁽⁹⁴⁾، فهو قانون زيادة على فرائض الله تعالى، وإلزام بما لم يلزم به نص من كتاب الله تعالى، أو سنة رسول الله ﷺ⁽⁹⁵⁾ .

7- قوانين الوصية الواجبة التي توطأت على الأخذ بقول ابن حزم، واعتماده، لتبرير الوصية الواجبة، جميعها لم تستطع مسايرته، والتمسك بمذهبه، والوقوف عنده، على ضعفه، وشذوذه، وضعف أدلته، ووقعت في مخالفات مثيرة له، وتجاوزات لا يراها ابن حزم ولا غيره من فقهاء المسلمين، فازدادت بذلك ضعفاً على ضعف، وشذوذاً على شذوذ، وخرجت عن إجماع الفقهاء المسلمين، وبقيت بدون سند شرعي، لا صحيح ولا ضعيف .

وتتجلى هذه المخالفات لمذهب ابن حزم فيما يلي⁽⁹⁶⁾:

أ- تحديد الوصية في نصيب الولد في أبيه على فرض بقائه حياً إلى وفاته .

ب- قصرها على الأحفاد، وحرمان غيرهم من القرابة الذين لا يرثون إذا لم يكن أحفاد .

ت- إعطاؤها للحفيد الواحد، أو الاثنين، إذا لم يكن هناك أكثر .

ث- عدم الاكتفاء بالوصية الاختيارية للأحفاد، إذا كانت دون نصيب أبيهم، أو نصيبهم فيه، وإيجاب تكميل نصيب الابن .

ج- عدم الاكتفاء بالوصية لبعض الأحفاد دون بعض، ولو بأكثر من نصيبهم .

ح- الاستغناء عن الوصية الواجبة، إذا كان الجد أو الجدة قد أعطى للأحفاد في حياته قدر ما ينوبهم في

الوصية الواجبة .

خ-الاستغناء عن الوصية الواجبة، وعدم فرضها، إذا لم يكن في القرابة أحفاد .

د-توزيع الوصية الواجبة بين الأحفاد بحسب الميراث مخالفاً لقواعد الوصية .

ذ-تقديم الوصية الواجبة على الوصية الاختيارية لأجنب أو الأقارب غير الأحفاد، أو لهم في بعض الحالات .

ر-الاستغناء عنها إذا كان الأحفاد وارثين .

ز-تخصيصها بالأحفاد الذين يكون أصلهم وارثاً .

وبعد هذه المخالفات والتجاوزات لمذهب ابن حزم، لا يصحُّ لأحدٍ أن يقول : إن الوصية الواجبة مأخوذة من مذهب ابن حزم .

الخاتمة

بعد دراسة الحكم الشرعي للوصية الواجبة، والإطلاع على بعض قوانين البلدان الإسلامية المنظمة لها، نتوصل إلى بعض الأحكام والنتائج، نذكرها فيما يأتي :

1- الوصية الواجبة تساوي ذوي الأرحام مع العصبات، وتورث ذوي الأرحام مع وجود من يحجبهم شرعاً من ذوي الفرائض أو العصبات .

2- الوصية تنعقد بإيجاب الموصي فقط قبل مماته، وإن القبول وفقاً للرأي الراجح شرط لنفاذها ولزومها، وهذا ما لا يتحقق في الوصية الواجبة .

3- هذه الوصية تكون بعد وفاة الجد أو الجدة، وبدون رضاهما، أو إرادتهما ذلك .

4- تعد الوصية الواجبة في التشريعات المعاصرة ميراثاً للأحفاد، عوضاً عن حرمانهم من إرث أبيهم، أو أمهم، الذين ماتوا قبل جدهم أو جدتهم، وهذا مخالف لقواعد الإرث والحجب، لما رواه أبو أُمَامَةَ الْبَاهِلِيُّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي خُطْبَتِهِ عَامَ حِجَّةِ الْوَدَاعِ: (إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ) (97) .

5- استندت معظم التشريعات الوصية الواجبة على رأي ابن حزم وبعض الفقهاء، إلا أنها لم تسايره على ما أفتى به، وخالفته في كثير من الأحكام، وحادت عنه .

6- القول بالوصية الواجبة يشعر بالنقص في أحكام الشريعة، واتهامها بالتفريط والنسيان في بيان كثير من الأحكام، وبأنها نظام غير عادل في القسمة والتوزيع. قال ﷺ: ﴿ مَا قَرِطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام آية 38] .

7- خلاف الفقهاء في آية الوصية، هل هي آية مُحْكَمَة أو آية منسوخة ؟ وهل الأمر فيها على الوجوب أو الاستحباب ؟ هو الفيصل في معرفة مشروعية الوصية الواجبة من عدمها، ويمدى إلزام الناس بها قضاء .

8- توجد عدة بدائل أو طرق يمكن أن يصار إليها، وبموجبها يستغنى عن الوصية الواجبة، وهي تمثل الرحمة الشرعية الصحيحة للأحفاد، ولعل أهمها توعية الأجداد والجدات وإرشادهم إلى الوصية الاختيارية للأحفاد قبل مماتهم، لتحقيق أركان الوصية، ويترتب عليها أثرها .

9- التشريعات الوضعية قصرت الوصية الواجبة على الأحفاد، دون سواهم، وهذا مخالف لما جاءت به آية الوصية، كما أشرنا إليه في موضعه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد ﷺ .

الهوامش

(1) مقاييس اللغة لابن فارس، مادة وصي، ص 958 .

(2) المصباح المنير للفيومي، مادة وَصِيْتُ، ص 341 .

(3) المعجم الوسيط ، ص 1082 .

(4) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار للشوكاني، 6/142 .

(5) المصباح المنير للفيومي، مرجع سابق، مادة وَجَبَ، ص 334، والمعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 1055 .

(6) الميراث العادل في الإسلام بين المواريث القديمة والحديثة ومقارنتها مع الشرائع الأخرى، أحمد محيي الدين العجوز، ص 243 .

(7) دراسات في الشريعة الإسلامية، عبد الجليل القرنشاوي، ص 241 .

(8) الوصية الواجبة، ريم عادل الأزعر، ص 41 .

(9) الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي، د/ محمد بن محمد قاسم التاويل، ص 9 .

(10) ريم عادل الأزعر، مرجع سابق، ص 42 .

(11) أحكام القبائل العرفية في ميزان الشريعة الإسلامية، أحمد شملان، ص 109 .

(12) أحمد شملان، مرجع سابق، ص 109، 110 .

(13) البهجة في شرح التحفة، علي بن عبد السلام التسولي 514 /2 .

(14) شرح قانون الوصية، محمد أبو زهرة، ص 198، 204 .

(15) هو الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، من كبار التابعين، وهو ثقة حجة، وجمع كل فن؛ من علم، وزهد، وورع، وعبادة، وكان سيد أهل زمانه علماً، وعملاً، أثنى عليه كثير من الفقهاء، توفي سنة 110 هـ . انظر وفيان الأعيان لابن خلكان 2/69، وسير أعلام النبلاء للذهبي 4/563 .

(16) هو طاوس بن كيسان اليماني، تابعي، ثقة فقيه فاضل، مات بمكة سنة 106 هـ وقيل بعد ذلك . تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، ص 281 .

(17) هو قَتَادَةُ بن دِعَامَةَ بن قَتَادَةَ بن عزيز بن عمرو بن ربيعة، حافظ العصر، قدوة المفسرين

والمحدثين، كان من أوعية العلم، وممن يضرب به المثل في قوة الحفظ، وكان رأساً في العربية والغريب وأيام العرب وأنسابها، توفي سنة 118هـ . سير أعلام النبلاء للذهبي 5/269، وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني 3/428 .

(18) هو لاحق بن حميد أبو مجلز السدوسي، بصرى، تابعي، ثقة، كان يحب علياً عليه السلام، مات سنة 110 هـ . معرفة الثقات 2/230 .

(19) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد بقرطبة، وكان حافظاً عالماً بعلوم الحديث، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، بعد أن كان شافعي المذهب، ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر، له مؤلفات كثيرة منها : كتاب الإحكام في أصول الأحكام، وكتاب الفصل في الملل في الأهواء والنحل، توفي سنة 456 هـ . وفيات الأعيان لابن خلكان 3/325، وسير أعلام النبلاء للذهبي 18/184 .

(20) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد أبو يعقوب المعروف بابن راهويه، ولد سنة 166 هـ ومات سنة 243 هـ بنيسابوري، طبقات الحنابلة 1/109

(21) هو محمد بن جرير الطبري، فقيه، أصولي، مجتهد، كان ثقة، صادقاً، حافظاً، رأساً في التفسير، بصيراً بالمعاني، عالماً بالسنن وطرقها، إماماً في الفقه والإجماع والاختلاف، علامة مؤرخاً في التاريخ وأيام الناس، عارفاً بالقراءات وباللغة، من تصانيفه : جامع البيان عن تأويل آي القرآن، وتاريخ الأمم والملوك، وغيرهما، توفي سنة 310 هـ . سير أعلام النبلاء للذهبي 14/267، وطبقات المفسرين للأندروني ص 48، ومعجم المؤلفين لعمر كحالة 3/190 .

(22) يُنظر المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري، 8/353؛ الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي للماوردي، 8/185، 186؛ فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، 404-403/5؛ المغني لابن قدامة، 8/114؛ نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار للشوكاني، مرجع سابق 6/143؛ عبد الجليل القرنشاي، مرجع سابق، ص 239؛ أحكام المواريث والتركات والوصية في الشريعة الإسلامية مع شرح قانون الوصية الواجبة، د/عبد المجيد عبد الحميد الديباني، ص 456؛ والشرح الممتع على زاد المستقنع محمد بن صالح العثيمين 11/136 - 137؛ الوصية الواجبة في الإسلام، هشام قبلان، ص 39؛ نظرية السياسة الشرعية (الضوابط والتطبيقات)، د/ عبد السلام محمد الشريف العالم، ص 178؛ الوصية الواجبة، رأفت محمود عبد الرحمن، ص 9 .

(23) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، 1/85.

(24) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، 8/188 .

(25) المحلى بالآثار لابن حزم، مرجع سابق، 8/353 .

(26) الشرح الممتع على زاد المستقنع، مرجع سابق، 11/136 .

(27) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 5/48 .

(28) صحيح البخاري، واللفظ له، كِتَابُ الْوَصَايَا، بَابُ الْوَصَايَا وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَصِيَّةُ الرَّجُلِ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ، 3/1005، حديث رقم 2587؛ صحيح مسلم، كِتَابُ الْوَصِيَّةِ 3/1249، حديث رقم 1627.

(29) المحلى بالآثار لابن حزم، مرجع سابق، 8/349.

(30) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، 5/403-404، ونيل الأوطار من أحاديث سيد الأختار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني، 6/143.

(31) افْتُتِلَتْ : بالفاء وضم التاء أي : ماتت فجأة، والفلته والافتلات ما كان بغته، ودون تدبُّر ولا رأي . يُنْظَرُ مقاييس اللغة لابن فارس، مادة فلت، ص 719.

(32) صحيح مسلم، كِتَابُ الْوَصِيَّةِ، بَابُ وُصُولِ نَوَابِ الصَّدَقَاتِ إِلَى الْمَيِّتِ، 3/1254، حديث رقم 1004.

(33) المحلى بالآثار لابن حزم، مرجع سابق، 8/352.

(34) شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، 11/84.

(35) سنن ابن ماجه، كِتَابُ الْوَصَايَا، بَابُ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يُوصَ هَلْ يُتَصَدَّقُ عَنْهُ، 2/906، حديث رقم 2716.

(36) أحكام الموارث والتركات والوصية في الشريعة الإسلامية للديباني، مرجع سابق، ص 456.

(37) الفقه الإسلامي وأدلته، د/ وهبة الزحيلي، 10/7564.

(38) هشام قبلان، مرجع سابق، ص 39.

(39) المرجع السابق، ص 50.

(40) أحكام الميراث والوصية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، د/عبد العظيم شرف الدين، ص 162؛ الميراث المقارن، محمد الكشكي، ص 128؛ عبد الجليل القرنشاوي، مرجع سابق، ص 239؛ د/عبد السلام الشريف، مرجع سابق، ص 178.

(41) رأفت محمود عبد الرحمن، مرجع السابق، ص 3.

(42) أحكام التركات والموارث، محمد أبو زهرة، ص 306.

(43) د/عبد السلام محمد الشريف العالم، مرجع السابق، ص 178.

(44) أحمد محيي الدين العجوز، مرجع سابق، ص 243.

(45) النسخ هو رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدِّمٍ بخطابٍ متأخِّرٍ عنه . يُنْظَرُ كتاب أصول الفقه الذي لا يَسَعُ الفقيه جَهْلُهُ . د/عياض بن نامي السلمي، ص 422.

(46) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، 8/185، 186 .

(47) سنن الترمذي، كِتَابُ الْوَصَايَا، بَابُ مَا جَاءَ لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ، 4/433، حديث رقم 2120 .

(48) عبد الجليل القرنشاي، مرجع سابق، ص 240 .

(49) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني 5/403؛ نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني، 6/144 .

(50) د/ محمد بن محمد قاسم التاويل، المرجع سابق، ص 46-47 .

(51) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري، القرطبي 5/49 .

(52) الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، 1/508 .

(53) سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الصلب، 3/120، حديث رقم 2891؛ سنن الترمذي، واللفظ له، كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث البنات، 4/414، حديث رقم 2092 .

(54) د/ محمد بن محمد قاسم التاويل، مرجع سابق، ص 53-54 .

(55) تقدم تخريجه، انظر هامش رقم 21 .

(56) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، 8/189؛ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 5/403-404 .

(57) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 2/260 .

(58) صحيح مسلم، كِتَابُ الْفَرَائِضِ، بَابُ الْحَقُّوْا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلِأَوَّلَى رَجُلٍ ذَكَرَ 3/1233، حديث رقم 1615 .

(59) د/ محمد بن محمد قاسم التاويل، مرجع سابق، ص 58 .

(60) صحيح مسلم، كِتَابُ الْفَرَائِضِ، بَابُ مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ، 3/1237، حديث رقم 1619 .

(61) سنن ابن ماجه، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ رِ الْوَالِدَيْنِ، 2/1207، حديث رقم 3661 .

(62) أحمد محيي الدين العجزوز، مرجع سابق، ص 244 .

(63) صحيح مسلم، كِتَابُ الْوَصَايَا، بَابُ الْوَصِيَّةِ بِالثُّلُثِ، 3/1250، حديث رقم 1628 .

(64) الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب بن علي، 5/152 .

(65) المرجع السابق، 5/153 .

(66) صحيح البخاري، كِتَابُ الْوَصَايَا، بَابُ الْوَصَايَا وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ وَصِيَّةُ الرَّجُلِ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ، 3/1006، حديث رقم 2589 .

(67) نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني، 6/145 .

(68) يُنْظَرُ التَّمْهِيدُ لِمَا فِي الْمَوْطَأِ مِنَ الْمَعَانِي وَالْأَسَانِيدِ لِابْنِ عَبْدِ الْبَرِ 14/294، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري، 5/403-404؛ ونيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار للشوكاني 6/143 .

(69) الْمُغْنَى لِابْنِ قَدَامَةَ، 8/114 .

(70) المرجع السابق، الموضوع نفسه .

(71) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، 8/188؛ والمحلى بالآثار، لابن حزم، 8/350 .

(72) المحلى بالآثار، لابن حزم، 8/350 .

(73) أي قانون الوصية الواجبة .

(74) نظام الموارث في الشريعة الإسلامية، عبد العظيم جوده فياض، ص 291 .

(75) تقدم تخريجه، انظر هامش رقم 51 .

(76) تقدم تخريجه، انظر هامش رقم 53 .

(77) د/محمد بن محمد قاسم التاويل، ص 63 .

(78) المصدر السابق، ص 64 .

(79) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني، 2/255، 3/253 .

(80) د/محمد بن محمد قاسم التاويل، مرجع السابق، ص 66 .

(81) المرجع السابق، ص 67-69 .

(82) المرجع السابق، ص 74-75 .

(83) المرجع السابق، ص 76-80 .

(84) صحيح البخاري، كتاب العتق، بَابُ الْخَطَا وَالنَّسْيَانِ فِي الْعَتَاقَةِ وَالطَّلَاقِ وَنَحْوِهِ، 2/894، حديث رقم 2391 .

(85) شرح قانون الوصية، محمد أبو زهرة، ص 224 .

(86) أحمد شملان، مرجع سابق، ص 109، 110 .

(87) د/عبد العظيم شرف الدين، مرجع سابق، ص 169؛ هشام قبلان، مرجع سابق، ص 53؛ أحكام الوصية، علي الخفيف، ص 522 .

(88) شرح قانون الوصية، محمد أبو زهرة، ص 208 ، 220 .

(89) هشام قبلان، مرجع سابق، ص 62-60؛ رأفت محمود، مرجع سابق، ص 10 .

(90) أحكام التركات والمواريث، محمد أبو زهرة، ص 305 .

(91) د/محمد بن محمد قاسم التاويل، المرجع السابق، ص 79-80 .

(92) ريم عادل الأزعر، مرجع سابق، ص 49 .

(93) عبد العظيم جوده فياض، مرجع سابق، ص 291 .

(94) ريم عادل الأزعر، مرجع سابق، ص 50 .

(95) عبد العظيم جوده فياض، مرجع سابق، ص 291 .

(96) د/محمد بن محمد قاسم التاويل، مرجع سابق، ص 60-61 .

(97) سنن ابن ماجه، كِتَابُ الْوَصَايَا، بَابُ لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ، 2/905، حديث رقم 2713 .

قائمة المراجع

- 1- أحكام التركات والمواريث، محمد أبوزهرة، دار الفكر العربي/ القاهرة .
- 2- أحكام القبائل العرفية في ميزان الشريعة الإسلامية، أحمد بن أحمد بن صالح شملان، دار سبيل المؤمنين/ القاهرة، ودار الصحابة/ طبرق، الطبعة الأولى، 1434 هـ .
- 3- أحكام المواريث والتركات والوصية في الشريعة الإسلامية مع شرح قانون الوصية الواجبة، د/عبد المجيد عبد الحميد الديباني، منشورات جامعة قاريونس/بنغازي، الطبعة الأولى، 1998م .
- 4- أحكام المواريث في الشريعة الإسلامية، عمر عبد الله، دار المعارف/ مصر، الطبعة الثالثة، 1380 هـ/1960م .
- 5- أحكام الميراث والوصية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، د/عبد العظيم شرف الدين، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2002م .
- 6- أحكام الوصية، علي الخفيف، معهد الدراسات العربية العالية/مصر، 1962م .
- 7- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب بن علي، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرّج أحاديثه وآثاره أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، طبعة دار ابن القيم، الرياض-السعودية، ودار ابن عفان، القاهرة/ مصر، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م .
- 8- البهجة في شرح التحفة، علي بن عبد السلام التسولي، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م .
- 9- تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد/سوريا، الطبعة الأولى 1406هـ/1986م .
- 10- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب 1387 هـ .
- 11- تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، اعتناء إبراهيم الزبيقي، وعادل مرشد، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت/لبنان 1416هـ/1995م .

12- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الرسالة/ بيروت، 1421هـ/2000م .

13- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب - القاهرة .

14- الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي/ بيروت .

15- الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م .

16- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد الماوردي الشافعي، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/1999م .

17- دراسات في الشريعة الإسلامية، عبد الجليل القرنشاوي، منشورات جامعة قاريونس/ بنغازي، الطبعة الثالثة 1995م .

18- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر/ بيروت .

19- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت/ لبنان، الطبعة الثالثة، 1405هـ/1985م .

20- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية/ بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ .

21- شرح قانون الوصية، محمد أبو زهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1369هـ/1950م .

22- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان .

23- صحيح مسلم بشرح النووي، يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1392 هـ .

24- طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت/لبنان .

25-طبقات المفسرين، لأحمد بن محمد الأدنروي، تحقيق سليمان بن صالح الخزري، طبعة مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة/السعودية، الطبعة الأولى 1417هـ/1997م .

26-فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد العزيز بن باز، ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة 1424هـ/2004م .

27-الفقه الإسلامي وأدلته، د/وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق/ سوريا، الطبعة الرابعة، 1418هـ/1997م .

28-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي/ بيروت .

29-المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق د/عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، 1421هـ/2001م .

30-المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 1425 هـ/2004م .

31-المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، نشر مكتبة الشروق الدولية/القاهرة، الطبعة الخامسة، 1432 هـ/2011م .

32-معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث، أحمد بن عبد الله الكوفي، تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار/المدينة المنورة، الطبعة الأولى 1405 هـ/1985م .

33-معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1414هـ/1993 .

34-المغني، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، تحقيق د/ محمد شرف الدين خطاب، د/ السيد محمد السيد، أ/ سيد إبراهيم صادق، دار الحديث/ القاهرة، 1425هـ/2004م .

35-مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، راجعه وعلق عليه أنس محمد الشامي، دار الحديث/ القاهرة، 1429هـ/2008م .

36-الميراث العادل في الإسلام بين المواريث القديمة والحديثة ومقارنتها مع الشرائع الأخرى، أحمد محيي الدين العجوز، مؤسسة المعارف/ بيروت، الطبعة الأولى، 1406 هـ/1986م .

- 37-الميراث المقارن، محمد عبد الرحيم الكشكي، الطبعة الثانية، 1383هـ/1963م .
- 38-نظام المواريث في الشريعة الإسلامية على المذاهب الأربعة، عبد العظيم جوده فياض، دار الكتاب العربي/ مصر، الطبعة الثانية .
- 39-نظرية السياسة الشرعية (الضوابط والتطبيقات)، د/عبد السلام محمد الشريف العالم، منشورات جامعة قاريونس/ بنغازي، الطبعة الأولى، 1996م .
- 40-نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، دار الجيل/ بيروت 1973م .
- 41-الوجيز في أحكام المواريث، عبد الحميد أحمد الملتاوي، دار النهضة العربية/ القاهرة، الطبعة الرابعة، 1966م .
- 42-الوصية الواجبة، رأفت محمود عبد الرحمن، الجامعة الأردنية، كلية الشريعة، www.naseemalsham.com .
- 43-الوصية الواجبة، دراسة فقهية مقارنة، رسالة ماجستير، ريم عادل الأزعر، الجامعة الإسلامية/غزة، 1429هـ/2008م .
- 44-الوصية الواجبة في الإسلام، هشام قبلان، منشورات البحر المتوسط، ومنشورات عويدات، بيروت-باريس، الطبعة الأولى، 1981م .
- 45-الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي، د/محمد بن محمد قاسم التاويل، منشورات معهد الإمام مالك/ المغرب، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م .
- 46-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، طبعة دار صادر، بيروت/لبنان 1414هـ/1994م .

محمد رمضان الجري

جهوده البلاغية والنقدية

د/ أنيس السنوسي ميلود محمد جامعة عمر المختار

د/ طارق عبدالحميد صالح يونس جامعة عمر المختار

ملخص:

تعالى الصيحات في العصر الحديث التي نادى بضرورة تجديد البلاغة العربية، وإعادة النظر فيها، وما زالت المحاولات تتكرر إلى يومنا هذا، ومن هذه المحاولات محاولة محمد الجري، لذا سعت هذه الدراسة التي وسمت بـ(محمد رمضان الجري ... جهوده البلاغية والنقدية)، لتسلط الضوء على تلك المحاولة، وتبين إسهام هذا العالم الجليل في تجديد البلاغة العربية، والقضاء على صفة الجمود والتعقيد التي نعتت بها البلاغة العربية، والتعرف على الأفكار الجديدة التي جاءت بها تلك المحاولة . وهذا البحث يتناول التعريف بهذا العلم الجليل ومؤلفاته العلمية، ودراسة أهم ما يتعلق منها بالبلاغة والنقد تأليفاً أو تحقيقاً .

مقدمة:

إن الموروث الثقافي، والحركة الفكرية هما نبض الأمة، والمرشد الذي يدل على إسهامات علمائها في بناء مجدها الحضاري، فالدول لا تقوم إلا على عواتق رجال الفكر والعلم، لأنهم هم عيونها وكنز تراثها، وأزمنتها القادمة، وهم الذين ينتحون التاريخ، ومسار المستقبل، ويجعلون من أيامها شيئاً مبهجاً.

إن الاعتناء بالتراث، والكشف عن جهود الآباء والأجداد، والتعريف بالمؤلفين ونتائجهم في المجالات المتعددة للمعرفة الإنسانية، أمر يحتاج إلى جهد كبير، من أجل الوصول إلى نتائج علمية تساعد على الاستفادة منه حاضراً أو مستقبلاً. وإذا تتبعنا الحركة العلمية في ليبيا تاريخياً فإن الفترة الزمنية الواقعة بين سنة 1950 - 2000م شهدت جهوداً بذلت من علماء ليبيين في مختلف مناحي المعرفة، وبخاصة ما يتعلق منها باللغة العربية وعلومها، فهي فترة حركة وازدهار علمي، أثبتت أن ليبيا ليست مجرد صحراء شاسعة، إنما هي ثقافة وحضارة وتاريخ، بل إحدى حلقات الفكر الثقافي لما لها من تاريخ علمي وثقافي إلى جانب التاريخ الجهادي والبطولي.

ومن بين من نبغ في تلك الفترة «محمد رمضان الجبري» الذي نحن بصدد التعريف به، وبجهوده البلاغية والنقدية. فقد تميّز بين أقرانه الليبيين لما بذله من جهد كبير خدمة للغة العربية وعلومها المختلفة، فضلاً عما خلفه لنا من تراث علمي وأدبي. من هنا جاءت هذه الدراسة في مقدمة ومبحثين وخاتمة، تناول المبحث الأول التعريف بالجبري من خلال استقراء سيرته، وتناول المبحث الثاني دراسة جهوده البلاغية والنقدية من خلال كتبه.

وتكمن أهمية هذا البحث في إظهار الصفحة المشرقة في تراثنا لما يحتويه من شتى أصناف العلوم والمعارف.

ومن أسباب اختيار موضوع البحث، إبراز جهود علم من أعلام ليبيا للاهتمام بأفكاره واجتهاداته، فموضوع الدراسة شخصية بلاغية، وعلم من أعلام الفكر، يتميز بموهبة علمية فذة، وقدرة على الخلق والإبداع، تدل مؤلفاته على غزارة علمه ورصانة أسلوبه، وتمكنه من أسرار العربية وآدابها، ومدى قدرته على فهم كتاب الله تعالى واستخراج أسرارهِ البَيانية، وكنوزه البلاغية، من خلال الشواهد القرآنية التي يستشهد بها في تصانيفه وكتاباته، فهو بحق من الشخصيات العلمية التي أثرت المكتبة العربية، وأسهمت في بناء المجتمع الليبي إسهاماً كبيراً، وعالجت كثيراً من القضايا التي كان لها دور في النهضة العلمية في ليبيا.

ولا شك أن البحث المميز هو الذي لا يتجاهل صاحبه شيئاً مما كتب قبله في موضوعه، وبعد البحث والتقصي لم نجد أي دراسة يمكن أن تمثل محاولة بحثية في نفس موضوع الدراسة الحالية، لكن هناك مجموعة من الدراسات تتعلق بموضوع الدراسة بشكل غير مباشر، منها: (الجهود البلاغية والنقدية في كتاب معاهد التنصيص على شرح شواهد التلخيص، أ.مل عبد الرحيم جمعة). و(الزجاج وجهوده البلاغية في ضوء كتابه معاني القرآن وإعرابه، إياد سعيد رجب بظاظو). و(الطاهر بن عاشور وجهوده البلاغية في ضوء تفسيره التحرير والتنوير، رانية جهاد إسماعيل). و(جهود الأستاذ أمين الخولي في تجديد البلاغة العربية، نوال جاسم محمد). و(الشيخ حسن المرصفي وجهوده البلاغية والنقدية، عبدالله أحمد العطاس).

وقد اقتضى البحث أن يسير على المنهج التاريخي، الذي يحاول تتبع جهود الجبري العلمية من خلال استقراء كتبه.

المبحث الأول: مولده ونشأته العلمية وآثاره

ولد محمد رمضان الجري في مدينة مسلاته سنة 1940م، وتربى في كنف أسرة مشهود لها بالعلم، خاصة والده الشيخ «رمضان الجري»، الذي قضى جُل حياته في تدريس القرآن الكريم، حتى عُدَّ من أشهر أعلام مسلاته المجتهدين الورعين في وقته .

حفظ محمد القرآن الكريم على يد أبيه الشيخ، ثم على يد الفقيه «منصور السنوسي»، بزاوية سيدي عبدالواحد الدوكالي، بمسلاته سنة 1956م، ثم التحق بمعهد عبدالسلام الأسمر الديني بزلتين، لمواصلة تعليمه في العلوم اللغوية والشرعية، فنال الشهادة الابتدائية سنة 1959م، ثم الشهادة الإعدادية سنة 1962م، فالشهادة الثانوية سنة 1965م. ورغبة منه في التزود بالعلم رغم مشقته، التحق بكلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية بالبيضاء - التي تبعد عن مدينة مسلاته قرابة ألف كيلو متر - سنة 1965م، ودرس فيها على أساتذة كبار، أمثال: د. كامل إمام الخولي، د. عبد العظيم الشناوي، د. عبدالسلام سرحان، د. محمود رزق، د. محمد البصار. ونال درجة الإجازة التخصصية الليسانس سنة 1969م، عُيِّن بعدها معيدا بكلية اللغة العربية، ومن ثم تمَّ إيفاده إلى القاهرة لمواصلة دراسته العليا بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر سنة 1971م، حيث نال الدرجة العالية الماجستير في البلاغة والنقد سنة 1973م، عُيِّن بعدها محاضرا مساعدا بكلية اللغة العربية جامعة بنغازي .

لم يكتف الجري بهذا القدر بل واصل طلب العلم، فألتحق بكلية اللغة العربية جامعة الأزهر بالقاهرة سنة 1974م، ونال الإجازة الدقيقة الدكتوراه في البلاغة والنقد سنة 1978م. عُيِّن بعدها محاضرا بكلية اللغة العربية بمدينة البيضاء، ثم انتقل إلى كلية التربية جامعة طرابلس سنة 1979م. وواصل حياته في كنف العلم، وبين جنباته، مشغلا بإعداد البحوث، والترقي في سُلَّم الدرجات العلمية، فنال درجة الأستاذ المساعد سنة 1979م، ثم أستاذا مشاركا سنة 1983م، فأستاذا سنة 1988م. وفي سنة 2004م انتقل من جامعة طرابلس إلى كلية العلوم الشرعية بمسلاته، وبقي على دَيْدَنِهِ مشاركا في المناقشات والندوات والمؤتمرات العلمية، وداعما للعلم وطلابه حتى وصل سن التقاعد .

ومن أجل الاستفادة من خبرته وعلمه عُيِّن أستاذا مشرفا بكلية الشريعة بمسلاته سنة 2006م. وكُرِّم في يوم الأستاذ الجامعي على مستوى ليبيا من النقابة العامة لأعضاء هيئة التدريس سنة 2007م، تقديراً لجهوده المبذولة للرفع من مستوى التعليم الجامعي والدراسات العليا بليبيا⁽¹⁾ .

استمر الجري مدافعا عن اللغة العربية، وداعما لها إلى أن توفاه الله فجر يوم الثلاثاء 23. 12. 2008م، الموافق 25 محرم 1430هـ. تغمد الله الفقيد بواسع رحمته، وأسكنه فسيح جناته .

مشاركاته العلمية وآثاره:

أسهم الجري في تأسيس الدراسات العليا في جامعة طرابلس، والجامعة الأسمرية، وجامعة المرقب، وأشرف على العديد من الرسائل العلمية «الماجستير والدكتوراه» مما يزيد عن مئة رسالة، وشارك في مناقشتها بمعظم الجامعات الليبية، كما أسهم في تحقيق المخطوطات، وتأليف العديد من الكتب المنهجية في البلاغة والنقد وتفسير القرآن الكريم، منها:

1. ابن قتيبة الدينوري ومقاييسه البلاغية والنقدية .
 2. جامع العبارات في تحقيق الاستعارات (دراسة وتحقيق) .
 3. النقد الأدبي .
 4. البلاغة التطبيقية (دراسة تحليلية في علم البيان) .
 5. التفسير اللغوي الموجز لمعاني القرآن الكريم .
 6. البلاغة التطبيقية (دراسة تحليلية في علم البديع) .
 7. الأدب المقارن .
 8. الأسلوب والأسلوبية .
- وله كتب لازالت مخطوطة منها:

1. (البلاغة التطبيقية دراسة تحليلية لعلم المعاني) .
2. (نظرية النظم الإبداعية عند عبد القاهر الجرجاني) .
3. (إعجاز القرآن الكريم) .
4. (قضايا نقدية) .

إضافة إلى إلقاء العديد من المحاضرات، ومشاركة الندوات في مواسمها الأدبية والدينية، ونشر العديد من البحوث في المجلات والدوريات العلمية . كما أسند إليه طيلة مسيرته العلمية الكثير من المهام، حيث كُلف منسقاً للدراسات العليا بكلية اللغات جامعة طرابلس، ثم مديراً للدراسات العليا بالجامعة الأسمرية بزلتين، ثم مديراً للدراسات العليا بكلية الآداب والعلوم ترهونة، ثم مديراً لنفس الإدارة بكلية العلوم الشرعية مسلاته، ثم عميداً لها .

كما أسهم في الحفاظ على دور المساجد في أداء رسالتها بإلقاء الخطب، وإعطاء دروس الوعظ والإرشاد في المواسم الثقافية، وإمامة المصلين فترة طويلة بمسجد أبي تركية العتيق بمدينة مسلاته، وكان له دور بارز في النواحي الاجتماعية، حيث شارك في اللجان المختصة بالصلح وفض المنازعات داخل المنطقة، وشارك في تسوية أملاك ووقف سيدي عبدالواحد الدوكالي⁽²⁾ .

المبحث الثاني: جهوده البلاغية والنقدية

قام الجري بتأليف العديد من الكتب في البلاغة العربية، والنقد، وعلم الأسلوب، والأدب المقارن، وكان هدفه تأصيل الأدب العربي، وبعث البلاغة العربية لتؤدي وظيفتها كاملة في الإنشاء والتعبير والتصوير، وتوفير الوقت والجهد، وتيسير الفهم لطلبة العلم، فألف هذه الكتب في أسلوب سهل ميسر، وعبارة واضحة، ليحب إليهم قراءتها، والانتفاع بها، لتتربى لهم ملكة وقدرة راسخة في الذهن، قادرة على الخلق والإبداع، والإنشاء والتعبير عن كل ما يجيش في النفوس من خواطر، وانفعالات، بأسلوب أدبي رفيع، وليتكون عند طلاب العلم ذوق مرهف قادر على الإحساس بمواطن الجمال أو القبح في النص الأدبي، والتمييز بين الجيد والردئ؛ لأن الصلة وثيقة بين البلاغة والنقد، ولا غرو فهي ضرورية للناقد، تُعينه على فهم النصوص الأدبية وتدقيقها.

ونهج الجري في تأليف كتبه المنهج الأدبي النقدي الذي يحفل بالإكثار من النصوص، والشواهد الشعرية، والآيات القرآنية، والأمثال العربية والمناقشات، والنماذج والتمارين؛ لفهم القاعدة من خلال النصوص الأدبية، فتستقر في أذهان الدارسين، لذلك جمع بين القديم والحديث، فأخذ من القديم أصالته، ومتانته، وفحولته، ومقاييسه البلاغية

النقدية، ومن الحديث جدته، وطرافته ورشاقته، وسهولته وبساطته، و مزج بين القواعد والتطبيق؛ إذ لا غنى لأحدهما عن الآخر؛ لأن القواعد البلاغية ترسخ الحقائق، وتثبت الأصول في الأذهان ليُقاس عليها، ويُحتذى بها، والتطبيق يوضح تلك المقاييس، ويبسطها ويسرها، وينمي الذوق والإحساس الفني لدى الدارس المتلقي .

وهذا المنهج هو الأمثل لدراسة البلاغة العربية، لغرض بعثها، وصبها في قالب جديد، يبعث فيها الحيوية، والحركة، والنشاط، ويعطيها القوة ويعيد لها أصالتها، ويخلصها من ويلات المنطق الجاف الذي أحالها إلى رُكام من المصطلحات المنطقية والفلسفية التي لا تتناسب وطبيعة الفن العربي الأصيل الذي يُركز أساساً على الذوق وأثره في تقدير القيم الفنية ويخاطب العواطف الإنسانية ويثيرها . وقد سبقت الإشارة في المبحث السابق إلى آثار الجري في التأليف والتحقيق، ولما كانت آثاره تُشكّل المصدر الأساسي الذي نستطيع من خلاله التعرف على مقدار ما قدمه من جهود متعددة، في خدمة اللغة العربية وعلومها، فإن المقام يقتضي دراستها، والتعريف بها، لأنها تفصح لنا عن آرائه، ومدى تأثره بغيره .

أولاً: كتاب (ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية)⁽³⁾

هذا الكتاب رسالة ماجستير من جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، فرع المنصورة، سنة 1973م، اشتمل الكتاب على جزأين: الجزء الأول: قسمه إلى فصول:

الفصل الأول: عصر ابن أبي قتيبة: تناول فيه الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية .

الفصل الثاني: حياة ابن قتيبة: مولده ونشأته، مشايخه وتلاميذه، ثقافته، كنبه، عقيدته ومذهبه، أخلاقه ومنزلته بين العلماء .

الفصل الثالث: تمهيد في نشأة البلاغة وتطورها: تحدث أولاً عن بدء البحث البلاغي ودواعيه: وخرج منه أن البلاغة العربية وجدت منشورة في مسائل العلوم الأخرى، ولم تولد واضحة المعالم كبقية العلوم الأخرى، وهذه طبيعة الأشياء تولد صغيرة ثم تكبر، مبينا أن البلاغة قبل عبدالقاهر اكتنفها الغموض والخفاء والإيجاز⁽⁴⁾ . ثم انتقل للحديث عن أطوار نشأة البلاغة العربية، متتبعا لطور الأول الذي كانت بدايته بكتاب المجاز لأبي عبيدة، وبين في الطور الثاني اتجاهات جديدة تضم الفكرة الأدبية، وتبحث عن أسرار الجمال، موضحاً أول محاولة على يد بشر بن المعتمر المعتزلي ، متتبعا جهود الجاحظ في هذا الميدان باعتباره من رجال الطور الثاني . ثم تطرق للحديث عن الطور الثالث، والذي مثله بالسكاكي في كتابه مفتاح العلوم، والذي عن طريقه تحولت البلاغة إلى قوانين، وقواعد مقسمة إلى فنونها الثلاثة: (المعاني . البيان . البديع) .

أما الطور الرابع فقد خصصه لمناقشة جهود الدارسين والباحثين لعلوم البلاغة، الذين أيقظوا الأذهان، وألّفوا الكتب القيمة في البلاغة التطبيقية، التي توجهت نحو البحث في جمال النص، وتسعى لتقوية الملكات، وتنقيف الأدواق⁽⁵⁾ .

الفصل الرابع: ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية: وقد قسّمه إلى عدة مباحث: (القرآن الكريم بين الحقيقة والمجاز، ابن قتيبة وقضية الإعجاز، مطابقة الكلام لمقتضى الحال، التقديم والتأخير، الإيجاز، تكرار الكلام والزيادة فيه، الأسلوب الإنشائي، التشبيه، الاستعارة، الكناية والتعريض) .

الجزء الثاني: المقاييس الأدبية والنقدية واللغوية: قسّم هذا الجزء إلى مباحث:

المبحث الأول: أصالة البيان العربي: وضح فيه رأي ابن قتيبة الذي يؤكد أصالة البيان العربي، وكونه نابعا من البيئة العربية، ومأخوذا من القرآن الكريم، والحديث الشريف، والشعر العربي الفصيح، ويبين ما قرره ابن قتيبة في الفلسفة، من أنها أثرت تأثيرا سلبيا ضارا باللغة العربية وآدابها .

المبحث الثاني: الشعر عند ابن قتيبة: تناول في هذا المبحث بعض القضايا النقدية المهمة التي تناولها ابن قتيبة في كتابه «عيون الأخبار»، وبين بعد استعراضه لنص من كتاب «الشعر والشعراء» أن العاطفة هي أساس العمل الأدبي، وأن الركيزة الفطرية هي مصدر الإلهام لدى الشعراء والكتاب .

المبحث الثالث: قضية اللفظ والمعنى: وذكر أن رأي ابن قتيبة في هذه القضية يعد أصلا من الأصول التي أسس عليها عبدالقاهر الجرجاني نظريته في النقد والبلاغة .

المبحث الرابع: آراء ابن قتيبة النقدية والأدبية: من ضمن آراء ابن قتيبة التي وقف عندها الجري، كون الشعر لفظا ومعنى، فهما عنصرا الأدب في نظره، متبعا تناول ابن قتيبة لعيوب الشعر، وعيوب الإعراب .

المبحث الخامس: ثقافة الكتاب عند ابن قتيبة: استعرض في هذا المبحث تناول ابن قتيبة للكتاب وثقافتهم، وما يشترط توافره فيهم، متبعا ناصح ابن قتيبة للكتاب، وتحذيره لهم من كل ما من شأنه أن يضعف الأسلوب، ويذهب بمائه وطلوته⁽⁶⁾ .

المبحث السادس: من معجمه اللغوي: يقول في بداية المبحث: ((إن ابن قتيبة يعد موسوعة علمية، جمع بين ثقافات عصره، ومؤلفاته في شتى المعارف تؤكد هذا المعنى))⁽⁷⁾ ، وقد رسم الجري في هذا صورة متكاملة عن حياة ابن قتيبة، ومقاييسه البلاغية والنقدية والأدبية واللغوية، متناولا بعد ذلك شيئا من جهوده اللغوية .

والمتتبع للجري في دراسته يجده قد قام بتصنيف الآراء الأدبية، والنقدية، واللغوية، والبلاغية لابن قتيبة الدينوري ليسهل الاطلاع عليها والانتفاع بها، وهذه الآراء في جملتها آراء جيدة تتعلق بأصالة البيان العربي، وبالشعر ومقوماته، وسر خلوده، وبالنقد، والناقد وثقافته، وبالكتاب وثقافتهم، ومقاييسهم الفنية، وباللغة وسلامتها من الأخطاء وقدرتها على تزويد الشاعر، والكاظم، والمؤلف، والناقد بما يحتاجون إليه من ألفاظ موحية معبرة، مؤثرة، ومعان سامية، لمعالجة الموضوعات المختلفة من جهة، ولنقدها وتقويمها من جهة أخرى، فوضح الجري بعض الغموض في الآراء التي تناولها ابن قتيبة، وجمع المتفرق منها وأسقط الضعيف من الاعتبار واختار الراجح منها، وعلل ذلك، وأيده بأقوال علماء البلاغة والنقد، وقد اعتمد في عمله على أكثر من سبعة وأربعين مصدرا، ونستطيع أن نقول: إن أهم خمسة مصادر اعتمد عليها هي: (عيون الأخبار، أدب الكاتب، الشعر والشعراء، تأويل مشكل القرآن، تأويل مختلف الحديث)، وهذه كلها لابن قتيبة .

ثانياً: كتاب (جامع العبارات في تحقيق الاستعارات)⁽⁸⁾

تأليف: أحمد مصطفى الطرودي، دراسة وتحقيق: محمد رمضان الجري . رسالة دكتوراه، نوقشت في جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، القاهرة، سنة 1978م .

منهج البحث: تحدث الجري عن المخطوط وعمله فيه، ووصف النسخ التي اعتمدها، وأطال في ذلك كاشفاً عن

عمله بالتفصيل من تفسير للمفردات إلى نسبة الآراء إلى قائلها، وتصحيح المتن وصنع الفهارس .

احتوى الكتاب على ثمانية وستين صفحة بما فيها الفهارس . بدأ المؤلف كتابه بالقسم الأول - وهو القسم الدراسي - بمقدمة أوجز فيها الحديث عن مؤلف الكتاب، ملحقا بذلك الحديث عن أسباب اختياره للموضوع بإيجاز، ثم أوضح - وفي المقدمة نفسها - أسباب اختياره ميدان التحقيق دون غيره، مؤكداً أن تحقيق هذا الكتاب والترجمة لمؤلفه يعبدان عملاً جديداً وجديراً بالاهتمام والتقدير، ثم بيّن بعد ذلك المنهج الذي سار عليه في تحقيقه للكتاب، حيث كان على النحو التالي:

قسم الكتاب إلى قسمين: قسم دراسي وقسم للتحقيق .

القسم الأول: القسم الدراسي: اشتمل على مقدمة وخمسة فصول:

الفصل الأول: عصر المؤلف:

احتوى على تمهيد أوضح فيه تأثير الإنسان باعتباره كائناً حياً بالوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه، ثم تناول بعد ذلك الحديث عن الحياة السياسية في هذه الفترة، وما مرت به البلاد التونسية في أواخر الملوك الحفصيين من ظروف سياسية قاسية ... انتقل بعد ذلك للحديث عن الحياة الاجتماعية باعتبارها سبباً مؤثراً في الحياة الشخصية للأفراد، وتأثر هذه الحياة بالاستقرار والأمن في الحياة السياسية ... انتقل بعدها للحديث عن الحياة الفكرية والأدبية مؤكداً أن استيلاء الأسباب على تونس كان عاملاً مهماً في تشتيت شمل العلماء والمثقفين، وضياع المخطوطات بجامع الزيتونة ...

الفصل الثاني: حياته:

مهّد لهذا الفصل بتمهيد بيّن فيه أن شخصية الطرودي شخصية مغمورة لا تُعرف عند الكثير من العلماء التونسيين ... ثم تتبع أغلب كتب التراجم من أجل الحصول على معلومات حول شخصية مؤلف الكتاب، ثم تحدث عن مولده وبيئته ونشأته، ثم ناقش تاريخ وفاته .

الفصل الثالث: حياته العلمية:

تحدث عن حياة المؤلف العلمية ذاكراً عدداً كبيراً من شيوخه مترجماً لهم بشيء من الإيجاز، ثم انتقل للحديث عن تلاميذه، ثم تحول بعد ذلك للحديث عن ثقافته وآثاره العلمية، مبيناً أنه أخذ العلم عن مشاهير علماء عصره، ثم استعرض مؤلفاته، ثم تحول للحديث على صفاته وأخلاقه ومنزلته بين العلماء.

الفصل الرابع: جامع الزيتونة وعلاقته بالجامع الأزهر:

تحدث في هذا الفصل عن اختلاف المؤرخين في مؤسسه، وخلاصة آرائهم، وسبب تسميته بالزيتونة، ثم انتقل للحديث عن التعليم به، ومناهج الدراسة في هذا الجامع، وعلاقته بجامع الأزهر، مؤكداً وضوح الصلة والترابط الذي لا ينفك بين الجامعين وعلمائهم .

الفصل الخامس: دراسة الكتاب:

بدأ في هذا الفصل بتوثيق النص، وذلك بنسبة الكتاب إلى مؤلفه، ذاكراً بعض الأدلة القاطعة بصحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وسبب تأليفه، وزمن هذا التأليف . ثم بيّن بعد ذلك حاجة هذا الكتاب إلى التحقيق، مشيراً إلى أنه من

الكتب المفيدة في البلاغة العربية، وما جمع فيه مؤلفه من آراء فحول البلاغة السابقين والمعاصرين له ...

القسم الثاني: قسم التحقيق:

بدأ الجري تحقيقه بوصف النسخ التي حصل عليها، مقابلاً بينها مقابلة دقيقة، موضحاً الفروق في الهامش . ورمز إلى النسخ برموز (أ . ب . ج)، واعتمد على النسخة التي رمز لها بالرمز (أ)، وجعلها أصلاً لوضوح خطها، وكثرة زياداتها، واستمر في عمله ملتزماً الشروط المتعارف عليها في التحقيق، من جودة الخط، وتصحيح الأخطاء الإملائية والنحوية واللغوية، وتوضيح الغامض، وتعريف المصطلحات البلاغية، والفروق بينها، وربط المسائل العلمية بمصادرها، وإكمال الناقص من النصوص، والترجمة لعلماء البلاغة والأدب والنقد، ورواد النهضة العلمية، وتوضيح بعض الأخطاء التي وقع فيها المؤلف من حيث النسبة، مينا وجه الصواب، وتخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والأبيات الشعرية، والأمثال السائرة، ووضع فهرس عامة لإرشاد القارئ، وإنارة الطريق أمامه .

وقد اعتمد الجري في تحقيقه على مصادر ومراجع تجاوزت المئتي مصدر، مما يؤكد أهمية هذا العمل العلمي، وكبر حجمه، والجهد الذي بذله في إخراجه إلى حيز الوجود، وهذه المصادر متنوعة، فمنها ما هو في علوم البلاغة وهو أكثرها، ومنها ما هو في مجال الأعلام والتراجم والتأريخ، ومنها ما هو في مجال الدراسات القرآنية بأنواعها، ومنها ما هو في مجال النحو واللغة، وفي كثرة هذه المصادر دليل على أمانة المحقق العلمية، وجديته في البحث والدراسة .

ثالثاً: كتاب (النقد الأدبي)⁽⁹⁾

كتاب منهجي يختص بطلبة الصف الثالث من معاهد المعلمين والمعلمات، مزج فيه المؤلف بين المباحث البلاغية بالدراسات النقدية الهادفة، وجمع فيه بين النظرية والتطبيق، لتأصيل مفهوم النقد والبلاغة، لما بينهما من الترابط الفني الدقيق قديماً وحديثاً .

تناول في القسم الأول: مفهوم النقد وأهميته، ووظيفة الناقد وثقافته، والذوق الخاص والعام وأثرهما في الإحساس بمواطن الجمال في النص الأدبي، ونبذة عن نشأة النقد عند العرب ومراحل تطوره وأبرز النقاد، وتطرق لبعض القضايا النقدية، وأعطى نبذة عن بعض المناهج النقدية .

وفي القسم الثاني تحدّث عن النقد العربي الحديث، وأبرز رواد هذا النقد ومذاهبهم ومدارسهم ومؤلفاتهم النقدية وذيل هذه الدراسة بنماذج نقدية من القديم والحديث .

رابعاً: كتاب (البلاغة التطبيقية .. دراسة تحليلية في علم البيان)⁽¹⁰⁾

كتاب ألّفه الجري لطلبة قسم اللغة العربية، نهج فيه المنهج الأدبي النقدي الذي يحفل بالإكثار من النصوص، والشواهد الشعرية، والآيات القرآنية، والأمثال العربية، والمناقشات، والنماذج والتمارين، لتفهم القاعدة من خلال النصوص الأدبية، فتستقر في أذهان الدارسين، لذلك جمع فيه بين القديم والحديث، حيث تحدّث فيه عن منهج البحث البلاغي، والقيمة الجمالية لعلم البيان، وأصالة البيان العربي، وسر الإبداع في الأساليب العربية، والصورة الأدبية بين عبدالقاهر الجرجاني والنقد الغربي الحديث، والتشبيه، وأقسامه، وغايته الأدبية، والحقيقة والمجاز العقلي وملابساته، والمجاز اللغوي إلى مفرد ومركب، والمفرد إلى مرسل، وإلى استعارة، والاستعارة مفهومها، وأركانها، وشرائطها

من حيث الحسن والقبح، ثم أقسامها المختلفة، ثم المركب إلى مجاز مرسل مركب، وإلى استعارة تمثيلية، ثم مقارنة بين أنواع الاستعارات من حيث الإبغية، ثم تناول الكناية من حيث مفهومها، وأقسامها، والفرق بينها وبين المجاز، والفرق بينها وبين التعريض . وستتناول شيئاً من القضايا البلاغية التي تناولها في هذا الكتاب:

1- منزلة البلاغة العربية بين الفنون والآداب:

للبلغة العربية منزلة عالية و مكانة رفيعة بين الفنون والآداب الأخرى؛ لأنها تتعلق بقضية الإعجاز القرآني، وهذا الإعجاز لا يمكن فهمه وتفسيره إلا بدراسة البلاغة العربية دراسة تفصيلية وتطبيقية هادفة، حتى نستطيع أن نفسر القرآن الكريم تفسيراً سليماً، موضحاً مزاياه وخصائصه الفنية .

2- الفائدة المترتبة على دراسة البلاغة:

أ. البلاغة طريق وسبيل إلى معرفة الإعجاز في القرآن الكريم، وهذا الإعجاز لا يمكن إدراكه ولا الوصول إليه إلا بواسطة البلاغة العربية، ومعرفة الأساليب العربية الرفيعة، ولو لم تكن للبلاغة فائدة مرجوة وغاية منتظرة سوى معرفة هذا الإعجاز لكفاها شرفاً ونبلاً وفخراً وعلو منزلة بين الآداب .

ب - البلاغة فن إيجابي وصفي قادر على الخلق والإبداع، ويرسم المنهج الأمثل للأديب بحيث تسلم عباراته من الخلل والفساد في التعبير .

ج - البلاغة ضرورية للنقاد تُعينهم على فهم النصوص الأدبية فهماً جيداً .

د - للبلاغة العربية الفضل الأول في بيان أسرار اللغة العربية وآدابها والكشف عن أسرارها وكنوزها، وخصائصها الجمالية التي امتازت بها، وفاقته بها جميع لغات العالم بما حوت عليه من معان سامية وأفكار نبيلة وألفاظ فصيحة موحية ومؤثرة مع كثرة مرادفاتها، وقدرة فائقة على الجمع بين الجزالة والركة والفحولة والعذوبة واتساعها في المجازات وإصابتها في التشبيهات، وروعها وقرب مأخذها في الاستعارات، ولطفها وتأديها في الكنايات حتى حازت قصب السبق على غيرها من اللغات الأخرى ففاقت كل لغة وسمت على كل بلاغة وبيان، ومما يؤكد هذه الحقيقة التي لا مرء فيها أن القرآن الكريم نزل باللغة العربية الفصحى تشريراً لها، وتنبهها بقدرها، وتعظيماً لأمتها والناطقين بها⁽¹¹⁾ .

3- منهج البحث البلاغي: لدراسة البلاغة العربية منهجان:

1 - المنهج الأدبي النقدي: يعتمد في دراسته وفي تحليله للنصوص الأدبية على الذوق الفطري المثقف، وترأس هذا المنهج جملة من الأدباء والنقاد وعلى رأسهم عبدالقاهر الجرجاني في أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، ويمتاز هذا المنهج بما يأتي:

أ - الاعتماد على الذوق الفطري المثقف الذي مارس الآداب وسبر أغوارها، إذ بواسطة هذا المنهج وهذا الذوق المثقف يستطيع الناقد أن يدرس النصوص الأدبية دراسة تحليلية موضوعية هادفة، ثم يميز بين جيدها وريئها.

ب - توضيح الفكرة الأدبية في النص الأدبي، ووسيلته في ذلك الإكثار من الشواهد العربية قرآناً، أو شعراً، أو نثراً، أو حديثاً، ثم دراستها وتحليلها، والموازنة بينها وبين غيرها من النصوص الأدبية؛ لتتضح الفكرة، وترتسم الصورة في ذهن السامع والقارئ على السواء.

ج - عدم العناية بذكر الحقائق والتقسيمات والمصطلحات العلمية؛ لأنها تفسد الذوق الفطري المثقف، ولا تتناسب مع الصورة الأدبية الرائعة التي تؤثر في العواطف الإنسانية .

2 - المنهج المنطقي الفلسفي: يعتمد هذا المنهج أساساً على العقل وحده دون الذوق الفطري المثقف؛ ولهذا جمدت البلاغة العربية ودب فيها الوهن والضعف . ويمتاز هذا المنهج بما يلي:

أ - الاعتماد على العقل وحده، فهو يخاطب العقل دون العاطفة.

ب - الإقلال من الشواهد والأمثلة .

ج - العناية بالمصطلحات العلمية التي تحدد المسائل، والإكثار من التقسيمات والتفريعات⁽¹²⁾ .

ويرى محمد الجري أن المدرسة الجرجانية هي أدق وأنسب لدراسة البلاغة العربية من المدرسة السكاكية؛ لأن المدرسة الأولى اعتمدت على الذوق وأثره في تقدير القيم الفنية في النص الأدبي، وليست البلاغة إلا فن وذوق، أما المدرسة الثانية فقد أهملت الذوق واعتمدت على العقل وحده الذي أحال البلاغة إلى ركام من القضايا المنطقية الجافة، وهذا أمر جلي في كتب المتأخرين .

4- البيان العربي بين الأصالة والتقليد:

إن المتتبع لقضية البيان العربي يلاحظ عدة تفسيرات، منها:

أ - الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» عرف البيان العربي: الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي، ومدى قدرة الأديب عن التعبير عما يختلج نفسه من عواطف ومعان مستورة بأسلوب أدبي رفيع . وعرفه مرة ثانية: بالفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضح عن المعنى فذلك هو البيان .

ب - ابن قتيبة في كتابه «عيون الأخبار» تحدث عن البيان العربي وأثره في النفوس، ومدى قدرة الأديب عن التعبير عما يجيش في نفسه من خواطر وانفعالات، وذكر الشروط والخصائص الفنية التي ينبغي توافرها في البيان العربي، بحيث تكون الألفاظ سهلة مألوفة مستعملة، بعيدة عن التنافر، والغرابية، والتعقيد، والتكلف، والخطأ، وأن يسبق معناه لفظه، وأن يكون معبراً عن المقصد بعبارة أدبية، ومعنى جميل، وأكد أن البيان العربي أصيل مأخوذ من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والشعر العربي، ونابع من البيئة العربية، فابن قتيبة لم ينس أثر القرآن الكريم النفسي الذي يثير الوجدان عن طريق الشعور بهز القلب؛ لأن أسلوبه يخاطب النفوس الإنسانية خطاب العارف بخفاياها، فيبلغ في التعبير مبلغ السحر، يخاطب العقل ويهز المشاعر بأسلوبه البليغ، وعباراته الأدبية، وأغراضه النبيلة، ومعانيه السامية، وهذه الخصائص الفنية للأسلوب الأدبي متوفرة في اللغة العربية دون منطق أرسطو وقضايه الجافة؛ لذا شن هجوماً عنيفاً ضد أرسطو وتلاميذه؛ لبيان أصالة البيان العربي .

ج . ضياء الدين ابن الأثير، في كتابه «المثل السائر» يرى أن البيان العربي أصيل كسابقه، وأنه نابع من وجدان هذه الأمة العربية ومأخوذ من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، والشعر العربي .

د - ويرى عبدالقاهر الجرجاني، صاحب «أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز» أن البيان العربي أصيل مستوحى من كيان هذه الأمة ومستنبط من النصوص العربية سواء كان ذلك قرآنًا أم حديثًا أم شعراً أم نثرًا .

هـ - ويرى قدامة بن جعفر، صاحب كتاب «نقد الشعر» أن المعلم الأول للبيان العربي هو أرسطو لا الجاحظ،

ودل على صحة رأيه بالتشابه بين أسلوبي أرسطو والأسلوب العربي، وأن البيان العربي منقول بعينه من كتابي أرسطو «الخطابة والشعر»، وأن النقاد العرب متأثرون تأثيراً كبيراً بفلسفة أرسطو، وبيان اليونان⁽¹³⁾.

ويرى الجري أن البيان العربي أصيل، وأن القريحة العربية الوقادة هي التي ابتكرت واستنبطت هذه المقاييس الفنية الرائعة، وأنها مقتبسة مأخوذة من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، والشعر العربي، وأن الفكر ملك للبشرية كلها، فمتى وصل إلى درجة القاعدة صار ملكاً للبشرية كلها، ومن الجائز أن تتلاقى الأفكار حول معرفة وتسمية بعض المقاييس، والمصطلحات العلمية والفنية، ومن حق الآداب أن تتلاقى لتتأثر وتؤثر في غيرها، ويتم اللقاح بينها، ثم تعود لمعالجة قضايا أمتها.

5- سر الإبداع في الأساليب العربية:

تعددت آراء علماء البيان حول هذه القضية تبعاً لركائزهم الفطرية، واستعدادهم الذهني، وتأثرهم بالثقافات المختلفة، وإن الدارس والمتتبع لتطور البيان العربي يدرك بجلاء أن الجاحظ أول من تطرق إلى قضية سر الإبداع في الأساليب العربية، وذكر ذلك في كتابه «البيان والبيان» عندما ذكر صحيفة بشر بن المعتمر التي تناول فيها عناصر الأدب، والاستعداد الفطري للأديب، ومدى مراعاة أحوال المخاطبين، ومن ذلك ندرك بجلاء أن بشر بن المعتمر سَوَّى بين اللفظ والمعنى في المنزل، وأنهما سر الإبداع والخلود في الأساليب العربية، بينما يرى الجاحظ أن سر الخلود في الأدب ومدار الإبداع فيه راجع لجمال الصياغة، والبراعة في التصوير، والإبداع في الصناعة، والتفنن في اختيار الألفاظ الموحية المؤثرة؛ لأنها ميدان التسابق بين الأدباء والشعراء، أما المعاني فلا تفاضل فيها بين الأدباء والشعراء⁽¹⁴⁾.

ويوضح الجري رأي الجاحظ بقوله: لا تفاضل بين الألفاظ والمعاني؛ لأنهما ركن الأدب وعنصر الشعر، والغاية الفنية لا تتحقق إلا بتوفرهما معاً، وأن الجاحظ أكد على الصياغة دون أن يهمل المعنى وأثره في رسم الصورة الأدبية، ولعله يعني بالمعاني المطروحة في الطريق الأغراض العامة وهي المعاني الأولية التي تفهم من النص عند سماعه.

ويقول ابن رشيق القيرواني في كتابه «العمدة في صناعة الشعر ونقده»: ((أن اللفظ جسم وروحه المعنى))⁽¹⁵⁾، يفهم من النص أن ابن رشيق القيرواني ساوى بين الشكل والمضمون في بناء الصورة الأدبية.

أما ابن قتيبة في كتابه «الشعر والشعراء»⁽¹⁶⁾، فقد تدبر الشعر فوجده أربعة أضرب:

1 - ضرب منه حسن لفظه وجاد معناه.

2 - وضرب منه حسن وحلا لفظه، فإذا فتشته لم تجد هناك طائلاً.

3 - وضرب منه جاد معناه، وقصرت ألفاظه عنه.

4 - وضرب تأخر معناه ولفظه معاً.

ويرى الجري أن هذا تقسيم عقلي لا طائل تحته، ولعله راعى القسمة العقلية المحضة وبخاصة أنه يرى أن الشعر لفظ ومعنى، وأن سر الإبداع فيهما مجتمعين، ولعل ابن قتيبة لا يقف عند جودة اللفظ والمعنى، ولكنه يتجاوز ذلك إلى الترابط الوثيق بينهما، وهو ما يسمى بنظرية النظم.

أما عبد القاهر الجرجاني في كتابه «أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز» فيقول: ((اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها))⁽¹⁷⁾.

ويوضح الجبري رأي الجرجاني عندما يثني على الألفاظ، لا يرد أمر الإعجاز والإبداع إليها وحدها مفردة، ولكنه يرى الإبداع في النظم والتركيب والترابط الوثيق بين الألفاظ والمعاني، وأن سر الجمال، والخلود في الأساليب العربية راجع لجمال النظم والعلاقات، وتوخي معاني النحو في ما بين الكلم، بمعنى ترتيب الألفاظ في النطق وفق ترتيبها في الذهن⁽¹⁸⁾، ويرى أن النظم هو سر الإبداع في الآداب العربية، وأنه مستنبط من القرآن والسنة النبوية والأدب العربي القديم، وأن القريحة العربية قادرة على الابتكار والخلق والإبداع.

مما تقدم ندرك أهمية النظم في الأساليب العربية؛ فهو سر خلودها، وعلامة رقيها وتطورها، وتفوقها على كل اللغات العالمية لكثرة مترادفات، وجمعها ما بين الجزالة والرقّة، والفحولة والعذوبة حسب الأحوال والمقامات، وجمال العرض، والدقة في التعبير، والسبك في العبارة، والتناسق الدقيق بين الألفاظ والمعاني.

6- سر خلود التشبيهات القرآنية⁽¹⁹⁾:

يرى محمد الجبري أن العناصر والأسباب التي مكنت التشبيهات القرآنية من البقاء والاستمرار، وأعطتها الجدة والحيوية والخلود، هي كالتالي:

أ- أن القرآن الكريم استمد عناصر تشبيهاته من الطبيعة سواء أكانت حيواناً، أم نباتاً أم جماداً، فمثال الحيوان قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْإِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾، (الجمعة: 5)، بجامع استصحاب النافع مع التعب الشديد في استصحابه، وعدم الانتفاع به بأبلغ نافع. ومثال النبات قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرُ قَدَرًا هُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾، (يس: 39)، بجامع الدقة والانحناء والتضائل. ومثال الجماد قوله تعالى: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ﴾، (هود: 42)، بجامع الضخامة والارتفاع، مما يؤذن بالخطر والغرق والهلاك، لولا عناية الله سبحانه وتعالى.

ب- أن التشبيهات القرآنية تمتاز بالدقة والتحديد والاستقصاء، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ، كَأَنَّهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنَفَرَةٌ قَرَّتْ مِنْ قَسْوَةٍ﴾، (المذثر: 49، 50)، فالقرآن عندما أراد أن يرسم صورة إعراض الكافرين عن الحق ومدى نفرتهم، وكراهيتهم لهذا الدين العظيم، شبههم بالحمير التي هي رمز للجهالة والغباوة، وأنها خائفة، ملأ الذعر نفسها، وسيطر على مشاعرها فهي هائمة في الصحراء على وجهها، وضاعف من خوفها أن أسداً هصوراً يلاحقها للقضاء عليها فازدادت فراراً، بجامع شدة الفرار، والغرض منه التصوير الدقيق لإعراض الكافرين عن الدين.

ج- أن التشبيه عنصر أساسي في الجملة، وليس إضافياً، فإذا سقط التشبيه من الجملة والأسلوب انهار المعنى من أساسه، وهذا تلمسه في جميع التشبيهات القرآنية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾، (البقرة: 17)، والمعنى أنهم كالصم في عدم سماع الحق، وكالبكم في عدم النطق بالقرآن، وكالعمى في عدم النظر إلى الأدلة الموصلة لمعرفة الله تعالى، والإيمان به، وهذا النوع من التشبيهات المتعددة اتحد المشبه وتعدد المشبه به لغرض توضيح المشبه وبيان حقيقته بياناً شافياً.

د- أن التشبيهات القرآنية تمتاز بالدقة في اختيار الألفاظ الموحية المؤثرة في العواطف الإنسانية، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوعٌ﴾، (الصف: 4)، فقد شبه المقاتلون المتحدون بالبنيان المرصوص بجامع قوة الالتحام والاتحاد في القلوب والمشاعر، والأهداف والغايات النبيلة، لا مجرد الاتحاد الشكلي

الخارجي، والتعبير بالبيان المرصوص يوحى بشدة التماسك وقوة الاتصال .

هـ- ومن مميزات التشبيهات القرآنية أن يشبه شيء واحد بأمرين أو بأكثر لمحا للصلة التي بين التشبيه الأول والثاني، تأكيداً للفكرة وتثبيتاً لها في الذهن، وذلك كتشبيه المنافقين وقلقهم بحالة إنسان أوقد مصباحاً في ليل مظلم فأنا نار أمامه السبيل، وسرعان ما انطفأ هذا المصباح، فصار يسير في ظلام وحيرة وفزع كما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهم كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾، (البقرة: 16)، وشبه ثانياً بسار في ليل مظلم والرعْد يزمر، والبرق يخطف الأبصار، والمطر يتساقط بغزارة، فتضاعفت عليه عوامل الخوف والقلق والاضطراب النفسي، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ، وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾، (البقرة: 18)، والغرض من ذلك تأكيد حيرة وقلق نفوس المنافقين، وتصوير حالتهم النفسية تصويراً دقيقاً.

و- وتمتاز التشبيهات القرآنية بقوة العاطفة، وحرارتها، وتنوعها، رغبة أو رهبة، كما تمتاز هذه التشبيهات بأنها مطبوعة، وليست مصنوعة، وأنها تؤثر في جميع العواطف الإنسانية في كل الأوقات، لأنها معبرة عن الفطرة الإنسانية، خالية من التكلف والصنعة، ولا يوجد في القرآن تشبيه مصنوع، بينما التشبيهات الأخرى بعضها مطبوع، وبعضها مصنوع متكلف، يؤثر في بعض المشاعر، وفي بعض الأوقات فقط .

من خلال ما تقدم نلاحظ هذا الأثر والخلود في التشبيهات القرآنية ينطبق تماماً على بقية الأساليب البلاغية في القرآن الكريم كناية ومجازاً؛ لأنها مأخوذة من البيئة ومؤثرة في العواطف الإنسانية .

7- الصورة الأدبية بين عبدالقاهر الجرجاني والنقد الغربي الحديث:

الصورة الأدبية عند الجرجاني، عبارة عن جمال النظم، والإبداع في السبك، ومدى ملاءمة الألفاظ لمعانيها، والقدرة على التصرف في التراكيب حسب الأحوال والمقامات، ويرى الجرجاني أن الصورة الأدبية تتحقق عند الجرجاني بما يلي:

أ- الموسيقى الداخلية والخارجية معاً؛ لأن النغمات الموسيقية والإيقاعات الفنية تحدث ارتياحاً في النفوس، وانسجاماً داخلياً بين الحروف والكلمات والجمال .

ب- الخيال والانتقال إلى العالم الفسيح لرسم الصورة الأدبية والاستعانة بالصورة الجزئية من استعارة، ومجاز وتشبيه، وكناية لطيفة .

ج- التعبير بالحقيقة وبالمجاز معاً باعتبارهما وسيلتان من وسائل التعبير عن العواطف الإنسانية .

د- جمال النظم، وحسن التركيب في الأساليب، وهذا هو العنصر الأهم في بناء الصورة الأدبية .

أما الصورة الأدبية عند النقاد المحدثين، فتركز على عنصرين:

أ- العبارة الموسيقية وما توحى به من تجانس النغم، وجرس الصوت في الكلمات والجمال مع المعنى الذي تؤديه العبارة .

ب- الخيال الخصب المتحرك، أعني المجاز، والاستعارة، والتشبيه، والكناية، وهذا الأخير هو الركن الركين في بناء الصورة الأدبية لدى النقاد المحدثين الغربيين .

نفهم من ذلك أن الصورة الأدبية في النقد الحديث هي التعبير عن التجارب الأدبية، والعواطف الإنسانية بأسلوب أدبي رفيع، بحيث يؤلف من جزئيات خيالية ومجازية وتناسق هذه الجزئيات لتكون الصورة الكلية مع التركيز على الخيال المجنح المسرف .

خامساً: كتاب (البلاغة التطبيقية دراسة تحليلية في علم البديع)⁽²⁰⁾

كتاب منهجي ألفه الجري لطلبة اللغة العربية لدراسة علم البديع دراسة تحليلية، واعتمد في تأليفه على المنهج الأدبي النقدي الذي يعتمد على الذوق ويحفل بالإكثار من النصوص الأدبية، والشواهد الشعرية، والآيات القرآنية، والإكثار من التطبيقات، والنماذج، والتمارين مع سهولة العرض، وقد صَدَّر كل المباحث والموضوعات بالشواهد والأمثلة، وتناولها بالدراسة والتحليل، وختم المباحث بالاستنتاج وذكر القواعد مشفوعة بالمناقشة، فهذا الكتاب محاولة منه لبعث البلاغة العربية، لتؤدي وظيفتها كاملة في الإنشاء، والتعبير والتصوير.

تناول المؤلف في كتابه نشأة البديع وتطوره في الدراسات الأدبية والمدارس البديعية، والبديعيات وأبرز أعلامها، وأثر البديعيات في الأدب والبلاغة ومفهوم علم البديع، والمحسنات اللفظية، والمعنوية والزخارف والفنون الشعرية التشكيلية، ومواضع التأنيق في الأسلوب .

سادساً: كتاب (الأدب المقارن)⁽²¹⁾

كتاب منهجي ألفه الجري لطلبة اللغة العربية تناول فيه مفهوم الأدب المقارن ونشأته وتطوره، وغاياته ورؤاه، وعوامل تطوره في الوطن العربي، وتحديث عن عدة الباحث، وأدواته، وعن عالمية الأدب، والعوامل الداخلية، والخارجية المكونة للأدب المقارن، وعن المعوقات له، وعن الغاية من دراسته، وعن الأجناس الأدبية والأنواع الشعرية، وعن المسرح، والقصة، والملحمة، وأقسام الشعر عند أرسطو، وأنواع النثر في الآداب العالمية، وعن جذور القصة في الأدب العربي والمقامات الأدبية، ورسالة الغفران، والقصة، وأنواعها، وعن مدرسة المهجّر والمذاهب الأدبية . وقد تناول هذه الفصول بالدراسة، والمناقشة والتحليل، وحاول قدر استطاعته صياغتها بأسلوب سهل ميسر، وبعبارة واضحة لتسهيل الاستفادة من هذا الكتاب على الدارسين، وليوفر عليهم الجهد والوقت .

والجري في كتابه هذا يرى أن الدور الريادي الذي يضطلع به الأدب المقارن في السمو بالفن والأدب والحياة عن طريق التعاون بين الآداب العالمية المختلفة في اللغة، لغرض ازدهار الأدب القومي وتأكيد أصالته، وتطعيمه بعناصر فنية جديدة، فهو يوثق العلاقات بين الأمم والشعوب ويساهم في نشر الثقافات المختلفة، وأن الغاية من دراسة الأدب المقارن هي نفس الغاية من الدراسات الإنسانية بوجه عام، والدراسات الأدبية بصفة خاصة، في تتبع نبضة الفكر البشري، وحركة النفس الإنسانية في مختلف الأزمان، والبيئات، ومعرفة القيم الفنية، والجمالية التي سادت في تلك العصور والأمكنة المختلفة وأثرت في العواطف الإنسانية تأثيراً قوياً . من هنا ندرك أهمية الأدب المقارن في الدراسات الأدبية، ودوره الفاعل في تلقح الفنون والآداب، وازدهار الأدب القومي المعبر عن آلام الأمة وآمالها في التطلع إلى مستقبل زاهر مفعم بالحياة، والحركة، والتقدم، والازدهار.

سابعًا: كتاب (الأسلوب والأسلوبية)⁽²²⁾

كتاب منهجي ألفه الجري لطلبة اللغة العربية، تحدث فيه عن مفهوم الأسلوب قديماً وحديثاً، وعناصر الإبداع، ومفهوم الأسلوب عند كل من المبدع والمتلقي، والنص الأدبي، وعن أقسامه وخصائصه الفنية، ومناهج نقده، والكتابة الفنية ومقوماتها وعناصرها وعلاقة الأسلوب بالبلاغة، والنقد، والإنشاء، وعلاقة الأسلوب بصاحبه، وسمات الأسلوب الجيد، وأثر البيئة والزمان والثقافة بالأسلوب.

وختم الكتاب بكثير من التطبيقات التحليلية للأسلوب لتدريب الطلبة والدارسين على فهم الأساليب وتحليلها في العصور المختلفة لغرض تربية الملكات، وتنمية الأذواق ورسم المنهج السليم للدارسين لمعرفة الأساليب الجيدة والوقوف على البلاغة الحديثة .

ويرى الجري أن المنهج الأدبي الذي رسمه واختطه عبدالقاهر الجرجاني الذي قوامه الذوق المثقف، والحس المرهف، والقريحة الوقادة، والثقافة الواسعة، والاطلاع الكبير، والمران الطويل، والتلمذة في مدرسة الشعراء، والإحساس بمواطن الحسن أو القبح في النص الأدبي، والحفظ لعيون الشعر لتربية الملكة والذوق المثقف القادر على الصياغة الفنية، والخلق والإبداع، لا يتحقق إلا بأمرين:

الأمر الأول: الدراسة الجادة في الآداب والبلاغة، والاطلاع الواسع على مناهج الأدباء والشعراء، والنقاد، والإكثار من الموازنات والتطبيقات والتحليلات للنصوص الأدبية وتدريب الدارسين على المناهج الأدبية .

الأمر الثاني: تطعيم هذه الدراسات الجادة بالمناهج الحديثة، والأجناس الأدبية كالشعر التمثيلي، والملاحم، والرواية، والقصة القصيرة، والمسرحيات، والأساليب الحديثة في فنون الشعر والنثر لغرض الوصول إلى الحداثة والربط بين القديم والحديث .

الخاتمة

لقد حاولت هذه الدراسة قدر الإمكان أن تُسلط الضوء على أهم جهود العالم الجليل محمد رمضان الجري البلاغية والنقدية، ومدى مساهمته في النهوض بالبلاغة العربية الحديثة، وتخليصها من الرواسب وأسباب الضعف بتأليفه العديد من الكتب في البلاغة، والنقد، وعلم الأسلوب، والأدب المقارن، وإنَّ أجمل وألطف ما في محاولة الجري دعوته إلى إخضاع البلاغة العربية للمنهج الأدبي الفنّي في الدراسة وإعادة لها إلى أحضان المدرسة الأدبية التي حُرمت منها منذ زمن بعيد، ولا شك أن السير على هذا المنهج كفيل بتخليص البلاغة مما نُعتت به من الجمود والركود .

الهوامش:

- (1) مقابلات أجراها أحد الباحثين خلال سنتي 2006 – 2007 م .
- (2) مقابلات أجراها نخبة من طلبة العلم في مدينة مسلاته في مهرجان لتكريم علماء مسلاته في المعهد العالي للمهن الشاملة سنة 2011 م .
- (3) ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية: د محمد الجري، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط 1 1984 م .
- (4) المصدر السابق، ص 68 .
- (5) المصدر السابق، ص 80 .
- (6) المصدر السابق، ص 218 .
- (7) المصدر السابق، ص 219 .
- (8) جامع العبارات في تحقيق الاستعارات، د محمد الجري، منشورات الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراتة، ليبيا، ط 1، 1986 م .
- (9) تأليف: د. محمد رمضان الجري، د. علي رمضان الجري . الجزء الأول، للصف الثالث من معاهد المعلمين والمعلمات، شعبة التخصص منشورات المؤسسة العامة للنشر والتوزيع طرابلس .
- (10) طباعة دار إلجا، مالطا، 1999 م .
- (11) المصدر السابق، ص 21، 22 .
- (12) المصدر نفسه، ص 24، 25 .
- (13) المصدر السابق، ص 27، 28 .
- (14) المصدر السابق، ص 54 .
- (15) العمدة في صناعة الشعر ونقده: ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي / القاهرة، ج 1، ص 10 .
- (16) الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تصحيح: محمد الحلبي، القاهرة، ص 3 .
- (17) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد محيي الدين، مطبعة الفجالة، القاهرة، ط 1، 1969 م، ص 44 .
- (18) المصدر السابق، ص 63، 64 .
- (19) المصدر السابق، ص 178، 179، 180 .
- (20) منشورات دار إلجا – مالطا، سنة 2002 م .
- (21) منشورات دار إلجا – مالطا، سنة 2002 م .
- (22) منشورات دار إلجا – مالطا، سنة 2002 م .

فهرس المصادر والمراجع

— القرآن الكريم برواية الإمام قالون من قراءة الإمام نافع المدني .

- ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والنقدية، تأليف: د. محمد رمضان الجري، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان - طرابلس سنة 1984 م .

- الأدب المقارن، تأليف: د. محمد رمضان محمد الجري، منشورات دار إلجا، مالطا، سنة 2002 م .

- الأسلوب والأسلوبية، تأليف: د. محمد رمضان الجري، منشورات دار إلجا، مالطا سنة 2002 م .

- البلاغة التطبيقية دراسة تحليلية في علم البديع، تأليف: د. محمد رمضان الجري، منشورات دار إلجا — مالطا، سنة 2001 م .

- البلاغة التطبيقية دراسة تحليلية في علم البيان، تأليف: د. محمد رمضان الجري، منشورات دار إلجا — مالطا، سنة 2000 م .

- التفسير اللغوي الموجز لمعاني القرآن الكريم، وقد تعاون الجري في تأليف هذا التفسير اللغوي مع خمسة من أهل العلم صدر عن جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بليبيا عام 2001 م .

- النقد الأدبي، تأليف: د. محمد رمضان الجري، د. علي رمضان الجري، الجزء الأول، للصف الثالث من معاهد المعلمين والمعلمات، شعبة التخصص منشورات المؤسسة العامة للنشر والتوزيع طرابلس .

المقابلات الشخصية

- مقابلات أجراها أحد الباحثين مع الدكتور محمد رمضان الجري، خلال سنتي 2006 - 2007 م وذلك خلال فترة دراسة الماجستير، الدبلوم، والإشراف على الرسالة .

- مقابلة أجراها نخبة من طلبة العلم في مدينة مسلاته في مهرجان لتكريم علماء مسلاته في المعهد العالي للمهن الشاملة سنة 2011 م.

العتبات النصية

في شعر إبراهيم الهوني (مقارنة سيميائية)

د. نجية معيتيق خليل الطيرة

جامعة بنغازي

الملخص

يراد بالعتبات النصية الخطابات والصور التي تحيط بالنص الأصلي ، وتشمل العناوين ، والإهداء ، وشكل الغلاف ، وغيرها.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة بعض العتبات النصية في شعر إبراهيم الهوني ، التي تعد علامات دالة تعين القارئ على اكتشاف ما يتضمنه شعره من معانٍ ودلالات وأفكار .

Abstract

Seuils are intended discourses and image surrounded the original text , and include the address , the dedications the covers type and others .

This research aims to study some of these seuils in Ebrahim El houni's poetry, which are considered guiding marks help the reader to discover what meaning , sings and ideas his poetry contains.

المقدمة

تناولت هذه الدراسة موضوع العتبات النصية في شعر إبراهيم الهوني . وتهدف إلى تسليط الضوء على العتبات النصية بوصفها علامات ومؤشرات لها وظائف أساسية تعمل على توجيه المتلقي نحو دلالات النص ، وتكشف له عن أبعاده النفسية والجمالية . لقد كان لاختيار هذا العنوان دوافعه وأسبابه ، التي من أبرزها:

1 - وحدة الموضوع - ففي حدود علمي - لم يسبق لأحد أن تناوله بالبحث والدراسة ، والعتبات النصية في الشعر الليبي أرض خصبة تغري الباحث بالسيرة فيها ، والتنقيب عن كنوزها وثرواتها .

2 - الشاعر إبراهيم الهوني رمز من رموز الحركة الشعرية في ليبيا خاصة في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين ، لكنه لم ينل ما يستحقه من اهتمام النقاد والدارسين ، ولم ينشر عن نتاجه الشعري ما يكافئ تميزه وقيمه الفنية . هذا وقد فرضت طبيعة الموضوع الاستعانة بأحد المناهج النقدية الحديثة ، لاسيما المنهج السيميائي الذي يعد أكثر المناهج النقدية ملائمة لدراسة موضوع العتبات النصية ، التي تعد علامات لها مقاصدها ومؤثراتها في الخطاب البصري واللغوي للنص الشعري .

ولأن البحث العلمي بناء مترابط ، ومعرفة تراكمية يستفيد فيها الباحث اللاحق من مجهودات وتجارب من سبقه ؛ سعت هذه الدراسة إلى الاستفادة من الدراسات السابقة في موضوع العتبات النصية التي تنوعت بين كتب ومقالات ورسائل جامعية ، شكّلت بعضها مراجع أساسية لها ، ومنها :

1 - جيار جينيت ، عتبات ، ترجمة : عبدالحق بلعابد ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، الجزائر ، 2008 .

2 - فيصل الأحمر ، معجم السيميائيات ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، الجزائر ، 2010 .

3 - حمدان عبدالرحمن ، استراتيجية العتبات في رواية (المجوس) إبراهيم الكوني (مقارنة سيميائية) ، قسم اللغة العربية ، معهد الآداب واللغات والفنون ، جامعة السانية ، وهران ، الجمهورية الجزائرية ، السنة الجامعية 2010 - 2011 .

4 - آمنة محمد الطويل ، عتبات النص الروائي في رواية المجوس لإبراهيم الكوني ، جامعة الزاوية ، المجلة الجامعية ، ع السادس عشر ، المجلد الثالث ، يوليو 2014 .

ومما لا شك فيه أن طريق البحث العلمي لا تخلو من صعوبات وعوائق ، وفي هذا الإطار ، واجهت الدراسة بعض العثرات لعل من أهمها عدم توفر البيئة العلمية المناسبة والمشجعة على الدراسة ، نظراً للظروف التي تعيشها بنغازي في حربها ضد الإرهاب ، وتأثير ذلك على كل جوانب الحياة في هذه المدينة الباسلة .

- معنى العتبات لغةً واصطلاحاً :

العتبات (Seuils) مصطلح أفرد له الناقد الفرنسي جيرار جينيت (Gerrand Genette) " كتاباً كاملاً سماه بهذا الاسم جاعلاً منه خطاباً موازياً لخطابه الأصلي وهو النص " ⁽¹⁾.

ويعد هذا الكتاب أهم دراسة علمية ممنهجة في مقارنة العتبات . وقد أطلق على عتبات النص هذا الاسم نسبة إلى عتبة البيت ، فهي الأساس والركيزة التي يقوم عليها النص ⁽²⁾.

والعتبات جمع مفردة عتبة ، وهي لغةً تعني " أسكفة الباب التي توطأ .. والعتب : الدرج .. وعتب الدرج : مراقبها إذا كانت من خشب ، وكل مراقبة منها عتبة ، وعتب الجبال .. مراقبها " ⁽³⁾.

وهي اصطلاحاً : " مجموع العناصر المحيطة بالنص (مثل الغلاف) والعناوين والإهداء والمقدمات وكلمة الناشر ، وكل ما يمهّد للدخول إلى النص ⁽⁴⁾. والعتبات ليست عناصر تأثيثية تزين فضاء النص ⁽⁵⁾، ولكنها مداخل قرائية تبين للمتلقى الملامح العامة للنص الأدبي ، وهي " مفاتيح إجرائية ... يستعين بها (القارئ) لاستكشاف الاستراتيجية ... التي يسير عليها النص بغية استنطاقه وتأويله ، وهي تمثّل نظاماً إشارياً معرفياً يقوم بنوع مهم في نوعية القراءة وتوجيهها " ⁽⁶⁾.

- العتبات والنقد العربي الحديث :

التفت النقد العربي الحديث إلى مصطلح العتبات ، " وحاول النقاد من جهتهم البحث فيه واستيعاب مفهومه ، وتطبيقه على أنواع مختلفة من الخطابات ⁽⁷⁾، لكن استعمالهم شهد اضطراباً ملحوظاً ، فقد تعددت مسمياته ، وكثرت مفرداته ⁽⁸⁾؛ الأمر الذي أفقده قيمته الإجرائية ، ودقته العلمية ، وجردّه من أهم ما يجب أن يتصف به المصطلح العلمي وهو الدقة والخصوصية ؛ مما نتج عنه عوائق منهجية ، ومفهومية ، ومعرفية معقدة ، على مستوى تحديد المصطلح وضبطه وتداوله ⁽⁹⁾. ويعلل الدارسون كثرة مسمياته إلى " الاعتماد على الترجمة القاموسية الحرفية ، أو اعتماد المعنى وروح السياق الذي وظّف فيه في اللغة الأصلية " ⁽¹⁰⁾، وكذلك بسبب " ما تتميز به اللغة العربية من فائض في الألفاظ ودلالاتها ، وما تتسم به تراكيبها اللغوية من تنوع ومرونة وحركية " ⁽¹¹⁾، علاوة على " تعدد واضعي المصطلح في الوطن العربي ، واختلاف ثقافتهم ، وغياب ظاهرة التنسيق ، وانقطاع الصلة فيما بينهم ، بحيث لا يفيد السابق منهم اللاحق " ⁽¹²⁾.

ولأنه لا مفر من تحديد المصطلح تجنباً للفوضى والاضطراب ، أثرت هذه الدراسة مصطلح العتبات النصية ، دون غيره من المسميات الأخرى ، وذلك لما يلي :

1 - إنه " أكثر المصطلحات استعمالاً بين المهتمين بالنقد الأدبي التطبيقي الحديث ، والمصطلح يكتسب قوته من مساحة وجوده وكثرة تداوله " ⁽¹³⁾.

2 - هو الأقرب لمفهوم المصطلح الذي طرحه (G. Gerette) " ففيه يتحقق التداخل والانفصال والاتصال

، فهو أشبه بعتبة المنزل التي تربط الداخل بالخارج ، وتوطأ عند الدخول ... " (14).

هذا وقد ركزت الدراسة عند مناقشتها للعتبات النصية في شعر إبراهيم الهوني على العتبات النصية الآتية :

1 - الغلاف .

2 - الإهداء .

3 - المقدمة .

أولاً : الغلاف :

تتكون صفحة الغلاف من واجهتين : أمامية وخلفية ، وتمثل بألوانها ، ولوحاتها التشكيلية ، ورموزها اللغوية الشكل الخارجي للمؤلف . وهي عتبة أولية للولوج إلى أعماق الكتاب قصد استنباط مضمونه ، ومعرفة أبعاده الفنية والجمالية⁽¹⁵⁾. وتشكل " بمكوناتها البصرية واللغوية ... نظاماً إشارياً له تأثيره على مقروئية القصيدة " (16). وتكمن وظيفتها في ضم محتويات الكتاب بين دفتيها، والمحافظة عليه ، والتعريف به بصرياً⁽¹⁷⁾.

واختيار الشكل الخارجي للكتاب مهمة قد يقوم بها المؤلف ، وعندئذ تخضع لرؤيته وقصيدته ، أو تقع في الغالب على المؤسسة أو الهيئة المسؤولة عن طبع الكتاب وتوزيعه ، وهي التي تقوم بتصميم الغلاف ، واختيار لوحته ، وتحديد نوعية ورقه ، وهندسة خطوطه ، وإخراجه بشكله النهائي ، وفق أهداف ومقومات الطبع والنشر والتوزيع التي تعتمدهما . وتسعى دور النشر لتحقيق التميز في إصداراتها وذلك باستخدام " أغلفة متطورة من الناحية التقنية والتشكيلية والصناعة الرقمية " . ولهذا أصبح الاهتمام بأغلب الكتب ظاهرة عصرية (اتسعت) مع النهضة الثقافية ، وتقدم الفنون ، وتطور عمليات التسويق ، ومو ذائقة (المتلقي)، واتساع مجال صناعة الكتب " (18).

لعبت التكوينات البصرية ، وتداخل الألوان وتشكيل الخط وحجمه في الجزء الأول من ديوان الهوني دوراً بارزاً في شد انتباه المتلقي ، والرفع من إمكانية رواج الكتاب⁽¹⁹⁾. كما حقق اسم الشاعر حضوراً لافتاً على واجهة الغلاف الأمامية ، فقد كتب في أعلى الصفحة وبلون أسود وحجم كبير ، وحملت هذه الإشارة السيميائية في تموضعها وتوزيعها صفحة الغلاف دلائل ترمي إلى التعبير عن الفرح الذي يرافق المنجز الإبداعي الأول " (20).

" وكذلك طبع العمل بطابع رسمي يؤكد نزوله إلى الجمهور ، إضافة إلى ما يحيل إليه اللون الأسود من دلالات متصلة بالسودود والتميز⁽²¹⁾ ، وكأنه يتضمن رسالة مفادها أن الشاعر بدأ طريق الإبداع الشعري ، وخطا خطواته الأولى في سبيل التألق والشهرة ، وعلاوة على ذلك هو - بهذه الموصفات - " تأكيد للذات المنجزة في ظل واقع نقدي وقرائي يرمي بالمبدع خارج الدائرة ، موجهاً اهتمامه إلى النص ليطارحه حواراً

يغيب المبدع عن المشاركة فيه " (22).

أما لون الصفحة فقد مثلها اللون الأزرق الهادئ ، لون البحر والسماء بما يحمله من رموز ودلالات تعبر عن التناغم والهدوء والاطمئنان والوضوح والشفافية والعطاء . وكانت صورة الغلاف ولوحته التشكيلية عبارة عن رسم للمدرج الموسيقي عليه علامات ألحان نوتة موسيقية نابغة من الأرض ، وفي هذا إشارة إلى أن محتوى الديوان يجمع بين الفن والأصالة ، والعراقة والجمال ، وهي في الوقت ذاته تكشف عن الطبقة الموجهة إليها قصائد الديوان ، وهي الفئة صاحبة الذائقة الأدبية المتميزة بأحاسيسها ومشاعرها المرفهة التي تستعذب الشعر وترصد جمالياته .

ساد اللون الأصفر الفاتح واجهة الغلاف الخلفية ، التي حملت في أعلاها من جهة اليمين صورة فوتوغرافية غير ملونة للشاعر بمقاس 4 × 6 سم . وجاءت بجانب الصورة وأسفلها سيرته الذاتية في تسع نقاط مركزة وموجزة . وكتب أسفل الصفحة من جهة اليمين وبلون أسود وخط سميك اسم دار النشر ، وتحتها بخط أرفع عنوانها (موقعها الجغرافي) . وفي جهة اليسار ثمن المطبوع في دائرة . وبهذا التشكيل السيميائي حققت صفحة الغلاف وظيفتها الإشهارية والتواصلية من خلال مكوناتها الأولية ووحدتها الأساسية المتمثلة في بيانات النشر واللوحة الفنية وتمازج الألوان وتشكيل الخط وحجمه .

وفي الجزء الثاني من ديوان الهوني كشفت مجموع العناصر الوصفية والإعلامية المرتبطة بالشكل الخارجي للغلاف الجهود التسويقية التي بذلها الناشر من أجل ترويج المطبوع (23) والتأثير على القارئ ، كما أكدت صفحة الغلاف - بتمازج ألوانها ، ودقة رسوماتها الفنية وجودة ورقها ومستوى الطباعة - مدى استفادة المطبوع من التطور التقني الذي حققته الطباعة ، والخاضع لمنطق التطور والتحديث " (24).

قُسمت صفحة الغلاف الأمامية إلى قسمين ، فصل بينهما شريط برزت بداخله دوائر صغيرة تداخلت ألوانها بين اللونين الأصفر والأخضر .

مثل التشكيل الهندسي للجزء العلوي من الصفحة مثلثات صغيرة متجاورة ، وبدا كأنه قطعة من الفسيفساء عكست ألوانها درجات متفاوتة من اللون الأصفر الذي سيطر على الخلفية . ووظف الناشر " قواعد الجشطالت لإثارة الانتباه " (25). حيث استفاد من دلالات الألوان وتمازجها ، وتأثيرها البصري على جذب انتباه المتلقي ، فقط كُتب اسم لشاعر في أعلى الصفحة بلون أسود غامق بغرض إبرازه وتمييزه ، وحقق اسم الشاعر بهذا التوضع " وظيفة التسمية التي تعمل على تثبيت هوية العمل للكاتب بإعطائه اسمه ، ووظيفة الملكية التي تقف دون التنازع على أحقية تملك الكتاب ، فاسم الكاتب هو العلامة على ملكيته الأدبية والقانونية لعمله " (26).

ولا شك إن تبوأ اسم الشاعر أعلى الصفحة الأمامية للغلاب إعلان للذات المبدعة للعمل " عن وجودها وسلطتها على الديوان عبر إيقاعها المثبت للأنا ، لتعتد بنفسها ذاتاً قائمة باستقلاليتها المرجعية والفكرية " (27)

كُتبت كلمة (ديوان) أعلى اسم الشاعر ، وتميزت بلونها الأبيض الغامق المحلى بإطار بني اللون ، وبرزت كلمة (الجزء الثاني) أسفل اسم الشاعر من جهة اليمين بالشكل السابق نفسه ، مما أضاف لها بعداً فنياً عمل إلى لفت انتباه المتلقي والتأثير فيه . وجاءت جملة (جمعه وحققه وقدم له) في منتصف الجزء السفلي من صفحة الغلاف الأمامية . وبهذا الموقع مهدت الطريق للإشارات السيميائية الأخرى التي ضمها هذا الجزء من صفحة الغلاف ، الذي سيطر عليه اللون الأخضر بدرجاته المتباينة . وظهر التشكيل الفني له من خلال رسومات وتكوينات هي أقرب إلى الفن الإسلامي بخصائصه وجمالياته التي تجمع بين دقة الصنعة ومهارة التنفيذ . وارتقى أعلى فضاء الصفحة اسم المحقق بلونه الأبيض الغامق ، وجاء في الأسفل اسم دار النشر بلون ذهبي متميز في التصميم والإخراج ، ومعرفة بوظائف الغلاف ومكوناته ، وفهم للموجهات الفنية التي تحفز القارئ ، فنجحت في تحقيق وظيفة الغلاف الإشهارية .

خلت صفحة الغلاف الخلفية مما يكتب فيها في العادة من التعريف بالكاتب ومؤلفاته وحيثيات النشر ، وانقسمت هي الأخرى إلى قسمين :

- قسم علوي : تشابه في تناسق ألوانه ، وروعة رسوماته ، مع نظيره الأول في صفحة الغلاف الأمامية ، ولكنه خلا من أي رموز لغوية أو إشارات دلالية ، وظهر في منتصفه مجسم هندسي للشكل الخارجي لغلاف الديوان .

- قسم سفلي : تجرد من كل العلامات والرموز الإشارية التي شكلت المكونات الغلافية للجزء السفلي من صفحة الغلاف الأمامية ، واحتفظ فقط منها بلونه الأخضر الغامق ، والإشارة إلى دار النشر التي برزت على أساس من الوعي المقصود من قبل الناشر بغرض " ترويج الكتاب وزيادة مبيعاته " ⁽²⁸⁾.

لقد جمع الخطاب الغلافي في الجزء الثاني من ديوان الهوني بين جودة الرسم ، وجمال التكوين ، وعمق الدلالة ، وروعة الرسومات، وتناسق الألوان ، ودقة الخطوط ، وعبر عن " رغبة عميقة في طبع العمل بطابع الدقة والتميز " ⁽²⁹⁾. وحقق بهذه المكونات " وظيفته الجمالية المتمثلة في تزيين الكتاب وتنسيقه ، ووظيفته التداولية التي تكمن في استقطاب القارئ وحثه للولوج إلى عالم الكتاب، ووظيفته الإخبارية التي تشير إلى اسم المؤلف ودار النشر " ⁽³⁰⁾.

ثانياً : الإهداء :

جاء في لسان العرب " أهدى الهدية إهداء ، وأهداها ... وامرأة مهداء بالمد ، إذا كانت تهدي لجارتها " ⁽³¹⁾.

والإهداء اصطلاحاً " تقدير من الكاتب وعرفان يحمله للآخرين " ⁽³²⁾.

وهو " تقليد محمود يتبع في مجال التأليف والإبداع لما يحققه من وظائف دلالية وتداولية " ⁽³³⁾ ، ويعد الإهداء أحد النصوص المسيجة ⁽³⁴⁾ التي عرفت في النقد الأدبي الحديث بالعتبات .

تحدث (جبرار) في كتابه (عتبات) عن نوعين من الإهداء :

1 - الإهداء العام (إهداء الكتاب) :

ولهذا النوع من الإهداء تاريخ عريق ، " فقد عُرِفَ على امتداد العصور الأدبية بأشكال مختلفة من أرسطو حتى الآن ⁽³⁵⁾ ، وهو لا يرد غالباً إلا مطبوعاً في صفحة مستقلة تأتي بعد العنوان ، وقبل المقدمة والنص ⁽³⁶⁾ .

2 - الإهداء الخاص (إهداء النسخة) :

وهو كلمات رقيقة مختصرة يكتبها المؤلف بخط يده ، تجسد مشاعر الاحترام والتقدير للمُهدَى إليه ، الذي يحدهه المُهدي " إما بالذكر أو بالتوقيع له أو هما معاً " ⁽³⁷⁾ . وتتسم بنيتة اللغوية بالتغير والتبدل والتنوع ، فلكل نسخة موجهة إلى متلقٍ بعينه ومكتوبة بأسلوب تعبير خاص به ⁽³⁸⁾ .

خلا الجزء الأول في ديوان الهوني من عتبة الإهداء ، ويعزى ذلك إما لعلم الشاعر بأنه " حلية شكلية " ⁽³⁹⁾ وعتبة اختيارية ليست ضرورية وملزمة في كل إصدار أدبي ⁽⁴⁰⁾ ، أو أنه لم يستطع أن يجنب ذاته الشعور الفوقي بأن ما من أحد يستحق أن يهدي إليه جهده الأدبي ⁽⁴¹⁾ .

وفي الجزء الثاني من الديوان جاء إهداء الكتاب في صفحة مستقلة ذُكرت بعد صفحة العنوان الداخلية . وهو إهداء مقتضب - بلغت عدد كلماته (17) سبع عشرة كلمة تقريباً - وصريح ، حيث صرَّح (مُحقق الديوان) في صيغته التعبيرية باسم الشخصية المُهدى إليها العمل ، وهي شخصية مجهولة للمتلقي ، لكنها ضمن المحيط الشخصي لمحقق الديوان .

حملت صيغة الإهداء " عناصر التواصل الأساسية من مرسل ، ومرسل إليه ، ورسالة " ⁽⁴²⁾ ، وكانت على النحو الآتي :

" إلى الأستاذ الكريم أبو راس

تقديراً مني وعرفاناً بعملكم

وخلقكم النبيل

رأيت أن أهديكم هذا العمل المتواضع "

المحقق ⁽⁴³⁾

يلاحظ القارئ أن هذا الإهداء يتميز بما يلي :

1 - يخلو من الغموض والتميز ، فهو إهداء صريح ومباشر ، يسهل فهم سياقاته ودلالاته ووظائفه .

2 - كشف تشكيله اللغوي اسم المَهْدَى إليه ، وبَيَّن دوافع الإهداء وغاياته ، وهو التعبير عن مشاعر التقدير والاحترام التي يحملها المرسل للمرسل إليه .

ثالثاً : المقدمة :

دأب الكُتَّاب على أن يستهلوا مؤلفاتهم بما يعرف بالمقدمة ، وهي الصفحات القليلة الأولى التي تأتي في بداية الكتاب ، تعرّف به ، وتوضح مضمونه⁽⁴⁴⁾ ، وتبين ظروف تأليفه ، وتكشف أبرز قضاياها ومحاوَره . والمقدمة " مفتاح إجرائي توجيهي لتقييم الكتاب عامة ، وفهم النص وتقييمه من طرف القارئ على وجه الخصوص " ⁽⁴⁵⁾ .

ومصطلح المقدمة " يرد متداخلاً مع عدد من المصطلحات الأخرى ، منها الافتتاحية ، التمهيد ، الاستهلال ⁽⁴⁶⁾ ، التوطئة " ، وهذه المرادفات وإن كان بينها تداخل في الدلالة على مظاهر نصية قابلة لأن تلعب وظيفة الشروع في النص ، وبالتالي تكون بمثابة عتبة له " ⁽⁴⁷⁾ ، إلا أن لكل منها سماته الخاصة " التي تفسر للقارئ كيف يمكنه قراءة الكتاب " ⁽⁴⁸⁾ ، وتبين له دروبه ومداخله ، وتعينه على فهمه واستيعابه .

وقد يختار المؤلف لمقدمته مسميات مثل " كلمة لابد منها - مدخل ضروري - مدخل - كلمة المؤلف " ⁽⁴⁹⁾ ، وهذه الاختيارات تبرز نزعة التحكم عند المبدع ، وتكشف رغبته في تحديد آليات القراءة ، ورسم مسارات التلقي عند القارئ .

أثر الشاعر إبراهيم الهوني تسمية المقدمة التي كتبها في بداية الجزء الأول من ديوانه بـ (كلمة المؤلف) ، وهذا العنوان من أكثر عناوين المقدمة تسلطاً على القارئ ، فهو يجرده من أحكامه وتأويلاته ، ويفرض عليه التقيد بالخريطة التي وضعها له المؤلف ⁽⁵⁰⁾ ، ليصل إلى فلسفته ، ورؤاه وأفكاره .

والشاعر باختياره لهذا المصطلح " أمد القارئ بأدوات منهجية قادرة على استبطان نصوصه الشعرية ، واستشراف آفاقها الجمالية والفنية ⁽⁵¹⁾ ، وحدد له المفاتيح القرائية لديوانه التي بدونها سوف يضيع في متاهاته الوعرة ، ودروبه الشائكة ⁽⁵²⁾ .

منحت - كلمة المؤلف - القارئ فرصة لفهم أفكار الشاعر النقدية وكشف تصوراتهِ الفكرية ، ومقاصده التنظيرية في الكتابة ، ووضحت منهجه ومدرسته الشعرية ، كما لعبت دوراً مهماً في دراسة نتاجه الشعري " انطلاقاً من العلائق الجدلية التي تربط المقدمة بالعمل ، وهي علائق لها موجهاتها ، ولها ما يبررها من منظور التشديد على أهمية الخطاب المقدماتي في الفهم والتحليل ⁽⁵³⁾ .

جاءت كلمة المؤلف في صفحتين ونصف ، وضمت عدة فقرات ، طرح الشاعر من خلالها رؤيته الفنية ، ومفاهيمه النظرية في الشعر ، وهي كالتالي :

أ - رسالة الشعر ودور الشاعر :

الشعر موقف في الحياة ، ومسؤولية من الشاعر نحو وطنه ومجتمعه والإنسانية جمعاء ، وهو يحمل وظيفة سامية ، ورسالة هادفة ، وله دوره البناء في إصلاح المجتمع وتقدمه . يقول الشاعر إبراهيم الهوني في هذا المعنى، وذلك في قصيدته (قلت سنة 1946 م بمناسبة قدوم الأمير وتأسيس الجبهة الوطنية وعيد الفطر :

وهذبت هذا الشعر حتى انثنى درأً
قوافيه لفظاً تحمل الوعظ والزجرا(54)

نظمت شعور القلب حتى غدا شعراً
وقد كان قبل النظم نثراً فأصبحت

أيضاً في قصيدته (رد الشمعة 2) :

للعاملين بها نصح وآراء(55)

وإنما هي أشعار أقدمها

هذا الدور القيادي للشعر في المجتمع ، يفرض على الشاعر أن يكون ملتزماً بقضايا أمته ، مدافعاً عن حرية أبناء شعبه وكرامتهم ، مطالباً بتحقيق العدالة والمساواة لهم ، مقاوماً لكل ما يتعرضون له من أشكال الظلم والقهر والطغيان والاستعباد ، ولأنه فرد من أفراد المجتمع الذي يعيش فيه ، ومن ثم فهو يتأثر ويحس بما يتأثر ويحس به ذلك المجتمع⁽⁵⁶⁾ . ولهذا يجب أن يكون لسان المجتمع الناطق ، وصوته المدوي ، وعقله الواعي ، ويتبنى قضايا أهله ، ويعبر عن مشاكلهم ، ويشاركهم أفراحهم وأحزانهم ، يقول إبراهيم الهوني في قصيدته (التي قلت أمام الأمير في 4 / 12 / 1947) بالأبيار موضحاً الوظيفة الاجتماعية للشعر :

وشارك الناس في الأفراح بالأدب(57)

انظم قصيدك في سمط من الذهب

وعملاً بهذا القول زُخِر نتاج الهوني الشعري بشعر المناسبات ، وتناول في شعره كل الأغراض التقليدية التي عرفها الشعر العربي القديم ، ولكن حسب فلسفته الشعرية ، ورؤيته الفكرية ، فالمديح - على سبيل المثال - لم يكن عنده " استجداءً وتكسباً"⁽⁵⁸⁾ ، وهو لم يقف به عند فئة معينة من الناس ، بل شمل مدحه كل من هو أهل للشكر والإطراء ، لكرمه ونبل أخلاقه وإنسانيته ، كان ينظمه "اعترافاً منه للممدوح" ، وتحفيزاً لغيره ليحذو حذوه "⁽⁵⁹⁾ .

ب - مفهوم الشعر :

يتميز الشعر العربي القديم عن بقية أنواع الفنون الأدبية الأخرى بخصيتي الوزن والقافية ، لذلك

شاع التعريف العروضي للشعر بأنه " الكلام الموزون المقفى ⁽⁶⁰⁾ . والشعر عند إبراهيم الهوني مرتبط بهذين العنصرين ، فهو في نظره فن " لابد أن تكون له قواعد تنظمه في إطار معين ، وقيود تجعل الخروج عنها مخالفاً به ، وتخرجه بالتالي من دائرة الفن " ⁽⁶¹⁾ .

فالوزن والقافية عنده من المقاييس الأساسية التي تميز فن الشعر عن فن النثر ، وهما أهم خصائص الشعر ، وأبرز ركائزه ، والتخلي عنهما يعد إخلالاً بشروط الشعر ومستلزماته . ولهذا حافظ الشاعر على الطابع التقليدي للقصيدة العربية لغةً وبناءً وإن طوّع موضوعاتها لقضايا العصر ومضامينه . كما حاكى الأقدمين في أساليبهم ، وتعبيراتهم ، وصورهم ، وألفاظهم .

وفي إطار تأييد الشاعر للشعر العمودي ، يرفض الشعر الحر ، ولا يقبل قول أنصاره بأن " الشعر الموزون المقفى لا يستوعب موضوعات العصر الحديث ⁽⁶²⁾ " ، ويرد عليهم قائلاً : إن هذا القول " لا يستند إلى ما يبرره ، لأن الشعر هو أحد الفنون التي وجدت على الأرض منذ أن عرفه الإنسان العربي ، وقد عالج به مشاكله إذ ذاك ، ومما أن الشعر كان موزوناً ومقفى فقد ساعد على حفظه ، وبالتالي حفظ لنا تاريخ العرب بما فيه من حروب وبطولات وعادات وعلاقات اجتماعية ⁽⁶³⁾ .

ولا شك أن هذا الرأي ، يعد وجهة نظر شخصية ، تمثل موقف الشاعر من طريق التشكيل الشعري الجديد ، وهو رأي جاء بعد أن تجاوز الشعر الحر مرحلة البدايات ، وتحدت صورته وملامحه ، وهو رأي يحمل بين طياته التعصب للشكل القديم للقصيدة العربية ، ويتجاهل ظروف العصر وضروراته ، ويتناسى الأسباب والدواعي التي دفعت بالشاعر الحديث للبحث عن شكل تعبيرى جديد يحمل موضوعات قصائده .

وفي الجزء الثاني من ديوان إبراهيم الهوني بدأ محقق الديوان المقدمة بالبسملة " تبركاً بها وتيمناً بذكرها " ⁽⁶⁴⁾ ، فالابتداء بالبسملة ظاهرة مستحبة " ، فيما يكتب به من أصناف المكاتبات والولايات وغيرها " ⁽⁶⁵⁾ . وقد شاع بين العرب بأنه " لا يصلح كتاب إلا أن يكون أوله بسم الله الرحمن الرحيم " ⁽⁶⁶⁾ .

تبوأَت البسملة منتصف أعلى صفحة المقدمة ، ووردت مستقلة في سطر لوحدها " تبرجلاً لاسم الله تعالى وإعظاماً وتوقيراً له " ⁽⁶⁷⁾ ، تلت البسملة (الحمد لله) وجاءت في بداية السطر الأول من نص المقدمة ، واختار المحقق لها صيغة (الحمد لله رب العالمين) ⁽⁶⁸⁾ " لما فيها من معنى الاستغراق والثبوت والاستمرار على ما هو مقرر في علم المعاني " ⁽⁶⁹⁾ .

أعقبت (الحمد لله) الصلاة والسلام على النبي (صلى الله عليه وسلم) ، وقد جمع المحقق في صياغة الصلاة على النبي بين الصلاة والتسليم وذلك عملاً بقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) ⁽⁷⁰⁾ .

قامت المقدمة بوظيفة الإعلام والإخبار التي يمكن أن نسميها بـ " استراتيجية البوح والاعتراف " ⁽⁷⁰⁾ ، التي تظاهراتت في المحاور الآتية :

ج - مبررات ودواعي تحقيق الديوان :

إن ما أُملى على محقق الديوان النهوض بعبء جمع وتحقيق الديوان هو استشعاره بضرورة تحقيق التراث الشعري الليبي ، ونفض الغبار عنه وجمع ما تفرق منه ، وانتشاله من براثن النسيان وإهمال الطباعة والنشر . وقد وَضَحَ محقق الديوان مقاصد ودوافع عمله فقال : ” ... فإنه لشرف عظيم لي أن قدم لليبيين علماً من أعلامهم في ثاني ديوان له ، جمع بين دفتيه العديد من القصائد والمقطوعات الشعرية في ألوان شتى ، بعد أن ظل مبتوراً في مكتبة ورثته لا تتحرك إليه الأيدي ولا تتطلع إليه العيون ، ولعل ما يؤرقني في هذا الصدد قلة البحث والتأليف في مجالات الأدب الليبي بشكل عام ”⁽⁷²⁾.

كما كشف محقق الديوان أسباب قلة النتاج الشعري الليبي المطبوع فقال : ” على الرغم من أن عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم قد شهد بوادر حركة دؤوبة لنشر النتاج الشعري الليبي ، إلا أن هذه الحركة لم تلبث أن خبا نورها بما حال دون الاستفادة المثلى منها ، ذلك أن أغلب الدواوين التي طبعت في تلك الفترة لم يتح لها أن يعاد طبعها مرة أخرى ، مما حال دون وصولها إلى يد القراء ، يضاف إلى ذلك أن الشعراء الذين نشروا نتاجهم في تلك الفترة لم يتح لهم نشر أعمالهم الشعرية كاملة ... ”⁽⁷³⁾.

ولم ينسَ المحقق أن يشرح للقارئ كيفية وصوله إلى هذا الأثر الخطي ، فقال : ” وقد اعتمدت في إظهار هذا الجزء على نسخة وحيدة ، وهي النسخة التي تحصلت عليها من ابن الشاعر ... ورغم التنقيب والبحث لم أتوصل على نسخة أخرى من هذا الديوان ، والنسخة المذكورة هي في حقيقتها مجموع يحتوي على الآتي :

أ - بعض قصاصات الصحف التي تضمنت بعض قصائد الشاعر المنشورة في صحف تلك الفترة .

ب - بعض القصائد التي كتبت بخط اليد .

ج - بعض القصائد المرقونة على الآلة الكاتبة ”⁽⁷⁴⁾.

وعلاوة على ما سبق اعتمد محقق الديوان أيضاً على صورة ضوئية لبعض قصائد الشاعر .

ويتحدث محقق الديوان موضحاً بدايات تفكيره في تحقيق الديوان : ” عندما طرحت الأمر على الأستاذ الشاعر محمد المزوغي في مدينة بنغازي ، فما كان منه إلا أن شجعني وأمدني بصورة ضوئية لبعض قصائده ، ثم انطلقت أنا وإياه إلى ابن الشاعر ، وبعد أن تحدثنا في دهاليز الأدب ، طلبت منه الإذن في تحقيق ديوان والده ، وتزويدي بما لديه من أشعار له ، فما كان منه إلا أن وعدني ”⁽⁷⁵⁾. ويضيف محقق الديوان معلقاً على الصورة الضوئية لقصائد الشاعر فيقول : ” مع ملاحظة أن النسخة التي تحصلت عليها من الأستاذ محمد المزوغي هي في حقيقتها صورة ضوئية غير كاملة للنسخة التي بحوزة ابن الشاعر ”⁽⁷⁶⁾.

د - جهد المحقق وعمله في الديوان :

وَصَحَّ محقق الديوان منهجه في التحقيق، وشرح الخطوات التي سار عليها، والتي كشفت أنه بذل جهداً لا بأس به ، وأنه سعى بكل أمانة ” على أن يكون وفق شروط ومعايير التحقيق التي سار عليها الأوائل ، وثبتها علمياً أئمة التحقيق فيما تركوه لنا من تراث محقق شكّل علامة في مناهج التحقيق التراثي ” (77).

وكاد هذا الجهد أن يكتمل لو قام محقق الديوان بمسح شامل لنتاج الشاعر المنشور بالدوريات الليبية وبصورة أساسية صحيفتي الزمان ، وبرقة الجديدة ، لأن تغاضيه عن القيام بهذا المسح أساء لجهد العلمي ، وحرمه من الموازنة والمفاضلة بين النسخ ، خاصة وأن المقابلة بين القصائد التي نشرها الشاعر في هذه الدوريات ، والقصائد التي وردت في الديوان المحقق ، تكشف أن الشاعر يحذف ويضيف ، وأن المحقق لم يقيم بإثبات الفروق بين النسخ . ومما تجدر الإشارة إليه هنا ، أن القصائد المنشورة في الدوريات هي في الغالب النسخة المنقحة التي قام الشاعر بتهديفها واعتمادها ، ودفع بها للنشر ليطلع عليه قراؤه ومتابعوه شعره ومتذوقوه .

هـ - صعوبات التحقيق :

التحقيق عمل شاق له مواصفاته واشتراطاته العلمية ، وينبغي لمن يتصدى له ، أن يمتلك كفايات ومؤهلات⁽⁷⁸⁾ تمكنه من تحقيق هدفه ، والوصول به إلى أعلى مراتب الجودة والإتقان ” فتحويل المخطوطات القابعة في الأقبية إلى مدونة ناجزة مغلفة (تخلص) من الكشط والتحريف ، عمل لا يستهان به ” (79).

حث محقق الديوان القارئ على تقييم عمله في ضوء هذه المعطيات فقال : ” ... فقد بذلت جهدي في إخراج النص صحيحاً ، ومع ذلك فالمشتغل بالتحقيق لا يستطيع مهما أوتي من علم الجزم بكمال النص الذي حققه ، وإني لأمل أن أجد من آراء الزملاء والأستاذة الدارسين ممن ينظرون في هذا الكتاب ما يعين على استكمال أسباب التحقيق في تقويم معوّج ، أو تصحيح خطأ ، أو تلافي نقص ” (80). ولا شك أن هذا القول يعكس أبرز صفات الباحث العلمي وهي : المرونة الفكرية ، والتواضع ، وقبول النقد ، والتسليم بأن الكمال لله وحده ، لكنه في ذات الوقت يعمل على مصادرة حق الناقد في إبداء آرائه وتقييم العمل وفقاً لمناهج وأصول وقواعد التحقيق العلمي⁽⁸¹⁾.

نتائج الدراسة :

1 - استقطب موضوع العتبات النصية اهتمام النقد الأدبي الحديث ، ويقصد بالعتبات كل ما يحيط بالأثر الأدبي من عناوين ، ومقدمة ، وغلاف ، وإهداء ، وغيرها من العتبات التي تشكل مدخلاً لقراءة النص ، وفهم دلالاته ، واستيعاب سياقاته وأبعاده الفكرية .

2 - شهد مصطلح العتبات اضطراباً ملحوظاً في ترجمته إلى العربية ، فتعددت مسمياته ، وكثُرَت مرادفاته ، وقد أثرت هذه الدراسة استخدام مصطلح العتبات دون غيره من المصطلحات الأخرى التي عُرف بها هذا المصطلح ، وذلك لأنه الأكثر شيوعاً بين النقاد والدارسين ، وهو الأقرب لغةً واصطلاحاً للمعنى الذي تقصده هذه الدراسة .

3 - حققت صفحة الغلاف بواجهتيها الأمامية والخلفية في ديوان الشاعر إبراهيم الهوني بجزئيه الأول والثاني شروط الخطاب الغلافي ، وعكست وظائفه ، ومثلت بمكوناتها المختلفة من خطوط ، ورسومات ، وألوان ، وحروف ، عتبة أساسية عملت على بلورة رؤية الشاعر ، وعكست الأبعاد الجمالية والفنية لمحتوى الديوان .

4 - خلا الجزء الأول من ديوان الهوني من الإهداء ، ربما لأن الشاعر يعده عتبة اختيارية ليست ضرورية ، أو لأنه كثير الاعتداد بإبداعه الشعري ، ولا يرى أحداً أهلاً لأن يهدي إليه جهده الأدبي .

5 - قامت مقدمة الجزء الأول من ديوان الهوني بوظيفتها التوضيحية وكشفت عن فلسفة الشاعر ومنهجه الشعري . وكانت في الجزء الثاني من الديوان بمثابة بطاقة تعريفية ، بينت دواعي التأليف ، والمنهج الذي اتبعه المحقق في عمله ، والصعوبات التي واجهته . ولم تهمل الجانب النقدي ، ففرضت بعضاً من السمات الأسلوبية والخصائص الفنية لقصائد الديوان .

جاء الإهداء في الجزء الثاني من ديوان الهوني في صفحة مستقلة وتميز بالإيجاز والتصريح باسم المهدى إليه ، وحقق وظائفه الانفعالية والاجتماعية والتأثيرية .

- 1 - جبرار جينيت . عتبات ، عبد الحق بلعابد ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، ط1 ، الجزائر ، 2008 ، ص 19 .
- 2 - فيصل الأحمر ، معجم السيميائيات ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، ط ، 2010 ، ص 223 .
- 3 - ابن منظور ، لسان العرب ، مادة عتب ، دار صادر ، بيروت، 2003 ، ج 10 ، ص 32 .
- 4 - حميد الحمداني ، عتبات النص الأدبي ، مجلة علامات ، مج 12، ع 46 ، شوال ، 1423 هـ ، ص 14 .
- 5 - ينظر : 1 - آمنة محمد الطويل ، عتبات النص الروائي في رواية المجوس، لإبراهيم الهوني ، المجلة الجامعية ، ع 46 ، مج 3، يوليو 2014م ، ص 51 .
- 2 - حمدان عبدالرحمن ، إستراتيجية العتبات في رواية (المجوس) إبراهيم الهوني (مقارنة سيميائية) ، قسم اللغة العربية ، معهد الآداب واللغات والفنون ، جامعة السانية ، وهران ، الجمهورية الجزائرية ، السنة الجامعية 2010 - 2011 ، ص 5 .
- 6 - أزهار فنجان ، أحمد حيال جهاد ، سلام مهدي رضوى ، العتبات النصية ودورها في البناء القصصي (العنونة في مجموعة إيقاعات الزمن الراضف أمودجاً) ، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية ، جامعة ذي قار ، مج 5 ، ع 1 ، آذار 2015 ، ص 1 .
- 7 - سعيدة تومي ، الترجمة وفوضى المصطلح (قراءة في مصطلح العتبات النصية) ، جامعة البويرة، 2 ديسمبر 2013 ، ص 3 .
- 8 - ينظر كل من :
- 1 - سعيدة تومي ، الترجمة وفوضى المصطلح قراءة في مصطلح العتبات النصية ، مرجع سابق ، ص 3.
- 2 - جميل الحمداوي ، لماذا النص الموازي ؟ مجلة الكرمل ، فلسطين ، ع 81 - 88 ، يوليو 2006 ، ص 218 .
- 3 - فيصل الأحمر ، معجم السيميائيات ، مرجع سابق ، ص 222 .
- 4 - آمنة محمد الطويل ، عتبات النص الروائي في رواية المجوس لإبراهيم الكوني ، مرجع سابق ، ص 49 .
- 5 - حمدان عبدالرحمن ، إستراتيجية العتبات النصية في رواية المجوس لإبراهيم الكوني ، مقارنة سيميائية ، مرجع سابق ، ص 8 .
- 9 - ينظر كل من :
- 1 - سعيدة تومي ، الترجمة وفوضى المصطلح (قراءة في مصطلح العتبات النصية) مرجع سابق ، ص 3 .
- 2 - فاضل تامر ، إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب العربي الحديث، مجلة نزوى ، 1 أبريل 1996 م ، ص 31 .
- 3 - مفيد نجم ، فوضى المصطلح ، صحيفة العرب، الجمعة 23 سبتمبر/ أيلول 2016 ، ع 10401 ، ص 5 .
- 10 - جميل حمداوي ، لماذا النص الموازي ، مرجع سابق ، ص 218 .

11 - سعيدة تومي ، الترجمة وفوضى المصطلح . قراءة في مصطلح العتبات النصية، مرجع سابق ، ص 5 .

12 - المرجع نفسه .

ينظر أيضاً :

1 - وليد مال الله ، العتبات النصية في قصيدة العمود ، رابطة أدباء الشام ، 5 تموز 2008 ، لا ص .

2 - عبدالقادر شرشار ، اضطرابات المصطلح في ترجمة النصوص النقدية المعاصرة ، الترجمات المغربية ، الملتقى الدولي الأول حول (استراتيجيات الترجمة) المنعقد بوهراي أيام 6 - 7 - 8 ماي 2001 ، نقلاً عن حمدان عبدالرحمن ، إستراتيجية العتبات في رواية المجوس لإبراهيم الكوني ، مرجع سابق ، ص 3 .

13 - أبو المعاطي خيري الرمادي ، عتبات النص ودلالاتها في الرواية العربية المعاصرة تحت سماء كوبنهاجن أمودجاً ، مجلة مقاليد ، ع 7 ، ديسمبر 2014 ، ص 4 .

14 - المرجع نفسه .

15 - ينظر : نجيب أمين ، قراءة في عتبات غلاف (مرتجلة الياقوت لمحمد عبدالفتاح) ، منتدى الإبداع والثقافة والفن ، الأحد 2 مارس 2014 ، لا ص .

16 - ينظر :

أ - عبدالرحمن بترماسين ، فضاء النص الشعري (القصيدة الجزائرية نموذجاً) ، جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، الملتقى الوطني الأول : السيميائية والنص الأدبي ، ص 175 - 176 .

ب - جميل حمداوي ، دلالات الخطاب الغلافي في الرواية ، ديوان العرب ، 25 أيلول (سبتمبر) 2008 ، ص 1 .

17 - ينظر :

1 - نجيب أمين ، قراءات في عتبات غلاف (مرتجلة الياقوت لمحمد عبدالفتاح) ، مرجع سابق ، لا ص .

2 - محمد صابر عبيد ، إشكالية عتبة الغلاف (القراءة والتأويل) ، صحيفة الدستور ، الجمعة أغسطس 2011 ، لا ص .

18 - مريم الجابر ، الغلاف عتبة لفهم العمل الأدبي ، صحيفة الرياض ، ع 14721 ، الاثنين 13 أكتوبر 2008 ، لا ص .

ينظر كذلك : سوزان إبراهيم ، الغلاف والكتاب إعلان تسويقي وتواطؤ عاطفي ، دمشق ، سوريا ، مطبعة الثورة ، الاثنين 6/2009 ، لا ص .

19 - ينظر : محمد التونسي جكيب ، إشكالية مقارنة النص الموازي وتعدد قراءته عتبة العنوان نموذجاً .

20 - علي الفهد ، قراءة في العتبات النصية في ديوان سائقب بالعاشقين السماء . blog - # 2008 http://may Soon a. blog spot .com

- 21 - ينظر : محمد التونسي جكيب ، إشكالية مقارنة النص الموازي ، مرجع سابق ، ص 286 .
- 22 - علي العهد ، قراءة في العتبات النصية في ديوان سائق بالعاشرين السماء ، مرجع سابق ، لا ص.
- 23 - ينظر : مهنى إقبال ، عائدة مساوي ، المعايير الشكلية كأداة لتقييم الكتب العلمية Cybarians Journal ، عدد 33 ، ديسمبر 2013 ، لا ص .
- 24 - محمد التونسي جكيب ، إشكالية مقارنة النص الموازي وتعدد قراءته ، مرجع سابق ، ص 591 .
- 25 - المرجع السابق ، ص 588 .
- 26 - جيرار جينيت . عتبات ، مرجع سابق ، ص 65 .
- 27 - روفية بوغنون ، شعرية النصوص الموازية في دواوين عبدالله حمادي ، رسالة ماجستير (شعبة البلاغة وشعرية الخطاب . قسم اللغة العربية ، كلية الآداب واللغات ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، الجمهورية الجزائرية) ، 2006 - 2007 ، ص 49 .
- 28 - نجيب أمين ، قراءة في عتبات غلاف (مرتجلة الياقوت لمحمد مفتاح) ، مرجع سابق ، لا ط .
- 29 - محمد التونسي جكيب ، إشكالية مقارنة النص الموازي وتعدد قراءته ، مرجع سابق ، ص 588 .
- 30 - آمنة محمد الطويل ، عتبات النص الروائي في رواية المجوس لإبراهيم الكوني ، مرجع سابق ، ص 51 - 52 .
- 31 - ابن منظور ، لسان العرب ، مادة هدى ، مرجع سابق ، ص 43 .
- 32 - جيرار جينيت . عتبات ، مرجع سابق ، ص 93 .
- 33 - سعيد الأيوبي ، عتبات النص في ديوان " آدم الذي " للشاعر حبيبة الصوفي ، علامات 19 ، ص 49 .
- 34 - المرجع السابق ، ص 46 .
- 35 - جيرار جينيت . عتبات ، مرجع سابق ، ص 94 .
- 36 - ينظر كل من :
- أ - جيرار جينيت . عتبات ، مرجع سابق ، ص 93 - 95 .
- ب - سعيد الأيوبي ، عتبات النص في ديوان آدم الذي ، مرجع سابق ، ص 43 .
- 37 - جيرار جينيت . عتبات ، مرجع سابق ، ص 101 .
- 38 - ينظر :

- أ - جيرار جينيت . عتبات ، مرجع سابق ، ص 100 - 103 .
- ب - جميل حمداوي ، عتبة الإهداء ، مجلة جامعة ابن رشد ، هولندا ، ع7 ، ديسمبر / كانون الأول 2012 ، ص 71 - 73 .
- 39 - روفية بوغنوط ، شعرية النصوص الموازية في دواوين عبدالله حمادي ، مرجع سابق ، ص 54 .
- 40 - ينظر : حسن الرموني ، العتبات الكاذبة (أوراق الخريف لمحمد الحلوى) ، رابطة أدباء الشام ، 6 حزيران 2009 . لا ص .
- 41 - ينظر : جيرار جينيت . عتبات ، مرجع سابق ، ص 99 .
- 42 - جميل حمداوي ، مقارنة الإهداء في شعر عبدالرحمن بوعلي ، صحيفة دنيا الوطن ، 23 / 11 / 2006 ، لا ص .
- 43 - إبراهيم الهوني ، الديوان . الجزء الثاني ، مصدر سابق ، صفحة الإهداء.
- 44 - معجم المعاني الجامع 2016-2-20 ، Almaany.com ، لا ص .
- 45 - جيرار جينيت . عتبات ، مرجع سابق ، ص 119.
- 46 - روفية بوغنوط ، شعرية النصوص الموازية في دواوين عبدالله حمادي ، مرجع سابق ، ص 62 - 63 .
- 47 - حافظ المغربي ، عتبات النص والسكوت عنه ، قراءة في نص شعري ، مجلة قراءات ، مخبر وحدة التكوين في نظرية القراءة ومناهجها ، جامعة بسكرة ، ع 3 ، 211 ، ص 11 .
- 48 - جيرار جينيت . عتبات ، مرجع سابق ، ص 121 .
- 49 - خلدون النبواني ، المقدمة غير الضرورية ، الحوار المتمدن ، ع 13543 ، 11 / 11 / 2011 ، لا ص .
- 50 - ينظر المرجع السابق .
- 51 - ينظر : محمد يحيى الحمصاني ، خطاب المقدمات في الرواية اليمنية ، مجلة نزوى ، ع 57 ، يناير 2009 م ، ص 91 - 92 .
- 52 - ينظر كل من :
- أ - خلدون النبواني ، المقدمة غير الضرورية ، مرجع سابق ، لا ص .
- ب - محمد يحيى الحمصاني ، خطاب المقدمات في الرواية اليمنية ، مرجع سابق ، ص 91 - 92 .
- 53 - عبدالفتاح الجمري ، عتبات النص البنية والدلالة ، منشورات الرابطة ، الدار البيضاء ، 1996 م ، ص 41 .
- 54 - إبراهيم الهوني : الديوان ، الجزء الأول ، منشورات مكتبة الأندلس ، ط1 ، البركة ، بنغازي ، ليبيا ، 1966 م ، ص 28 .
- 55 - إبراهيم الهوني ، الديوان ، الجزء الثاني ، أكاديمية الفكر الجماهيري ، ط1 ، طرابلس ، الجماهيرية الليبية ، 2008 ، ص 19 .

- 56 - إبراهيم الهوني ، الديوان ، الجزء الأول ، مصدر سابق ، ص 70 .
- 57 - المصدر السابق ، ص 31 .
- 58 - المصدر السابق ، ص 8 .
- 59 - المصدر السابق ، ص 9 .
- 60 - بديعة خليل الهاشمي ، مفهوم الشعر عند النقاد العرب القدماء (تأصيل ورؤية) ، مجلة الرافد ، ع 183 ، نوفمبر 2012 ، ذي الحجة 1433 ، ص 63.
- 61 - إبراهيم الهوني ، الديوان ، الجزء الأول ، مصدر سابق ، ص 7 .
- 62 - المصدر نفسه .
- 63 - المصدر نفسه .
- 64 - أبي العباس أحمد القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج6 ، الطبعة الأميرية بالقاهرة، 1915 ، ص 222 .
- 65 - المرجع السابق ، ص 220 .
- 66 - المرجع نفسه .
- 67 - المرجع السابق ، ص 224 .
- 68 - إبراهيم الهوني ، الديوان ، الجزء الأول ، مصدر سابق ، ص 5 .
- 69 - أبي العباس أحمد القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج6 ، مرجع سابق ، ص225.
- 70 - سورة الأحزاب ، الآية 56 .
- 71 - حمدان عبدالرحمن ، إستراتيجية العتبات في رواية (المجوس) لإبراهيم الكوني ، ” مقارنة سيميائية ” ، مرجع سابق، ص 22 .
- 72 - إبراهيم الهوني ، الديوان ، الجزء الثاني ، مصدر سابق ، ص 5 .
- 73 - المصدر نفسه .
- 74 - المصدر السابق ، ص 9 .
- 75 - المصدر نفسه .
- 76 - المصدر السابق ، ص 10 .

77 - خير الله سعيد ، التراث العربي الإسلامي بين منهج التحقيق وثقافة المحقق، مركز النور للدراسات ، مؤسسة النور للثقافة والإعلام ، 31 / 5 / 2010، لا ص.

78 - خالد بن محمد الجديع ، تحقيق التراث بين التحييط وتناسي الأمانة العلمية، صحيفة الجزيرة ، الأحد 26 ربيع الثاني 1436 ، العدد 15480 ، لا ص.

79 - المرجع نفسه .

80 - إبراهيم الهوني ، الديوان ، الجزء الثاني ، مصدر سابق ، ص 10 .

81 - ينظر : حمدان عبدالرحمن ، استراتيجية العتبات في رواية (المجوس) لإبراهيم الهوني ” مقارنة سيميائية ” ، مرجع سابق ، ص 23 .

مصادر البحث ومراجعته

أولاً : المصادر :

- 1 - إبراهيم الهوني ، الديوان ، الجزء الأول ، مكتبة الأندلس ، ط1 ، البركة ، بنغازي ، ليبيا ، 1966 م .
- 2 - إبراهيم الهوني ، الديوان ، الجزء الثاني ، أكاديمية الفكر الجماهيري ، ط1 ، طرابلس ، الجماهيرية الليبية ، 2008 .
- ثانياً : المراجع :
- 1 - الكتب :
- أ - الكتب الأجنبية :

جيرار جينيت . عتبات . ترجمة : عبدالحق بالعابد ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، الجزائر ، 2008 .

ب - الكتب العربية :

- 1 - أبي العباس أحمد القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج6 ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ، 1915 .
- 2 - عبدالفتاح الحمري ، عتبات النص البنية والدلالة ، منشورات الرابطة ، الدار البيضاء ، 1996 م .
- 3 - فيصل الأحمر ، معجم السيميائيات ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ، الجزائر ، 2008 .

جـ - الدوريات :

- 1 - أبو المعاطي خيري الرمادي ، عتبات النص ودلالاتها في الرواية العربية المعاصرة (تحت سماء كوبنهاجن أهوذجاً) ، مجلة مقاليد ، ع 7 ، ديسمبر ، 2014 .
- 2 - أزهار فنجان ، أحمد حيال جهاد ، سلام مهدي رضوي ، العتبات النصية ودورها في البناء القصصي (العنونة في مجموعة إيقاعات الزمن الرافض أهوذجاً) ، مجلة كلية التربية والعلوم الإنسانية ، جامعة ذي قار ، مج2 ، ع1 ، آذار ، 2015 .
- 3 - آمنة محمد الطويل ، عتبات النص الروائي في رواية المجوس لإبراهيم الكوني ، مجلة الجامعة ، ع 46 ، مج3 ، يوليو ، 2014 .
- 4 - بدرية خليل الهاشمي ، مفهوم الشعر عند النقاد العرب القدماء (تأصيل ورؤية) ، مجلة الرائد ، ع 183 ، نوفمبر ، 2012 ، ذو الحجة 1433 هـ .
- 5 - جميل حمداوي ، لماذا النص الموازي ؟ مجلة الكرمل ، فلسطين ، عدد 81 - 88 ، يوليو ، 2006 .
- 6 - جميل حمداوي ، مقاربة الإهداء في شعر عبدالرحمن بوعلي ، صحيفة دنيا الوطن ، 23 / 11 / 2006 .
- 7 - حافظ المغربي ، عتبات النص والسكوت عنه ، قراءة في نص شعري ، مجلة قراءات ، مخبر وحدة التكوين في نظرية القراءة

ومناهجها ، جامعة بسكرة ، ع 3 ، 2011 .

8 - حميد الحمداني ، عتبات النص الأدبي ، مجلة علامات ، مج12 ، ع 46 ، شوال 1423 هـ ، 11 / 11 / 2011 .

9 - خالد بن محمد الجديع ، تحقيق التراث بين التخط وتناسي الأمانة العلمية، صحيفة الجزيرة ، ع 15480 ، الأحد 26 ربيع الثاني 1436 هـ .

10 - سعيد الأيوبي ، عتبات النص في ديوان آدم الذي للشاعرة حبيبة الصوفي ، مجلة علامات ، ع 19 ، 2009 .

11 - سعيدة التومي ، الترجمة وفوضى المصطلح (قراءة في مصطلح العتبات النصية) ، جامعة البويرة ، 2 ديسمبر 2013 .

12 - سوزان إبراهيم ، الغلاف والكتاب (إعلان تسويقي وتواطؤ عاطفي) ، دمشق ، سوريا ، صحيفة الثورة ، الاثنين 6 / 7 / 2007 .

13 - فاضل تامر ، إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب العربي الحديث ، مجلة نزوى ، أبريل 1996 .

14 - محمد التونسي جكيب ، إشكالية مقارنة النص الموازي وتعدد قراءته . عتبة العنوان أمودجاً ، مجلة جامعة الأقصى ، غزة ، عدد خاص ، 12 جماد الأول 1427 هـ / يوليو 2006 .

15 - محمد صابر عبيد ، إشكالية عتبة الغلاف (القراءة والتأويل) ، صحيفة الدستور ، الجمعة 5 أغسطس 2011 .

16 - محمد يحيى الحمصاني ، خطاب المقدمات في الرواية اليمنية ، مجلة نزوى ، ع 57 ، يناير 2009 .

17 - مريم الجابر ، الغلاف عتبة لفهم العمل الأدبي ، صحيفة الرياض ، ع 14721 ن الاثنين 13 / أكتوبر 2008 .

18 - مفيد نجم ، فوضى المصطلح ، صحيفة العرب ، ع 10403 ، الجمعة 23 سبتمبر (أيلول) 2010 .

19 - مهنى إقبال ، عائدة مساوي ، المعايير الشكلية كأداة لتقييم الكتب العلمية Gyration Journal ، ع 23 ديسمبر 2013 .

ثالثاً : الرسائل والأطروحات العلمية:

1 - حمداني عبدالرحمن ، إستراتيجية العتبات في رواية المجوس لإبراهيم الكوني ، (مقارنة سيميائية) ، قسم اللغة العربية ، معهد الآداب واللغات والفنون ، جامعة السانية ، وهران ، الجمهورية الجزائرية ، السنة الجامعية 2010 - 2011 .

2 - روفية بوغنون ، شعرية النصوص الموازية في دواوين عبدالله حمادي ، رسالة ماجستير (شعبة البلاغة وشعرية الخطاب) ، قسم اللغة العربية ، كلية الآداب واللغات ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، الجمهورية الجزائرية ، 2006 - 2007 .

رابعاً : الندوات والمؤتمرات :

1 - عبدالرحمن بترماسين ، فضاء النص الشعري (القصيدة الجزائرية نموذجاً) ، جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، الملتقى الأول ، السيميائية والنص الأدبي.

2 - عبدالقادر شرشار ، اضطراب المصطلح في ترجمة النصوص النقدية المعاصرة (الترجمات المغاربية) ، الملتقى الدولي الأول حول

إستراتيجية الترجمة المنعقد بوهران أيام 6 - 7 - 8 مارس 2001 .

خامساً : المعاجم والقواميس :

1 - ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، لا ط ، بيروت ، 2003 .

2 - معجم المعاني الجامع Almaany.com 20 / 2 / 2016 .

سادساً : المواقع الإلكترونية :

1 - حسن الرموتي ، العتبات الكاذبة (أوراق الخريف لمحمد الحلوى) ، رابطة أدباء الشام ، 6 حزيران 2006 .

2 - علي الفهد ، قراءة في العتبات النصية في ديوان سائقب بالعاشقين السماء . . http://maysoon.blogst.com.2010/8 blog-bost.

3 - نجيب أمين ، قراءة في عتبات غلاف ، (مرتجلة الياقوت) ، لمحمد عبدالفتاح ، منتدى الإبداع والثقافة والفنون ، الأحد 2 مارس 2014 .

4 - وليد مال الله ، العتبات النصية في قصيدة العمود ، رابطة أدباء الشام، 5 تموز 2008.

حقوق ومكانة المرأة في بلاد الرافدين ومصر من واقع القوانين والنصوص الدينية

د. الصديق ابريك سليمان المغربي

جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

ملخص البحث :

دائماً كانت المرأة ذات مكانة خاصة في الحضارات القديمة، ومنذ القصة الأولى للخلق كانت الأنثى ذات حضور بارز ومرتبة رفيعة.

وقد كان لدور المرأة في العصر الحجري الحديث تأثير مهم في مواصلة تمتعها بهذه المكانة، إذ أنها كانت صاحبة الفضل في إرشاد الرجل إلى فكرة استئناس الحيوان واكتشاف الزراعة، الأمر الذي مهد السبيل لاستقرار الإنسان وتكوين البذرة الأولى للتجمعات البشرية التي أدت فيما بعد إلى تكون القرى ونشؤ البؤر السكانية الأولى .

ومع بداية الحضارات الكبرى في الرافدين ومصر، كانت القوانين واللوائح تحرص على أن تنال المرأة حصتها من الرعاية كعضو أصيل في مجتمع إنساني وليد، رغم أن هذه الصورة لم تكن ناصعة البياض في بعض جوانبها، فقد سجلت بعض هذه القوانين بعض النقاط السلبية بهذا الخصوص، جعلت من المرأة سلعة وضحية، فأُنزلت بها الظلم أحياناً، كما أنصفتها أحياناً أخرى .

وفي الوقت الذي ركزت فيه حضارة وادي الرافدين على الوضع القانوني للمرأة، كانت الحضارة الفرعونية بمثابة سجل كبير للنصوص الأدبية التي كتبها الحكماء مشددين فيها على ضرورة العناية بالمرأة واحترامها ومنحها كل ما يمكن منحه من حقوق، بالإضافة إلى ما سجلته المصادر المصرية من حضور كبير لأسماء شهيرة من ملكات كان لهن دور مهم في استقرار الدولة وتطورها والنهوض بكل نواحي الحياة فيها.

المقدمة :

المرأة هي النصف الآخر للوجود البشري على هذه الأرض، ومنذ بدء الخليقة وهي تقتسم مع الرجل أدوار الصراع، ضد الطبيعة في بداية الأمر، ثم صراع المطامع وإثبات السيادة ضمن التنافس بين الجماعات والدول .

ومنذ فجر تاريخ الوجود البشري على الأرض، نجد للمرأة دوراً بارزاً في تأسيس التواجد وانطلاق البدايات إذ أنها تشارك الرجل أعباء الركض في الوديان بحثاً عن الطرائد، وتقاسمه لحظات الخوف والرهبة من عوامل الطبيعة الغامضة القوية، وعندما سكن الإنسان القديم الكهوف للمرة الأولى كانت فطرتها دافعاً لها إلى تولي مهمة رعاية الأطفال والإشراف على تربيتهم، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يملك طفلاً يحتاج إلى عشر سنوات على الأقل حتى يستطيع الاعتماد على نفسه، ثم كان لها بحكم بقائها في الكهف سبق ملاحظة كيف تنمو البذور وتخرج من باطن الأرض ففتحت بذلك الباب الواسع لاكتشاف الزراعة التي نقلت البشرية من عصر الترحال إلى زمن الاستقرار وبناء الحضارات .

إن نظرة سريعة إلى ما أوردته المصادر التاريخية من أخبار وفقرات تتحدث عن المرأة في الحضارات القديمة ، توضح لنا أن مكانتها تراوحت بين تقدير وازدراء ، وتقديس، وقد اتضحت هذه المكانة ذات الوجهين في المنزلة التي نالتها المرأة في حضارات الشرق الأدنى القديم، ثم الحضارة الفرعونية وكلها من أبرز الحضارات العظيمة التي شهدتها البشرية ، والتي شكلت معالم تاريخ البشرية بعد استقرار المجتمعات وبداية تأسيس الإمبراطوريات الكبيرة .

وبالنسبة لموضوع المرأة في حضارة الرافدين فقد أثبتت جهود علماء ما قبل التاريخ أن المراكز الاستيطانية البشرية قد انتشرت ونمت وارتبطت فيما بينها بصلات حضارية في شرق الوطن العربي وغربه على حد سواء ، وأن موجات الهجرة القديمة جعلت من التواصل ممكناً بين الحضارات المختلفة، فالتقارب هنا ممكن الحدوث رغم اختلاف الجغرافيا، بالإضافة إلى ما تمتعت به الأنثى من حضور قوى في حضارة العراق القديم ، فمنذ عصر ما قبل اكتشاف الكتابة كانت الرموز الأنثوية قد استخدمت للتدليل على الكثير من المعاني، ثم واصلت نساء العراق القديم حضورهن في ثقافة حضارة الرافدين الاجتماعية والدينية ، وقد أوردت المصادر التاريخية الكثير بخصوص كاهنات المعبد المقدس ، والنساء اللواتي كن يمارسن ما عُرف بالبغاء المقدس ، مما يخلق علاقةً أردنا التطرق إليها عند الحديث عن الدلالات الدينية المقدسة وارتباط السلوك الإنساني بالطقوس الدينية.

وبصفة عامة فقد كانت حضور المرأة في هذه الحضارة حضوراً أكدته القوانين التي صاغها حكماء ذلك العصر وملوكه، وأهمها بطبيعة الحال قانون «حمورابي» الشهير.

أما حضور المرأة في الحضارة الفرعونية فقد كان حضوراً دعمته النصوص الأدبية التي طالما حضت على احترامها ومراعاتها وعدم انتهاك حقوقها بأي شكلٍ من الأشكال.

أهمية البحث

يستمد هذا البحث أهميته من كونه يتطرق لموضوع يخص مكانة عنصر أساسي في المجتمع، طالما نال أقل مما يستحقه من اهتمام بحكم أن النصيب الأكبر من الاستحواذ كان للرجل، العنصر الأقوى تأثيراً، والأشد سطوةً من غيره من مكونات المجتمعات الحضارية الشرقية التي بدأت مع الزمن تتخذ طابع المجتمعات الذكورية متخليّةً عن الطابع الأمومي القديم الذي بدأت به مسيرة التجمعات البشرية الأولى.

إن البحث في ماهية وضعية المرأة في حضارات عظيمة كالحضارة الفرعونية وحضارات وادي الرافدين يمكننا من الاطلاع بشكل منفصل على المستوى القانوني والاجتماعي للمرأة في هذه الحضارات، وإصدار حكم متوازن على مدى تمتعها بحقوقها أو افتقادها لميزاتها الاجتماعية كشريك أصيل في هذه الحضارات .

منهج البحث :

اعتمد الباحث في استعراضه هذا على المنهج السردى وصفاً للأحداث ثم تحليلاً لها بعد سردها من خلال ما توفر من مصادر ومراجع .

المرأة في أساطير حضارة الرافدين :

منذ البداية أعطت الأسطورة السومرية للأنثى مكانةً سامية في قصة الخلق، حيث «كي» هي الأرض والعنصر المباشر في التجدد والخصوبة وضمان بقاء الجنس البشرى (1) ، بالإضافة إلى ذلك الحضور القوي للمؤلهة «إنانا — عشتار»* التي كانت مدينة «الوركاء» هي مركز عبادتها (2)، ولعل من أبرز آلهة السومريين هي تلك المسماة «ناتشي» التي تصفها ترتيله سومرية قوامها 250 سطراً وصفاً يجعلنا ندرك مدى ما وصل إليه إنسان تلك الفترة المبكرة من تاريخ البشرية من إدراك لمعان سامية تتعلق بالعدل والحالات الاجتماعية كاليتيم والفقر(3)، ونحن نورد فقط سطوراً قليلة من هذه الترتيلة لنكتشف كم هي مشحونة بالقيم :

((هي التي تعرف اليتيم وتعرف الأرملة.

تعرف ظلم الإنسان للإنسان ، وهى أم اليتيم.

ناتشي التي تعتني بالأرملة.

التي تنشُد العدل لأفقر الناس.

إنها الملكة التي تحضن اللائذين بها.

وتهيئ الملاذ للضعفاء . (((4)

لكن «ناتشي» هذه لا تتفوق أبداً على «إنانا — عشتار» مؤلهة مدينة أوروك التي تزوجت «دموزي» وكان لها حضور كبير في الملحمة الشهيرة «جلجامش» وكذلك دورها المهم في تحقيق التقدم عندما سرقت فنون الحضارة من المؤله الحكيم «أنكي» ورحلت بها إلى مدينتها «أوروك» *، وتكاد «عشتار» — وهى الأثنى — تتفوق على كل مؤلهي بلاد الرافدين بمغامراتها المتعددة وصلواتها مع المؤلهين والبشر .

مكانة المرأة في قوانين مجتمع الرافدين :

هذا عن الأثنى كفكرة مجردة آمنت بها الأساطير، واهتمت بها مدارس التحليل النفسي وجعلتها رمزاً للصراع ضد النظام الأبوي (5)، أما عن المرأة كقيمة يحتويها المجتمع فنظرة سريعة إلى قوانين حمورابي** المشهورة التي كانت الإنجاز الأكبر لبابل، وكانت أكثر ترتيباً ووضوحاً ونضجاً بالمقارنة مع مجموعة الإجراءات القانونية السومرية السابقة لها(6)، فهذه القوانين توضح لنا التفاوت المثير في مكانة المرأة في تلك العصور، فمثلاً يشير أحد البنود إلى أن النساء الأجنبية اللاتي كن زوجات لبابليين، هن محميات بحكم القانون من العبودية والاسترقاق، إلا أنه يجوز للدائن حسب فقرة أخرى أن يحصل على زوجة المدين وأولاده كرهائن لسداد الدين لمدة لا تزيد على الثلاث سنوات، أما فيما يتعلق بأمر الزواج فقد نصت القوانين على أن مسألة الزواج يرتبها الأقرباء ويدفع العريس بموجبه ثمن العروس أو مهرها بالمعنى الذي نعرفه نحن الآن، ونصت القوانين على أن سعر الزواج يختلف من حالة إلى أخرى لكنه في كل الأحوال أعلى من السعر الذي يدفع لشراء عبد، ونصت أنه على والد العروس أن يدفع قيمة المهر مضاعفةً إلى العريس إذا عاد عن رأيه في الموافقة على إقامة العرس، وفي حالة إتمام الزواج فإن المهر يظل ملكاً للعروس طيلة حياتها وإذا ماتت فإنه يعود إلى أبنائها (7).

ومما يؤكد قيمة المرأة كزوجة في نظر التشريع، اهتمامه بتفاصيل طقوس الزواج وإيراده لنص تعويذة أكديّة خاصة تُقال في هذه المناسبة تتضمن إحساساً بأهمية هذه المناسبة يستحسن أن نوردّها هنا :

((إن الشخص الذي لايعول زوجة، لايعول ابناً، إنه شخص لا يؤمن ذلك الذي لايعول نفسه)) (8)

كما أن هناك عقداً خاصاً بالزواج تُذكر فيه بنود الاتفاق، وتتراوح هذه البنود بين احترام للمرأة وازدراء

لها كأن تكون خادمة لأم زوجها أو للزوجة الأولى، وفي الوقت الذي يلزم العقد الزوج أن يكون مسؤولاً عن ديون زوجته حتى قبل الزواج، بالإضافة إلى ديونه الشخصية، فإنه يعطيه الحق في تقديم زوجته كرهينة لسداد تلك الديون، إلا أن التشريع ينص أيضاً على أنه لا يجوز مطلقاً للزوج أن يستحوذ على الزوجة نتيجة لديون سابقة على زوجها، وتبقى الزوجة محتفظة إلى الأبد باسم أسرتها ونسبتها لأبيها بدلاً من زوجها (9)

أما في حالة الطلاق، فإنه يظل اختيارياً للطرفين، ويحق للمرأة المطلقة الاحتفاظ بأطفالها، ويجب على الزوج أن يخصص لهم دخلاً ينفقون منه وهذا ما نعرفه الآن باسم «النفقة»، كما يعطى التشريع الزوجة الحق في الزواج مجدداً إذا لم تكن قد أنجبت من زوجها الأول أطفالاً، وإذا كانت الزوجة سيئة فإنه يجوز للرجل استعبادها أو إنزالها إلى وضع جارية، ويحق للمرأة أن تتظلم لدى المحاكم من إهمال الزوج واضطهاده، لكن القانون لا يتسامح معها في هذه الحالة إذ أنه يعطيها القليل في حالة إثباتها لصحة دعواها ويقسو كثيراً إذا فشلت في ذلك، فالقانون يمنحها الحق في الانفصال عنه والحصول على كامل مهرها إذا نجحت دعواها لكنه لا يلزم الرجل بشيء بعد ذلك، إلا أنه يحكم بإغراقها في النهر إذا لم تنجح في إثباتها، ورغم قسوة هذه العقوبة إلا أن ما سبق ذكره من حقوق تمتعت بها المرأة البابلية لم تتسن للمرأة البريطانية مثلاً إلا في أواخر القرن التاسع عشر. (10)

ويعود القانون إلى إعطاء المرأة حق معايشة زوج آخر في حالة غياب زوجها الأصلي دون أن يترك لها مالا تنفق منه ويلزمها بعد ذلك بالرجوع إليه عندما يرجع. (11)

وقد تشدد القانون في عدم الاعتراف بالزواج ما لم يكن موثقاً بعقد شرعي، فيما تبنى قاعدة عامة كانت الأساس لتنظيم الأحوال الشخصية فيما بعد، ألا وهى شرعية الزواج، إذ نصت المادة 128 على أن يكون العقد مكتوباً كشرط للاعتراف بصحة الزواج (12)

وإذا فشلت الزوجة في صيانة زواجها الشرعي فإن قانون «حمورابي» يُعد لها عقاباً قاسياً كما نصت عليه المادة 129 والتي تقضى بتقييد الزوجة الزانية مع عشيقتها وإلقائهما في الماء إلا إذا حظيت الزوجة بعفو الزوج المغدور به، فيما تتكفل المادة التالية لها وهى المادة رقم 130 بعقاب الرجل الذي يجرؤ على اغتصاب خطيبة رجل آخر بالحكم عليه بالقتل، وتعطى المادة 131 للمرأة المتهمة بالزنا دون ضبطها متلبسةً بالجرم المشهود، تعطى الحق بتبرئة نفسها من التهمة بإلقاء نفسها في النهر ثم السباحة بعد ذلك والخروج من الماء إرضاءً لزوجها (13)

ولم يترك القانون جريمة الزنا دون عقوبة رادعة، فقد تراوحت العقوبات بين الطرد وخسران الأملاك المنقولة وغير المنقولة وبين الإلقاء في الماء أو الحرق بالنار كما في جريمة الزنا بين الابن وأمه .

أما الجوارى فإنهن في حالة إنجابهن للأطفال يصبحن في منأى من البيع، وإن كان يجوز للرجل أن يرهن جاريته، ويستطيع الرجل أن يثبت نسب الأطفال إليه في حضور عدد من الشهود، فإن لم يفعل فإن أطفاله من الزوجة الحرة ينالون كل الميراث ولا ينال أطفال الجارية شيئاً. (14)

أما المرضعات فقد كن مهددات بقطع الثدي إذا مات الرضيع بين أيديهن ثم قمن بإرضاع طفلٍ آخر دون إعلام أبوي الطفل المييت بذلك كما نصت على ذلك المادة 194 من القانون. (15)

وبالنسبة للابنة فهي تقع تحت سيطرة والدها تماماً، ويحق له أن ينذرهما لخدمة الآلهة كراهبة أو جارية معبد، أو أن يقدمها محظية فيما كان يعرف بالبغاء المقدس آنذاك ***، ويمكن من مطالعة الكثير من أساطير وادي الرافدين والحكم المأثورة الاستنتاج بأن المرأة هناك كانت تملك الحق في اختيار زوجها دون إكراه بالإضافة إلى الكثير من الأمثال والحكم التي تنص على أهمية المرأة بالنسبة للرجل، وعلى أن من شروط المنزل الجيد أن يكون مزداناً بوجود زوجة صالحة فيه (16)، وبالرجوع إلى قانون «حمورابي» فإننا نجد أنه قد أحاط بكل ما قد يطرأ على مؤسسة الزواج بما فيه غياب الزوج عن منزل الزوجية في كل حالاته، فقد نصت المادة 133 على أنه إذا غاب الزوج عن زوجته تاركاً لها ما يفي بمسئقات المعيشة فلا يحق لها أن تدخل بيت رجل آخر، أما إذا فعلت ذلك فإن عقابها سيكون بإغراقها في الماء، ولكن هذه العقوبة تنتفي عنها إذا ما كان الزوج مقصراً في تزويد زوجته بما يسمح لها بالإنفاق على بيتها حتى في غيابها. (17)

ويبدو أن النساء في الرافدين كن ينقسمن إلى طبقات متباينة، فالفقرات من 137 إلى 141 من القانون خُصصت لحالات الطلاق التي قد تتعرض لها الزوجة من «الشوكيتيم» وهو صنف من الكاهنات أقل درجة من الكاهنة العليا ومن الزوجة العادية أيضاً، ويعطى القانون للزوجة من هذه الطبقة الحق في استعادة مهرها من الزوج، كما سمح لها بالإضافة إلى ذلك بالزواج مرة ثانية (18)

أما الزوجة التي ترملت بوفاة الزوج فإن المادة 178 من القانون تعطيها الحق في ذلك ولكن بعد موافقة القضاة المختصين الذين يقومون بإجبارها على التعهد بالمحافظة على أملاك أطفالها من زوجها الأول وعلى اعتبار بيعها لأي ممتلكات تعود إليهم قبل أن يبلغوا سن الرشد بيعاً باطلاً لا أساس له من الصحة. (19)

وقد كان قانون «حمورابي» حريصاً على وحدة الأسرة وعدم تشتت شملها نتيجة للخلاف حول الميراث فوضع العديد من الضوابط من أجل أن تكون مسألة الميراث واضحة لدى جميع أطرافها، وكان المهر أو ما يعرف بالباينة من نصيب أولاد الزوجة المتوفاة، ولا يجوز لأبيها أن يطالب به كما نصت المادة 162 والغرض من هذا التشريع أن تظل البائدة من ضمن ممتلكات الأسرة. (20)

وإذا كان الأب قد توفي فإن تركته تقسم بين الأبناء بالتساوي إلا إذا كان قد منح أحدهم عقاراً أو ما يماثله وعزز منحه هذه بوثيقة مختومة فإنها تُستثنى من التقسيم كما تنص المادة 165، وإذا كان جميع أبناء المتوفى قد تزوجوا قبل موت أبيهم ماعداً ابن واحد فإن الفقرة 166 تفرض عليهم أن يخصصوا حصة إضافية من الميراث تكفي لإتمام زواجه (21)، في حرص واضح من القانون على بناء الأسرة وإنجاح عملية الزواج.

ولعل ما سبق من استعراض لأحوال المرأة في مجتمع الرافدين عبر قراءة سريعة لقوانين «حمورابي»

يمكّننا من تكوين فكرة أولية عن نظرة المجتمع إلى المرأة في ذلك العصر، تلك النظرة المستندة في الأساس إلى ركائز الدين وتعليمات الآلهة، ومصالح كهان المعابد، إلا أننا وقبل أن نتناول أحوال المرأة في حضارة مصر القديمة نجد لزماً علينا أن نخصص زاوية صغيرة ننظر من خلالها إلى ظاهرة جديرة بالاهتمام عرفتها معابد آلهة الرافدين آنذاك ألا وهى ظاهرة البغاء المقدس التي قيل حولها الكثير.(22)

ورغم أننا تعرضنا لها في موضع سابق من هذا البحث لكننا نعود هنا للتأكيد على نقطة مهمة تتعلق بهذا التقليد الذي تميزت به معابد بلاد الرافدين ونقول إن وصفه بالعادة المخجلة من جانب «هيرودوتس» كبير مؤرخي الإغريق الذي وصف تفاصيلها بدقة (23)، هو نتيجة لفصل المسلك البشري عن الطقوس المقدسة المتعلقة بالدين، فالذي يطلع على نصوص القوانين البابلية والسومرية والأشورية، وكذلك أدب النصائح والحكم الذي كشفت عنه عشرات الآلاف من اللوحات الطينية يجد تراثاً هائلاً من القيم التي حرصت أشد الحرص على وحدة ونقاء الأسرة، وقدست مؤسسة الزواج ووضعت لها من الضوابط ما ينأى بها عن مجرد فعل البغاء وشيوعية العلاقة الجنسية. (24)

وقد كانت النصوص والمأثورات زادت بالبحر الأهمية نهلت منه جميع حضارات بلاد الرافدين، واستفادت منه منظومة كاملة من القيم التي أكدت حتى على العلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة كالعلاقة بين الأخوة ووجوب احترام الأخ الأكبر، كما تنص عليه إحدى الحكم التي تقول :

((احترم الأخ الأكبر .

أخشاهم .

ابحث عن كلمة شكر لهم .

إنهم لم يستنكفوا منك .

إن القسوة عمل غاشم .

إن ذلك لا يدخل السرور إلى الإله شمش **** الذي سيعاقب من يقوم بذلك بالشر .)) (25)

وتلك الوصية التي تقول وبالنص أيضاً :

((يوم لا يتعالى أحد على الآخر .

عندما يبجل الإبن والده)) (26)

كما أن هذا التراث الغنى كان حريصاً في نصوصه على تكريم الزوجة الولود التي تقف إلى جانب زوجها في الحقل :

((فينبغي أن تقوم النساء بزراعة القمح، لأن النساء يعرفن كيف ينجبن الأطفال، والزوجة العاقر مؤذية للحديقة.)) (27)

بالإضافة إلى ما نصت عليه مواد قانون «حمورابي» بخصوص العلاقات الجنسية المحرمة وتلك العقوبات القاسية التي أقرتها مواده، والتي تعرضنا لها سابقاً (28)

ولعل ما لمسنه في هذا التراث من حرص على الأسرة وضبط للعلاقات بين أفرادها يرجح كفة ما ذهبنا إليه، ونعتقد أن هذا الخطأ هو ذاته الذي وقع فيه الكتاب الكلاسيكيون عندما تعرضوا بالوصف إلى ظواهر السلوك عند بعض القبائل الليبية، وأصدروا أحكاماً نعتقد أنها متسعة بالشيوع والإباحية دون أن يكلفوا أنفسهم عناء ربط هذه السلوكيات بالطقوس الدينية.

مكانة المرأة في الحضارة المصرية

بصفة عامة فإن ما تمتعت المرأة في ظل هذه الحضارة بامتيازات قل نظيرها في الحضارات الأخرى (29)، فبعد الدور الهام الذي منحه الأسطورة المصرية للأنثى ممثلاً في «إيزيس» التي صورت كأم إلهية وراعية الإنبات والبعث (30)، بالإضافة إلى منحها أحقية تمثيل العدل المطلق في صورة «ماعت» إلهة العدل والحب والموسيقى في صورة «حتحور»، ومعاني الأمومة في صورة «نيت»، بالإضافة إلى عدد وافر من المؤلهات الإناث مثل «وادجيت» ربة الحماية و«سشات» ربة الكتابة والكتب، و«سنحمت» ربة القوة والحرب، و«موت» التي كانت احتفالات زواجها من آمون من أهم الاحتفالات الدينية في الدولة الحديثة، و«باست» التي اقتبست صفات عديدة من ربوات أخريات، و«رننوت» المؤلهة المريية التي تشرف على الرضاعة وتحمي الأطفال عند مولدهم، و«حقت» مؤلهة الماء و«عنقت» التي عبدت في بلاد النوبة (31) و«مسخت» ربة الولادة وإحدى مؤلهات الحظ التي كان لها دور في السحر الفرعوني القديم (32)، و«ساتت» نائبة البذور ربة الحياة والرطوبة والفيضان والنيل والتي اعتقد المصريون قديماً بأنها تقف على باب العالم السفلي وتقوم بتطهير الفرعون عند دخوله مملكة الموتى، وكذلك «مفدت» التي عُبِدت منذ عهد الأسرة الأولى بمثابة الربة الواقية من لدغة الثعبان، و«أمنتت» حامية الشاطئ الغربي للنيل، ولما كانت الجبانة تقع في الغرب فقد امتد معنى الكلمة لتصبح حامية الموتى في مقابرهم، و«مرت سجر» التي ارتبطت أيضاً بالبر الغربي حيث مركز عبادتها وسرقت التي تميزت بالأدوار الجنائزية حيث عُهد إليها بمهام حراسة الجثث المحنطة وحماية أعضائها المهمة كالكبد وصورت منذ عهد الدولة الحديثة على أركان التوابيت وصناديق حفظ أواني الأحشاء، و«تا أورت» التي عُبِدت منذ ما قبل عهد الأسرات، وكان يُعتقد أنها تساعد في المولد اليومي للشمس وكانت كذلك الربة الحامية للمرأة الحامل. (33)

ولعل من أبرز الأمثلة على الدور الهام الذي قامت به المرأة في تاريخ مصر القديمة هي تلك

الشخصيات القوية لسيدات الأسرة الثامنة عشر 1570 - 1320 ق.م، حيث أن العديد منهن قد لعبن دوراً كبيراً في حرب استقلال مصر من سيطرة الهكسوس وبث روح المقاومة في صفوف الشعب. (34)

على أن أكثرهن شهرة هن ثلاثة على وجه التحديد، وهن على التوالي «تتى شيري» جدة الملك أحمس والملكة «اعح حوتب»، ثم «أحمس نفرتاري» التي نظر إليها المصريون باحترام وأقاموا لها المعابد في طيبة منذ أواخر عهد الأسرة الثامنة عشر وحتى الأسرة الواحدة والعشرين. (35)

وقد كانت المرأة — كما في أي مجتمع — هي عماد الأسرة المصرية التي كانت تحتوى على الزوجات والخادومات و المحظيات اللواتي كن يخضعن في النهاية لرب أسرة واحد . (36)

وتعد المسألة الأبرز في علاقة المصري القديم بالمرأة هي مسألة الزواج من الأخت، وإذا كانت هذه العادة قد ذُكرت في أساطير الإغريق واتبعت من قبل الأسر المالكة في مصر القديمة بحجة الحفاظ على نقاء الدم الملكي، إلا أنها كتقليد اجتماعي ظلت دائماً موضع جدل، ومحل نفي وإثبات. (37)

ورغم أن أقدم عقد زواج مصري عثر عليه لا يتجاوز عهد الدولة الحديثة (38)، إلا أنه من المتعارف عليه أن المرأة كانت تتزوج بموجب عقد مكتوب، وأن مراسيم الزواج كانت تتم عادةً في المعبد بحضور أقرباء الزوجين، مما يضفي على الزواج صبغة دينية لا يمكن إنكارها. (39)

وإذا كان الزواج يتم في وقت مبكر بالنسبة لعمر العروسين، فإن عقد الزواج كان مستنداً شاملاً للكثير من الحقوق والواجبات التي تدل على مدى تقدير المصري لزوجته، إذا أنه يكون بموجب العقد ملزماً بدفع مبلغ محدد لزوجته إذا انفصل عنها، وهو ما يعرف الآن بمؤخر الصداق، ووجدت بعض العقود التي نصت على أن يقدم الزوج لزوجته نصيباً من الحنطة كل صباح وراتباً لنفقاتها الشخصية كل شهر ومبلغاً آخر لمصاريف الزينة والحلي. (40)

وقد عُرفت المرأة الفرعونية بإفراطها بالعناية بزيبتها ولباسها ربما وصلت إلى حد الشغف كما تشهد به صور النساء المرسومة على جدران المعابد ومخلفات الزينة التي وجدت في المقابر. (41)

ولعل ما يُلقى المزيد من الضوء على نظرة المجتمع المصري إلى المرأة هي تلك النصوص المتمثلة في نصائح «الحكيم بتاح» **** التي نقتبس منها هذه الفقرة :

((إذا كنت عاقلاً فأسس لنفسك داراً، وأحب زوجتك حباً جماً، وآتها طعامها، وزودها بالثياب، وقدم لها العطور، لينشرح صدرها ما عاشت))

ومن عهد الدولة الحديثة نقرأ نصاً آخر يقول:

((لا تمثل دور الرئيس مع زوجتك، ولا تقس عليها في دارها، وإن شئت أن تسعدها فاجعل يدك معها وعاونها واحذر المرأة التي يغيب عنها زوجها، فقد تكشف لك عن مفاتها وتراودك عن نفسك، ولا تستجب لها حتى في غفلة من الناس.)) (42)

إن هذا يفسر ما جاء في بردية «وستكار» ***** التي نصت على أن الموت غرقاً أو حرقاً هو عقوبة الزنا، وهو ما أكدته أيضاً «بتاح» في وصاياه (43)، ولم تكن المرأة المصرية القديمة عند زواجها خاضعة لأي نوع من الموانع الطبقية كما حدث للمرأة في مجتمعات قديمة أخرى، فقد كانت تستطيع الزواج بمن يفوقها أو يقل عنها اجتماعياً، مع ذلك الاستثناء المتعلق بزواج الفرعون من البيت المالِك لأسباب تتعلق ببقاء الدم الملكي، وحتى هذا الاستثناء لم يسلم من الاختراق كما حدث في حالة الفرعون «شيسكاف» الذي زوّج ابنته «خع ماعت» من شريف ارسنقراطي يدعى «بتاح شيسس» (44)، وزواج الفرعون «ببى الأول» من ابنة أمير أبيدوس وزواج الفرعون «أمنحتب الثالث» بفتاة من عامة القوم *****

أما تعدد الزوجات فقد كان سائداً في المجتمع المصري، فمنذ بداية عهد الأسرات تحفظ لنا المصادر المصرية أخباراً عن تعدد زوجات الفرعون، ولعل من أبرزهم في ذلك هو «أمنحتب الثالث» الذي ضم قصره الكثير من الزوجات والجواري والمحظيات من مختلف البقاع والأماكن، وكذلك «رعسيس الثاني» الفرعون الذي كانت من أشهر زوجاته «نفرتاري» و«أست نفرت» وابنة «خاتوسيل» ملك الحيثيين. (45)

ولم يقتصر تعدد الزوجات كونه حقاً للملوك فقط بل إن الأمراء والمقتدرين من أفراد الشعب كانوا يتمتعون أيضاً بهذا الحق ويمارسونه كما شاءوا. (46)

ولعل كثرة التماثيل التي تظهر العائلة المصرية مجتمعة تحت رعاية راعيها الأب، تدل على التماسك العائلي الذي كان سائداً في مجتمع مصر القديمة كما نقش على مقبرة «ماحو» في تل العمارنة من رسوم تمثل عائلة إخناتون والتمثال الضخم للملكة «تي» الموجود في المتحف المصري والذي يمثلها جالسة بجانب زوجها «أمنحتب الثالث» بحجم متقارب، مما يعطي الانطباع بمكانة رفيعة تميزت بها الزوجة المصرية قديماً. (47)

وقد تفاوتت المكانة التي احتلتها المرأة في المجتمع المصري باختلاف الظروف السياسية في البلاد، ففي عهد الأسرتين الثالثة والرابع كانت المرأة تظهر في التماثيل بحجم مساوٍ لحجم الرجل في إشارة لمكانتها حتى أنها كانت تملك الحق في التعاقد وتملك العقارات دون إذن من زوجها مما يدل على أهلية قانونية كاملة، إلا أن هذا الوضع الممتاز بدأ في الاهتزاز في عهد الأسرتين الخامسة والسادسة فأصبحت تماثيل المرأة أقل حجماً من تماثيل الرجل، بل أنها صُورت بعض الأحيان راکعةً عند قدمي زوجها، في إشارة إلى فقدانها للكثير من أهليتها وامتيازاتها في الإرث والحقوق المدنية، وقد تكون استردت بعضاً من مكانتها في عهد الدولة الوسطى حيث تظهر في التماثيل والرسوم جالسةً تحتضن زوجها أو تشاركه النزهة وإن كانت في حجم أقل. (48)

وقد كان قدوم الهكسوس واشتعال الثورة ضدهم فرصة كبيرة للمرأة لتشارك في هذه الملحمة الشعبية، وقد بادرت سيدات عظيمات مثل «تتي شيري» بأداء دور التحرير والدعوة للمقاومة وعاشت إلى أيام حفيدها أحمس الأول حيث نجدها في «لوحة أحمس» الموجودة بجامعة «ليدنط تقف خلفه في الاحتفال بترميم محراب أحد المعابد باعتبارها رأس الأسرة. (49)

وكانت الملكة «ايح حوتب» قد خلفت أمها «تتي شيري» في التحرير على الثورة، أما الملكة «أحمس نفرتاري» التي عاشت إلى أيام ولدها «أمنحتب الأول» فقد نالت من الشهرة والتعظيم ما جعلها تُعبد إلى عهد الأسرة الواحدة والعشرين. (50)

وتقول المصادر إن الملكة «ايح حوتب» لعبت دوراً رئيسياً في الحرب ضد الغزاة كما يظهر من نص

كُتب عنها في لوحة الكرنك :

((امدحوا سيدة البلاد، فاسمها محترم في جميع البلاد الأجنبية وهي التي تضع الخطط للناس، وهي التي جمعت جيشها وحمت الناس وأعادت للهاربين وملت شتات المهاجرين وهدأت ماكان بالصعيد من خوف.)) (51)

ولم يقتصر الاهتمام بالمرأة على زينتها وحليها وتحسين وضعها داخل المنزل، بل حفلت البرديات بنصائح متعددة للمرأة في حالة الحمل تشمل كيفية العناية بالجنين وأساليب تنظيم الحمل، حتى أنه كانت هناك غرف خاصة للولادة كما بينها نقش لمقصورة ولادة تعود إلى عصر الدولة الحديثة. (52)

الخاتمة :

وهكذا، ومن خلال هذا الاستعراض السريع نرى أن المرأة في بلاد الرافدين القديمة ومصر الفرعونية كانت عنصراً لا يمكن إغفاله في مجتمعات هذه الحضارات الكبيرة، وكان لها حضورها وشخصيتها وشكلت على الدوام عنصراً فاعلاً شارك في تشكيل الأحداث وصنع القرار، وتأثر سلباً أو إيجاباً بالظروف التاريخية التي مرت بهذه الحضارات ، إلا أنه ظل على الدوام عنصراً لا يمكن تجاوزه أو تجاهله .

الهوامش :

(1) هـ. فرانكفورت ، ما قبل الفلسفة ترجمة : جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1982 ص149.

● عشتار: هي ربة الخصب والحب والجنس لدى سكان وادي الرافدين القدماء ، وكان ظهورها الأول في بلاد سومر في جنوب العراق قبل أكثر من ستة آلاف عام ، ورسمت على الأختام الإسطوانية والمنحوتات ، كما دل عليها رمز النجمة الثمانية التي تشير إلى كوكب الزهرة ، وقد سميت إنانا في سومر ، وكانت مدينة الوركاء مركز عبادتها الأصلي . يُنظر :

فراس السواح ، لغز عشتار ، سومر للدراسات والنشر والتوزيع ، قبرص ، ط1 ، 1985 ، ص ص 40_45.

(2) اعتقد السومريون إن الخصب ليس في التربة نفسها ولكنه قوة كونية تتجسد في مؤلهة أنثى هي إنانا السومرية التي سميت بعد ذلك عشتار البابلية أو عناة الكنعانية . يُنظر : فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ، ط2 ، 1981 ، ص 247.

(3) على القيم ، المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة ، دار الأهالي للطباعة والنشر ، دمشق ، ط1 ، 1987 ، ص ص 54_55 .

(4) من إبتهاال أو ترتيله لجوديا ملك لاغاش موجهة إلى المؤلهة ناتشي ، حوالي 2500 قبل الميلاد ، ومما يذكر أن المؤلهة ناتشي كانت تعتبر الأم الحارسة بالنسبة لمملكة لاغاش ، ويمكن مطالعة هذه الترتيلة في مجلة سومر العراقية ، المجلد رقم 5 الجزء الثاني 1949 ، ص 178 .

● أوروك : موقع أثري في جنوب العراق اشتهر بنوع مميز من الفخار في الألف الرابع ق.م ، وقد اكتشفت فيه أوائل الكتابات المبكرة التي تطور عنها الخط المسماري فيما بعد . يُنظر :

أنطوين مورتكات ، الفن في العراق القديم ، ترجمة عيسى سليمان وطه التكريتي ، بغداد ، 1975 ، ص ص 20_23.

(5) أحمد أبوزيد ، « الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي » ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس عشر ، العدد الثالث ، 1985 ، ص 20_21.

● حمورابي : هو سادس ملوك سلالة بابل الأولى 1750-1792 ق.م ، كان في البداية يخضع لسلطة ملك آشور ولم تكن دائرة نفوذه تتعدى الثمانين كيلومتراً حول بابل ، ومع الوقت استطاع الإفادة من تحالفاته العديدة مع ملوك آخرين ووسع نطاق سلطته ، فقد سجل قوانينه المشهورة على مسلة تتكون من ثلاثة أحجار

من النوع النادر، تنتصب مخروطياً بارتفاع مترين وربع، تم اكتشافها في شتاء 1902 م. ويتوزع نص المسلة على ثلاثة مقاطع هي المقدمة والتشريع والخاتمة. وتضم 44 عموداً تحوى على 282 مادة قانونية. يُنظر:

كامل سعفران، موسوعة الأديان القديمة، معتقدات آسيوية، دار الندى، القاهرة، ط1، 1999، ص ص 69-71.

(6) شريعة حمورابي ليست الأولى من نوعها فقد كانت أقدم شريعة عراقية هي شريعة أور - نمو حاكم مدينة أور الذي بدا بحكمه عهد سلالة أور الثالثة 2115-1998 ق.م وتعد اسبق من شريعة حمورابي بثلاثة قرون، كما أن «أور كاجينا» أمير مدينة «لجش» يعد أول مشرع معروف في تاريخ الرافدين، وقد نشر الباحثون عام 1947 م. أجزاءً من شريعة مدونة باللغة السومرية ثبت أن مقننها هو «لبت عشتا» خامس ملوك سلالة «إيسن» وهى تسبق شريعة حمورابي بأكثر من قرن ونصف القرن، وقد نُقشت على مسلة مثل مسلة حمورابي، وما وصل سليماً من هذه الشريعة يحتوى على 35 مادة فقط، أما ما يعرف بقانون «أشمونا» الذي ينسبه البعض إلى «بلالاما» فهو يُعد أقدم شريعة كبيرة معروفة في العالم بعد قانون «أور-نمو»، وقد دون على لوحين من الطين، وهو بحالته الحاضرة يحتوى على 61 مادة معادلاً بذلك نحو ربع شريعة حمورابي. يُنظر:

سهيل قاشا، أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية، بيسان للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1998، ص ص 20_17.

(7) كافين رايلي، مرجع سابق، ص ص 61-62

(8) R.D. Biggs, Akkadian Didactic, Princeton University Press, 1974,p594.

(9) عامر سليمان، القانون في العراق القديم، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل، ص253.

(10) على القيم، مرجع سابق، ص 80.

(11) كامل سعفران، مرجع سابق، ص 72.

(12) عامر سليمان، مرجع سابق، ص251.

(13) المرجع نفسه، ص 252_255.

(14) المرجع نفسه، ص 256.

(15) المرجع نفسه ، ص ص 264-265.

* البغاء المقدس : لم تكن النساء في الرافدين يجدن حرجاً في خدمة الهياكل المقدسة ، وكان الآباء يفخرون بتقديم بناتهم للتزويج عن كهنة المعابد ، ولعل هذا التقليد كان مقدماً لما عُرف بعد ذلك بالبغياء المقدس الذي على صلة وثيقة بعشتار ومعابدها ، ويقول «هروودوتس» عن هذه العادة انه كان على كل امرأة أن تذهب مرة في حياتها على الأقل إلى معبد «عشتار» لتسلم جسدها لرجل غريب ، وكانت النسوة الموسرات يأتين إلى المعابد في عربات مغلقة ثم يستسلمن لأول رجل يلقي في حجرهن بالنقود ، وكان واجبهن نحو الآلهة ينتهي بمجرد انتهاء المضاجعة ، وقد وصف هروودوتس هذه العادة بأنها «مخجلة» . يُنظر : كامل سعفران ، مرجع سابق ، ص 34-36.

(16) صمويل نوح كيرمر ، الأساطير السومرية ، دراسة في المنجزات الروحية والأدبية ، ترجمة يوسف داوود ، بغداد ، 1971 ، ص ص 150-151.

(17) عامر سليمان ، مرجع سابق ، ص 253.

(18) المرجع نفسه ، ص 254.

(19) المرجع نفسه ، ص 261.

(20) عامر سليمان ، مرجع سابق ، ص 258.

(21) المرجع نفسه ، ص 259.

(22) إيفلين كلنكل ، رحلة إلى بابل القديمة ، ترجمة زهدي الداوودي ، دمشق ، 1884 ، دار الجليل ، ص ص 54-58

(23) رضا الهاشمي ، في العهد البابلي القديم ، منشورات مكتبة الأندلس ، بغداد ، 1971 ، ص 88 .

(24) أحمد أمين سليم ، الأسرة في العراق القديم ، دراسة من خلال أدب الحكم والنصائح ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، 1985 ، ص ص 11-13.

* شمش : هو إله الشمس عند البابليين وكان رمزاً للعدالة ، وتقول الأسطورة البابلية إنه هو الذي أوحى إلى حمورابي بقوانينه المشهورة ، يُنظر: فوزي محمد حميد ، عالم الأدبان بين الأسطورة والحقيقة ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، 1991 ، ص ص 120-121.

(25) احمد أمين سليم ، مرجع سابق ، ص 78.

(26) المرجع نفسه ، ص 71.

(27) R. Brihault, The mothers, London, 1959, p363.

(28) عامر سليمان ، مرجع سابق ، ص 256.

(29) ثروت عكاشة ، فن النحت في مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، 1993، ص 116-117.

(30) كلود ترونكير ، آلهة مصر القديمة ، ترجمة حسن نصر الدين ، المشروع القومي للترجمة ، ط 1، القاهرة ، 2004 ، ص 169..

(31) محمد بيومي مهران ، الحضارة المصرية القديمة ، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ، 1989 ، ط 4 ، ص 447-404.

(32) واليس بدج ، السحر في مصر القديمة ، ترجمة عبد الهادي عبد الرحمن ، دار سينا للنشر ، القاهرة ، 1998 ، ص 195.

(33) محمد بيومي مهران ، مرجع سابق ، ص 430-426.

(34) H.E. Winlock, On Queen Tetisheri, Grandmother of Ahmos, 1921, pp11-16.

(35) أحمس نفرتاري هي زوجة الفرعون أحمس الأول الذي كان بمثابة بطل تحرير مصر من حكم الهكسوس ، وكانت متزوجة قبله من أخيها كامس ، وقد نالت تبجيلاً كبيراً واحتراماً امتد حتى عهد الأسرة الواحدة والعشرين ، وقد صورت في التماثيل إلى جانب زوجها. يُنظر: محمد بيومي مهران ، مرجع سابق ، ص 67 .

(36) كامل سعفان ، موسوعة الأديان القديمة ، كنانة الله يا فرعون ، دار الندى ، ط 1 ، القاهرة ، 1999 ، ص 80.

(37) جوليا سامسون ، نفرتيتي ، الجميلة التي حكمت مصر في ظل ديانة التوحيد ، ترجمة مختار السويفي ، منشورات الدار المصرية اللبنانية ، ط 1، القاهرة ، 1992، ص 13-12.

(38) يختلف الدكتور سيد كريم مع محمد بيومي مهران في هذه النقطة فهو يؤكد أن هناك عقود زواج مسجلة تعود إلى عصور ما قبل الأسرات، بينما يقول مهران إنه لم يعثر حتى الآن على عقود زواج ترجع إلى ما قبل الدولة الحديثة . يُنظر: سيد كريم ، المرأة المصرية في عهد الفراعنة ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، 1994 ، ص 9 ؛ محمد بيومي مهران ، مرجع سابق ، ص 22.

(39) المرجع نفسه ، ص 22 .

(40) المرجع نفسه ، ص 23.

(41) سيد كريم ، مرجع سابق ، ص 42.

* بتاح : هو رجل عرف - من خلال نصوصه - بالحكمة ، وقد عاش في القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد . يُنظر: محمد بيومي مهران ، مرجع سابق ، ص 24 .

(42) المرجع نفسه ، ص 24-25.

* بردية وستكار : تسمى عند بعض الكتاب قصة خوفو والسحرة ، وتدور أحداثها حول بعض القصص الشعبية التي كانت متداولة بين الناس في أيام الدولة الوسطى . يُنظر : احمد فخري ، مصر الفرعونية ، موجز تاريخ مصر منذ أقدم العصور حتى عام 332 ق.م. ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1960 ، ص 109.

(43) J. Wilson, The Culture of Ancient Egypt , Chicago, 1963.p.413

وقد ذكرت العديد من الوصايا المشابهة التي تؤكد على الإحسان للزوجة . يُنظر : عبد العزيز صالح ، الأسرة في المجتمع المصري القديم ، القاهرة ، 1961 ، ص 10.

(44) محمد بيومي مهران ، مرجع سابق ، ص 29.

* تزوج «المنحطب الثالث» من فتاة من عامة الشعب وهي الملكة تي التي كانت من أبرز نساء مصر القديمة بحسن تديرها وحكمتها وسيطرتها على أمور الدولة ، يُنظر : كامل سعفان ، موسوعة الأديان القديمة ، كنانة الله يا فرعون ، مرجع سابق ، ص 80.

(45) كامل سعفان ، موسوعة الأديان القديمة، كنانة الله يا فرعون، مرجع سابق ، ص ص 79-80 .

(46) محمد بيومي مهران ، مرجع سابق ، ص34.

(47) المرجع نفسه ، ص 39.

(48) W. Petrie, Social Life in Ancient Egypt, London, 1932, pp 112-115.

(49) محمد بيومي مهران ، مرجع سابق ، ص 67.

(50) J. Pirenne, Historia des Institutions et du Droit Prive de L'Ancienne Egypt,III,Bruxelled , 1934, pp383-384.

(51) H.E. Winlock, op.cit,pp.307-308.

(52) روزاليندم وباك ج. بانس ، الطفل المصري القديم ، ترجمة ، أحمد زهير أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1997، ص ص 20-9.

المراجع العربية:

- أحمد أبوزيد ، « الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي » ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس عشر ، العدد الثالث ، 1985.

- أحمد أمين سليم ، الأسرة في العراق القديم ، دراسة من خلال أدب الحكم والنصائح ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، 1985.

- احمد فخري ، مصر الفرعونية ، موجز تاريخ مصر منذ أقدم العصور حتى عام 332 ق.م. ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1960.

- أنطوين مورتكات ، الفن في العراق القديم ، ترجمة عيسى سليمان وطه التكريتي ، بغداد ، 1975.

- إيفلين كلنكل ، رحلة إلى بابل القديمة ، ترجمة زهدي الداوؤدي ، دمشق ، 1884، دار الجليل .5

- ثروت عكاشة ، فن النحت في مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، 1993.

- جوليا سامسون ، نفرتيتي ، الجميلة التي حكمت مصر في ظل ديانة التوحيد ، ترجمة مختار السويدي ، 7،

منشورات الدار المصرية اللبنانية ، ط1، القاهرة ، 1992.

- رضا الهاشمي ، في العهد البابلي القديم ، منشورات مكتبة الأندلس ، بغداد ، 1971.

- روز أليندم وجاك ج. بانس ، الطفل المصري القديم ، ترجمة ، أحمد زهير أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1997.

- سهيل قاشا ، أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية ، بيسان للنشر والتوزيع ، ط1 ، بيروت ، 1998.

- سيد كريم ، المرأة المصرية في عهد الفراعنة ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، 1994 ، ص 9 ؛ محمد11
بيومي مهران ، مرجع سابق.

- صمويل نوح كيرمر ، الأساطير السومرية ، دراسة في المنجزات الروحية والأدبية ، ترجمة يوسف داوود ، 12،
بغداد ، 1971.

- عامر سليمان ، القانون في العراق القديم ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، جامعة الموصل. 13

- عبد العزيز صالح ، الأسرة في المجتمع المصري القديم ، القاهرة ، 1961.

- علي القيم ، المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة ، دار الأهالي للطباعة والنشر ، دمشق ، ط1 ، 1987.

- فراس السواح ، لغز عشتار ، سומר للدارسات والنشر والتوزيع ، قبرص ، ط1 ، 1985.

- فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ، ط2 ، 1981.

- فرانكفورت هـ. ما قبل الفلسفة ترجمة : جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 18،
بيروت ، ط2 ، 1982.

- فوزي محمد حميد ، عالم الأدبان بين الأسطورة والحقيقة ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية 19
، 1991.

- كامل سعفان ، موسوعة الأديان القديمة ، كنانة الله يا فرعون ، دار الندى ، ط1 ، القاهرة ، 1999.

- كامل سعفان ، موسوعة الأديان القديمة ، معتقدات آسيوية ، دار الندى ، القاهرة ، ط1 ، 1999.

— كلود ترونكير ، آلهة مصر القديمة ، ترجمة حسن نصر الدين ، المشروع القومي للترجمة ، ط1، القاهرة22 ، 2004.

— محمد بيومي مهران ، الحضارة المصرية القديمة ، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ، 1989 ، ط4. 23.

— واليس بدج ، السحر في مصر القديمة ، ترجمة عبد الهادي عبد الرحمن ، دار سينا للنشر ، القاهرة ، 24، 1998.

المراجع الأجنبية :

(1) Egypt,III,Bruxelled , 1934, pp383-384.

(2) (6) H.E. Winlock, On Queen Tetisheri, Grandmother of Ahmos, 1921,pp11-16.

(3) (2) J. Pirenne, Historia des Institutions et du Droit Prive de L'Ancienne

(4) J. Wilson,The Culture of Ancient Egypt , Chicago, 1963,p.413

(5) (3) R. Brihault, The mothers, London, 1959, p363.

(6) R.D. Biggs , Akkadian Didactic, Princeton University Press, 1974,p594.

(7) W. Petrie, Social Life in Ancient Egypt, London, 1932, pp 112-115.

تاريخ الخوارج في بلاد المغرب الاسلامي

منذ اواخر القرن الاول هجري الي منتصف القرن الثاني هجري

د حمد محمد اجهيمي

جامعة السيد محمد بن علي السنوسي

تمهيد

شكلت السلطة والوصول إليها واحدة من أهم القضايا السياسية في تاريخ الأمة الإسلامية ، وصلت لدرجة أن فقهاء المسلمين جعلوا " الإمامة " من اصول العقيدة ومن أجل الحكم قامت النزاعات ، فتشتت المسلمون ، وتفرقت وحدتهم ، وضعفوا كثيراً ، وأصبحت مجتمعاتهم فريسة للقوى الهمجية التي لا تميز بين الحضارة والهمجية ، ولا تقيم لحضارات الآخرين أى اعتبار.

ومن تلك الفرق التي ظهرت - نتيجة لتلك الصراعات على السلطة منذ نهاية الخلافة الراشدة(40-11 هـ) - فرق الخوارج والتي لعبت دوراً بارزاً في تاريخ بلاد المغرب الإسلامي منذ أواخر القرن الأول الهجري وحتى منتصف القرن الثاني الهجري حيث أثروا في احواله السياسي والاقتصادية ومن ثم الإجتماعية ، ونأمل من خلال هذه الدراسة الإجابة على بعض التساؤلات الآتية:

ما هي الدوافع الاساسية وراء ظهور فرق الخوارج في المجتمع الإسلامي بصفة عامة وبلاد المغرب بصفة خاصة ؟ وهل أستطاعت تلك الفرق التغلغل داخل بلاد المغرب الإسلامي من خلال نشر أفكارها بصورة سرية ؟ وما هي الأسباب التي دفعتها تلك الفرق فيما بعد للقيام بثورات على الخلافة الإسلامية ؟ وهل كان لتلك الثورات أثار سلبية أم إيجابية على مجتمعاتنا الإسلامية؟

سنحاول في هذه الدراسة أن نتتبع ظهور فرق الخوارج في بلاد المغرب الإسلامي منذ أواخر القرن الاول الهجري وحتى منتصف القرن الثاني الهجري من خلال المنهج التاريخي الذي يعتمد على سرد الاحداث وتحليلها مستخدماً ما تمكنت الحصول عليه من مصادر ومراجع

وتعميماً للفائدة فقد تم تقسيم البحث إلى المحاور التالية:

المحور الأول : ظهور الخوارج في الإسلام .

المحور الثاني : سياسة الؤلاة في المغرب وأثرها في ظهور الخوارج ببلاد المغرب .

المحور الثالث : ظهور الخوارج ببلاد المغرب وثوراتهم فيه .

المحور الرابع : الدويلات المستقلة التي ظهرت بعد ظهور الخوارج .

المحور الخامس : الآثار العامة للخوارج على المجتمع المغربي.

المحور الأول : ظهور الخوارج في الإسلام .

الخوارج هم الذين ظهروا في عهد علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - عام 37 هـ/ 654 م حيث أرغموه على وقف القتال في معركة صفين ثم رفضوا التحكيم مع أنهم هم الذين أكرهوا علياً على قبوله عند رفع أصحاب معاوية المصاحف مطالبين أن يكون كتاب الله هو الحكم⁽¹⁾، وتم اختيار الحكمين واجتمعا واصدروا حكمهما الذي لم يرضى جماعة على ومنهم الجماعة التي أنشقت عليه وهي الفئة التي سميت بالخوارج والتي أعلنت أن التحكيم ليس حلاً للخلاف بين الطرفين وأنه لا حكم إلا لله وتعالى أصوات هؤلاء بعد إعلان نتيجة التحكيم ، مباشرة وكانت هذه الصيحة هي النواة التي تكون حولها حزب الخوارج⁽²⁾، ثم رأوا أنه يجب عليهم أن يعتزلوا هذا المجتمع ليجاهدوا من أجل ألا يكون هنالك إلا حكم الله ، وعلى علي ومعاوية وأتباعهما أن يرجعوا إلى تحكيم كتاب الله في كل شئ⁽³⁾.

خرجت تلك الجماعة من فرقة علي وذهبوا إلى حروراء وهي ضاحية من ضواحي الكوفة بعد أن قال خطيبهم : " اخرجوا بنا أخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضلة "⁽⁴⁾.

ويبدو أن قبول التحكيم كانت صدمة عنيفة لهم فقد فهموا التحكيم على أنه ابتعاد صريح عن كتاب الله وأن الخليفة الذي أختاروه رضى بهذا المبدأ واقره⁽⁵⁾. فلذلك اتسمت حركتهم منذ البداية بالعنف وحكموا على المجتمع كله بالكفر والضلالة ، وقد حاول الخليفة علي بن أبي طالب رضى الله عنه ردهم إلى الجماعة عن طريق النقاش والاقناع فاستطاع رد بعضهم ولكن بقى أربعة آلاف رافضين⁽⁶⁾.

هكذا انشقت هذه الجماعة من فرقة علي وأطلق عليهم أسم الخوارج لخروجهم عن جماعة علي⁽⁷⁾ ولهم أسماء أخرى غير أسم الخوارج، فمن أسمائهم الحرورية لنزولهم حروراء⁽⁸⁾ والشرأة لأنهم يقولون أنهم شروا أنفسهم من الله بالجهاد⁽⁹⁾ ومن أسمائهم المحكمة لإفكارهم التحكيم في صفين وقالوا لا حكم إلا الله⁽¹⁰⁾ وقد أقروا بخلافة سيدنا أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما لأنهما كانا عدلين ، أما سيدنا عثمان رضى الله عنه فتبرأوا منه اعتقاداً منهم أنه خالف سنة النبي صلى الله عليه وسلم والخليفين أبي بكر وعمر ، أما سيدنا علي فتبرأوا منه لأنه قبل التحكيم ولم يتب⁽¹¹⁾.

افترقت الخوارج إلى عدة فرق حسب اعتقاد كل فرقة في الوسيلة التي يجب بها حمل الناس على الإيمان بمعتقداتهم ورايهم في المسلمين الذين لم يؤيدوهم في معتقداتهم ، ومن هذه الفرق الازارقة أتباع نافع الأزرق الحنفى المكنى بأبي راشد والذين يرون أن مخالفيهم من هذه الأمة مشركين وأباحوا قتل نساء مخالفيهم وأطفالهم⁽¹²⁾.

وإلى جانب فرقة الأزارقة هناك فرقة النجدات أتباع نجدة بن عامر الحنفي وهم لا يختلفون كثيراً عن الأزارقة في المبادئ الأساسية وفي أسلوب القتال⁽¹³⁾ ومن فرق الخوارج أيضاً فرقة الصفيرية أتباع زياد بن الأصفر أو عبد الله بن الصفار وموقف الصفيرية وسط بين الأزارقة والنجدة فهم مثل الأزارقة حيث يرون أن أصحاب الذنوب مشركون ، ولكن الصفيرية لا يرون قتل أطفال مخالفيهم ولا نسائهم والأزارقة يرون ذلك⁽¹⁴⁾ ، وبالإضافة إلى هذه الفرق من الخوارج هناك فرقة الأباضية أصحاب عبد الله بن أباض والذي خرج في أيام مروان بن محمد 127 - 132 هـ / 744 - 749 م وهو لا يرون أن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ، ومناكرتهم جائزة وموارثهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح في الحرب حلال⁽¹⁵⁾.

وخلاصة القول فقد كان للصراع على منصب الخلافة في الدولة الإسلامية سبباً في تكوين العديد من الأحزاب والفرق والتي من أهمها فرق الخوارج حيث أستطاعت هذه الفرق أن تلعب دوراً بارزاً في تاريخ بلاد المغرب الإسلامي وذلك من خلال نشر مبادئها وأفكارها بين سكانها وهذا ما سوف نتناوله في المحور التالي.

المحور الثاني : سياسة الولاة في المغرب وأثرها فظهور الخوارج ببلاد المغرب.

يكاد يجمع الدارسون⁽¹⁶⁾ لتاريخ بلاد المغرب الإسلامي بأن ظهور مذهب الخوارج في تلك الديار كان منذ اقبال البربر على مبادئ الخوارج وذلك بسبب المعاملة السيئة التي تلقها البربر من ولاة بني أمية وخاصة المتأخرون منهم حيث أهرقوهم بالمغارم والجبايات ، والأمثلة لهذه المعاملة السيئة كثرة نورد بعضها في معاملة يزيد بن أبي مسلم (101- 103 هـ/ 720- 723 م) كاتب الحجاج وصاحب شرطته . فما أن وصل يزيد بلاد المغرب حتى استبد بالبربر وفرض عليهم الجزية على نحو ما كانت تؤخذ منهم وهم على كفرهم ثم حمل عليهم وأساء معاملاتهم حتى وصفه ابن عذاري بأنه كان ظلوماً غشوماً⁽¹⁷⁾، وكانت نتيجة طغيانه أن أنقم منه البربر وقتلوه وكتبوا للخليفة رسالة تدل على معاملة يزيد كانت سيئة ، جاء بعد يزيد عبيد الله بن الحبحاب 116 هـ- 735 م وكان مهتماً بترضية الخليفة هشام ، فلذلك بالغ في جمع الأموال والسبي حيث كان من تصرفاته السيئة إنه كان يقرر النعاج الحامل لاستخراج أجنتها للحصول على الجلود العسلية ، فكان يذبح مائة شاة ثم لا يجد فيها جلد واحد.⁽¹⁸⁾

وإلى جانب البربر وثورتهم على العرب نتيجة للمعاملة السيئة التي تلقوها من بعض خلفاء بني أمية كان هناك الصراع القبلي بين العرب أنفسهم والذي ساعد على انتشار مذهب الخوارج، فقد عانت بلاد المغرب الإسلامي كغيرها من الأقاليم الإسلامية من الصراعات والخصومات القبلية بين القبائل العربية المنتمية لقيس والقبائل اليمنية المنتمية لليمن وكان بداية هذا التعصب والانقسام قد ظهر بعد ولاية موسى بن نصير ، فقد وجد بن نصير مؤازرة من اليمنية الذين أستقروا بالمغرب منذ أيام الفتح الاول⁽¹⁹⁾ ، فلما عزل موسى بن نصير وأستبدل بمحمد بن يزيد وكان قيسياً اعتدى على اليمنية وقد أوصاه الخليفة سليمان بن عبد الملك 96 - 99 هـ / 715 - 717 م بأخذ بني نصير وكل من تلبس بهم وأستئصال أموالهم وتعذيبهم ، فنفذ يزيد أوامر الخليفة فقبض على آل نصير وأعوانهم وزج بهم في السجون وقتل بعضهم⁽²⁰⁾.

وفي أيام ولاية يزيد بن أبي مسلم 101 - 103 هـ/ 720 - 723 م ، والذي كان يميناً عاد نفوذ اليمنية

من جديد ، حيث قبض على الوالي الأسبق محمد بن يزيد فعذبه وجلده جلدًا وجيعًا ثم سجنه حتى مات في سجنه .⁽²¹⁾

أما في ولاية بشير بن صفوان 103هـ - 723 م فكان هو الآخر من غلاة اليمينية فأمعن في اضطهاد القيسية ، وبلغ به التعصب لعشيرته أنه استخلف على البلاد قبل موته نقاش بن فرط الكلبي الذي اسرف في أذلال القيسية⁽²²⁾.

وفي أيام الخليفة هشام بن عبد الملك 105 - 125 هـ / 724 - 744 ولى أمر المغرب عبدة بن عبد الرحمن السلمي القيسي فتعصب الوالي الجديد للقيسية وأضطهد اليمينية فأخذ عمال بشر وأصحابه فحبسهم وأغرمهم وعذب بعضهم⁽²³⁾.

وبهذا فقد أستمريت العصبية تشغل الولاة ففي أيام عبدالله بن الحبحاب الذي كان قيسياً مسرفاً فقد زاد في اضطهاد اليمينية حتى أثارت المغرب ، وكان يوقع بالمغرب الإسلامي كله في فتنة كبرى فقد أوشكت العصبية أن تعصف بالدولة وتحطمها ولم يقتصر الامر على العمال ورجال الدولة بل تعداهم إلى عامة الناس ، وقامت بينهم الحروب ولم يشق بلد من بلاد المسلمين بهذه الخصومات كما شقى بها المغرب والأندلس⁽²⁴⁾.

وخلاصة القول فإن لسياسة خلفاء بني أمية وخاصة المتأخرون منهم بالإضافة إلى العصبية القبلية كانت من أهم العوامل الاساسية في ثورة البربر ضد الولاة في تلك الديار الامر الذي ساعد وبقوة على أقبال البربر لاعتناق مبادئ الخوارج الذين وجدوا الفرصة متاحة لنشر مذهبهم المتمشي مع تلك الظروف .

المحور الثالث : ظهور الخوارج في بلاد المغرب وثوراتهم فيه .

أ- الخوارج الصفرية⁽²⁵⁾ :

انتشر مذهب الخوارج الصفرية في بلاد المغرب عن طريق دعاة الخوارج الذين قصدوا المغرب من المشرق ، ومن أهم الدعاة الذين وفدوا المغرب عكرمة مولى بن عباس الذي كان يدعو لمذهب الصفرية⁽²⁶⁾.

تشير الروايات التاريخية إلى أنه بعد موت عكرمة مولى بن عباس اجمع الخوارج الصفرية على زعامة ميسرة المطغري ، كما أنطوى تحت راية كلاً من قبيلة مكناسة وبرغواطه وزعيمهما طريف، كما أنظم إليه الافارقة بزعامة عبد الأعلى بن جريح، وهكذا حتى يتسنى له توحيد القبائل الصفرية في كافة ربوع المغرب الاقصى تحت زعامته⁽²⁷⁾.

بويع ميسرة بالإمامة وزحف بمجموع الصفرية إلى المغرب الأقصى فتمت له السيطرة عليه وبعد سيطرته على المغرب الاقصى أتجه إلى قصر الولاية في إفريقية الامر الذي دافع بآبن الحبحاب الى مواجهة ميسرة، فبعث بها لديه من جند بقيادة خالد بن ابى حبيب الفهرى وتقابل الطرفان في معركة أنهزم فيها ميسرة⁽²⁸⁾، الأمر الذي دفع الصفرية إلى تنحيته عن القيادة وأختيارو خالد بن حميد الزناتي ليحل

اعد خالد الزناتي العدة لمقابلة جيش خالد الفهري وتقابل الطرفان في معركة سميت في المصادر التاريخية بمعركة الأشراف أنهزم فيها جيش خالد الفهري وقتل الكثير من أتباعه⁽³⁰⁾.

غضب الخليفة هشام بن عبد الملك أثر هذه الهزيمة التي حلت بالعرب في موقعة الاشراف فبعث جيشاً بقيادة كلثوم بن عياض القشيري إلى المغرب لمواجهة الصفرية بقيادة خالد الزناتي والتقى الجيشان في معركة سميت بمعركة بقدورة أنهزم فيها العرب بقيادة كلثوم بن عياض⁽³¹⁾.

وبهذا فقد تم للخوارج الصفرية بعد معركة بقدورة السيطرة على بلاد المغرب الأقصى وكان من الطبيعي أن يمتد نشاطهم إلى المغربين الأوسط والأدنى ولما كان هدفهم الاستيلاء على القيروان مقر الولاية غدت بلاد إفريقية وأقليم الزاب بوجه خاص ميداناً لنشاطهم، وتزعم هذه المرحلة عكاشة بن أيوب الصفري وعبد الواحد بن يزيد الهواري، وهذا يعني أن قبيلتي نفره وهوارة بالمغربين الأدنى والأوسط لعبتا دوراً أساسياً في هذا الصدد مستعintان بزنانة⁽³²⁾.

ونتيجة لهذا التحالف الذي ضم العديد من القبائل البربرية فقد أستطاع عكاشة بن أيوب الفزاري وعبد الواحد بن يزيد الهواري من السيطرة على المغربين الأوسط والأدنى⁽³²⁾.

علمت الخلافة الأموية بهذه السيطرة فأرسلت جيوشاً إلى القيروان بقيادة حنظلة بن صفوان عام 124 هـ / 742 م وإلتقى حنظلة بعكاشة وعبد الواحد في معركة أسفرت عن هزيمتهم⁽³³⁾.

وهكذا أستطاعت الخلافة الأموية من رد أعتبارها بعد هزيمتي الاشراف وبقدورة وأكد نفوذ الخلافة في بلاد المغرب.

ب- الخوارج الأباضية :

كانت أولى ثورات الخوارج الأباضية ، قد ظهرت بوادرها عندما عين عبد الرحمن بن حبيب والياً على القيروان ، وفي تلك الأثناء اجتمع الخوارج الأباضية في طرابلس وتداولوا فيمن يولونه الإمامة لينشئوا دولتهم فاتجهت الأنظار إلى عبد الله بن مسعود التجبسي 126 هـ / 744 م رئيس الأباضية في طرابلس ولما علم بن حبيب بما عزم عليه الأباضيين في طرابلس ولّى أخاه إلياس بن حبيب حاكماً عليها فقدم إلى طرابلس وقبض على عبد الله بن مسعود التجبسي وضرب عنقه فكانت هذه شعلة الانطلاق للثورة⁽³⁴⁾.

ثارت الأباضية لمقتل زعيمهم ابن مسعود، فاتخذوا تحت قيادة الحارث بن تليد الهواري ، وعبد الجبار بن قيس الهواري وحاصرو طرابلس ، واستطاعوا السيطرة عليها بعد مقتل واليها، بقيادة زعيمهم عبد الجبار ، الامر الذي دفع بعبد الرحمن بن حبيب إلى القضاء على ثورة الأباضية⁽³⁵⁾.

التقى بن حبيب مع عبد الجبار على أرض هوارة، وكان النصر حليف الأباضية وقتل والي طرابلس في هذه المعركة ، كما التقى للمرة الثانية بن حبيب مع الجيش الأباضي ، المكون من جيش زنانة وجيش عبد الجبار ، وجيش الحارث وأستطاع الأباضية هزيمتهم واستطاعوا فرض سيطرتهم على منطقة طرابلس كلها⁽³⁶⁾.

نتج عن هذه الانتصارات المتتالية للأباضية ، أن قوى أمرهم بين القبائل ، فأصر بن حبيب على التخلص من الحارث بن تليد وعبد الجبار ، ولم يستطع إلا عن طريق الغدر فاستغل وجودهم بدار الندوة بمفردها وقتلها ، وبذلك استطاع بن حبيب بطريق الغدر ، الانتصار على الأباضية في 131 هـ / 748 م وهدأت بعد ذلك الأحوال في طرابلس⁽³⁷⁾ .

اجتمعت قوى الخوارج بعد مقتل الحارث وعبد الجبار وأختاروا اسماعيل بن زياد النفوسى اماما لهم ، واستطاع بن زياد أن يجمع الكثير من البربر معه بجانب بطون نفوسة الكثيرة فارسل بن حبيب عامله على طرابلس لقتاله ، والتقى الجيشان على مقربة من قابس ، وانتهت المعركة بمقتل اسماعيل النفوسى وهزيمة جيشه⁽³⁸⁾ .

هدأت الامور فترة بعد مقتل اسماعيل النفوسى 132 هـ / 749 م فيما بين الأباضية وبن حبيب الامر الذي دفع بزعماء الأباضية في الغرب للرحيل إلى البصرة للاسترشاد بمشايخ المذهب في الاعداد للثورة المنظمة ، ومكثوا بها خمس سنوات للاستزادة من الزعيم ابي عبيدة بن ابي كريمة ولقد خص أبو عبيدة أبا الخطاب المعافرى بهذه الأمور لكي يؤهله لتولي زعامة أباضية المغرب⁽³⁹⁾ .

بالفعل نجح أبو الخطاب في تنظيم صفوفه ، وعقد الأباضية عزمهم على الأستيلاء على طرابلس ، وأستطاعوا السيطرة عليها⁽⁴⁰⁾ فولى أبو الخطاب عليها رحيمة بن عبد الله وقد أمن أهلها وقام بترتيب أمور دولته ، وولى على مدينة سرت عمر بن يمتكن بهدف حماية الجانب الشرقي لطرابلس من أى هجوم وذلك ليؤمن خطوطه الخلفية أثناء مسيرته إلى القيروان ، التي استولت عليها قبائل ورفجومه⁽⁴¹⁾ الصفريّة⁽⁴²⁾ .

جهز أبو الخطاب جيشه وحث أهل طرابلس على نجدة إخوانهم المسلمين في القيروان وخطب فيهم وعندما وصل القيروان وجد أهلها قد تحصنوا بها ف ضرب عليها الحصار لمدة طويلة ، لكنه استطاع الاستيلاء عليها بالخدعة ، وكان ذلك في صفر 141 هـ / 758 م⁽⁴³⁾ .

لم تقف الدولة العباسية مكتوفة الأيدي تاركة أبا الخطاب يقلص من نفوذها بتوسعة في بلاد المغرب ، فبدأت محاولتها في القضاء عليه ، فعين الخليفة أبو جعفر المنصور على مصر محمد بن الأشعث⁽⁴⁴⁾ سنة 141 هـ / 758 م وأمره بالقضاء على الدولة الأباضية لقتال أبي الخطاب والتقى الجيشان في مدينة تاورغا ، وما كان إلا أن انتهت المعركة باستشهاد أبي الخطاب سنة 144 هـ / 761 م بعد أن أقام في الإمامه أربع سنوات⁽⁴⁵⁾ .

اجتمع الأباضية بعد مقتل أبي الخطاب في طرابلس وجبل نفوسه ، واتفقوا على توليه أي حاتم الملزوزي إماماً لهم في سنة 145 هـ / 762 م .

علم الخليفة أبو جعفر المنصور بما وصل إليه الحال في إفريقية فأعد جيشاً وولى عليه يزيد بن حاتم بن المهلب⁽⁴⁶⁾ ، الذي وصل يزيد إلى جبل نفوسه ودارت معركة قاسية سنة 155 هـ / 772 م أنهت بهزيمة الأباضية ومقاتل قائدهم ابوحاتم⁽⁴⁷⁾ .

بعد أن أطمئن يزيد الى قضائه على الأباضية سار إلى قابس⁽⁴⁸⁾ وولى على طرابلس رجلاً عسكرياً صارماً

وهو سعيد بن شداد في سنة 155هـ/772 م، ثم مضى بجيشه إلى القيروان⁽⁴⁹⁾.

لم يتوقف النشاط العسكري للأباضية بمقتل أبي حاتم بل أستمريت ثوراتهم وهذه المرة كانت في شرق طرابلس حيث ثارت قبائل هواراة القاطنة هناك تحت زعامة أبي يحيى بن قرياس الهواري سنة 156هـ/773م حيث كانت هواراة ونفوسة وزناتة في طرابلس تتربص فرصتها للثورة ضد الدولة العباسية.

كانت على طرابلس قوة حربية كبرى تحت قيادة عبد الله بن السمط الكندي والتابع للدولة العباسية انذاك - فالتقى الجيشان على شاطئ البحر ، وأنتهت المعركة بكارثة لأباضية هواراة وقتل زعيمهم أبي يحيى وأسطاع بن السمط أخماد الثورة بسهولة⁽⁵⁰⁾.

والواقع أن ما لاقاه الأباضية على يد يزيد بن حاتم قد أثر في نفوسهم ، إذ تعد ثورة أبي حاتم آخر ثورات الأباضية المنظمة ، فلم نجد أي نشاط لهم طوال حكم يزيد بن حاتم، وهو ما أكدته ابن عذاري بقوله " تهدنت إفريقية ليزيد بن حاتم"⁽⁵¹⁾، هذا إلى جانب تمكن ابنه دواد بن حاتم من استئصال شوكتهم ، عندما حاول الأباضية الثورة عليهم مرة أخرى⁽⁵²⁾.

المحور الرابع : الدويلات المستقلة التي ظهرت بعد ظهور الخوارج .

أ- دولة بني مدرار الصفرية

لقد أسس الخوارج الصفرية دولتهم سجلماسة سنة 140 هـ/757 م في جنوب المغرب الأقصى حيث كانوا سابقين في قيام الدول المنشقة عن الخلافة العباسية في المشرق، فلقد القت تلك الدولة بنفسها في معترك الحياة السياسية بأقليم المغرب الأقصى مرتكزة في ذلك على عدة دعائم مهمة كالعصبية القبلية لمكناس ، وقد تزعم هذه الدعوة زعيم قبيلة مكناسة أبو القاسم سمكو بن واسول فتجمع حوله عدة قبائل كالبربر وصنهاجة وزنوج السودان أضف إلى ذلك أستغلال بني مدرار للموقع الهام الذي حظيت به سجلماسة بإعتبارها كانت مقصداً للصادر والوارد⁽⁵³⁾.

هكذا نجد أن دولة بني مدرار سنة 140 هـ / 757 م أتخذت من سجلماسة عاصمة لدولتهم ، ومن عيسى بن يزيد الاسود والياً وأماماً بعد تنحي أبو القاسم سمكو بن واسول عن تولي زمام أمور تلك الدولة ، وقد أستمريت عيسى في الحكم خمسة عشر عاماً عمل فيها على بناء دعائم الدولة ، فأسس سور حول سجلماسة ووسع العمران بها⁽⁵⁴⁾.

لم يكن أهتمام عيسى منصباً نحو السياسة الداخلية فقط بل ظهرت علاقاته الخارجية متمثلة في الدولة الأموية بالأندلس وبحكمها عبد الرحمن الداخل 138 - 172 هـ/ 756 - 788 م حيث عقد الأخير علاقات ود وتعاون مع دول المغرب المحاربة للدولة العباسية ومنها دولة بني مدرار.

يبدو أن أهل سجلماسة أخذوا على عيسى بعض مأخذ أنكروها عليه، فقبضوا عليه ، وشدوا وثاقه إلى أصل شجرة في سفح الجبل ، بعد أن طلوه بالعسل ، وتركوه حتى قتلتته الزنابير والنحل سنة 155 هـ / 771 م⁽⁵⁵⁾.

آلت الإمارة والولاية بعد مصرع عيسى بن يزيد إلى أبي القاسم سمكو بن واسول 155 - 167 هـ/ 771 -

783 م والذي بالحكمة والذكاء، والتفقه في الدين، مما جعله يعتلي حكم دولة بني مدرار في غير صعوبة ومن ثم فقد شرع منذ توليته على أرساء سياسته الداخلية وإعلان تبعيته الأسمية للخلافة العباسية مع الحفاظ على أستغلال دولته وليس هذا فحسب بل قام بالخطبة للخليفة المنصور ثم المهدي ومن هنا بدأ أبو القاسم يوظف كافة جهوده لبناء دولته والأهتمام بشؤونها الاقتصادية وبخاصة في النواحي التجارية وظل ذلك حتى وافته المنية في عام 168 هـ / 783 م فتولى زمام الحكم من بعده أبنه الياس الملقب بالوزير 168 - 174 هـ / 790 - 823 م ولكن أهل سجلماسة ثاروا عليه وخلعوه وأقاموا مكانه أخاه اليسع بن أبي القاسم الملقب بأبي منصور 174-208 هـ / 786-823 م ويعتبر اليسع بن أبي القاسم بن المدرار هذا المؤسس الحقيقي لدولة بني واسول ففي عهده استفعل ملك بني مدرار في سجلماسة⁽⁵⁶⁾، حيث قضى على الثورات والفتن وأعاد بناء مدينة سجلماسة وأستقرار أحوال دولته داخلياً، كما أهتم بالتجارة الداخلية والخارجية حتى عرف عهده بعصر الأزدهار والرخاء والاستقرار والاتساع وظل ذلك حتى وفاته عام 208 هـ / 823 م⁽⁵⁷⁾.

وبوفاة اليسع بن أبي القاسم عام 208 هـ / 823 م، أنتقلت الولاية إلى أبنه مدرار الملقب بالمنتصر 208 - 253 هـ / 823 - 867 م⁽⁵⁸⁾، وقد أنتعشت الأحوال الداخلية والخارجية في حكم مدرار إلا أن ما حدث من نزاع بين ولدي مدرار ميمون بن الرستمية وميمون بن تقيّة أساء إلى دولة بني مدرار وأدى ذلك إلى قيام الثورات بها، حيث دارت رحى الحرب بين الأخوين، وأستمرت لمدة ثلاثة سنوات 221 - 224 هـ / 836 - 839 م مال فيها الأب مدرار إلى أبنه ميمون بن الرستمية الذي أخرج أخاه ميمون بن تقيّة من سجلماسة، ومن ثم فقد خلع مدرار نفسه من الحكم وولى مكانه أبنه ميمون بن الرستمية وأستمر في حكم البلاد حتى توفي سنة 263 هـ / 876 م، ثم خلفه أبنه محمد بن ميمون بن مدرار وكان إباضياً، ولم يطل عهده إذا توفي سنة 270 هـ / 883 م فولى بعده عمه اليسع بن مدرار 270 - 297 هـ / 883 - 909 م وفي عهده وصل عبيد الله المهدي وأبنه أبو القاسم إلى سجلماسة فحبسهما إلى أن زحف إليه أبو عبد الله الشيعي وتغلب عليه وقتله، ودخل سجلماسة في ذي الحجة سنة 297 هـ / 909 م⁽⁵⁹⁾.

وهكذا أسس بنو مدرار حكمهم على أساس الشورى في بداية دولتهم مطبقين مذهب الخوارج الصفرية في كون الخلافة تصلح لمن ينطبق عليه شروطها بصرف النظر عن قبيلته وجنسه.

ب- دولة بني رستم الأباضية :

تنسب هذه الدولة إلى مؤسسها وأمامها الأول عبد الرحمن بن رستم الفارسي الأصل⁽⁶⁰⁾، ولد في العراق، وتوفي والده رستم في مكة عندما كان حاجاً قبل أن يتوجه بصحبة أصدقاء له إلى المغرب لتحقيق نبوءة كان يؤمن بها مفادها " أن ذريته ستلي أرض المغرب فما كان من أمه إلا الزواج فتزوجت رجل من القيروان الذي صحبها وأبنها إلى المغرب وهناك تعلق عبد الرحمن بمبادئ الأباضية وتعاليمها عن طريق أعجابه بما كان يدعو إليه مسلمة بن سعد " فتعلق بمسامع عبد الرحمن⁽⁶¹⁾، فأتجه إلى البصرة ليتعلم هناك على أبي عبيدة مع البعثة المغربية حيث جعله أبو الخطاب المعافري قاضياً على طرابلس ثم والياً على القيروان بعد عودتهم من البصرة، وحين قتل أبو الخطاب كان متوجهاً لمساعدته في حربه ضد ولاية العباسين، ولكنه عاد أدراجه بعدما تلقى نبأ مقتل قائده ليجد قابس ومن بعدها القيروان نائرة على واليه ولم يجد بن رستم بداً من التوجه إلى المغرب الأوسط حيث كانت تقطنه القبائل التي أعنتقت

المذهب الإباضي بالإضافة إلى حلف كان يربط بينه وبين قبيلة لمايه⁽⁶²⁾، لكن بن الأشعث قام بمطاردته وحاصره في جبل سوفجج الذي إلتجأ إليه عبد الرحمن لمناعته ، وحاصره بن الأشعث ، لكن سرعان ما تراجع وفك الحصار والسبب في ذلك كما يذكر أبا زكريا تفشى المرض بين جنوده وقد يكون هناك سبب آخر وهو أدراكه بأنه لن يظفر بأبن رستم لكثرة أعداد الإباضية في الجبل إذ سارعت قبائل هواراة ولواته وملاية بالانضمام إليه والألتفاف حوله⁽⁶³⁾، فأثر الانسحاب تاركاً لعبد الرحمن الوقت ليؤسس أول دولة فارسية في الاسلام⁽⁶⁴⁾ .

أيقن بن رستم وأتباعه بعدم جدوى الصراعات مع السلطة فقرروا الأنحياز نحو المناطق الداخلية البعيدة عن مركز الخلافة العباسية في المغرب ووقع اختيارهم على منطقة المغرب الأوسط المحصنة طبيعياً فكان أول عمل لهم هو إقامة مدينة تاهرت تكون عاصمة لحكمهم⁽⁶⁵⁾، فبدأوا ببناء المسجد الجامع وأختطاط المساكن وبعد أختطاطهم لمدينتهم قاموا باختيار إمام يقودهم ويتدبر أمورهم وأتفقوا على مبايعة عبد الرحمن بن رستم ، ولكونه كان عاملاً لأبي الخطاب ولعلمه فهو من حملة العلم فبياعوه على أن يعمل بكتاب الله وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم وكان ذلك على الأرجح عام 160 هـ / 777 م⁽⁶⁶⁾ ، فقد جلس في مسجده للأرملة والضعيف ليصل بدولته إلى مكانه عالية لذلك لا نستغرب عنايته الكبرى لاعلاء شأن دولته ، وهذه السياسة التي أتبعها كان يلزمها الأموال والمساعدات ليبني دولة قوية موهوبة الجانب يبعد عنها طمع جيرانه وكان له ما أراد عن طريق وصول المساعدات من علماء الإباضية في المشرق⁽⁶⁷⁾ وعندما جاءت معونة أهل المشرق عرضها على مجلس الشورى والذي أشار بقبول المعونة وبتلك المعونة أكتمل لدى بن رستم كل عوامل البناء الحقيقي للدولة، فشرع وأصحابه في عملية التأسيس والبناء الاقتصادي للدولة فقاموا بعدة أعمال اقتصادية كما أستقبل جميع القبائل البربرية التي تدين بالإباضية في تاهرت وعاشت جميعها في أستقلال كامل، وكل ذلك الأزدهار دفع عبد الرحمن إلى رفض معونة أهل المشرق الثانية التي أرسلوها بعد ثلاث سنوات من الاولى⁽⁶⁸⁾ .

توفي بن رستم عام 171 هـ / 788 م وتولى من بعده أبنه عبد الوهاب 171 - 211 هـ / 788 - 828 م حكم الدولة ، وهنا يراودنا التساؤل التالي : هل حقيقة سار عبد الرحمن بن رستم بالدولة وفق تعاليم الإباضية أم أن كل تلك السيرة الحميدة كانت مجرد عبارات ردها مؤرخوا الإباضية ليداروا بها فشلهم.

مما تقدم شاهدنا أن سيرة بن رستم مع رعيته كانت متلائمة تماماً مع مبادئ الإباضية التي تدعو إلى الشورى ولكن تلك السيرة تخللتها بعض الخلل أستغله عبد الرحمن لصالح أسرته.

1- كان عبد الرحمن المتصرف الأوحده في شؤون الدولة ومواردها فهو من يوزع الأموال ويعين القضاة .

2- أستفاد من خبرته الطويلة في الإدارة والحروب ، وأتضح ذلك جلياً من مجلس الشورى الذي تركه يختار الحاكم بعده ، فشكيلة هذا المجلس أودت بالحكم ومبادئ الإباضية إلى الملك الوراثي فالمجلس كان يخلو من أية شخصية أباضية من جبل نفوسة أو طرابلس أو حتى من المشرق وهذا يؤكد أن أباضية الجبل وطرابلس كانت لا تربطهم علاقات وثيقة باباضية تاهرت، ويؤكد أيضاً عن التخطيط المسبق لأبن رستم لتؤول أمور الأمامه لأبنه.

3- أراد أن يكمل ما بدأه في الحكم فترك حسب ظنه دولة مستقرة داخلياً وخارجياً لن تعارض أبنه كما

وقفت في عهده فلم ينقم عليه أحد من حكومته.

وخلاصة القول : ترك بن رستم دولة مستقرة يسودها العدل والتسامح والرخاء والالتزام بمبادئ الإباضيين وتلك الأخطاء التي ارتكبها أن صح تفسير الباحث لها لا تنقص من أن عهده فعلاً كان كذلك.

المحور الخامس: الآثار العامة للخوارج على المجتمع المغربي

لقد أحدثت ثورات الخوارج في بلاد المغرب الإسلامي خلال فترة الدراسة آثار بعيدة المدى في أحوال بلاد المغرب الإسلامي سواء كانت اقتصادية أو إجتماعية أو ثقافية، وبالتالي فإن الاضطرابات السياسية التي أحدثتها تلك الثورات أدت إلى تدهور اقتصادي أستمّر فترة من الزمن في تاريخ بلاد المغرب وأنتهى بقيام الدول المستقلة والتي أدت إلى استقرار أحوال بلاد المغرب السياسية متمثلة في قيام دولة بني مدرار الصفيرية في سـجـلمـاسة ودولة بني رستم الأباضية في تاهـرت فقيام تلك الدول وفي مناطق صحراوية تتوسط جنوب الصحراء وشمالها أدى إلى ازدهار في مجال التجارة وكذلك الزراعة والصناعة⁽⁶⁹⁾ ففي مجال الزراعة أستفاد بنو مدرار من مياه نهر ملوية في تحويل البقعة التي أقيموا فيها عاصمتهم إلى سهل فيض صيروا فيها الخـلجان وشقوا القنوات لتوصيل المياه إلى مساحات واسعة قسموها إلى حياض تشبه حياض البساتين ومهدوا للزراعة فاشتهرت سـجـلمـاسة بوفرة كرومها وفاكهتها⁽⁷⁰⁾ .

كما أهتم أئمة بني رستم بالزراعة، فأختاروا موضع عاصمتهم في مكان جيد الهواء كثير المياه ، وقد أستفاد الرستميون من هذه المياه فشقوا القنوات وأقاموا الطواحين على أنهار وزرعوا الكتان والسمسم وسائر الحبوب على أختلافها⁽⁷¹⁾ .

إلى جانب الزراعة والصناعة فقد أنتعشت التجارة كذلك ، إذ أن قيام دولة بني مدرار الخارجية الصفيرية في بلاد المغرب ودولة بنى رستم الخارجية الأباضية كذلك أدى إلى ازدهار تجاري عبر الصحراء شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، فتوطدت الصلات التجارية بين القيروان و سـجـلمـاسة وتاهـرت فكانت القوافل تخرج من تاهـرت إلى القيروان والعكس حاملة معها سلع سـجـلمـاسة والمتثلة في الفستق والسكر والكمون والكروية والأحذية والتي لقيت رواجاً في أسواق القيروان كما وفدت السلع السودانية إلى دولة الاغلبة عن طريق تاهـرت و سـجـلمـاسة ، كما ازدهرت العلاقات التجارية بين دولتي الخوارج (بنومدرار - الرستمية) والدولة الأموية بالأندلس حيث كانت غلال سـجـلمـاسة وتاهـرت تسهم في حل الأزمات الاقتصادية في الأندلس وقد تبادل بنو مدرار مع أموي الأندلس السلع والمتاجر، فكان المدراريون يصدرون القمح والسكر والكروم والتمر في مقابل الثياب والطرز والقطنية والكثانية والحريية التي أشتهرت بها قرطبة⁽⁷²⁾ .

هذا فيما يتعلق بالأثر الاقتصادي للخوارج في بلاد المغرب الإسلامي أما فيما يتعلق بإثرهم الإجتماعي فقد كانت ثورتهم تمثل في بعدها الإجتماعي صراعاً بين العرب والبربر بسبب سياسة بني أمية في التعصب للعنصر العربي ولهذا حرص ثوار الخوارج على الفتك بأمر العرب عموماً ، والقريشيين منهم على وجه خاص، أما البربر فكان أعتناقهم لمذهب الخوارج ساعد على توحيد شملهم تحت لواء واحد

يحث على العدل والمساواة وأخفاء النزاعات والخصومات والتناحر فيما بينهم وأشتركوا جنباً إلى جنب في الثورة على العرب⁽⁷³⁾.

كما أدى انتشار مذهب الخوارج إلى ظهور عنصري الافارقة والسودان فأعتناق الافارقة للمذهب الصفري أهل زعيمهم عبد الأعلى بن جريح لتولي حكم طنجة من قبل ميسرة وتغلغل المذهب ذاته بين السودانين أفضى إلى تقلد زعيمهم عيسى بن يزيد الأسود رئاسة دولة بني مدرار سنة 140 هـ / 757 م⁽⁷⁴⁾، كما أدى قيام دول الخوارج المستقلة في بلاد المغرب إلى إنشاء مدن أسهمت في تحقيق الاستقرار الاجتماعي والبشري .

ففي واحة تافليت أسس الصفريّة سجلماسة سنة 140 هـ / 757 م وأخذت المدينة الصغيرة تتسع وتزداد عمرانها شيئاً فشيئاً إذا أقبلت القبائل على سكنائها ، واعتادت حياة الاستقرار ، وترك معظمهم حرفة الرعي وإلى الاشتغال بالزراعة والصناعة والتجارة⁽⁷⁵⁾ ، كما أن قيام الدولة الرستمية سنة 161 هـ / 778 م كان له أثاره الإجتماعية في حياة سكان بلاد المغرب الاوسط فقد تحول إقليم تاهرت من غابات عامرة بالوحوش والزواحف إلى مدينة عامرة أهلها بالسكان ومزدهرة بالعمائر والزروع، ولما كان أئمة بني رستم من الفرس فقد جذبت تاهرت كثيراً من العناصر الفارسية حيث شكلوا قوة اجتماعية لها وزنها حتى كانوا أشبه بدولة داخل دولة⁽⁷⁶⁾، وإلى جانب الأثر الاقتصادي فقد كان للخوارج كذلك أثارهم الثقافية في بلاد المغرب حيث لم تنقطع الصلة بين خوارج المشرق والمغرب فكانت كتب فقهاء المذهب في الشرق وتصنيفاتهم تفد إلى المغرب بشكل دائم ، كما دأب فقهاؤهم ومحدثوهم على القدوم إلى المغرب للتدريس والافتاء ، وفي نفس الوقت لم تنقطع وفود المغاربة إلى المشرق للأخذ عن أعلام المذهب في العراق ومصر والحجاز⁽⁷⁷⁾.

إن ذلك الأتصال الثقافي بالمشرق أثرى الحياة الثقافية في بلاد المغرب فظهر الكثيرون من أعلام المغاربة في العلوم الدينية والدنيوية كالشيخ عبد الله بن يزيد الأباضي والذي يعد من علماء الكلام البارزين لدى الأباضية وله عدة كتب في هذا المجال منها كتاب التوحيد وكتاب الردود⁽⁷⁸⁾ وإلى جانب عبد الله بن يزيد هناك الفقيه أبان بن وسيم بن نصر اليعقوبي الذي تولى حكم جبل نفوسة في عهد الامام أفلح بن عبد الوهاب كان فقيهاً وله مسائل كثيرة في الفقه وفتح في بيته حلقة علمية لتعليم الفقه للرجال والنساء⁽⁷⁹⁾ بالإضافة إلى هؤلاء هناك الشيخ عمرو بن فتح النفوس وهو من علماء جبل نفوسة وغيرهم فمن أثروا بتأليفهم ومصنفاتهم الحياة الثقافية.⁽⁸⁰⁾

إن انتشار آراء الخوارج من البربر أحدث ثورة فكرية في بلاد المغرب وساعد على ذلك التنافس الفكري بين الخوارج وبين غيرهم من أتباع المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى التي وفدت إلى بلاد المغرب، وأهم الملاحم الفكرية التي جرت في هذا الصدد كانت مع السنة المالكية والمعتزلة ثم مع الشيعة الفاطمية كما إن المحاورات والمساجلات بين شيوخ تلك المذاهب وبين فقهاء الخوارج أثرت الحياة العقلية في بلاد المغرب بوجه عام ، وهذا ما عبر عنه النفوسى بقوله " وكثرة الآراء والاقوال " ، وانتحل البحث في المذهب وعظم الجدل حول مسألة الإمامة فقام كل فريق يطلب الاختصاص بها ويدعي أنه أول وأحق بها، ويقم على ذلك الحجج والأدلة⁽⁸¹⁾.

وإلى الخوارج أيضاً يعزى الفضل في وضع البذور الأولى لنشر الإسلام في بلاد السودان الواقعة جنوبي

الصحراء ذلك لأن الجهود السابقة التي بذلها عقبة بن نافع في تلك المناطق لم تسفر عن ترسيخ الإسلام بصورة ثابتة⁽⁸²⁾، كما أن غزوات عبد الرحمن بن حبيب وعبيد الله بن الحبحاب لأطراف السودان لم تتمخض عن شيء سوى الحصول على المغنم⁽⁸³⁾ أم الأجزاء الوسطى من بلاد السودان فقد بلغت الدعوة الإسلامية عن طريق تجارية بني رستم، إذ أن الرستميين كانوا على صلات تجارية وثقافية مع تلك المناطق وأن تلك الصلات أسفرت عن أنتشار الإسلام بين بعض الزغاويون⁽⁸⁴⁾.

الخاتمة

أوضح البحث أن الصراع على منصب الخلافة الإسلامية أدى إلى تكوين العديد من المذاهب والأحزاب والفرق والتي من أهمها فرق الخوارج سواء أكانت خوارج أباضية أو صفرية حيث أستطاعت هاتان الفرقتان أن تلعب دوراً بارزاً في بلاد المغرب الإسلامي سياسياً.

أكد البحث أن لسياسة خلفاء بني أمية وخاصة المتأخرون منهم ضد البربر بالإضافة إلى التفرقة العنصرية بينهم وبين البربر كانت من أهم العوامل التي أدت إلى ثورة البربر ضد الدولة الأموية الأمر الذي دفع بالخوارج إلى أستغلال هذه الثورات فنشروا مبادئهم بين البربر الذين رأوا في هذه المبادئ تمشياً مع أهدافهم السياسية.

أظهر البحث أن ثورات الخوارج سواء أكانت صفرية أو أباضية في بلاد المغرب الإسلامي كانت نتيجة لفشل ثوراتهم ضد الخلافة الأموية في المشرق الإسلامي في أواخر القرن الأول الهجري - السابع الميلادي حيث أتجهوا إلى تلك المناطق وأعلنوا ثوراتهم ضد عمال الخلافة متبعين أسلوب الدعوة والتنظيم السياسي.

أوضح البحث أنه نتيجة لثورات الخوارج في بلاد المغرب الإسلامي أدى ذلك إلى تكوين العديد من مدنهم والتي من أهمها مدينة سجلماسة حيث يعود الفضل في إنشائها إلى الخوارج الصفرية زمن حكم عيسى بن يزيد عام 140 هـ / 758 م وإلى جانب سجلماسة أستطاع الأباضيون من تأسيس دولة لهم عرفت بالدولة الرستمية حيث أتخذوا من مدينة تاهرت عاصمة لهم ومن عبد الرحمن بن رستم أمماً عام 160 هـ / 777 م.

خلص البحث أن فرق الخوارج قد أحدثت أثار بعيدة المدى في أحوال بلاد المغرب الإسلامي سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو إجتماعية نتيجة لثوراتهم المتتالية على عمال الخلافة الأموية في المشرق الإسلامي إذ تمخض عن تلك الثورات خرب وركود وكساد في جميع مجالات الحياة وفي مقابل ذلك عندما أنتهت تلك الثورات وأستقرت أحوال بلاد المغرب السياسية بقيام الدول المستقلة قدر للبلاد أن تشهد ازدهاراً ملموساً في كافة نواحي الحياة.

الهوامش

- (1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (تحقيق محمد يحيى الدين إبراهيم ، مكتبة النهضة المصرية) ، ج 1 ، ص 1 ، ص 63 ، 64.
- (2) الشهرستاني : الملل والنحل (تحقيق عبد العزيز محمد ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، د.ت) ج 1 ، ص 114 ، 118.
- (3) ابن الأثير : الكامل في التاريخ (دار صادر ، بيروت ، 1965) ، ج 3 ، ص 326 ، 328 .
- (4) ابن الأثير : المصدر السابق ، ج 3 ، ص 335.
- (5) الشهرستاني : المصدر السابق ، ج 1 ، ص 115.
- (6) ابن الأثير : المصدر السابق ، ج 3 ، ص 328 ، 329.
- (7) الطاهر الزاوي: تاريخ الفتح العربي في ليبيا (ط 4 ، دار المدار الإسلامي ، لبنان ، 2004 م) ، ص 124.
- (8) ياقوت الحموي: معجم البلدان (دار صادر ، بيروت ، 1986) ، ج 2 ، ص 245 .
- (9) البغدادي: الفرق بين الفرق (تحقيق طه عبد الرؤف سعد ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، د.ت) ، ص 46.
- (10) الشهرستاني: المصدر السابق ، ص 116 - الطاهر الزاوي: المرجع السابق ، ص 124.
- (11) محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامي (دار النهضة المصرية ، القاهرة ، 1966) ، ص 115 ، 118.
- (21) البغدادي: المصدر السابق ، ص 50.
- (13) البلاذري : أنساب الاشراف ، (ط 4 ، دار المعارف ، مصر ، د.ت) ، ج 11 ، ص 144.
- (14) البغدادي: المصدر السابق ، ص 54 ، 55.
- (15) الشهرستاني: المصدر السابق ، ج 1 ، ص 134 .
- (16) حسين مؤنس : ثورات البربر في أفريقية والأندلس (مجلة كلية الآداب ، العدد ، جامعة القاهرة ، 1948) ، ص 147 - السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المغرب في العصر الإسلامي (ط 2 ، مؤسسة شباب الجامعة ، مصر ، 1982 م) ، ج 2 ، ص 202 - إبراهيم العدوي: بلاد الجزائر وتكوينها الإسلامي والعربي (القاهرة ، 1970) ، ص 169.
- (17) البيان المغرب في أخبار المغرب (تحقيق كولان ، ط 3 ، الدار العربية للكتاب ، بيروت ، 1983 م) ، ج 1 ، ص

- (18) ابن عذارى، المصدر السابق ، ج 1 ، ص 51 ، 52 .
- (19) ابن عذارى: المصدر السابق ، ص 47 .
- (20) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ج 2 ، ص 203 .
- (21) اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي (ط 2 ، دار صادر ، بيروت ، 1358) ج 3 ص 59 .
- (22) اليعقوبي : المصدر السابق ، ج 3 ، ص 59 .
- (23) ابن الأبار: الحلة السيرة (ط 2 ، تحقيق حسين مونس ، دار المعارف ، مصر ، 1985م) ، ج 2 ، ص 336 ، 337 .
- (24) حسين مؤنس : ثورات البربر (مجلة) ص 150 ، 151 .
- (25) سمووا بالصفرية لانهم ينسبون الى ابن صفار احد زعماء الخوارج ، وقيل :إنهم اصفرت وجوههم من كثرة العبادة فسموا بذلك .
- انظر : البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 54-55
- (26) أبا زكريا : كتاب السير وأخبار الأمة (تحقيق عبد الرحمن أيوب، الدار التونسية ، تونس 1958) ، ص 42 .
- (27) ابن عذارى : المصدر السابق ، ج 1 ، ص 52 - حسن أحمد محمود : قيام دولة المرابطين ، (مكتبة النهضة المصرية ، مصر ، 1957 م) ، ص 14 .
- (28) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ج 2 ، ص 219.
- (29) ابن عذارى : المصدر السابق ، ج 1 ، ص 55.
- (30) ابن عبد الحكم: فتوح أفريقية والأندلس، أنيس الصباغ ، بيروت ، 1964 م)، المصدر السابق ، ص 294 .
- (31) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ج 2، ص 221، 226 .
- (32) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس،(نشرة دون خليان ريبيرا ، مدريد ، 1926)، ص 41 .
- (33) حجازي حسين طراوه : التاريخ السياسي لطرابلس الغرب من الفتح الإسلامي إلى بداية القرن التاسع الهجري (ط 1 ، دار الطباعة المحمدية ، مصر ، 1994) ، ص 60 ، 61
- (34) محمد الجربي: مؤنس الأحبة (تحقيق محمد المرزوقي ، المطبعة الرستمية ، تونس ، 1960) ص 45.

(35) ابن الأثير: المصدر السابق ، ج5، ص 313.

(36) سعد زغلول عبد الحميد : تاريخ المغرب العربي من الفتح إلى بداية عصر الاستقلال (منشأة المعارف ، الإسكندرية ، د.ت) ج1 ، ص 327 .

(37) على يحيى معمر الأباضية في موكب التاريخ (الحلقة الثانية ، القسم الأول ، ط1 ، مكتبة وهبة ، مصر ، 1964) ص 47.

(38) محمود اسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري (مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة ، 1968 م) ص 120 .

(39) ابن الأثير: المصدر السابق ، ج5 ، ص 316 .

(40) النويري : نهاية الأرب (تحقيق حسين نصار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، 1983م)، ج24 ، ص 72، 73 .

(41) إحدى بطون قبيلة نفزة وتقع في الجنوب التونسي .

أنظر : أبا زكرياء : السير ، ص 65.

(42) أبا زكرياء : المصدر السابق ، ص 65 ، 66 .

(43) ابن الأثير: المصدر السابق ، ج5 ، ص 316 ، 317.

(44) من كبار قواد الدولة العباسية ، لذلك كان يوليه على الثغر أو القطر المهم مدة قصيرة ، ثم يعزله قبل أن ترسخ عروقه في المكان.

أنظر : محمود بور : تاريخ المغرب الكبرى (ط1 مطبعة الحلبي، القاهرة ، 1964 م) ج3 ، ص 7.

(45) البكري: المسالك والممالك (تحقيق ادريان فان ليوفن ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، 1992) ج2، ص 653 ، 654 - ابن عذاري: المصدر السابق، ج1 ، ص 72،73.

(46) هو يزيد بن حاتم ، تولى أمانة مصر من قبل الخليفة أبو جعفر المنصور ، عرف عنه أنه جواد يشبه جده المهلب في حروبه ، دهائه وكرمه و سخائه ، أنظر : الكندي: كتاب الولاة وكتاب القضاة (دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، د.ت) ، ص 11.

(47) أبا زكريا: المصدر السابق ، ص 80 ، 84.

(48) مدينة جليلة تقع غرب طرابلس، تشتهر بزراعة الفواكه .

أنظر: الحميري: الروض المعطار (تحقيق إحسان عباس، ط2، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980م)، ص 450

- (49) ابن عذارى : المصدر السابق ،ج1 ، ص 79.
- (50) ابن الأثير: المصدر السابق ، ج6 ، ص 11.
- (51) البيان المغرب،ج1 ، ص 79 .
- (52) الرقيق القيرواني :تاريخ إفريقية والمغرب (تحقيق محمد زينهم محمد، دار الفرجاني للنشر والتوزيع ،طرابلس، 1994 م) ، ص 97 .
- (53) عبدالواحد ذنون طه : دراسات في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي (دار المدار الاسلامي ، بيروت ، 2004 م) ص 60 .
- (54) ابن الخطيب :أعمال الاعلام فيمن بويج قبل الاحتلام (تحقيق أحمد مختار العبادي ،دار الكتب ، الدار البيضاء ، 1964 م) ، ج3 ، ص 139 .
- (55) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ج2 ، ص 498
- (56) عبد الواحد ذنون طه : المرجع السابق ، ص 66 .
- (57) النفوسى : الأزهار الرياضية (دار ابو سلام للطباعة والنشر ، تونس 1986) ،ج2 ، ص 94.
- (58) ابن عذارى : المصدر السابق ، ج1 ، ص 157.
- (59) البكرى : المصدر السابق ، ج2 ، ص 838 ، 839 .
- (60) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ج2 ، ص 452 .
- (61) أبا زكريا : المصدر السابق ، ص 58 3.
- (62) السلاوى : الإستقصاء (تحقيق جعفر الناصرى، دار الكتاب العربي، د.ت) ،ج1، ص184
- (63) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص 454 .
- (64) Peyrouton, M. Histoire Generale du Meghrb, Paris. P. 102
- (65) البكرى : المصدر السابق ، ج2 ، ص 733 ، 736 .
- (66) ابن الصغير المالكي : أخبار الائمة الرستميين (تحقيق محمد ناصر ، دا الغرب الاسلامي ، بيروت ، 1986) ص 29، 31 - أبا زكريا : المصدر السابق ، ص 87 ، 162 .

- (67) ابن الصغير المالكي : المصدر السابق ، ص 32.
- (68) ابن الصغير المالكي : المصدر السابق ، ص 38، 39.
- (69) الطبري : تاريخ الرسل (تحقيق محمد أبو الفضل ، دار سويدان، بيروت، د.ت) ، ج 6 ، ص 293 – أبازكريا : المصدر السابق ، ص 58 .
- (70) ابن حوقل: صورة الأرض : (منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1992) ، ص 90.
- (71) ابن الصغير المالكي : المصدر السابق ، ص 35 .
- (72) ابن حوقل: المصدر السابق ، ص 91.
- (73) ابن عذارى : المصدر السابق ج 1 ، ص 51، 52.
- (74) ابن الخطيب : المصدر السابق ج 3 ، ص 139.
- (75) عبد الواحد ذنون: المرجع السابق ، ص 63.
- (76) ابن الصغير المالكي : المصدر السابق ، ص 29، 31.
- (77) على يحيى معمر : المصدر السابق ، القسم الأول ، ص 54149 .
- (78) ابن النديم: الفهرست (تحقيق محمد أحمد، المكتبة الترفيقية ، القاهرة ، د.ت) ص 254.
- (79) الدرجيني: طبقات المشائخ بالانغرب (تحقيق إبراهيم طلال ، دارالفكر العربي، بيروت، 1974 م) ، ج 2 ، ص 301 ، 302 .
- (80) الدرجيني : المصدر السابق ، ج 2 ، ص 320 ، 321 .
- (18) الأزهار الرياضية ، ج 2 ، ص 115 ، 116 .
- (82) البكري : المرجع السابق ، ج 2 ، ص 661 .
- (83) حمد الجهيمي : دراسات في تاريخ مملكة غانا (دار قباء الحديثة ، القاهرة ، 2008 م) ص 147 .
- (84) الدرجيني : المصدر السابق ، ج 2 ، ص 70 ، 71 – وكذلك ج 2 ، ص 327 .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- 1- ابن الأبار (أبو عبد الله محمد بن عبد الله أبي القضائي ، ت 658 هـ / 1260 م) : الحلة السيرة ، تحقيق . حسين مؤنس ، جزءان ، ط2 ، دار المعارف ، مصر ، 1985 م.
- 2- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد بن محمد ، ت 630 هـ / 1332 م) : الكامل في التاريخ ، ج3 ، 5 ، 6 ، دار الكتاب العربي ، ط 2 ، بيروت ، 1965 م.
- 3- الإشعري (أبي الحسن علي بن إسماعيل الإشعري ، ت 330 هـ / 940 م) : مقالات الإسلاميين وأختلاف المصلين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط1 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1950 م .
- 4- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ، ت 429 هـ / 1039 م) الفرق بين الفرق ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع ، القاهرة ، د.ت .
- 5- البكري (أبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز ، ت 487 هـ / 1094 م) : المسالك والممالك ، تحقيق إدريان فان ليوفن ، ج2 ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، 1992 م.
- 6- البلاذري (أبو الحسن أحمد بن يحيى ، ت 279 هـ / 892 م) : أنساب الأشراف ، ج11 ، ط4 ، دار المعارف ، مصر ، د.ت.
- 7- الجري (محمد أبوراس ، ت 1222 هـ / 1832 م) : مؤنس الأحبة في أخبار جربه ، تحقيق محمد المرزوقي ، الطبعة الرسمية ، تونس ، 1960 م.
- 8- الحميري (محمد بن عبد المنعم ، ت 986 هـ / 1462 م) : الروض المعطار في خبر الأقطار ، تحقيق إحسان عباس ، ط2 ، مؤسسة ناصر للثقافة ، 1980 م .
- 9- ابن حوقل (أبو القاسم النصيبي ، ت 380 هـ / 990 م) : صورة الأرض ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1992 م .
- 10- ابن الخطيب (لسان الدين محمد بن التلمساني ، ت 776 هـ / 1374 م) : أعمال الأعلام فيمن بويح قبل الاحتلام ، تحقيق أحمد مختار العبادي ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، 1964 م.
- 11- الدرجيني (أبو العباس أحمد بن سعيد ، ت السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي) : طبقات المشائخ بالمغرب ، تحقيق إبراهيم طلاي ، ج2 ، دار الفكر العربي ، بيروت ، 1974 م.
- 12- الرقيق القيرواني (أبو أسحاق إبراهيم بن القاسم ، ت القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي) : تاريخ إفريقية والمغرب ، تحقيق محمد زينه محمد ، دار الفرجاني للنشر والتوزيع ، طرابلس ، 1994 م .
- 13- السلاوي (أحمد بن خالد الناصري ، ت 1319 هـ / 1943 م) : الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ،

تحقيق جعفر الناصري ، ج1، دار الكتاب العربي، د.ت .

14- الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم، ت 548 هـ / 1153 م) : الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، د.ت.

15- ابن الصغير (ابن الصغير المالكي، ت أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) ، اخبار الأئمة الرستميين ، تحقيق د. محمد ناصر ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1986م.

16- الطبري(أبو جعفر محمد بن جرير، ت 310 هـ / 922 م) : تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل ، ج6 ، دار سويدان ، بيروت ، د.ت.

17- ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، ت 257 هـ / 870 م) : فتوح أفريقية والأندلس ، تحقيق عبد الله أنيس الصباغ ، بيروت ، 1964 م.

18- ابن عذارى (محمد المراكشي ، ت أواخر القرن السابع هـ/ الثالث عشر الميلادي) : البيان المغرب في اخبار المغرب، تحقيق كولان ، ج1 ، ط3 ، الدار العربية للكتاب ، بيروت ، 1983 م.

19- ابن القوطية (أبوبكر محمد) : تاريخ أفتتاح الأندلس ، نشرة دون خليان ريبيرا ، مدريد، 1926 م.

20- الكندي (أبو عمر بن يوسف، ت 350 هـ / 961 م) : كتاب الولاة وكتاب القضاة ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة ، د.ت.

21- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب أسحاق ، ت 380 هـ / 978 م) الفهرست ، تحقيق محمد احمد محمد ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، د.ت .

22- النفوسى (سليمان بن الشيخ عبد الله الباروني ، 1359 هـ / 1951 م) ، الأزهار الرياضية في أئمة ملوك الأباضية ، ج2 ، دار أبو سلام للطباعة والنشر، تونس ، 1986 م.

23- النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب ، ت 733 هـ / 1332 م) نهاية الارب في فنون الأدب ، تحقيق حسين نصار، ج 24 ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، 1983 م.

24- الورجلاني (أبا زكريا يحيى بن أبي بكر، ت 471 هـ / 1075 م) : كتاب السير وأخبار الأئمة ، تحقيق عبد الرحمن أيوب ، الدار التونسية ، تونس ، 1958 م.

25- ياقوت الحموى (شهاب الدين أبو عبد الله الحموى الرومي ، ت 626 هـ / 1228 م) : معجم البلدان ، ج2، دار صادر ، بيروت ، 1986 م.

26- اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن واضح ، ت 282 هـ / 895 م) : تاريخ اليعقوبي، ط2 ، ج3 ، دار صادر ، بيروت ، 1358 م.

ثانياً : المراجع:

27- الجهيمي ، حمد محمد :دراسات في تاريخ مملكة غانا ، دار قباء الحديثة ، القاهرة ، 2008 م.

- 28-دبور ، محمد : تاريخ المغرب الكبير ، ط1 ، ج3 مطبعة الحلبي ، القاهرة ، 1964 م.
- 29- الزاوي ، الطاهر أحمد: تاريخ الفتح العربي في ليبيا ، ط4 ، المدار الإسلامي ، لبنان ، 2004 م.
- 30- سام، السيد عبد العزيز : تاريخ المغرب في العصر الإسلامي ، ج2، ط2، مؤسسة شباب الجامعة ، مصر ، 1982 م.
- 31- طراوة ، حجازي حسن على : التاريخ السياسي لطرابلس الغرب من الفتح الإسلامي إلى بداية القرن التاسع الهجري، ط1، دار الطباعة المحمدية، الازهر ، 1994 م.
- 32- طه، عبد الواحد ذنون : دراسات في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي ، دار المدار الاسلامي ، بيروت ، 2004 م.
- 33- عبد الحميد ، سعد زغلول: تاريخ المغرب العربي من الفتح إلى بداية عصر الاستقلال ، ج1، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، د.ت.
- 34- عبد الرازق ، محمود اسماعيل: الخوارج فــــي بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، 1968 م.
- 35- العدوى، إبراهيم: بلاد الجزائر وتكوينها الإسلامي ، القاهرة ، 1970 م.
- 36- عمارة ، محمد : تيارات الفكر الإسلامي ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، 1996 م.
- 37- محمود ، حسن أحمد : قيام دولة المرابطين ، مكتبة النهضة المصرية ، مصر ، 1957 م.
- 38- معمر، على يحيى : الأباضية في موكب التاريخ ، ط1، الحلقة الثانية ، القسم الأول ، مكتبة وهبه ، مصر ، 1964 م.

ثالثاً : الدوريات :

- 39- مؤنس ، حسين : ثورات البربر في إفريقية والأندلس ، مجلة كلية الآداب ، العدد العاشر ، جامعة القاهرة، 1948 م.

رابعاً : المراجعة الاجنبية

40-Peyrouton, M. Histoire Generale du Meghrbc, Paris

أهمّات الاستيطان البشري في برقة خلال العهد العثماني الثاني

(1835_1911م)

أ. مريم الصادق جمعة

جامعة عمر المختار

ملخص البحث

تأثرت أهمّات الحياة الاجتماعية للسكان في إقليم برقة بمجموعة من العوامل، أهمها العوامل الطبيعية مثل الموقع الجغرافي، والمناخ، والعامل الاقتصادي والسياسي، مما أدى إلى اختلاف أساليب الاستيطان البشري وظهور نوعين من أهمّات الاستيطان البشري وهما نمط الاستيطان القبلي ونمط الاستيطان الحضري.

انتشر الاستيطان القبلي في المناطق القبلية، واتسم بخصائص وسمات متعددة منها حياة الترحل وعدم اتخاذ نظم ثابتة للمأوى وغلبة الاقتصاد الرعوي والملكية الجماعية للأرض، وتختلف القبائل البرقاوية في درجات ترحالها، وذلك بحسب الموقع الجغرافي لأراضي القبيلة ونمط الرعي السائد لديها، أما النوع الثاني من أنواع الاستيطان وهو الاستيطان الحضري فقد ظهر في المدن الرئيسية في برقة مثل بنغازي ودرنة وبعض البلدات الصغيرة والواحات الصحراوية وقد تميز هذا النوع من الاستيطان بالاستقرار الدائم للسكان أو التوطن وإنشاء المساكن واتجاه السكان إلى ممارسة التجارة إلى جانب الزراعة وتربية الحيوان.

المقدمة

تمثل أنماط الاستيطان البشري مظهراً من مظاهر تكيف الإنسان مع البيئة، وأسلوباً من أساليب التفاعل الاجتماعي بين السكان، وذلك لأن النواة الأولى لتشكيل التجمعات البشرية تنشأ من أجل تحقيق منافع اقتصادية مشتركة أو لتحقيق غايات اجتماعية للناس مثل الحاجة إلى الحماية والأمن والاستقرار، مما يؤدي إلى ظهور القرى والبلدات والمدن والتجمعات القبلية في مناطق الاستيطان القبلي.

وكان سكان برقة خلال العهد العثماني الثاني يعيشون وفق أنماط حياتية مختلفة، فقد انعكس التباين في ملامح البيئة الطبيعية واختلاف خصائصها على أشكال الحياة السائدة في الإقليم وعلى الأنشطة الاقتصادية والنظم الاجتماعية وأساليب عيش السكان مما أدى إلى ظهور أنواع متباينة من أنماط الحياة الاجتماعية وأشكال مختلفة من الاستيطان البشري، منها نمط الحياة البدوية (الاستيطان القبلي) ونمط الحياة المستقرة في المراكز الحضرية (الاستيطان الحضري).

إن دراسة هذا الجانب من جوانب الحياة الاجتماعية لسكان برقة المتمثل في أنماط الاستيطان البشري، له أهمية في معرفة مدى تأثير ظروف البيئة الطبيعية على حياة السكان الاجتماعية، كما أنها تساعد على فهم السلوكيات والنظم الاجتماعية السائدة في الإقليم خلال هذه الفترة التاريخية.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة العوامل المؤثرة على الاستيطان البشري في برقة خلال العهد العثماني الثاني، مثل العوامل الطبيعية والاقتصادية والسياسية، كما يهدف إلى التعرف على نمط الاستيطان القبلي وخصائصه وأنواعه، ونمط الاستيطان الحضري في المناطق الحضرية وخصائصه، وأهم المراكز الحضرية في الإقليم.

وتحقيقاً لهذا الهدف قمت بتقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة وقائمة بالهوامش والحواشي، وفي المقدمة تناولت الخلفية التاريخية للموضوع وأهميته والهدف من دراسته وخطة البحث وأهم مصادره ومراجعته، وفي المحور الأول تحدثت عن العوامل المؤثرة على أنماط الاستيطان في برقة، مثل العوامل الطبيعية والاقتصادية والسياسية، وفي المحور الثاني تطرقت إلى دراسة نمط الاستيطان القبلي وأهم خصائصه وأنواعه، وفي المحور الثالث تناولت نمط الاستيطان الحضري وخصائصه وأهم المراكز الحضرية في الإقليم، أما في الخاتمة فقد تطرقت إلى أهم النتائج التي توصلت إليها.

وقد اتبعت في كتابة هذا البحث المنهج التاريخي السردى القائم على دراسة وتحليل أنماط الحياة الاجتماعية وفق منظور تاريخي.

واستخدمت خلال إعداد هذا البحث عدداً من المصادر والمراجع، منها كتب الرحالة الذين زاروا برقة خلال هذه الفترة التاريخية وتحدثوا عن أنماط حياة السكان الاجتماعية وأساليب عيشهم مثل:

كتاب الرحالة الإنجليزي جيمس هاملتون: جولات في شمال أفريقيا، ترجمة المبروك الصويغي، د.ط، دار الفرجاني (طرابلس، د.ت)، وكذلك كتاب الرحالة الألماني غيرهارد رولفس: رحلة من طرابلس إلى الإسكندرية، ترجمة عماد الدين غانم، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية (طرابلس، 2002)، كما استخدمت بعض المصادر والمراجع التي تناولت الاستيطان البشري في ليبيا مثل: كتاب الباحث: على الميلودي عمورة: تطور المدن والتخطيط الحضري، دار الملتقى للطباعة والنشر، (بيروت، 1998)، وكتاب هنريكو أوغسطيني: سكان ليبيا، ترجمة خليفة التليسي، الجزء الثاني، الدار العربية للكتاب (1990).

أولاً: العوامل المؤثرة على أمطار الاستيطان في برقة خلا العهد العثماني الثاني

ترتبط أمطار الحياة الاجتماعية في أي مجتمع بالظروف البيئية السائدة في هذا المجتمع⁽¹⁾، وقد عاش سكان برقة خلال العهد العثماني الثاني (1835-1911م) بأمطار حياتية مختلفة فمنهم من استقر في المدن والقرى الساحلية بينما نصب بعضهم الآخر خيامهم على سفوح الجبل الأخضر أو على أطراف الصحراء أو في الواحات المنتشرة في صحراء برقة، ونظراً لتباين أساليب الحياة بين السكان فقد ظهر في برقة خلال هذه الفترة نوعان متباينان من أمطار العيش من حيث الأولويات والأدوات، ولكنهما لعبا دوراً تكاملياً لحاجتهما الماسة لبعضهما البعض، ويتمثل هذان النمطان في غط الحياة المستقرة (الاستيطان الحضري) وغط الترحال (الاستيطان القبلي)⁽²⁾.

إنَّ هذا الاختلاف بين سكان برقة في أمطار حياتهم وسبل عيشهم من حيث التوطن والاستقرار أو التنقل والترحال كان نتيجة لمجموعة من العوامل في مقدمتها العوامل الطبيعية مثل الموقع والظروف المناخية، وكذلك العوامل الاقتصادية والسياسية⁽³⁾، ويمكن توضيح أثر هذه العوامل على أمطار حياة السكان على النحو الآتي:-

أ- العوامل الطبيعية:-

تؤثر العوامل الطبيعية في توزيع السكان وعلى أنواع الأنشطة الاقتصادية والمهن التي يحترفها السكان، مما ينعكس على أمطار الاستيطان ، ومن أهم هذه العوامل الموقع الجغرافي فقد أسهم هذا العامل بشكل كبير في ظهور التجمعات المستقرة في مدن وواحات برقة، ومن أهم الأمثلة على ذلك مدينة بنغازي التي يرجع الفضل في نشأتها خلال العصر الحديث في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي إلى موقعها على ساحل البحر وسط ملاحات كبرى هي (سبخة جليانة- سبخة السلماي- سبخة الكيش- سبخة سيدي يونس) مع وجود الشاطئ الصالح لرسو السفن، مما دفع بسكان المنطقة إلى تجميع الملح صيفاً وبيعته للسفن القادمة من أوروبا، واستقرت جماعات منهم في هذا المكان الذي اجتذب أيضاً جماعات من التجار القادمين من المنطقة الغربية كانوا يتاجرون مع سكان المنطقة ومع السفن التي كانت تقوم بنقل الملح ومع غيرهم من تجار البحر المتوسط ونتج عن ذلك ظهور مجتمع مستقر ونشأة مدينة بنغازي⁽⁴⁾، ومن الأمثلة الأخرى على أهمية الموقع الجغرافي نمو بعض الواحات الصغيرة الواقعة على طرق القوافل التجارية بعد تحولها إلى مراكز تجارية تتوقف بها القوافل في طريقها إلى وسط أفريقيا، مما أسهم في ظهور تجمعات سكانية مستقرة بها مثل واحات جالو والكفرة⁽⁵⁾.

كما تؤثر الظروف المناخية وخاصة الأمطار على حياة السكان، فمن المعروف أن عامل توفر المياه يلعب دوراً مؤثراً في تحديد مواقع الاستيطان وأنواع الأنشطة الاقتصادية⁽⁶⁾، ونظراً إلى أن الأمطار في برقة تتميز بكونها أمطاراً فصلية تتباين كمياتها من مكان إلى آخر حيث تكون المناطق الشمالية وخاصة السواحل والسفوح الشمالية والأجزاء الوسطى من الجبل الأخضر أكثر أمطاراً من الجهات الجنوبية من الإقليم، فإن تأثير هذا العامل يظهر في تحديد التوزيع البشري الذي يكون أكثر كثافة في الأجزاء الشمالية⁽⁷⁾، كما نلاحظ تأثيره على الأنشطة الاقتصادية للسكان حيث أدى معدل سقوط الأمطار إلى اقتصار حرفة الزراعة على مناطق محدودة في الإقليم⁽⁸⁾، وسمح بنمو فصائل متنوعة من الأعشاب والحشائش الفصلية في مناطق واسعة⁽⁹⁾، مما جعل حرفة الرعي المتنقل هي الحرفة الرئيسية لمعظم سكان برقة⁽¹⁰⁾، وانعكس ذلك على حياة السكان فدفع بهم إلى التنقل بقطاعاتهم بحثاً عن المراعي.

ب- العوامل الاقتصادية :-

تؤثر الأنشطة الاقتصادية للسكان على أمطار الاستيطان بشكل كبير، ونظراً إلى أن برقة بلد رعوي في الأساس فقد ظهرت فيه أمطار متنوعة من الرعي تعتمد على نوع المراعي وكثافتها، ويتمثل النمط الأول من أمطار الرعي في برقة في التربية المتنقلة للأغنام التي انتشرت في الأجزاء الشمالية من الإقليم، حيث قام الرعاة الجوالون برعي الأغنام على الحشائش الفصلية، ويؤثر هذا النوع من الرعي على أمطار الحياة بانتشار الاستيطان القبلي في هذه المنطقة نتيجة الحركة الموسمية التي تقوم بها قبائل البدو الرُّحَّل وشبه الرُّحَّل بقطعانها من شمال الهضبة (الجبل الأخضر) إلى المناطق السهلية الواقعة في جنوبها، حيث ينتقل الرعاة بأغنامهم بعد سقوط الأمطار في شهر ديسمبر إلى الجنوب ويُضَوَّن في القسم السهبي من برقة ما بين ثلاثة

إلى ستة أشهر ثم يعودون في شهر أبريل إلى الشمال، إن هذا النمط من الرعي الموسمي يُمكّن البدو من توفير المرعى لحيواتهم على مدار السنة، وفي سنوات الخصب يقود البدو قطعانهم عبر هذه المنطقة الرعوية إلى الأسواق المصرية⁽¹¹⁾، أما النمط الثاني من أنماط الرعي فيتمثل في تربية الإبل التي انتشرت في برقة الغربية والبطنان والمناطق الصحراوية⁽¹²⁾، وقد أتاحت تربية الإبل للبدو الاستفادة من أشد مناطق الإقليم إقفاراً، وكان الرعاة من القبائل التي تمتهن تربية الإبل يتكثرون في مجموعات صغيرة مترحلة إلى أماكن بعيدة عن موطنها الأصلي⁽¹³⁾، وكلما كان البدو أكثر إقبالاً زاد انتقالهم من مكان إلى آخر⁽¹⁴⁾، وفي كثير من الأحيان تمتد رحلاتهم إلى فزان والسودان⁽¹⁵⁾.

وكانت حرفة الزراعة هي الحرفة الثانية للسكان، ويتمثل تأثير هذه الحرفة على أنماط الاستيطان لدى السكان في أن السكان الذين مارسوا حرفة الزراعة الموسمية التي تعتمد على الأمطار وخاصةً في الجبل الأخضر⁽¹⁶⁾، وسهل بنغازي كانوا يجمعون بين حرفتي الزراعة والرعي، فيقومون بحراثة الأرض وبزرها بالقمح والشعير في نهاية الخريف ثم يتكون مزروعاتهم وينتقلون إلى مناطقهم الرعوية ليعودوا إليها في فصل الربيع للحصاد⁽¹⁷⁾، فيمارسون بذلك اقتصاداً نصف مستقر ويعيشون طوال السنة في الخيام دون أن تكون لهم مساكن مستقرة حتى في مناطق نشاطهم الزراعي⁽¹⁸⁾، أما السكان الذين يمارسون حرفة الزراعة المروية كما هو الحال في مدينة درنة وواحة أوجلة فقد تميزت حياتهم بالاستقرار والاستيطان بالقرب من بساتينهم ومزارعهم بشكل دائم⁽¹⁹⁾.

وفضلاً عن حرفتي الرعي والزراعة كانت مهنة التجارة وخاصةً تجارة القوافل تلعب دوراً مهماً في حياة السكان الاقتصادية، وكان الطريق التجاري الأهم في برقة هو الطريق الممتد من بنغازي إلى واحات جالو والكفرة وجبال تبستي إلى وادي⁽²⁰⁾، وقد لعب النشاط التجاري دوراً رئيسياً في استقرار التجار في المواليء الرئيسية لبرقة مثل بنغازي ودرنة⁽²¹⁾، كما ساهمت تجارة القوافل في استقرار بعض القبائل التي عُرفت بنشاطها التجاري في الواحات الصحراوية مثل قبيلة المجابرة التي استقرت بواحة جالو⁽²²⁾، وقبيلة الزوية بواحة الكفرة⁽²³⁾.

ج- العامل السياسي :-

بعد انتهاء الحكم القرمانلي لولاية طرابلس عادت برقة إلى الحكم العثماني المباشر عام 1836م، وقد شهدت برقة خلال العهد العثماني الثاني عدة تغييرات إدارية، فأصبحت بنغازي عاصمة الإقليم متصرفية مستقلة، تدار من إسطنبول مباشرة عام 1864م⁽²⁴⁾، وخلال عقد السبعينيات من القرن التاسع عشر الميلادي تم تقسيم برقة إلى وحدات إدارية تتماشى مع التقسيم القبلي السائد في الإقليم، وهذه الوحدات هي قائممقامية درنة، وقائمقامية المرج، وقائمقامية إجدابيا، وقائمقامية جالو-أوجلة، وقائمقامية الكفرة، وقائمقامية بنغازي عاصمة الإقليم⁽²⁵⁾، وقامت السلطات العثمانية بتعيين الأقوياء من شيوخ القبائل على رأس المناصب الإدارية في الأفضية والنواحي، وكان الهدف من إنشاء هذه الوحدات الإدارية في المناطق ذات الكثافة السكانية هو دفع القبائل للاستقرار في مناطقها واستيعابها ضمن أجهزة الدولة لتسهيل عملية جباية الضرائب⁽²⁶⁾ ولكن هذه الإجراءات لم يكن لها أثراً واضحاً على أنماط الحياة الاجتماعية للسكان، نظراً لسوء الإدارة وفساد الحكم⁽²⁷⁾. وقد اقتصر الآثار المحدودة للسلطات السياسية على أنماط الاستيطان البشري في الإقليم على المحاولات الإصلاحية التي قام بها بعض الولاة مثل خليل باشا (1863-1868م)، ورشيد باشا (1882-1885م)، وطاهر باشا (1893-1904م)⁽²⁸⁾، ويمكن تلخيص أثر هذه المحاولات الإصلاحية على أنماط الاستيطان في برقة في الآتي:-

- قيام السلطات العثمانية بتنفيذ بعض المشاريع لخدمة أغراضها العسكرية والاقتصادية وتحول هذه المشاريع بمرور الزمن إلى مراكز عمرانية، ومن الجدير بالذكر أن العهد العثماني الثاني شهد ظهور بعض المراكز البلدية في المناطق القبلية⁽²⁹⁾، والمثال على ذلك مدينة المرج التي بُنيت بعد إنشاء السلطات التركية لقلعة عسكرية بسهل المرج عام 1842م⁽³⁰⁾، وطبرق التي ظهرت بعد إنشاء السلطات العثمانية لمرسى البمبة⁽³¹⁾.

- قيام السلطات العثمانية بتوفير بعض الخدمات في المدن والقرى مثل حفر الآبار وتشجير المناطق الزراعية في بنغازي والمرج ودرنة⁽³²⁾، وإنشاء بعض المدارس في المراكز القبلية مثل بناء مدرستين في قضاء البراعة سجل فيها في سنة 1869م خمسة وأربعون تلميذاً، ومدرستين أخريين في قضاء الدراسة سجل فيها خمسة وستون تلميذاً⁽³³⁾.

ومن أهم الأحداث التي شهدتها برقة خلال العهد العثماني الثاني والتي كان لها أثرٌ واضحٌ على حياة السكان الاجتماعية وعلى أنماط عيشهم هي وصول المصلح الديني الشيخ محمد بن علي السنوسي مؤسس الحركة السنوسية إلى برقة عام 1842م واستقراره بها، وقد نجحت هذه الحركة خلال قرن واحد من الزمن في تحقيق ما عجزت عنه الإدارة التركية على مدى الأربعة قرون التي حكمت فيها البلاد فالإلى هذه الحركة يعود الفضل في استتباب الأمن في ربوع برقة وفي رفع المستوى الثقافي والحضاري للسكان⁽³⁴⁾، وذلك من خلال تنشيط التجارة بتأمين طرق القوافل في الصحراء، كما قامت بالتشجيع على البناء والعمران المادي من خلال زواياها المنتشرة في معظم أنحاء برقة⁽³⁵⁾.

ويتضح تأثير هذه الحركة على الاستيطان في برقة في تحول زواياها في المناطق القبلية في برقة إلى أماكن استقرار، وخاصةً واحة الجغبوب التي كانت ملاذاً لقطاع الطرق واللصوص ثم تحولت بعد استقرار ابن السنوسي بها، فأصبحت مقراً للحركة السنوسية ومركزاً علمياً يفد إليه طلاب العلم من جميع مناطق برقة والصحراء الكبرى⁽³⁶⁾، وكذلك واحة الكفرة التي تحولت بعد بناء زاوية التاج بها عام 1884م إلى عاصمة للحركة، وأصبحت مركزاً تجارياً مهماً تلتقي فيه القوافل التجارية القادمة من الصحراء⁽³⁷⁾.

ثانياً: نمط الاستيطان القبلي

كان نمط الاستيطان القبلي هو النمط السائد في إقليم برقة خلال العهد العثماني الثاني باستثناء سكان المراكز البلدية (المدن) الذين يمثلون نسبة قليلة من سكان الإقليم⁽³⁸⁾، وهذا النمط من أنماط الحياة أملت الظروف الطبيعية السائدة في مناطق واسعة من برقة، فضلاً عن طبيعة النظام الاجتماعي المتمثل في النظام القبلي الذي كان أداة من أدوات التكيف مع هذه البيئة⁽³⁹⁾، ولذلك فقد كان عدد كبير من السكان يعيشون خارج المدن في أراضيهم القبلية⁽⁴⁰⁾، حيث تقاسمت القبائل البرقاوية الأراضي الشاسعة والتي تتداخل في حدود الأقطار المجاورة، مكونة ما يشبه إمارات صغيرة ذات حدود وزعامات ولها مواردها الاقتصادية المستقلة، مما أعطاهم درجة كبيرة من الاستقلالية عن السلطة المركزية⁽⁴¹⁾.

- خصائص الاستيطان القبلي في برقة :-

كانت حياة السكان الذين يعيشون في الأراضي القبلية تختلف عن حياة السكان في المدن والمراكز الحضرية من حيث أسلوب العيش ونمط الحياة ودرجة الاستقرار مما أعطى الاستيطان القبلي خصائصه التي تميزه عن الاستيطان الحضري، ومن أهم هذه السمات والخصائص :-

أ- تميزت حياة السكان في مناطق الاستيطان القبلي بطابع البداوة، وقد عُرفت البداوة بأنها نمط اجتماعي قديم يقوم على تنقل الإنسان البدوي لطلب الرزق حول مراكز مؤقتة يتوقف مدى الاستقرار فيها على الموارد المتاحة، وعلى مدى الأمن والاستقرار الاجتماعي الذي يمكن أن يتوافر بها، ومعروف أيضاً أنها ظاهرة سائدة في المجتمع العربي تعكس حياة الناس الذين لا يستقرون في مكان واحد بصفة دائمة، ويتنقلون من مكان إلى آخر سعياً وراء مصادر العيش، وهي ظاهرة تنفرد بها حياة البدو⁽⁴²⁾، وقد عرف ابن خلدون البدو بأنهم (... المتنحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصدون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقتصدون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي يتخذون البيوت من الشعر والوبر والشجر...)⁽⁴³⁾.

وظاهرة البداوة هي إحدى الخصائص الواسعة الانتشار التي تغلب على سكان برقة، ومن أهم سماتها حياة التنقل والترحال⁽⁴⁴⁾، وذلك بهدف حماية اقتصاد البدو المتمثل في دوابهم من الزوال، وتمشياً مع نمط حياة الأعراب الذين يفضلون هذا النوع من الحياة، وقد جعل التنقل من البدو أحراراً لا يقبلون الخضوع لأي سلطة خارجية، وتختلف درجة التنقل والترحال بين بدو برقة من منطقة إلى أخرى وذلك حسب الموقع الجغرافي للقبيلة، ووفرة المراعي في أراضيها⁽⁴⁵⁾، كما يتميز بدو برقة بسمه أخرى وهي اتخاذهم للخيام سكناً لهم، حيث يُعرف البدو (بـ ساكني الخيام)⁽⁴⁶⁾ وهذا النوع يناسب حياتهم التي تتميز بالتنقل والحركة وتُصنع خيام البدو من الصوف أو الشعر، وغالباً ما تُنصب هذه الخيام متجاورة على شكل مخيمات تعرف (بالنجوع)⁽⁴⁷⁾.

ب- غلبة السمة الرعوية على الإنتاج الاقتصادي في مناطق الاستيطان القبلي، حيث كانت تربية الأغنام والإبل تلعب دوراً كبيراً في حياة البدو⁽⁴⁸⁾، ويمكن القول بأن جميع بدو برقة ذوو سمة رعوية بدرجة ما، سواء كانوا رُحلاً أو شبه رُحَل أو مستقرون، وقد أسهم القطاع الرعوي في تحقيق الاكتفاء الذاتي للسكان الذين كانوا يعتمدون في حياتهم على جهدهم الخاص وعلى إنتاج حيواناتهم⁽⁴⁹⁾ في توفير غذائهم من اللحم والحليب والألبان والزبد وغيرها⁽⁵⁰⁾، كما كانوا يصنعون خيامهم الشتوية وقدرًا من أدواتهم وسجادهم وأكياسهم وما إلى ذلك من أصواف حيواناتهم، ويشتررون بعض الأشياء التي يحتاجون إليها مثل الأقمشة والجرود والسكر والشاي بمبادلتها بالفائض من حيواناتهم أو بالجلود والصوف والسمن والعسل والشمع⁽⁵¹⁾.

ج- يتسم الاستيطان القبلي في برقة بالملكية الجماعية للأرض، وخاصةً في المناطق الزراعية والرعية، حيث تُعد القبيلة صاحبة الحق في ملكية أراضيها القبلية، وتقوم كل قبيلة بتقسيم هذه الأراضي بين العشائر والبيوت والعائلات المتفرعة منها⁽⁵²⁾ لاستغلالها في الرعي والزراعة، وتدخل الآبار وغيرها من المصادر المائية الواقعة في نطاقها ضمن ملكية القبيلة⁽⁵³⁾، وتمتد حصص عشائر القبيلة على شكل قطع متجاورة دون حواجز⁽⁵⁴⁾، وعليه فإن مسؤولية الدفاع عنها هي مسؤولية جماعية تقع على عاتق جميع أفراد القبيلة⁽⁵⁵⁾، وكانت الحدود بين ممتلكات القبائل في المراعي والأراضي الزراعية محددة وموضحة بصورة دقيقة بالأحراش

والأشجار أو الأحواض، وكان للقبائل الكبرى مراعى صيفية وشتوية تنتقل بينها⁽⁵⁶⁾، وعندما حاولت الإدارة العثمانية في فترة حكم خليل باشا لمتصرفية بنغازي (1863-1868 م) وضع قانون ملكية الأراضي، وحاولت أن تحدد الأراضي القبلية لتسجيلها، وقفت القبائل معارضة لتسجيل الأراضي، إذ كان من شأن هذا الإجراء من قبل السلطة العثمانية أن يؤدي إلى مضاعفة الضغط الضرائبي، ولما كانت السلطات التركية تدرك جيداً بأن القبائل ترفض أي تدخل في شؤونها الداخلية فإنها لم تشدد كثيراً في تسجيل تلك الأراضي⁽⁵⁷⁾.

- أُمَاط الاستيطان القبلي :-

كانت حياة السكان في برقة لا تتبع نمطاً حياتياً واحداً، ولكن تتعدد الأنماط بتعدد المواسم، لأنها ترتبط ارتباطاً عضوياً بما يسمى بـ (الإيكولوجيا) أو الظروف البيئية كالأمطار أو الجفاف أو وفرة المراعي أو ندرتها⁽⁵⁸⁾، وقد فرضت هذه الظروف على سكان المناطق القبلية أنماطاً مختلفة من الاستيطان القبلي، لأن هؤلاء السكان الذين يصنفون على أنهم بدو يختلفون في درجات الترحل، فمنهم من ينتقل بدرجة أكثر أو بدرجة أقل وعلى الرغم من عدم وجود معيار ثابت يمكن الاعتماد عليه في تصنيف درجات الاستقرار في المناطق التي ينزح سكانها إلى البداوة⁽⁵⁹⁾، فإنه يمكن أن نلمس ثلاثة أصناف للاستيطان القبلي وهي:

أ- نمط الاستقرار (البدو المستقرون):-

وهم السكان الذين يجمعون بين حرفتي الزراعة والرعي وقيمون إقامة عادية في مراكز محددة، تنتقل نجوعهم في نطاقها من مكان إلى آخر بحثاً عن المياه، أو لأسباب مختلفة طارئة، أو في إطار تنقلات موسمية للحرث والمراعى، ويكون تنقلهم على مسافة يوم أو أكثر من مقراتهم الأصلية⁽⁶⁰⁾، وهؤلاء السكان على الرغم من تصنيفهم كمستقرين فإن صلتهم بالحياة البدوية لم تنقطع⁽⁶¹⁾، فهم يعيشون في الخيام، كما أن خصائص حياتهم ومعيشتهم هي الخصائص ذاتها التي تميز البدو عامة⁽⁶²⁾، ومن الأمثلة على هذه الفئة من البدو المستقرين قبيلة الدراسة التي تُعد أكثر القبائل البرقاوية استقراراً ويرجع السبب في ذلك إلى موقعها الجغرافي⁽⁶³⁾ فأراضي هذه القبيلة تمتد على طول المنطقة الساحلية من طلميثة غرباً إلى أراضي قبيلة الحاسة شرقاً⁽⁶⁴⁾، ويحد موطنهم من الجنوب والغرب قبائل البراعة والعبيد والعرفة، مما جعل قبيلة الدراسة محصورة من جميع الجهات بأراضي جيرانها، وهذا الأمر أدى إلى منعهم من الرعي في المناطق الواقعة جنوبي السهل المرتفع، وكذلك الحال مع قبيلة العرفة وقسم من قبيلة الحاسة (القلابطة) وبعض فروع العبيدات⁽⁶⁵⁾، كما يصنف ضمن السكان المستقرين بعض القبائل التي استوطنت الواحات الصحراوية وانتقلت من حياة الترحال والتنقل إلى الزراعة والتجارة ولكنهم احتفظوا بنظامهم القبلي مثل قبيلة المجابرة في جالو⁽⁶⁶⁾.

ب- نمط الترحال الموسمي (البدو شبه الرحل):-

وهم السكان الذين يسكنون الخيام ويتنقلون على نطاق واسع⁽⁶⁷⁾ داخل حدود منطقتهم الجغرافية والإدارية⁽⁶⁸⁾، أو نحو أراضي أخرى للرعي والزراعة، حيث يمكثون بها فترة طويلة، وأغلب هذه القبائل تمتلك أراضي في الهضبة (الجبل الأخضر)، ولذلك فالاتجاه العام لتنقلها هو التحرك شتاءً من الشمال إلى الجنوب للاستفادة من الأعشاب التي تنمو على السفوح الجنوبية والمناطق شبه الصحراوية، فإذا جاء الصيف عادوا شمالاً إلى الجبل الأخضر للاستفادة من المراعي⁽⁶⁹⁾ ولحصاد حقولهم، وغالباً ما تكون حرفة الزراعة بالنسبة لهم حرفة ثانوية⁽⁷⁰⁾، ومن الأمثلة على هذه القبائل شبه المتحركة بعض فروع قبيلة العبيدات مثل (غيث والعوائلة) الذين ينتقلون جنوباً إلى المخيلي والعزيات⁽⁷¹⁾، وبعض فروع البراعة مثل (حسين وطامية) وتنقل هذه العشائر في المناطق الواقعة جنوبي جردس وسلطنة ومراوة حيث يتوغلون إلى مسافات بعيدة نحو الجنوب حتى المنطقة الواقعة بين وديان سمالوس وزاهر والحلاب، ومن قبائل الجبل شبه المتحركة أيضاً بعض فروع الحاسة (الشبارقة والبخايت) الذين يترحلون جنوب موطنهم في الأراضي الواقعة ما بين المخيلي وآبار بوصفية⁽⁷²⁾، وكذلك عشيرة البراغثة (العواقر) التي يكون نطاق ترحلها من موطنها في توكرة بعد الحصاد إلى الجبل مع قطعانها⁽⁷³⁾ أما فروع العواقر الأخرى مثل عشيرة سديدي والتي تُعد أكثر فروع العواقر ترحلاً فكانت تنتقل من نطاق موطنها الذي يمتد ما بين خط توكرة - مسوس - إجدابيا إلى الجنوب من هذه المناطق⁽⁷⁴⁾.

- نمط الترحال الدائم (البدو الرحل):-

وهو ما يطلق عليه (البدوة الخالصة) ويتمثل هذا في الانتقال طوال العام بحثاً عن المراعي وتتبع الكلاً⁽⁷⁵⁾، وهذا الأسلوب من أساليب العيش يأتي نتيجة لضغوط متعددة منها تزايد السكان فوق حافة المنطقة الرعوية أو زيادة أعداد القطعان وكثافة الرعي مما يؤدي إلى استنزاف المراعي ويؤثر على الغطاء النباتي في هذه المناطق⁽⁷⁶⁾، والقبائل التي تعيش وفق هذا النمط هي قبائل لها أراضي ومناطق تجمع خاصة بها، ولكنها تغيب عنها لفترات طويلة قد تصل إلى سنوات، وتقوم بالتنقل موزعة في شعب صغيرة بحثاً عن الماء والمراعي ويصل ترحلها إلى مناطق بعيدة عن موطنها الأصلية⁽⁷⁷⁾، ويجوبون الصحراء منصرفين بشكل خاص إلى تربية الإبل، وقد تصل رحلاتهم إلى فزان والسودان والنيل⁽⁷⁸⁾. ومن الأمثلة على هؤلاء البدو الرحل بعض قبائل المرابطين مثل (الفواخر والقطعان والموالك والجرارة) التي يمتد نطاق حركتها عبر المنطقة الواقعة بين مصر شرقاً حتى خليج سرت غرباً وخط واحات جالو والجغبوب جنوباً⁽⁷⁹⁾، وكذلك قبيلة المنفة وموطنها الأصلي (الدفنة) جنوب زاوية جنزور، ولكنهم كانوا يجوبون دواخل برقة في المنطقة الممتدة من الحدود المصرية إلى برقة البيضاء، وكذلك قبيلة الشهباء التي كان نطاق تنقلها يمتد من المنطقة الواقعة جنوب بنغازي إلى سرت⁽⁹⁾.

ومن العشائر التي عُرفت بنمط الترحال الدائم أيضاً عشيرة (شاهين) إحدى فروع قبيلة العبيدات وأكثرها ترحالاً، وهم من رعاة الإبل ويمتد نطاق ترحلهم ما بين برقة الشرقية إلى فزان ومصر، وتنقل الشعب الصغيرة التي يتوزعون إليها بحكم الضرورة في الأراضي الصحراوية وصولاً إلى واحات أوجلة وجالو والجغبوب والكفرة وسيوة، وكذلك عشيرة فايد وهي أصغر قبائل السعادي إذ لم يتجاوز عدد أفرادها في العهد العثماني الثاني الأربعمائة نسمة وكانوا يرحلون ما بين موطنهم في الجبل الأخضر إلى الفيوم في مصر⁽⁸⁰⁾.

ومن الجدير بالذكر أن هذا التصنيف لأنماط الترحال ليس ثابتاً حيث نلاحظ حدوث تغيرات في أنماط الاستيطان لدى بعض القبائل خلال العهد العثماني الثاني نتيجة لعوامل متعددة منها الصراعات القبلية أو تغيير أماكن الاستيطان للتهرب من دفع الضرائب أو نتيجة للمتغيرات الاقتصادية التي شهدتها المنطقة، والمثال على ذلك قبيلة الزوية التي تميزت بتنقلها عبر مناطق جغرافية واسعة⁽⁸¹⁾، وكانت بعض فروعها (شبه الرحل) تضرب خيامها في الشتاء والربيع قرب إجدابيا وفي فصل الصيف يتوجهون إلى إجمرة والكفرة لجمع التمور⁽⁸²⁾ أما فروعها التي تصنف على أنها (رحل) فكانت تنقل سعيّاً وراء المراعي حتى يصلون إلى واحة سيوة أو فزان⁽⁸³⁾، وبعد استقرار الحركة السنوسية في الكفرة ونشاط تجارة القوافل تغيرت أسس استقرارها نتيجةً لممارستها للنشاط التجاري⁽⁸⁴⁾.

إن هذا التصنيف لأنماط الاستيطان يحمل خصائص مختلفة تمام الاختلاف عن السكان المقيمين في المراكز البلدية (المدن) في العادات والنظم والحركة⁽⁸⁵⁾ والاقتصاد، ولذلك يمكن القول بأن سكان المناطق القبلية وسكان المدن كانوا يشكلون مجتمعين منفصلين بالرغم من وجود قدر من التعاون الاقتصادي بينهما⁽⁸⁶⁾.

ثالثاً: نمط الاستيطان الحضري

كانت مناطق الحياة المستقرة تتركز في المدن والبلدات الصغيرة، وذلك لأن المدن هي بؤرة النشاط الإداري والاجتماعي والثقافي ومجال لتطور الحرف والمعاملات التجارية، ومنطلق للسلطة والتحضر⁽⁸⁷⁾، وانطلاقاً من الخصائص الجغرافية للبلاد فقد تركزت المدن المهمة في الإقليم في المناطق الساحلية⁽⁸⁸⁾، إلى جانب نمو بعض الواحات الصحراوية بعد ازدهار تجارة القوافل في برقة خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر الميلادي، مثل جالو، والكفرة⁽⁸⁹⁾، وكانت المدن الرئيسية في الإقليم تعد نقاط ارتكاز للإدارة العثمانية وخاصةً مدينتي بنغازي ودرنة، فضلاً عن كونها المراكز التجارية الكبرى في المنطقة التي تربط بين تجارة دول البحر المتوسط والمناطق الداخلية والبلدان الإفريقية⁽⁹⁰⁾.

- خصائص الاستيطان الحضري:-

تميز نمط الحياة المستقرة في المدن بخصائص مختلفة عن سكان المناطق القبلية من حيث الأنشطة الاقتصادية، وغط السكن، والحياة الاجتماعية ومن أهم هذه الخصائص:-

أ- الاستقرار والتوطن:-

يبدأ ظهور القرى والمراكز الحضرية بتجاوز جمع من الناس لتحقيق منافع اقتصادية واجتماعية، والحصول على الحماية والأمن، حيث تنشأ نواة القرية ومنها تتطور إلى المدينة، وينمو هذه التجمعات تبرز الحاجة إلى المزيد من الخدمات وتتنوع في طبيعتها، وضمن هذا النوع من التجمعات ظهرت مواقع الاستيطان في ليبيا⁽⁹¹⁾، وعندما يأخذ سكان المدن والقرى والواحات في بناء البيوت المصنوعة من الطوب أو من فروع الأشجار وسعف النخيل ويتخذونها مساكن يقطنونها على مدار السنة، فهذا مؤشر على حياة الاستقرار والتوطن الدائم⁽⁹²⁾.

ونتيجة لهذا الاستقرار والتوطن يختلف سكان المدن عن سكان المناطق القبلية في نمط عيشهم ويُعرفون (بالحضر)، ويتميز سكان المدن البرقاوية بأنهم عبارة عن أقوام مختلفي الأعراق وروابط الدم يعيشون ضمن تكتلات عائلية أو تكتلات قبلية قليلة العدد، كما يتميزون بإسهامهم في تسيير أمور الدولة في المجالات الاقتصادية كالتجارة والفلاحة والصناعة، أو في قطاع التوظيف مثل جباية الضرائب أو باقي الخدمات التي تدر على الدولة أموالاً وعلى السلطة نفوذاً⁽⁹³⁾.

ب- تنوع الأنشطة الاقتصادية:-

كان للقاعدة الاقتصادية دورٌ أساسي في نمو الاستيطان حيث تطورت المراكز التي توافر بها النشاط التجاري والحرفي إلى مراكز حضرية⁽⁹⁴⁾، وقد اعتمدت المدن في برقة في نشاطها الاقتصادي على ثلاث دعائم اقتصادية هي: التجارة، والزراعة، والتربية المواشي (المواالة)⁽⁹⁵⁾، وكانت مدن برقة تؤدي وظيفتها كمراكز تجارية ومصادر لتوريد حاجات السكان من المنسوجات والدقيق والسكر والشاي والتبغ والسلاح، فضلاً عن كونها محطات لتجارة الترانزيت التي تُنقل عن طريقها منتجات وسط إفريقيا مثل عاج الفيل، وريش النعام، وتبر الذهب، وكذلك المنتجات المحلية مثل الجلود، والأغنام، والماشية⁽⁹⁶⁾، وكان سكان المدن يشترون من البدو الحيوانات، والجلود والصوف، والزبد والعسل والشمع، ويزودونهم بالأصناف التي يحتاجون إليها التي يتم استيرادها من الخارج⁽⁹⁷⁾.

وتعد مهنة الزراعة من أهم الأنشطة الاقتصادية التي مارسها سكان المدن البرقاوية خلال العهد العثماني الثاني، وقد انتشرت هذه المهنة في بساين داخل المدن كما هو الحال في مدينة درنة المعروفة ببساتينها التي تنتج أصنافاً من الخضروات والفاكهة⁽⁹⁸⁾ وفي الظهير الزراعي لهذه المدن مثل السهول المحيطة ببنغازي والتي كان السكان يخرجون لزراعتها في موسم الحرث بالقمح والشعير⁽⁹⁹⁾، كما اهتم السكان المستقرون بالواحات مثل جالو وأوجلة بزراعة النخيل والخضروات والشعير⁽¹⁰⁰⁾.

فضلاً عن النشاط التجاري والزراعي اهتم سكان المدن البرقاوية بامتلاك قطعان من الأغنام والإبل، وكانوا يستخدمون الرعاة من أبناء القبائل المحيطة بهم في رعايتها والاهتمام بها مقابل أجره عينية أو نقدية وكانت تجارة الأغنام تدر دخلاً وفيراً

على أثرياء المدن خاصة⁽¹⁰¹⁾، إلى جانب هذه الأنشطة اهتم سكان المدن بمزاولة بعض الصناعات التقليدية مثل صناعة النسيج والأردية وصياغة الحلي التي اشتهر بها اليهود، وقد عمل بعض أبناء المدن ضمن الجهاز الإداري والقضائي للدولة⁽¹⁰²⁾.

ج- الملكية الخاصة للأرض:-

كانت المساحات المستغلة داخل المدن تُعد ملكية خاصة للأفراد⁽¹⁰³⁾، وقد فرضت الدولة على مالكي هذه الأراضي دفع ضريبة العشر⁽¹⁰⁴⁾، أما الأراضي المحيطة بالمدن فكانت تُعد أراضي ميري بموجب قانون ملكية الأراضي الذي صدر خلال فترة حكم خليل باشا⁽¹⁰⁵⁾، إلا أنه كان يتم استغلالها بشكل جماعي من قبل سكان المدن ثم تحولت هذه الأراضي إلى ملكيات خاصة بعد أن تم بيعها للأهالي⁽¹⁰⁶⁾، وقد أشار الرحالة التونسي الحشائشي إلى ملكية السكان الخاصة لهذه الأراضي (... وجميع أحواز البلد الخارجة عنها مسافة ستة كيلومتر يملكونها الأهالي وفيها بسايتهم ...)، وهذه الأراضي كان يتم تأجيرها من قبل مالكيها للفلاحين للعمل فيها على أساس نظام المحاصة ويطلق عليها (المرباعة)⁽¹⁰⁷⁾.

- أهم المراكز الحضرية في برقة خلال العهد العثماني الثاني:-

شهدت برقة خلال العهد العثماني الثاني نمو بعض المدن الصغيرة وظهور بعض المراكز الحضرية المستجدة في المناطق القبلية والتي قامت السلطة العثمانية بتأسيسها لخدمة أغراضها العسكرية والاقتصادية، ومن أهم المراكز الحضرية في برقة خلال العهد العثماني الثاني:-

- **مدينة بنغازي:-** تعد مدينة بنغازي أكبر مدن برقة ومركز الإدارة العثمانية في المتصرفية، وكان سكانها خلال العهد العثماني الثاني يشكلون خليطاً من عدة عناصر أهمها القبائل البرقاوية القاطنة في المنطقة مثل قبائل العواقر والمغاربة⁽¹⁰⁸⁾، وعائلات التجار القادمين من المنطقة الغربية إلى جانب اليهود والكريتين⁽¹⁰⁹⁾، وعدد من الجاليات الأوروبية والعربية وخاصة من تونس ومصر، كما نجد بين سكانها عدداً من الأفارقة⁽¹¹⁰⁾.

وقد شهدت المدينة خلال هذه الفترة نمواً في عدد سكانها ولا سيما في أواخر العهد العثماني الثاني، ويمكن ملاحظة هذا النمو من خلال تقديرات عدد من الرحالة الذين زاروا هذه المدينة خلال العهد العثماني الثاني، فقد قدر الرحالة الإنجليزي هاملتون الذي زار برقة سنة 1852م عدد سكان بنغازي بما يتراوح ما بين العشرة آلاف نسمة إلى اثنتي عشرة ألفاً⁽¹¹¹⁾، وفي عام 1869م قدر الرحالة الألماني غيرهارد رولفس عدد سكانها بحوالي خمسة عشر ألفاً⁽¹¹²⁾، وفي أواخر العهد العثماني الثاني وصل عدد سكان المدينة إلى حوالي العشرين ألفاً، ويعود السبب في تزايد عدد سكانها في السنوات الأخيرة من الحكم العثماني إلى نشاط التجارة بها واستتباب الأمن، مما أدى إلى تحقيق ازدهار اقتصادي محدود أسهم في ارتفاع مستوى سكانها الثقافي والحضاري، واجتذاب المزيد من السكان إليها⁽¹¹³⁾.

وكان العامل الأساسي لنشاط التجارة في مدينة بنغازي هو موقعها الجغرافي الذي جعل منها الميناء الرئيسي في برقة الذي تصدر عن طريقه منتجات الإقليم والمنتجات التي تحملها القوافل التجارية القادمة من إفريقيا إلى أوروبا⁽¹¹⁴⁾، ولم يقتصر نشاط الحركة التجارية على التجارة الخارجية بل شهدت المدينة في أواخر العهد العثماني الثاني ظهور العديد من الأسواق الداخلية مثل سوق الظلام وسوق الجريد والأسواق المخصصة لأنواع معينة من المنتجات والسلع مثل (سوق الخضرة) و (سوق الغلة) وسوق المنسوجات⁽¹¹⁵⁾، فضلاً عن النشاط التجاري اهتم سكان مدينة بنغازي بالزراعة وتربية الحيوان وبعض الصناعات التقليدية مثل صناعة النسيج وصياغة الحلي⁽¹¹⁶⁾.

وقد قُسمت بنغازي في عهد خليل باشا (1868-1963م) إلى اثنتي عشرة محلة (حياً)⁽¹¹⁷⁾، وكانت معظم منازل المدينة تبنى باستخدام الحجارة وتطلى بالجير وتغطي سقفوها بجذوع الأشجار والحصر ومادة الجص⁽¹¹⁸⁾ وبعد ازدهار النشاط التجاري شهدت بنغازي تطوراً في بناء المنازل وشُيدت فيها لأول مرة المساكن من دورين وفتحت نوافذها على الشوارع، واستعان بعض الأثرياء بعمال وخبراء ومواد بناء من مالطا لبناء منازلهم⁽¹¹⁹⁾، وشُيد بها في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي فندق على الطراز الحديث عُرف باسم «هوتيل برقة»، أما من ناحية الأوضاع الصحية والخدمات بالمدينة فقد وصفها الرحالة هاملتون بأنها من أكثر مدن شمال إفريقيا خلواً من الأمراض المعدية والشائعة⁽¹²⁰⁾، ولكنها مع ذلك كانت تقتقر إلى الكثير من

الخدمات الحضرية، نتيجة لإهمال السلطات وعدم اهتمام الحكومة العثمانية، حيث افتقرت المدينة إلى المياه الجارية والإنارة الحديثة، وكانت شوارعها مرتبة صيفاً وموحلة شتاءً⁽¹²¹⁾، وقد اقتصر الإصلاحات المحدودة التي شهدتها المدينة في أواخر العهد العثماني الثاني على إنشاء بعض المدارس منها مدرسة ثانوية 1885م، وبناء المستشفى العسكري التركي، وإقامة رصيف صناعي بميناء بنغازي بلغ طوله 100م في 1889م وتعبيد طريق البركة⁽¹²²⁾.

-مدينة درنة:- وهي المدينة الثانية في برقة من حيث الأهمية خلال العهد العثماني الثاني وترجع نشأتها في العصر الحديث إلى استقرار بعض العائلات الأندلسية بها في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي⁽¹²³⁾، ويعود السبب في ظهور المدينة وموئها إلى موقعها على الساحل، ووفرة مواردها المائية⁽¹²⁴⁾، وسكان المدينة يتألفون من العائلات الأندلسية وأفخاذ من قبائل العبيدات والمرابطين وبعض المجموعات القادمة من المنطقة الغربية⁽¹²⁵⁾.

وقد وصفها هاملتون عند زيارته لها عام 1852م بأنها تتألف من أربع قرى هي درنة العليا (الجبيلة) ودرنة السفلى (حي البلاد) وأبو منصور السفلى وأبو منصور العليا (حي المغار) ويفصل بين هاتين الأخيرتين وادي صخري يشكل في فصل الشتاء مسكناً تغذي مياهه القنوات التي تمر عبر شوارع المدينة ويتم توزيعها بانتظام على البساتين الواقعة ضمن منازل المدينة، ودرنة كما وصفها هاملتون تتمتع برخاء يفوق ذلك الذي تتمتع به بنغازي بكثير، على الرغم من عدد سكانها حوالي 4500 نسمة أي أقل من سكان بنغازي، كما أن الدولاب التجاري لدرنة لا شيء بالمقارنة مع بنغازي⁽¹²⁶⁾ ويمكن تفسير ذلك في ضوء الامكانات الزراعية التي تتمتع بها درنة، فالمدينة تتوفر بها المياه القادمة من العيون والأودية المحيطة بها وتشتهر ببساتينها التي تنتج أنواعاً متعددة من الخض والفواكه⁽¹²⁷⁾، ويتمثل النشاط الثاني للسكان في التجارة، حيث تُصدر عن طريق مينائها منتجات المناطق المجاورة مثل الشمع والعسل والأبقار والأغنام إلى مالطا والإسكندرية⁽¹²⁸⁾.

وقد شهدت درنة تغيرات إدارية ونمواً في عدد سكانها، فأصبحت في 1890م قائممقامية تشمل مديريات شحات والقبة وطبرق والسلم⁽¹²⁹⁾ بلغ عدد سكانها في عام 1911م 8000 نسمة أغلبهم من العرب وبضع مئات من اليهود، وحوالي ثلاثمائة من مهاجري جزيرة كريت وعدد من الموظفين والجنود الأتراك مع عائلاتهم⁽¹³⁰⁾.

إلى جانب المدينتين الرئيسيتين في برقة ظهر خلال العهد العثماني الثاني عدد من المراكز البلدية الصغرى، فضلاً عن نمو بعض الواحات الصحراوية وازدهارها ومن أهم هذه المراكز:-

-المرج:- وقد ظهرت هذه البلدة بعد قيام الحكومة التركية ببناء قلعة عسكرية عام 1842م في الأراضي التابعة لقبيلة العبيد، وجعلتها مقراً للحامية العسكرية في المنطقة مما دفع بالأهالي إلى تشييد المساكن للاستقرار بها وافتتاح المحلات التجارية، كما شُيدت بها زاوية سنوية⁽¹³¹⁾، وأخذت البلدة تشهد نمواً، وتطور مركزها الإداري من مديرية إلى قضاء في عام 1890م⁽¹³²⁾، ويتكون سكان المرج من قبائل المنطقة (العرفة والعبيد) وعائلات مختلفة تعود أصولها إلى بنغازي ومصراتة وبعض العائلات اليهودية⁽¹³³⁾، ويعود الفضل في ظهور المرج إلى موقعها وسط سهل خصب⁽¹³⁴⁾، وكان من بين الأهداف الرئيسية للسلطات التركية لبنائها تشجيع السكان على زراعة الزيتون بهدف تحقيق أرباح تجارية، فضلاً عن قيام السكان بتربية الأغنام والأبقار⁽¹³⁵⁾ والنحل حيث تم تصدير كميات كبيرة من العسل والشمع⁽¹³⁶⁾.

-طبرق:- ترجع أسباب نشأة هذه البلدة إلى الأهمية الإستراتيجية لخليج البمبة في منطقة البطنان، وقد أظهر والي طرابلس علي رضا باشا اهتماماً خاصاً بتطوير هذه المنطقة عام 1869م، وكان يرى أنها مهيأة لاكتساب أهمية كبرى بعد افتتاح قناة السويس⁽¹³⁷⁾، وفي الوقت نفسه أثار هذا الموقع الاستراتيجي لخليج البمبة أطماع بعض الدول الاستعمارية، مما دفع بالوالي إلى البدء في إنشاء مرفأ وبناء مؤسسة للحجر الصحي وكنة للجنود ومستودعات للتخزين⁽¹³⁸⁾ وحاول علي باشا إقامة مستوطنات لتعمير المنطقة⁽¹³⁹⁾ فشجع السكان على الاستيطان بها وأعلن عن إعفاء العائلات التي تأتي للإقامة بها من الضرائب طيلة عشر سنوات، وأمدهم بمواد البناء لتشديد البيوت، ولكن الدول التي كانت لديها أطماع بالسيطرة على المنطقة تدخلت لدى الأستانة وحرضت على إقالة الوالي من منصبه⁽¹⁴⁰⁾.

بدأ السكان بالاستقرار في المنطقة في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وفي عام 1885م قدم إليها تجار من كريت للتجارة معهم⁽¹⁴¹⁾، وفي عام 1890م أصبحت مديرية تابعة لقايمقامية درنة، ومنذ ذلك الوقت أخذت في النمو وخاصةً بعد استقرار عائلات من حاضرتي درنة وبنغازي⁽¹⁴²⁾ ومن جزيرة كريت.

وإلى جانب هذه المدن والبلدات ظهرت تجمعات مستقرة في بعض الواحات الصحراوية مثل جالو وأوجلة والجغبوب والكفرة، ويرجع السبب في ظهور هذه التجمعات إلى عوامل عدة منها ازدهار تجارة القوافل الصحراوية وتحول هذه الواحات إلى محطات تجارية على طريق القوافل ومن هذه الواحات جالو والكفرة، وكذلك نتيجة لانتشار الزوايا السنوسية في الصحراء الكبرى، وتحول بعض هذه الواحات إلى مراكز للحركة السنوسية ومن الأمثلة على ذلك واحة الجغبوب التي أصبحت مركزاً علمياً ومقراً للحركة السنوسية بعد استقرار الشيخ محمد بن علي السنوسي بها عام 1856م⁽¹⁴³⁾، وكذلك واحة الكفرة التي تحولت إلى مركز ديني بعد بناء زاوية التاج واستقرار الشيخ محمد المهدي بها عام 1884م⁽¹⁴⁴⁾.

الخاتمة

من خلال دراسة أنماط الاستيطان لسكان برقة خلال العهد العثماني الثاني نستنتج بأن العوامل الطبيعية وفي مقدمتها الموقع الجغرافي كان لها تأثير كبير على حياة السكان وسبل عيشهم، فقد أسهم العامل الجغرافي في ظهور الموانئ والمراكز الإدارية والتجارية وفي تطورها إلى قرى ومدن، كما أثر العامل المناخي وخاصة الأمطار على الأنشطة الاقتصادية للسكان وعلى أنواع الاستيطان السائدة في برقة، فالظروف المناخية في الإقليم أدت إلى انتشار حرفتي الرعي المتنقل والزراعة الموسمية في مناطق واسعة فيها، الأمر الذي أثر على حياة السكان الاجتماعية وعلى أنماط الاستيطان البشري.

كان نمط الاستيطان القبلي نتيجة للعوامل الطبيعية والأوضاع الاجتماعية السائدة هو النمط الأكثر انتشاراً في برقة، وقد تميز بعدة خصائص أهمها عدم اتخاذ نظم ثابتة للمأوى بسبب نمط الحياة الرعوية التي يحترفها السكان، والملكية الجماعية للأرض في المناطق الزراعية والرعوية، ويختلف سكان المناطق القبلية في درجات التنقل والترحال بحسب الموقع الجغرافي لأراضيهم، وأنماط الرعي السائد لديهم، فكان سكان المناطق الساحلية أكثر استقراراً في مناطقهم القبلية من غيرهم، في حين يميل سكان الجبل الأخضر إلى اتباع نمط حياة شبه الرحل، نظراً لاعتمادهم في حياتهم على التربية المتنقلة للأغنام التي تتطلب حركة موسمية من المناطق الشمالية والوسطى إلى الأراضي الواقعة جنوب الجبل، وينتشر نمط الترحال الدائم لدى سكان برقة الغربية والبطنان والمناطق الصحراوية الذين يحترفون تربية الإبل.

أما نمط الحياة الحضرية فقد تركز في المدن الصغيرة والقرى وبعض الواحات، وتميز بخصائص منها الاستقرار والتوطن، وتنوع الأنشطة الاقتصادية، والملكية الخاصة للأرض، وقد شهد العهد العثماني الثاني نمو بعض المدن الساحلية الصغيرة وتزايد عدد سكانها، وكان العامل الأساسي لنمو هذه المدن موقعها الجغرافي، وتطور طرق تجارة الترانزيت التي تمر بها أو تصل إليها، كما هو الحال في مدينتي بنغازي ودرنة، وقد ظهرت خلال العهد العثماني الثاني بعض البلدات الصغيرة في المناطق القبلية بسبب أهميتها الإستراتيجية أو الاقتصادية، مثل بلدة طبرق التي تقع على خليج البمبة، وبلدة المرج التي تقع وسط سهل المرج، كما شهدت بعض الواحات الصحراوية ازدهاراً نظراً لنمو تجارة القوافل مثل واحات جالو والكفرة، وقد لعبت الحركة السنوسية دوراً كبيراً في تحقيق الاستقرار في هذه المناطق، وفي تنشيط تجارة القوافل والتشجيع على البناء والعمران المادي من خلال زواياها التي انتشرت في الصحراء، مثل زاوية الجغبوب التي تحولت إلى مركز علمي يفد إليه طلاب العلم من مختلف مناطق الصحراء، وكذلك زاوية التاج بواحة الكفرة التي أصبحت مركزاً علمياً وتجارياً تلتقي فيه القوافل التجارية القادمة من الصحراء ووسط أفريقيا.

الهوامش والحواشي

- 1 - مفتاح خليل السنيني: الأمراء من أهل برقة والصحراء، د.ط، دار القمة، (الإسكندرية، 2011)، ص215.
- 2 - فرج عبدالعزيز نجم: القبيلة والإسلام والدولة، د.ط، مكتبة 17 فبراير، (بنغازي، 2011)، ص ص 255.
- 3 - ياسين شهاب الموصلي: الأوضاع الاقتصادية في ولاية طرابلس الغرب وامتصافية بنغازي (-1835 1911)، د.ط، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، (طرابلس، 2006)، ص255.
- 4 - محمد مصطفى بازاما: بنغازي عبر التاريخ منذ نشأتها حتى الغزو الإيطالي، الجزء الأول، د.ط، دار ليبيا للنشر والتوزيع (بنغازي، 1968)، ص ص 243، 244.
- 5 - جون رايت: انبثاق ليبيا، ترجمة الطيب الزبير الطيب، دار الفرجاني، (طرابلس، 2013)، ص ص 242- 244.
- 6 - عبدالعزيز طريح شرف: جغرافية ليبيا، ط3، مركز الإسكندرية للكتاب، (الإسكندرية، 1996)، ص214.
- 7 - المرجع السابق، ص ص 110، 114.
- 8 - ن. إ. بروشين: تاريخ ليبيا من نهاية القرن التاسع عشر حتى عام 1969، ترجمة عماد حاتم، ط2، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، (طرابلس، 2005)، ص20.
- 9 - عبدالعزيز طريح شرف، المرجع السابق، ص150.
- 10 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص25.
- 11 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص25.
- 12 - محمد الطيب الأشهب: برقة العربية بين الأمس واليوم، (مصر، 1936) ص ص 54-58.
- 13 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص27.
- 14 - إ. إيفانز بريشارد: السنوسيون في برقة، د.ط، صفاقس للنشر والتوزيع، (2011)، ص64.

- 15 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص 25، 26.
- 16 - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- 17 - جيمس هاملتون: جولات في شمال أفريقيا، ترجمة المبروك الصويغي، د.ط.، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، (طرابلس، د.ت.)، ص 189.
- 18 - إ. إيفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص 64.
- 19 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص 141، 207، وكذلك غيرهارد رولفس: رحلة من طرابلس إلى الإسكندرية، ترجمة عماد الدين غانم، مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، (طرابلس، 2002)، ص 210، 213.
- 20 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص 36.
- 21 - إ. إيفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص 76.
- 22 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص 211، 212.
- 23 - ياسين شهاب الموصلي، المرجع السابق، ص 256.
- 24 - محمد مصطفى بازاما، المرجع السابق، ص 287، 291.
- 25 - فرانسيسكو روفيري: عرض للوقائع التاريخية البرقاوية، التاريخ الكرونولوجي لبرقة (1551-1911)، ترجمة إبراهيم المهدي، مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، (طرابلس، 2003)، ص 17، 18.
- 26 - صلاح الدين السوري: «الأوضاع القبلية في شرق ليبيا خلال العهد العثماني الثاني»، أسماء وأعلام القبائل البرقاوية من خلال دفاتر الضرائب العثمانية، دار الكتب الوطنية، (بنغازي، د.ت.)، ص 15-18.
- 27 - محمد مصطفى بازاما، المرجع السابق، ص 291.
- 28 - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- 29 - علي الميلودي عمورة: تطور المدن والتخطيط الحضري، دار الملتقى للطباعة والنشر، (بيروت، 1998)، ص 316.
- 30 - فرانسيسكو روفيري، المرجع السابق، ص 100.

- 31 - شارل فيرو: الحوليات الليبية منذ الفتح العربي ضد الغزو الإيطالي، ترجمة عبدالكريم الوافي، ط4، منشورات جامعة قاريونس، (بنغازي، 1998)، ص502.
- 32 - علي الميلودي عمورة، المرجع السابق، ص316.
- 33 - صلاح الدين السوري، المرجع السابق، ص19.
- 34 - محمد مصطفى بازاما، المرجع السابق، ص292.
- 35 - محمد الطيب الأشهب، المصدر السابق، ص198.
- 36 - محمد فؤاد شكري: السنوسية دين ودولة، د.ط.، دار الفكر العربي، (1948)، ص68.
- 37 - المرجع السابق، ص ص58، 59.
- 38 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص42.
- 39 - فرج عبدالعزيز نجم، المرجع السابق، ص ص271، 272.
- 40 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص42.
- 41 - فرج عبدالعزيز نجم، المرجع السابق، ص253.
- 42 - مفتاح خليل السنيني، ص215.
- 43 - عبدالرحمن ابن خلدون: موسوعة العلامة ابن خلدون، كتاب الجبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المجلد الأول، د.ط.، دار الكتاب البناني (بيروت، 1999)، ص212.
- 44 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص42.
- 45 - فرج عبدالعزيز نجم، المرجع السابق، ص253.
- 46 - إ. إيفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص70.
- 47 - مفتاح خليل السنيني، المرجع السابق، ص231.
- 48 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص25.
- 49 - إ. إيفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص ص67، 71.
- 50 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص25.

- 51 - إ. إيفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص66.
- 52 - ر. أ. بونتوفت: برقة، ترجمة إبراهيم أحمد المهدي، مكتبة التمور للطباعة والنشر، (بنغازي، 2010)، ص81.
- 53 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص25.
- 54 - إ. إيفانز بريتشارد: القبائل البرقاوية وتفرعاتها، ترجمة إبراهيم أحمد المهدي، ط2، مكتبة التمور للطباعة والنشر، (بنغازي، 2010)، ص51.
- 55 - عمرو سعيد بخنني: أبحاث في تاريخ ليبيا الحديث والمعاصر، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، (طرابلس، 1996)، ص28.
- 56 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص ص46، 47.
- 57 - المرجع السابق، ص54.
- 58 - فرج عبدالعزيز نجم، المرجع السابق، ص252.
- 59 - إ. إيفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص70، 71.
- 60 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص43.
- 61 - مفتاح خليل السنيني، المرجع السابق، ص216.
- 62 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص43.
- 63 - إ. إيفانز بريتشارد: القبائل البرقاوية وتفرعاتها، المصدر السابق، ص35.
- 64 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص44.
- 65 - إ. إيفانز بريتشارد: القبائل البرقاوية وتفرعاتها، المصدر السابق، ص ص35-48.
- 66 - غيرهارد رولفس، المصدر السابق، ص ص210، 211.
- 67 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص43.
- 68 - ياسين شهاب الموصلي، المرجع السابق، ص257.
- 69 - نقولا زيادة: برقة الدولة العربية الثامنة، دار العلم للملايين، (بيروت، 1950)، ص22.
- 70 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص26.
- 71 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص120.

- 72 - إ. إيفانز بريتشارد: القبائل البرقاوية وتفرعاتها، المصدر السابق، ص 32، 34.
- 73 - غيرهارد رولفس، المصدر السابق، ص 132.
- 74 - إ. إيفانز بريتشارد: القبائل البرقاوية وتفرعاتها، المصدر السابق، ص 38.
- 75 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص 43.
- 76 - كنيث والطن: الأراضي الجافة، ترجمة عبدالوهاب شاهين، د.ط.، دار المعارف (الإسكندرية)، ص 243.
- 77 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص 43.
- 78 - إ. إيفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص 61، 62.
- 79 - ياسين شهاب الموصلي، المرجع السابق، ص 257.
- 9- هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص 229، 255.
- 80 - المصدر السابق، ص 124، 157.
- 81 - ياسين شهاب الموصلي، المرجع السابق، ص 257.
- 82 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص 216. وكذلك غيرهارد رولفيس، المصدر السابق، ص 209.
- 83 - إ. إيفانز بريتشارد: القبائل البرقاوية وتفرعاتها، المصدر السابق، ص 36.
- 84 - ياسين شهاب الموصلي، المرجع السابق، ص 256.
- 85 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص 43.
- 86 - إ. إيفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص 76.
- 87 - على الميلودي عموره، المرجع السابق، ص 302.
- 88 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص 30.
- 89 - وهبي أحمد البوري، المرجع السابق، ص 31، 34.
- 90 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص 73.
- 91 - على الميلودي عموره، المرجع السابق، ص 79-84.
- 92 - فرج عبدالعزيز نجم، المرجع السابق، ص 256.

- 93 - المرجع السابق، ص261.
- 94 - علي الميلودي عموره، المرجع السابق، ص110.
- 95 - محمد مصطفى بازاما، المرجع السابق، ص300.
- 96 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص30.
- 97 - إ. ايفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص76.
- 98 - ماتويزيو: رحلة إلى برقة وطرابلس، ترجمة جمعة عطية، د.ط، منشورات جامعة قاريونس، (بنغازي، 2002)، ص156.
- 99 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص189.
- 100 - غيرهارد رولفس، المصدر السابق، ص212، 213.
- 101 - محمد مصطفى بازاما، المرجع السابق، ص304.
- 102 - وهبي البوري، المرجع السابق، ص28.
- 103 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص53.
- 104 - انتوني. ج. كاتيا: ليبيا خلال العهد العثماني الثاني (1835-1911)، دار الفرجاني، (طرابلس، 1975)، ص161.
- 105 - ن. إ. بروشين، المرجع السابق، ص53.
- 106 - انتوني. ج. كاتيا، المصدر السابق، ص111.
- 107 - محمد بن عثمان الحشائشي: جلاء الكرب عن طرابلس الغرب، تحقيق على مصطفى المصراحي، دار لبنان (بيروت، 1965)، ص90.
- 108 - محمد مصطفى بازاما، المرجع السابق، ص299.
- 109 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص306.
- 110 - محمد مصطفى بازاما، المرجع السابق، ص299، 300.
- 111 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص29.
- 112 - غيرهارد رولفس، المصدر السابق، ص118.
- 113 - محمد مصطفى بازاما، المرجع السابق، ص299.

- 114 - المرجع السابق، ص 302-292.
- 115 - وهبي البوري، المرجع السابق، ص 87.
- 116 - المرجع السابق، ص 29-25.
- 117 - محمد مصطفى بازاما، المرجع السابق، ص 288.
- 118 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص 27.
- 119 - وهبي البوري، المرجع السابق، ص 32، 51.
- 120 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص 29.
- 121 - وهبي البوري، المرجع السابق، ص 20.
- 122 - المرجع السابق، ص 51-35.
- 123 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص 321.
- 124 - على الميلودي عموره، المرجع السابق، ص 270.
- 125 - محمد عبدالرازق مناع: الأنساب العربية في ليبيا، د.ط.، ص 208.
- 126 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص 141، 142.
- 127 - ماتويزيو، المصدر السابق، ص 156.
- 128 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص 142.
- 129 - فرانثيسكو روفيري، المرجع السابق، ص 18.
- 130 - فرانثيسكو روفيري، المرجع السابق، ص 165.
- 131 - المرجع السابق، ص 100-96.
- 132 - المرجع السابق، ص 17.
- 133 - هنريكو أوغسطيني، المصدر السابق، ص 330.
- 134 - محمد بن عثمان الحشائشي، المصدر السابق، ص 98.
- 135 - جيمس هاملتون، المصدر السابق، ص 159، 155.
- 136 - أنتوني. ج. كاتيا، المصدر السابق، ص 105.

- 137 - أتوري روسي: ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911، ترجمة خليفة محمد التليسي، ط2، الدار العربية للكتاب، (بيروت، 1991)، ص472.
- 138 - شارل فيرو: الحوليات الليبية، المصدر السابق، ص502.
- 139 - أتوري روسي، المرجع السابق، ص472.
- 140 - شارل فيرو، المصدر السابق، ص502.
- 141 - الطاهر الزاوي، معجم البلدان الليبية، مكتبة النور (طرابلس، 1968)، ص218.
- 142 - محمد الطيب الأشهب، المصدر السابق، ص218.
- 143 - إ. ايفانز بريتشارد: السنوسيون في برقة، المصدر السابق، ص33.
- 144 - محمد فؤاد شكري، المرجع السابق، ص58.

أَبُو الْعَلَاءِ الْمَعْرِي بَيْنَ الْعَزَلَةِ الْمَكَائِنَةِ، وَالْاعْتِرَالِ الْمَذْهَبِي

د. عماد خالد عبد النبي
جامعة عمر المختار

مُلَخَّصُ الدَّرَاسَةِ

من خلال هذه الدراسة التحليلية نُحاول الكشف عن النزعة العقلية، التي اتسمت بها أشعارُ المعري، لاسيما في ديوانه اللزوميات، باعتبار أنَّ هذا الديوان تتجسّد فيه تجربة أبي العلاء في أنضج مراحلها، وكيف أنَّ هذه النزعة العقلية شكّلت رؤيته الفلسفية، تجاه الكثير من العقائد والغيبيات، التي تُعدُّ من أصول الدين، وعقائده؛ فبناءً على هذه الرؤية الفلسفية، ردّ أبو العلاء الكثير من هذه الأصول، أو أعاد فيها النظر، كما أننا سنحاول الكشف عن مساحات التعلّق، والتّقارب بين فكر أبي العلاء، وبين فكر المعتزلة، في عدّة مسائل عقديّة، لأنّ كلا الفكرين قائمٌ على تقديس العقل، واعتباره المُدرِك الوحيد للحقيقة، وأي حقيقة تتنافى معه هي مردودة، حتّى وإن كانت أصلاً أصيلاً من أصول الدين، أو ركناً ركيناً من أركان العقيدة، وأهمّ المسائل العقديّة التي سنتناولها باعتبارها شواهد، عبرها يمكن التدليل على ملامح الرؤية الفلسفية لأبي العلاء، وباعتباره -أيضاً- مساحةً لعقد المُقارنة بين فكر أبي العلاء وفكر المعتزلة، وهذه المسائل هي: الإيمان المُطلق بالله، الإيمان بالملائكة والجن، الأنبياء والأديان، الرُّوح والجسد، وانتهاءً بالملل والمذاهب، وتُختتم هذه الدراسة بخاتمةٍ تُلخّص فيها بعض النتائج والتوصيات، ولعل من أهمّ نتائج هذه الدراسة، هي معرفة أنَّ النزعة العقلية التي تُهيمن على رؤية أبي العلاء، لا يمكن مقارنتها بفكر المعتزلة، على الرّغم من أن كليهما ينطلق في أحكامه على أصول الدين، وفروعه من العقل، إلا إن النزعة العقلية التي اتسمت بها رؤية أبي العلاء هي أشدُّ غلوّاً، وشططاً، وبُعداً عن التمسُّك بنصوص الدين، ومصادره، وهي أقرب إلى النزعة التي تُهيمن على فكر أصحاب التيار المادي في عصرنا الحديث، أما علاقة المعتزلة بالعقل، لا تتعدى كون هذا الأخير هو وسيلة ارتضاها المعتزلة للحكم على أصول الدين، وعقائده، وفهمها فهماً عقلياً، وإن أخطأوا هذه الغاية، إلا إنهم لم يصلوا إلى المدى الذي وصل إليه أبو العلاء، في الإنكار، والجُحود.

مُقَدِّمة

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى الوقوف على الاتجاه الفلسفي، والفكري لعلم من أعلام الأدب العربي، بل و العالمي، هو أبو العلاء المعري، لأن النتاج الأدبي والفكري لهذا العلم، قد تجاوز في تأثيره مَنْ هم في محيطه الحضاري والثقافي العربي، إلى مَنْ هم خارج هذا المحيط، وينتمون إلى حضارات وثقافات مغايرة، سنقتصر في هذه الدراسة على جانبٍ محدّدٍ من فلسفة أبي العلاء، هو الكيفية التي ينظر عبرها أبو العلاء إلى موروثنا الديني، لا سيما ما يتعلق بالعقائد والغيبات، وهل النسق العقلائي المهيم على نظرة أبي العلاء إلى الدين يضعه ضمن الإطار المذهبي لفرقة المعتزلة؟ هذا ما سنحاول أن نجيب عنه خلال هذه الدراسة، ولو على نحوٍ مقتضب، حيث سنتناول أهمّ العقائد والغيبات، كلاً في مبحثٍ مستقلٍّ، ابتداءً من موقف أبي العلاء من الإيمان بالله، ومروراً بموقفه من الإيمان بالملائكة والجن، وموقفه من الأنبياء والأديان، وموقفه من الرُّوح والجسد، و انتهاءً بموقفه من الملل والمذاهب، وسنعمد في بيان مواقفه هذه على شعره، لا سيما ديوان اللزوميات، وخصصنا للزوميات على وجه التحديد، لأن هذا الديوان يمثل مرحلة الاكتمال الفكري والفلسفي لديه، وقد بتّ فيه أبو العلاء أغلب آرائه الفلسفية والفكرية، التي تُبيّن رؤيته تجاه هذه القضايا الدينية، وفي الوقت نفسه نسعى لبيان المسافة التي تفصله فكرياً واعتقادياً عن المعتزلة في كل مسألة من هذه المسائل العقديّة.

إن قراءة الثُّراث عموماً، وآثار أبي العلاء المعري على وجه الخصوص في سياق ثقافي، ومعرفي مختلف عن السياق الثقافي والمعرفي الذي أُنتجت فيه هذه الآثار، لهو من الأهمية بمكان، ففي ذلك تليصٌ للنصوص المدروسة من التوجيهات، والمسارات الدلالية التي تفرضها مرحلة إنتاجها، فغصُ النظر عن السّياق الثقافي والمعرفي المهيم على ذهن مُنتج النّص، ومتلقيه على حدٍ سواء زمن إنتاج النّص، يُحرر النّص المدروس من الدلالات المسبقة، ويعطيه دلالاتٍ متنوعة، ومتجددة، مع تجدد وتنوع أزمّة القراءة وسياقاتها، وهذا تماماً ما يميّز نصوص أبي العلاء، فهي قابلةٌ لإنتاج دلالاتٍ ومضامين جديدة، مع تجدد قراءتها؛ غير أنّ دراستنا هذه لن تتعدّ كثيراً في مقاربتها لنصوص المعري عن الموروث العربي الإسلامي، بمصطلحاته وسياقاته المعرفيّة، فهي تستلهم وتوظّف المصطلحات الفكرية والفلسفية القديمة، المرتبطة بهذا الموروث، وتحاول أن تجد المساحة المشتركة بينها وبين أدب المعري.

لعلّ ما يهيمن على أدب المعريّ، بل وعلى فكره، على نحوٍ كليّ، هو تلك الرؤية الشموليّة التي تتركز في مُجملها على مسارين، مسارٍ يتعلق بالحالة الحياتية الاجتماعية التي عايشها أبو العلاء، ومسارٍ يتعلّق بالبعد الفلسفيّ والفكريّ، الذي تتمحور حوله رؤيته للكون أجمع، ويمكن اختزال هاذين المسارين في كلمةٍ واحدة هي: (الاعتزال) فهذه الكلمة تحمل لدى أبي العلاء مدلولين اثنين، كلاهما ينبع من المعنى الجوهرى هذه الكلمة، فالأول يتمحور حول الاعتزال المكاني، أو - إن شئت - العزلة الاجتماعية التي فرضها أبو العلاء على نفسه، بعد ما اتخذ موقفاً من المجتمع من حوله، وهذا الموقف كان نتاجاً لتجربةٍ حياتيةٍ عاشها أبو العلاء، وتمخضت عن أدبٍ، وفكرٍ نادرين، كان فيهما أبو العلاء بارعاً من حيث النواحي البلاغية، والجمالية، والفنية، وكان عميقاً من حيث الفكر والفلسفة، غير أنه في أدبه وفكره تخطى حدود الموروث الديني، وضرب بتقاليد مجتمعه عرض الحائط، غايته من كل ذلك تحرير العقل من كلّ القيود، سعياً وراء الحقيقة، ومن أجل هذه الغاية أهدر كلّ الثوابت، وتخلّى عن كلّ المرجعيات، وهذا ما جعله يصطدم بمن حوله، أفراداً كانوا، أو جماعاتٍ فكريّةٍ ودينيّة، فقد أثر أبو العلاء تحرير فكره من كلّ هيمنةٍ، مهما كانت المرجعيّة التي تستند إليها هذه الهيمنة، ومهما كان الفكر الذي تستقي منه قيمها و منطلقاتها، هذه العزلة المكانية التي فرضها المعريّ على نفسه، ما هي إلا رجوعٌ صدىً لعزلةٍ فرضت عليه، ابتداءً من فقدانه لبصره وهو في السادسة من عمره، كما أن حالة البؤس التي عاشها، وسوء طباع الناس، قد دفعه كلّ ذلك إلى أن يزيد محبساً آخر اختاره لنفسه، حينما لزم بيته لا يتركه إلا ما ندر، بل إنّ أبا العلاء يرى أنه رهينٌ لثلاثة محابسٍ، عندما أضاف إلى المحبسَيْن السابقين محبساً ثالثاً، وهو وجودُ نفسه المتطلعة إلى الخلاص في جسده المعذب، وتعبيراً عن حالة الارتهاان هذه التي يكابدها في ظلماته الثلاث، يقول المعريّ:

أَرَانِي فِي الثَّلَاثَةِ مِنْ سُجُونِي **** فَلَا تَسْأَلُ عَنِ الْخَيْرِ النَّبِيثِ

لفقدي ناظريّ ولزُمت بيتي **** وكونِ النَّفْسِ فِي الْجَسَدِ الْخَبِيثِ (1)

على الرّغم من بقاء جسده حبيساً في ظلمات محابسه الثلاثة، إلا أن نفسه أبت إلا أن تنطلق محلقةً في فضاءات الفكر والإبداع، تتنقل بين مذاهب الفلسفة، و اتجاهات الأدب، فبرع فيهما أيّما براعةٍ، فإذ به نادرة عصره، بل هو علمٌ سيظل اسمه منقوشاً على ذاكرة الإنسانية جمعاء.

أمّا المدلول الثاني لكلمة اعتزال، فهو مرتبطٌ عنده على نحوٍ جوهرى بالاعتزال المذهبيّ، الذي ينبع من أحكام أبي العلاء على أركان العقيدة الإسلامية، وذلك عندما أطلق لعقله العنان، ولم يوقفه عند حدٍ، ينتقل بين أصول الدين، يحكم على هذا بالصحة، وعلى ذلك بالبطلان، دليله في كلّ ذلك العقل، الذي جعله أولى بالإتباع من النصوص والأخبار المنقولة.

وتجدر الإشارة إلى أن أبا العلاء تجاوز فكر المعتزلة في جراته على أركان العقيدة، و أصول الدين، عندما ردّ الكثير منها، أو أعاد فيها النظر، فحينما نضع المعتزلة، وأبا العلاء في كفة واحدة ونحكم عليهما الحكم نفسه، فإننا بذلك نكون قد ظلمنا المعتزلة ظلماً بيّناً، فإذا كان المعتزلة قد فلسفوا أصول الدين، فإن أبا العلاء قد تخطأها، وتركها وراء ظهره، ولك أن تتدبّر البون الشاسع بين من يُعمل العقل في العقيدة، ويفلسف أصول الدين، ومن يتخطأها، ويحكم عليها بالبطلان، فمن يقرأ نصوص أبي العلاء، التي تجاوز فيها ثوابت العقيدة، ونال من أصول الدين، قد يحكم عليه في الوهلة الأولى بالكفر والإلحاد، وعندما يقرأ نصوصه التي تنضح بالإيمان، يجد أنه قد تسرّع في إطلاق هذا الحكم عليه، هذا التناقض في آثار أبي العلاء أصبح العلامة الفارقة، والسمة الواضحة في أدبه وفكره، لذا فقد عبّر الدكتور علي شلق في مقدمته على رسالة الغفران، عن هذا التقلب الفكري والاعتقادي، الذي اتسمت به شخصية أبي العلاء بقوله: « لم يكن جميع الأدباء، والشُعراء، والفلاسفة شيئاً هاماً يوازي في الشكّ النافذ مستوى الرؤية العلائقية، فهو لم يقف عند حدود التراث، ولم يأخذ ناحية إيمانية، أو ناحية إلحادية وثبت فيها، بل خلق أرجوحة لنفسه، كان تارةً يميل إلى الإيمان؛ فيطوي التّابعين، والمبتهلين، والنّسّاك تحت جناحه، وتارةً يستشيط نُكراناً؛ فيشتطّ بعد حدود الملاحظة في الأرض جميعاً» (2)

وهذا غير مُستغربٍ، فقد أهدر أبو العلاء قداسة كل شيء، إلا هذا العقل الذي جعله أساساً، ومرجعاً، يحكم من خلاله على الموروث الذي يراه الجميع ثابتاً، لا يقبل حتّى مجرد إعادة النظر فيه، ناهيك عن أن يُردّ أو يُشكّ فيه، فأبو العلاء لا يسأم من تقليب نظره فيه، يقبل ما يقبله منه، ويرفض ما يرفضه «فأنت تراه رافضاً لكل شيء إلا هذا العقل، الذي هو وحده الموجود، ففي آثاره عرضٌ نادرٌ لفكر السُّخرية العقلية، فقد سخر من الفرد، ومن المجتمع، ومن المجهول، والمعلوم، وغمز بأُمَلَّتِه الشعراء، والنُّقاد، والرواة، والعلماء، والمحدثين، والفلاسفة، والمتسلّطين، وأصحاب الفرق الجدليين، ولكن أُمَلَّتِه كانت حريية الملمس» (3).

فأبو العلاء من حيثُ تقديسه للعقل، وجعله حَكَمًا على المعتقدات، والأفكار، والتصورات، هو من هذه الوجهة أقرب إلى مذهب المعتزلة؛ فالغاية من هذه الدراسة -التي بين أيدينا- تسليط ضوء البحث على الجوانب التي يلتقي فيها فكر أبي العلاء مع مذهب المعتزلة، ولضرورة البحث رأينا بيان الأسس التي يقوم عليها مذهب الاعتزال، والتي نجد صداها يتردّد بكلّ وضوح في آثار أبي العلاء.

المعتزلة، الأصل التاريخي، والأصول المذهبية:

ثمة سؤال يلحّ على ذهن من يبحث في الأصول التاريخية لفرقة المعتزلة، مفادُهُ: هل فرقة المعتزلة ولدت بعدما اعتزل واصل بن عطاء السندي حلقة الحسن البصري، حينما أجاب واصل السائل الذي دخل حلقة البصري، عن مصير مرتكب الكبيرة، أهو في الجنّة أم في النَّار؟ في الوقت الذي كان فيه الحسن يصرّحاً رعيض هذا السؤال على حفيظته من نصوص الموروث، لُجيبَ سائله وفق الدليل، فإنّ واصل لم ينتظر كثيراً، ولم

يرجع إلى الموروث أصلاً، لكنّه بدل ذلك استفتى عقله، و أجاب السائل: بأنّ مرتكب الكبيرة في «منزلة بين المنزلتين» (4) وهذا قياس عقليّ محض، لا يتركز في استنباط حكمه على النّقل، فحينما اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري، كان ذلك إيذاناً بانفصال أصحاب العقل عن أصحاب النّقل، في الموروث الدينيّ، والفكريّ، والمعرفيّ، لدى المسلمين إلى يومنا هذا، ولم يُعد الفكر العربيّ الإسلاميّ بعد هذه الحادثة كما كان قبلها.

أما أنّ فرقة المعتزلة جاءت نتيجة إرهاباتٍ كثيرة على مستوى الفكر والفقه، ذلك عندما وفد على الفكر العربيّ العديد من الاتجاهات الفلسفيّة، وطرائق التفكير، إبّان عصر الترجمة، والانفتاح على الأمم الأخرى، فولدت هذه الفرقة في موعدها الذي يجب أن تولد فيه، بعدما توافرت كل الدّواعي واللوازم المعرفيّة والثقافيّة، بل كانت هذه اللوازم و الدواعي مُلحّةً وقتئذٍ على العقل العربي، فكان من الأهميّة بمكان أن تظهر فرقة تلبّي طموح العقل العربيّ الذي بدأت مداركُه تتسع، و تُرضي التطور المعرفيّ والثقافيّ، الذي شهدته الذهنيّة العربيّة حينئذٍ، وتعطي مساراتٍ جديدةٍ للتأويل والنظر في النصوص، ولعلّ أبا العلاء المعريّ هو إحدى ثمرات هذا التطور المعرفيّ، والانفتاح العقليّ، والتلاقح الثقافيّ.

أصولُ المعتزلة التي تتفق في الكثير من جوانبها مع آثار أبي العلاء:

أصل كلّ علم هو الأساس الذي يعتمد عليه في تصحيح مسأله، و أصول المعتزلة، وقواعدهم -التي يميزون بها ما يرونه حقاً، وما يرونه باطلاً- خمسة، ويبدو أنّ هذه الأصول لم تتعين، ولم تستقر مرةً واحدةً، غير أنّ واصل بن عطاء أشار إليها كلّها وسمّاها (القواعد) وهي:

أصل التوحيد: إنّ الله واحدٌ في ذاته، لا قسيم له، ولا صفة له، و واحدٌ في أفعاله لا شريك له.

أصل العدل: العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة.

أصل الوعد والوعيد: هذا الأصل تابع في الحقيقة لأصل العدل، ثمّ إنّ له صلةً بكلام الله، وخلق القرآن الذي قالوا به.

أصل القول بالمنزلة بين المنزلتين: وهو أصلٌ جوهريّ، كان سبباً في ظهور هذه الفرقة.

أصل العقل: فقد ذهب المعتزلة إلى أن المعارف كلّها عقليّة؛ فشكّر المنعّم واجبٌ قبل ورود النص؛ وحكّم

العقل مُقدّمٌ على الخبر الديني، إذا كان الخبر الدينيّ منافضاً للعقل كما يزعمون. (5)

لعل جميع هذه الأصول لا تتحقق في آثار أبي العلاء بالكلية، بل تحققها يكون على نحوٍ نسبيّ حسب كلّ

أصل، ولكن لعل أكثر هذه الأصول وضوحاً، وتحقيقاً في آثار أبي العلاء، هو الأصل الأخير القائل: (المعارف كلّها

عقليّة) فأبو العلاء - وكذلك المعتزلة - يرى أن العقل هو المخوّل لإدراك حقائق الأمور على نحوٍ كليّ، في الوقت

الذي تعجز النّقول والأخبار المرويّة في بعض الأحيان عن إدراك جوهر هذه الحقائق، إلاّ أنّه في هذا المنحى

ذهب أبعد مما ذهب إليه أصحاب الاعتزال، لهذا حكّم المعريّ عقله في كل شيء، حتى الأمور الغيبية، التي

لا تدركها الحواس، ولا تتصورها الأفهام، لأنها خارج مُدركات العقل، وتصوراتهِ، إلا إن أبا العلاء يُعطي العقل الكمال والقدرة اللامتناهية في الوصول إلى ماهية هذه الغيبيات، والوقوف على حقائقها، وكل ما سوى العقل يقصر دون إدراك هذه الحقائق، حيث يقول:

فشاوِرِ العقلَ واتركْ غيرَهُ هَدْرًا*** فالعقلُ خيرٌ مُشيرٍ صَمَمَهُ النَّادِي(6)

فحينما يهاجم أبو العلاء أصحاب الجدل، لا يعني هذا أنه ينال من المعتزلة، ولكنه في حقيقة الأمر يهاجم من يضيِّعون أوقاتهم في الجدل العقيم، الذي لا يجعل العقل معياراً للوصول إلى الحقيقة، بل لقد بالغ أبو العلاء في تقديس العقل، والرفع من مكانته، إلى أن جعل منه نبياً:

أُبْها الغُرُ: إنْ حُصِصَتْ بعقلٍ*** فاسألنَّهُ، فكلُّ عقلٍ نبيٌّ(7)

نهج الاعتزال في لزوميات أبي العلاء:

لا نقصد بكلمة (نهج) في هذا المقام الآراء التي ابتكرها أبو العلاء، أو ابتدعها على غير مثال، وإنما نقصد الآراء التي كانت سائدة قبله بين أهل الاعتزال، وصادفتْ هوى في نفسه؛ فتلقفها، و زاد عليها؛ فأصبحت جزءاً من فلسفته، وغدا هذا النهج العقلي مرجعاً يحكم عبره على الوجود، والمعتقدات، والأفكار، بل وحتى على طباع الناس من حوله.

لقد بتَّ أبو العلاء في ثانيا لزومياته الكثير من الآراء اللغوية، والتاريخية، والفقهية، والأهم من ذلك ما بثَّه من آراء فلسفية وفكرية، واتجاهات عقديّة، حتى غدت لزومياته مجمعاً تتلاطم فيه الكثير من الرؤى، والمعتقدات، والتصورات، التي تُعدُّ في مجملها خروجاً عن المؤلف، وتعبيراً خارج النسق المعرفي والثقافي المهيمن، لا أقول في تلك الحقبة فقط، وإنما هي خروجٌ عن المؤلف حتى إذا قيست بالنسق الفكري السائد في يومنا هذا، ونحن هنا لن نتناول بالبحث كل ما طرحه أبو العلاء من آراء في لزومياته، فهذا ليس من مشاغل هذه الدراسة، ولا يتسنى للباحث تناوله في صفحات محدودة، ولكن سنكتفي بدراسة بعض نقاط التشابه بين فكر الرجل، ومذهب المعتزلة، و ما تعكسه لنا من ملامح نهجه الفلسفي، ولعلَّ من أهم المسائل التي تناولها أبو العلاء في أشعاره، ودار حولها الكثير من الجدل، قديماً، وحديثاً ما يأتي:

أولاً/ الإيمان المطلق بالله:

يُخبر أبو العلاء في الكثير من أشعاره بأنه يؤمن بالله إيماناً مطلقاً، لا يعتريه شكٌّ، غير أنَّ إيمانه بالله إيمانٌ شموليٌّ واحدٌ، فهو لا يُقرُّ بتعدد الأديان، حيث يرى أن وراء جميع هذه الأديان المتناقضة، والمختلفة إيماناً واحداً مطلقاً، يتساوى فيه جميع المؤمنين، مهما كانت دياناتهم، من أجل ذلك يريد المعريُّ من البشر أن يؤمنوا بمثل ما آمن به، وهو هذا الإيمان الفلسفيُّ، ويتساهل في أمر اعتناق دينٍ بعينه، ثم يتطَرَّف في موضعٍ آخر، يناقض فيه موقفه الأول؛ فيذهب خلافه مذهباً بعيداً، ويرتقي مُرتقى صعباً، حينما يهاجم الأديان كلها، بما في ذلك الدين الإسلامي، فهو يهاجم الدين من حيث هو دينٌ، وبذلك يتجاوز أبو العلاء المعتزلة، ويدخل دائرة النُكران والوجود، ليقف من الأديان موقفاً كلياً، يدلُّ على رفضٍ قاطعٍ، لكل أصول الدين وفروعه، بما فيها المعتقدات، فلا يرقبُ في ذلك قداستها، ولا يهابُ منزلتها، متهماً إياها بأنها فرقت بين الناس، و أورثت بينهم العداوات:

إِنَّ الشَّرَائِعَ أَلْقَتْ بَيْنَنَا إِحْتَاً*** وَ أَوْرَثْنَا أَقَانِينَ الْعَدَاوَاتِ (8)

هكذا هو ديدنُ أبي العلاء، عدم الثبات على فكرة، أو التحيز لرأي، حتَّى ينتقل إلى غيره، بل إلى نقيضه أحياناً، ولكن المعتقد الوحيد الذي ثبت عليه أبو العلاء هو إيمانه بالله وحده، إيماناً كلياً، بغض النظر عن الدين أو الطريقة التي أوصلتنا لهذا الإيمان، على الرغم من أنَّ أبا العلاء قد أسَّس كلَّ معتقداته، وتصوراتهِ، على رؤيةٍ عقليةٍ محضةٍ، قائمةٍ على الدليل والبرهان، إلا أنَّه فيما يتعلق بالإيمان بالله نراه يترك هذا المنحى العقلي، ويكون أقربَ إلى نهج أهل الأثر، حينما يكتفي بما جاء به القرآن الكريم حول الذات الإلهية، و ينأى بنفسه عن السير في طريق علماء الكلام، والفلاسفة، وأهل الجدل، لأنَّه ليس في حاجةٍ إلى أن يأتي بالأدلة والبراهين، فإيمانه بالله فطريٌّ، لا يميل إلى فلسفته، أو الدَّهَاب به بعيداً في التفكير المجرد، وفي ذلك يقول:

أُثْبِتُ لِي خَالِقاً حَكِيماً*** وَلَسْتُ مِنْ مَعَشِرِ نَفَاةٍ (9)

ويقول أيضاً:

تَعَالَى اللَّهُ كَمْ مَلِكٍ مَهِيْبٍ*** تَبَدَّلَ بَعْدَ قَصْرِ ضَيْقٍ لِحْدِ
أَفْرِ بَانَ لِي رَبًّا قَدِيرًا*** وَلَا أَلْقَى بَدَائِعَهُ بِجَحْدٍ (10)

ثانياً/ موقفه من الملائكة والجن والشياطين:

كان موقف أبي العلاء من هذه الغيبات موقفاً عقلياً، مادياً، تجاوز فيه ما ذهب إليه المعتزلة، فقد بلغ مبلغاً بعيداً في تمسكه بصريح العقل في هذه المسائل الغيبية، وجعله فيصلاً في قبولها، ورفضها، فقد ضرب صفحاً بكل النصوص الدينية التي أقرت بوجود هذه الغيبات، بل أمرت الناس بوجوب الإيمان بها، باعتبارها أصولاً من أصول الدين، و أركاناً من أركان الإيمان، غير أن كل ذلك لم يثنِ أبا العلاء عن رؤيته لهذه الغيبات القائمة على النكران، لأن كل ذلك في نظره لا تتصوره العقول، ولا تدركه الحواس، فيقول في هذا المعنى:

قَدْ عِشْتُ عُمْراً طَوِيلاً مَا عَلِمْتُ بِهِ *** حِسّاً يُحَسُّ لَجْنِي، وَلَا مَلَكٍ (11)

ويقول:

فَاخْشَ الْمَلِيكَ وَلَا تُوجَدْ عَلَى رَهْبٍ *** إِنْ أَنْتَ بِالْجَنِّ فِي الظُّلَمَاءِ خُشَّتَا
فَإِمَّا تِلْكَ أَخْبَارٌ مُلْفَقَةٌ *** لِخِدْعَةِ الْغَافِلِ الْحَشَوِيِّ حُوشِيَّتَا (12)

غير أن أبا العلاء يرجع ويقول: إن الله لو أراد أن يخلق هذه المخلوقات الثَّارِيَّة، والثَّورَانِيَّة لقدر (13):

لَسْتُ أَنْفِي عَنْ قُدْرَةِ اللَّهِ أَشْبَاً *** حَ ضِيَاءٍ بِغَيْرِ لَحْمٍ وَلَا دَمٍ (14)

ثالثاً/ موقفه من الأنبياء والديانات:

موقف أبي العلاء من الأنبياء يتماهى - تماماً- مع موقفه من الملائكة والجن، موقفٌ يتمحور حول الحكم العقلي المجرد عن الإيمان بالثقل، أو تصديق الأخبار التي جاءت بها كل الديانات والشرائع، وأخبر بها الرُّسل، فهو لا يرى صلَّةً بين الخالق والمخلوق، والشرائع عنده من صنع البشر، ومن الممكن عنده أن يكون الرُّسل قد أرادوا خيراً بالبشر بهذه الشرائع، ومن هنا فهو يراهم مصلحين اجتماعيين، لكن هذه الغاية -حسب المعري- لم تتحقق؛ لأنَّ البشر أنفسهم فاسدون، لا يُرجى لهم صلاحٌ، وبدلاً من أن يصلح حالَّ الناس بهذه الشرائع، ويجتمعون على سبيلٍ واحدة، زاد فسادهم، وتفرقوا شيعاً، متنازعين، متناحرين، كما يرى أبو العلاء،

وفي ذلك يقول:

جَاءَ النَّبِيُّ بِحَقِّ كِي يُهْذِبُكُمْ *** فَهَلْ أَحْسَ لَكُمْ طَبْعٌ بِتَهْذِيبِ (15)

ويقول:

كَمْ وَعَظَ الْوَاعِظُونَ مَنَا *** وَقَامَ فِي الْأَرْضِ أَنْبِيَاءُ
فَانصَرَفُوا وَالْبَلَاءُ بَاقٍ *** وَلَمْ يَزَلْ دَاوُكِ الْعِيَاءُ (16)

ثم يذهب بعيداً في نُكران دور الأنبياء، والغاية التي من أجلها أُرسِلوا، بل ينكر كونهم أنبياء بالكلية، حيث يقول:

وَلَا تَحْسَبْ مَقَالَ الرَّسْلِ حَقًّا *** وَلَكِنْ قَوْلَ زُورٍ سَطَّرُوهُ
وَكَانَ النَّاسُ فِي عَيْشٍ رَغِيدٍ *** فَجَاءُوا بِالْمُحَالِ فَكَدَّرُوهُ (17)

وعبر هذه الأبيات يتضح موقف أبي العلاء من الرُّسل، والديانات، فهو ناكِرٌ لها، يرى أنها سببٌ في خلق الفُرقة والشقاق بين الناس، متجرباً بذلك من أي إيمانٍ، سوى إيمانه المطلق بسلطة العقل، كونه مصدر الحقيقة الوحيد، فمذهبه العقليُّ الماديُّ هذا لا يُقرُّ، ولا يُؤمن إلا بما تدركه الحواسُّ، وما عدا ذلك فهو غير مقبولٍ، مهما كان مقام ذلك، ديناً ومعتقداً.

رابعاً/ موقفه من الرُّوح والجسد: رأي أبي العلاء في الرُّوح -وجوداً ومالاً- وفي الجسد - مالاً- لا يخرج عن مذهبه العقلي، فهو فيهما لا يتبع المنقول من النصوص، غير أن العقل المجرد الذي أرتكن وأرتهن إليه أبو العلاء، لم يوصله إلى حقائق هذه الغيبيات، ما لم يتخذ هذا العقل النقلَ سبيلاً لإدراك وتفسير هذه الأمور الغيبية؛ لهذا اتخذ أبو العلاء نهج اللادينية تجاه هذه الغيبيات، وفي ذلك اعترافٌ بعجز العقل وقصوره أمام هذه القضايا، التي لا يمكن للإنسان أن يصل إلى حقائقها إلا عبر المنقول من النصوص الدينية، وقد نهج أبو العلاء النهج نفسه مع حقيقة آدم عليه السلام، التي أجمعت كل الأديان السماوية على كونه أباً للبشرية جمعاء، وخلق الله من طين، وتناست البشرية منه، فأبو العلاء في أدبه لا يُقرُّ هذه الحقيقة الدينية، فهو يعتقد أن سلالة البشر ليس لها بداية، أي لا يمكن نسبة كل بني البشر إلى أبٍ واحدٍ، وفي هذا المعنى يقول:

خَالِقٌ لَا يُشْكُ فِيهِ قَدِيمٌ *** وَزَمَانٌ عَلَى الْأَنَامِ تَقَادُمٌ
جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ آدَمُ هَذَا *** قَبْلَهُ آدَمٌ عَلَى إِثْرِ آدَمِ (18)

ويقول أيضاً:

ومولّد هذي الشمسِ أعيّاكَ حدّه *** وخَبَرَ لُبَّ أَنَّهُ مُتَقَدِّمٌ

وما آدمٌ في مذهبِ العقلِ واحداً *** ولكنه عند القياسِ أوادمُ (19)

مأ الرُّوح فهي أمرٌ مجهولٌ عند أبي العلاء، غير أنه ذهب فيها مذهب الفلاسفة، فهم يرون أن الرُّوح كانت موجودةً قبل البدن، وأنها كانت تحيا في سعادةٍ مطلقةٍ قبل أن تحلَّ في الجسد، وفي تصوير ذلك يقول:

والجسمُ لا شكَّ أرضيٌّ وقد وصلَتْ *** بِهِ لَطَائِفُ عَالَاهَا مُعَالِيهَا

فَقِيلَ جَاءَتْهُ مِنْ أَرْضٍ عَلَى كَتَبٍ *** وَقِيلَ خَرَّتْ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِيهَا (20)

ويقول مصوراً حياة الدعة والسكون، التي كانت الرُّوح و الجسد يحيانها قبل اتصالهما في الحياة الدنيا:

الجسمُ والرُّوح من قبل اجتماعهما *** كانا وديعين، لا همّاً ولا سَقَمًا (21)

ويرى أن الموت يأتي فيفترق بين الرُّوح والجسد، أما الجسد فيفنى ويعود إلى أصله الذي خُلِق منه وهو التُّراب، ولا يُبعث بعد ذلك، لاستحالة هذا عقلاً، كما يرى أبو العلاء، وأما الرُّوح فلا علم لأحدٍ بما تصير إليه بعد مفارقة الجسد، هل تبقى حيّةً، واعيّةً، في نعيمٍ، أو في شقاءٍ؟ أم تضيع في الأثير، وتفنى كما يفنى الجسد ويضيع في التُّراب؟ يقف أبو العلاء أمام هذه التساؤلات عاجزاً، لا يجد لها جواباً، لأنّه رَكَنَ إلى العقل في محاولة إيجاد هذه الأجوبة، ولكن هيهات؛ لأنّ العقل عاجزٌ عن إدراك الكثير من عالم الشهادة، ولا قبل له به، فما بالك بعالم الغيب، ولا سبيل لمعرفة هذه المآلات إلا عبر مصادرها ومضانها الدينيّة، وكلُّ ما هو خلاف ذلك يظلُّ رجماً بالغيب، وظناً يجافيه اليقين، ويظلُّ أبو العلاء في كل هذه المسائل متجاوزاً لمذهب الاعتزال، في البعد عن التمسك بصريح النصوص، فالمعتزلة عَقَلُوا النُّصوصَ، وأرادوا تكييفها بما يُناسب المنطق، بزعمهم، فتأولوها ولم يُنكروها، أما أبو العلاء فقد استمرَّ العقلَ، وركن إليه في تفسير وتعليل كل شيءٍ، وأراده الحكم الفصل، مع عجزه وقصوره، فأبو العلاء لا يؤمن بسواه، وإن كان سواه أصلاً أصيلاً في العقيدة، أو ركناً ركيناً من الدين:

دَقَنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ دَفَنٌ تَيَقَّنُ *** وَلَا عِلْمَ بِالْأَرْوَاحِ غَيْرِ ظُنُونٍ

و رَوْمُ الْفَتَى مَا قَدْ طَوَى اللَّهُ عِلْمَهُ *** يُعَدُّ جُنُونًا أَوْ شَبِيهَ جُنُونٍ (22)

ويقول كذلك:

إِنْ يَصْحَبَ الرُّوحَ عَقْلِي بَعْدَ مَطْعَنِهَا *** لِلْمَوْتِ عَنِّي فَاجِدِرْ أَنْ تَرَى عَجَبًا

وإِنْ مَضَتْ فِي الْهَوَاءِ الرَّحْبِ هَالِكَةً *** هَلَاكَ جِسْمِي فِي تُرْبِي فَوَاشِجًا (23)

إن تحيِّزُ أبي العلاء العقليّ، وتشكيكه في أركان العقيدة، وعدم التفاته للنصوص الدينيّة، كلُّ ذلك وضع أبا العلاء في حيرةٍ، فلا هو يسلم ببقاء النفس وخلودها بعد الموت، ولا هو يسلم -كذلك- بهلاكها وفنائها بالكلية، والأغرب من ذلك هو إخضاع هذه المسألة أحياناً لاختبار محسوس، ذلك من خلال النظر والاستدلال

في أمور الحياة، مُحَكَّمًا في ذلك -كعاداته- منطقته العقليّ القاصر عن إدراك هذه الحقائق، التي لا بد فيها من الإيمان المطلق، والإذعان والتسليم بما أخبرت به الآثار الدينيّة، وبدلاً من ذلك فهو يلجأ لحُجَجٍ واهيةٍ، فيقول: إنه لا يعرف أحداً عاش بعد موته، ويرى أن العالم المادي من حوله خالدٌ خلوداً أبدياً، وفي ذلك إنكارٌ جليٌّ للبعث، كما يرى أن النّفس إذا ارتحلت عن هذه الدنيا فإنّها لا ترجع إليها، ولا تصير إلى الآخرة:

أَسِيرٌ فَلَا أَعُودُ، وما رُجُوعِي *** وقد كَانَ الرَّحِيلَ رَحِيلَ قَالَ
أُمُورٌ يَلْتَبَسْنَ عَلَى الْبَرَايَا *** كَأَنَّ الْعَقْلَ مِنْهَا فِي عِقَالٍ (24)
ويقول كذلك:

صَحِئْنَا وَكَانَ الصَّحْكُ مِنَّا سَفَاهَةً *** وَحَقٌّ لِسُكَّانِ الْبَرِيَّةِ أَنْ يَبْكُوا
يُحْطَمُنَا رَيْبُ الزَّمَانِ كَأَنَّا *** زُجَاجٌ، وَلَكِنْ لَا يُعَادُ لَهُ سَبْكُ (25)
ويقول أيضاً في نُكْرَانِ النُّشُورِ على نحوٍ بَيِّن:

خَذِ الْمَرَاةَ وَاسْتَخِيرِ نُجُومًا *** تَمَرُّ بِمُطْعَمِ الْأَرَى الْمَشُورِ
تَدُلُّ عَلَى الْجِمَامِ بَلَا ارْتِيَابٍ *** وَلَكِنْ لَا تَدُلُّ عَلَى النُّشُورِ (26)

وفي بيان ملامح هذا المذهب العقليّ، الذي سلكه أبو العلاء، يقول الدكتور طه حسين في كتابه تجديد ذكرى أبي العلاء: «مع أن أبا العلاء قد أكثر من ذكر المذهب الأفلاطوني، ولم يذكر المذهب الماديّ إلا قليلاً، فنحن نميل إلى أنّه كان يرى رأي الماديين في بعض أطواره، فإنّه لو كان يرى رأي أفلاطون لما شكّ في بعث الأرواح، ويسهل عليه أن يؤلّف بين هذا البعث، وبين البعث الذي يراه الدّين، وسترى أن أبا العلاء إلى إنكار البعث أقرب منه إلى إثباته، على أن لأبي العلاء رأياً في الرُّوح، يؤكد ميله إلى مذهب الماديين، فإنّ أفلاطون يرى أن الرُّوح خيرٌ، وأن الجسم والمادة هما مصدر الشرّ، وأمّا أبو العلاء فيرى العكس من ذلك، إن الخير هو الجسم، وإن الشرّير هو الرُّوح» (27) ثم يستدلّ طه حسين على إثبات هذا التصور الذي ذهب إليه أبو العلاء بأبياتٍ من الزُّوميات:

أَعَابَتْهُ جَسَدِي وَرُوحُهُ *** وَمَا زَالَ يَخْدُمُ حَتَّى وَنَى
وَقَدْ كَلَّفَتْهُ أَعَاجِبُهَا *** فَطَوَّراً فُرَادَى، وَطَوَّراً ثَنَى
يُبَاقِي ابْنُ آدَمَ حَالَ الْعُصُونِ *** فَهَاتِيكَ أَجْنَتْ، وَهَذَا جَنَى (28)

وفي مواضع أخرى يرى أبو العلاء أن الرُّوح نارٌ تخمد عند الموت، وهذا مذهب الماديين من قدماء الفلاسفة، وفي هذا يقول:

دَوَلَاتُكُمْ شَمْعَاتٌ يُسْتَضَاءُ بِهَا *** فَبَادِرْهَا إِلَى أَنْ تُطْفَأَ الشُّمْعُ
وَالنَّفْسُ تَفْنَى بِأَنْفَاسٍ مُكْرَرَةٍ *** وَسَاطِعُ النَّارِ تُخْبِي نَوْرَهُ اللَّمْعُ (29)

خامساً/ موقفه من الملل والمذاهب:

يَتَّهَمُ أَبُو الْعَلَاءِ فِي الْكَثِيرِ مِنْ أَشْعَارِهِ أَصْحَابَ الْمَلَلِ، وَالْمَذَاهِبِ، وَالطَّرِيقِ الدِّينِيَّةِ، بِأَنَّهُمْ يَصْطَنَعُونَ التَّقْوَى وَالزُّهْدَ لِإِيْهَامِ النَّاسِ، وَالتَّدْلِيْسِ عَلَيْهِمْ، اسْتَغْلَالاً لَهُمْ، وَذَلِكَ لِتَحْصِيلِ الْمَنَافِعِ الدُّنْيَوِيَّةِ، وَلِكَسْبِ الْأَمْوَالِ، وَإِنْفَاقِهَا عَلَى حَاجَاتِهِمْ، وَشَهْوَاتِهِمْ، فَالْأَدِيَانِ وَالْمَذَاهِبِ وَالْفِرَقِ، كَمَا يَرَى أَبُو الْعَلَاءِ، هِيَ أَبْوَابٌ لِلارْتِزَاقِ عِنْدَ هَؤُلَاءِ، وَهُمْ حِينَمَا يَدْعُونَ النَّاسَ إِلَى الْبِرِّ وَالْخَيْرِ بِأَقْوَالِهِمْ، يَرَاهُمْ يَرْتَكِبُونَ مَا يَخَالِفُ ذَلِكَ بِأَفْعَالِهِمْ، حَسَبَ مَا يَرَى أَبُو الْعَلَاءِ، وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ:

أَفِيقُوا، أَفِيقُوا يَا عُوَاهُ، فَإِنَّمَا *** دِيَانَاتُكُمْ مَكْرٌ مِنَ الْقُدَمَاءِ
أَرَادُوا بِهِ جَمَعَ الْخَطَامِ فَأَدْرِكُوا *** وَبَادُوا، وَ مَاتَتْ سُنَّةُ اللُّؤْمَاءِ (30)

ويقول أيضاً:

يَرْتَجِي النَّاسُ أَنْ يَقُومَ إِمَامٌ *** نَاطِقٌ فِي الْكِتَابَةِ الْخَرَسَاءِ
كَذَبَ الظَّنُّ لَا إِمَامٌ سِوَ الْعَقْلِ *** مُشِيرًا فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاءِ
إِنَّمَا هَذِهِ الْمَذَاهِبُ أَسْبَابٌ *** بَلَّ لِحَذْبِ الدُّنْيَا إِلَى الرُّؤْسَاءِ (31)

كَمَا إِنَّ أبا الْعَلَاءِ يُنْكِرُ عَلَى النَّاسِ التَّعَبُّدَ لْغَرَضِ التَّعَبُّدِ، بِدُونِ أَنْ يَكُونَ فِي هَذَا التَّعَبُّدِ أَثَرٌ عَلَى سُلُوكِ النَّاسِ، وَأَفْعَالِهِمْ، هَذَا النُّوعُ مِنَ الْعِبَادَةِ -عِنْدَ أَبِي الْعَلَاءِ- هُوَ تَقْلِيدٌ بِدُونِ تَفْكِيرٍ، وَهَذَا لَا يُؤَسِّسُ جَوْهَرَ الدِّينِ وَالْغَايَةَ الَّتِي جَاءَ مِنْ أَجْلِهَا، فَالْعَمَلُ الصَّالِحُ عِنْدَهُ بِدُونِ عِبَادَةٍ، خَيْرٌ مِنَ الْعِبَادَةِ بِلا عَمَلٍ صَالِحٍ، أَمَا اجْتِمَاعُهُمَا فَهُوَ الْغَايَةُ الَّتِي تُرْتَجَى:

سَبَّحْ، وَصَلِّ وَطُفْ بِمَكَّةَ زَائِرًا *** سَبْعِينَ لَا سَبْعًا؛ فَلَسْتَ بِنَاسِكَ
جَهْلَ الدِّيَانَةِ مِنْ إِذَا عَرَضَتْ لَهُ *** أَطْمَاعُهُ لَمْ يَلْفَ بِالْمُتْمَاسِكِ (32)

ويقول:

أَشَدُّ عِقَابًا مِنْ صَلَاةٍ أَصَعَّتْهَا *** وَصَوْمٍ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ ظَلَمَ دِرْهَمَ (33)

عَلَى الرَّغْمِ مِنْ مَوْقِفِ الْمُعَرِّيِّ الْوَاضِحِ تَجَاهِ الدِّيَانَاتِ وَالْمَذَاهِبِ، وَالرُّسُلِ وَالْأَنْبِيَاءِ، وَالْمَلَائِكَةِ، وَكُلِّ الْغَيْبِيَّاتِ، وَمُعَادَاتِهِ لَزَعْمَاءِ الْفِرَقِ وَالْمَذَاهِبِ، وَاتِّهَامِهِمْ بِالْمُتَاجَرَةِ بِالْدِينِ، وَاسْتَغْلَالِ الدُّهْمَاءِ مِنَ النَّاسِ، إِلَّا إِنَّمَا نَرَاهُ يَكْرُرُ لَفْظَ دِينٍ كَثِيرًا فِي لُزُومِيَّاتِهِ، فَمَا هُوَ الدِّينُ الصَّحِيحُ فِي نَظَرِ أَبِي الْعَلَاءِ إِذَنْ:

الدِّينُ إِنصَافُكَ الْأَقْوَامَ كُلَّهُمْ *** وَأَيُّ دِينٍ لَا بِي الْحَقُّ إِنَّ وَجَبَا
وَالْمَرْءُ يُغَيِّهِ قَوْدُ النَّفْسِ مُصْحَبَةً *** لِلْخَيْرِ، وَهُوَ يَقُودُ الْعَسْكَرَ الْجُبَا
وَصَوْمُهُ الشَّهْرَ مَا مِ يَجْنِ مَعْصِيَةً *** يُغْنِيهِ عَنْ صَوْمِهِ شَعْبَانُ أَوْ رَجَبَا (34)

ويقول:

وَدِينُكَ مَا عَلَيَّ الْحُكْمُ فِيهِ *** فَابِغْ لِلَّذِي أَخْفَيْتَ بَغْيَا
إِذَا الْإِنْسَانُ كَفَّ الشَّرَّ عَنِّي *** فَسُقِيًّا فِي الْحَيَاةِ لَهُ وَ رَعِيَا (35)

الخاتمة

حينما نعرض لآراء أبي العلاء المعري الفلسفية، والفكرية، المُجافية للحق والحقيقة في الكثير من جوانبها، القائمة على التفكير المحض، وإعمال العقل، وإعطائه القول الفصل في جميع الأمور، لا سيما العقديّة منها، هذا لا يعني بحالٍ من الأحوال أننا نوافق على ما ذهب إليه الرجل، لأن العقل مهما بلغ من القدرة فإنه يظل عاجزاً عن إدراك الأمور الغيبية، التي ليس للحواس إليها سبيلاً، والتي يقف العقل عندها عاجزاً وهو حسير، ولا بد للعقل فيها من إتباع النقل، والإذعان له، فالنقل هو الذي يملك الحقيقة المطلقة في بيان هذه الغيبيات.

ومهما يكن من أمرٍ، فقد أردنا من خلال هذه الدراسة المقترضة أن نُسلط الضوء على فلسفة أبي العلاء المرتكزة في مجملها على فكرة الاعتزال بمعنيها، سواء معناها المكاني، حينما اعتزال أبو العلاء مجتمعه، وكانت هذه العزلة نتيجة لتجربة حياتية يغلب عليها بغض الاجتماع وحب الوحدة، أو بمعناها العقلي، حينما أحتكم أبو العلاء إلى العقل في كل شيءٍ بما في ذلك المعتقدات والأديان، فكان بذلك أقرب إلى مذهب المعتزلة، ومدار البحث هنا، هو علاقة العقل بالنقل، والقاعدة التي يركز عليها أبو العلاء، يمكن تلخيصها في هذه العبارة: «إذا حضر النقلُ حَكَمَ العقلُ» بمعنى: إن العقل هو وحده الذي يمتلك الحقيقة، بل هو محورها، وهو الذي تُعرض عليه النُقول والأخبار؛ فيقبل منها ما يقبل، ويرفض ما يرفض، فإن ملامح المذهب الاعتزالي بينة في هذا المنحى من التفكير لدى أبي العلاء، ولعل من غايات هذه الدراسة بيانَ مواضع الاتفاق بين فلسفة الرجل، وفكر المعتزلة، ومن خلال هذه الدراسة تبين أن أبا العلاء انحاز للعقل على نحوٍ مطلق، لدرجة أنه تجاوز في نظريته العقلية حدود المذهب الاعتزالي، الأمر الذي جعله أقرب إلى فلسفة الماديين في عصرنا الحديث، الذين لا يؤمنون إلا بما هو مادي، و تدركه الحواس، أما خلاف ذلك فهو لا وجود له إلا في أذهان من يؤمنون به، حسب ما يرون. فإن المعتزلة وإن قاسوا نصوص الدين على العقل كانت غايتهم من ذلك إعادة النظر في الكثير من المعتقدات التي تخالف العقل بزعمهم، وتصفيّة النصوص الدينية منها، وهذا منحى غير صحيح، بغض النظر عن النوايا، لأن العقل لا قبل له بإدراك حقائق الغيبيات؛ لأنها خارج نطاق قدرته الحسية، أما أبو العلاء فانتصر للعقل المجرد، الذي لا يؤمن إلا بما هو مادي، فأنكر بذلك كل ما لا يدركه العقل من الغيبيات، التي هي جوهر كل الأديان، وهو بذلك تجاوز المعتزلة في الابتعاد عن الحقيقة التي جاءت الأديان من أجلها.

على أية حال فلسفة أبي العلاء كانت نتيجة حتمية، لحالة الانفتاح الفكري، والمعرفي، التي كانت تسود عالمنا الإسلامي حينها، فقد توافدت على ذلك المجتمع الكثير من الفلسفات، والمعتقدات، وكل هذا الامتزاج والتنوع الفكري والحضاري، لا بد له من أن يُنتج طفراتٍ فكريةٍ خارجةٍ عن النسق المعرفي والحضاري

المتوارث، ولعلَّ أبا العلاء كان من أبرز هذه الطفرات، التي تجاوزت في فكرها ومعرفتها حدود العقل الجمعي، وكسرت حاجز الموروث، وحلَّقت في فضاءٍ جديدٍ، لا ينتمي إلى الواقع الحضاريِّ السائد؛ ولهذا لا بدَّ لمن يتصدى لدراسة الموروث، من ألاَّ يقفَ أمامَ النَّسق العام المهيمن على الثقافة العربية الإسلامية وقتئذٍ ويدرسه، بل عليه أن يسلِّط الضوء على الشَّخصيات، والمناطق الأكثر جدلاً في تراثنا العربي، لأنَّها هي التي تُشكل خروجاً عن المألوف، وظواهرَ نادرةً تستحقُّ الدراسة والبحث، كأبي العلاء المعرِّي، فهنا تكمن جِدَّةُ البحث، وتفارطو.

هوامش المصادر والمراجع

1. ديوان اللزوميات، لأبي العلاء المعري، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة، تحقيق: أمين عبد العزيز الخانجي، بدون تاريخ نشر، ولا رقم طبعة، ص188، ج1.
2. مقدمة الدكتور علي شلق على رسالة الغفران، التي هي من تحقيقه، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ نشر، ولا رقم طبعة، ص15.
3. المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
4. الملل والنحل، للشهرستاني، دار المعارف القاهرة، بدون تاريخ نشر، ولا رقم طبعة، ص63، ج1.
5. تاريخ الفكر العربي، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، بدون تاريخ نشر، ولا رقم طبعة، ص452.
6. ديوان اللزوميات، لأبي العلاء المعري، مصدر سابق، ص275، ج1.
7. المصدر نفسه، ص439، ج2.
8. المصدر نفسه، ص175، ج1.
9. المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
10. المصدر نفسه، ص278، ج1.
11. المصدر نفسه، ص163، ج2.
12. المصدر نفسه، ص166، ج1.
13. حكيم المعرّة، عمر فروخ، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ نشر، ولا رقم طبعة، ص101.
14. ديوان اللزوميات، لأبي العلاء المعري، مصدر سابق، ص336، ج2.
15. المصدر نفسه، ص125، ج1.
16. المصدر نفسه، ص41، ج1.
17. المصدر نفسه، ص416، ج2.
18. المصدر نفسه، ص336، ج2.
19. المصدر نفسه، ص272، ج2.
20. المصدر نفسه، ص421، ج2.
21. المصدر نفسه، ص297، ج2.
22. المصدر نفسه، ص376، ج2.
23. المصدر نفسه، ص166، ج1.
24. المصدر نفسه، ص234، ج2.
25. المصدر نفسه، ص147، ج2.
26. المصدر نفسه، ص400، ج1.
27. تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ولا رقم طبعة، ص266.
28. ديوان اللزوميات، لأبي العلاء المعري، مصدر سابق، ص68، ج1.
29. المصدر نفسه، ص82، ج2.
30. المصدر نفسه، ص54، ج1.
31. المصدر نفسه، ص55-56، ج1.
32. المصدر نفسه، ص165، ج2.

33. المصدر نفسه، ص304، ج2.

34. المصدر نفسه، 95، جج1.

35. المصدر نفسه، ص442، ج2.

قواعد النشر

أولاً ضوابط الطباعة

سعيًا منا للوصول إلى صورة متميزة لبحوثكم التي ستساهمون بها في الأعداد المقبلة للمجلة ، فإننا نأمل منكم التكرم باتباع بعض الملاحظات الخاصة بطباعة العمل :

1. ترسل المادة العلمية إلى المجلة على قرص مضغوط ، مطبوعة بخط نوع Simplified Arabic ، مع نسخة واحدة ورقية وبحجم 13 ، وحجم الحواشي السفلية 11 ، وتبعد الأسطر (مفرد) .
2. في حالة اختيار الصفحة مقاس A 4 ، تكون هوامش الصفحة يمين ويسار (4.2) ، أعلى وأسفل موحد (4 سم)
3. يؤخذ بعين الاعتبار أن المجلة غير ملونة ، لذا يجب الابتعاد على الصور الملونة ذات الألوان الفاقعة ، وكذلك التظليل الزائد عن الحد في الجدول
4. عرض النص في المجلة هو 12.6 سم ، لذا يجب الابتعاد عن الجداول الكبيرة ، والصور غير القابلة للتصغير .
5. عند طباعة النصوص يرجى التقيد بالآتي : —

- ترك مسافة بادئة في أول كل فقرة (1.27 سم) مع اختيار خاصية (ضبط) للنصوص
- عدم ترك فراغات بين النصوص وعلامات الترقيم التي تليه ، مثل : الفاصلة والفاصلة المنقوطة والقاطعة والشارحة والشرطة المائلة وعلامة الاستفهام والتعجب ، وما على شاكلتها من علامات الترقيم الفردية ، على أن يترك الفراغ بعدها مباشرة
- مثال : — مجلة البحوث العلمية ، — مجلة البحوث العلمية ؛ — مجلة البحوث العلمية .
— مجلة البحوث العلمية : — مجلة البحوث العلمية / — مجلة البحوث العلمية ؟
- ترك فراغات قبل الأقواس العادية وعلامات الاقتباس وبعدها ، وما على شاكلتها من علامات الترقيم المزدوجة ، ولا تترك فراغات ملاصقة لهذه العلامات من الداخل . وتجنب ترك فراغات متتالية .
- مثال : — مجلة البحوث العلمية (مجلة محكمة) تصدر من مركز البحوث. — مجلة البحوث العلمية ”
مجلة محكمة ” تصدر من مركز البحوث

1. التقيد بأصول البحث العلمي وقواعده .
2. ألا تكون المادة العلمية المقدمة للنشر قد سبق نشرها أو كانت جزءاً من رسالة علمية .
3. يكتب في أول صفحة من البحث عنوان البحث واسم معده وعنوان العمل .
4. تخضع كل المواد العلمية المقدمة للتحكيم العلمي من أساتذة متخصصين .
5. يخضع نشر المواد العلمية لأولويات تتفق وسياسة النشر بالمجلة .
6. هيئة التحرير ليست ملزمة برد المواد العلمية التي لا تنشر لأصحابها .
7. على الباحث التأكد من أن دراسته كاملة ، ومدققة لغوياً وخالية من الأخطاء الإملائية والنحوية وعدم مخالفة لأي نظام للحماية الفكرية .
8. أن يكون البحث المقدم للمجلة مستوفياً شروط البحث العلمي من حيث الإحاطة والاستقصاء والإضافة المعرفية والمنهجية والتوثيق ودقة التعبير .
9. عدد صفحات البحث لا تقل عن خمسة عشرة صفحة ولا تزيد عن ثلاثين صفحة بما في ذلك الأشكال والفهارس .
10. تخريج الآيات القرآنية في صلب النص أما تخريج الاحاديث النبوية يكون ضمن تسلسل الهامش .
11. تكون الهوامش ذات أرقام تسلسلية توضع في نهاية البحث و عدم استخدام ” إدراج هامش ” عند الطباعة .

ويرتب البحث على النحو الآتي : ملخص البحث – مقدمة تتضمن أهمية البحث وأهدافه – مواد وطرائق البحث (منهجية البحث) – النتائج والمناقشات – الاستنتاجات والتوصيات – المراجع – وأن يشير الباحث في المقدمة أو أي مكان آخر مناسب إلى مكان إجراء البحث وفترة تنفيذه إذا لزم الأمر .

إذا استخدم الباحث استبياناً أو غيره من أدوات جمع البيانات ، فعليه أن يقدم نسخة كاملة من تلك الأداة إذا لم ترد في صلب البحث أو في ملاحقه . كما يجب على الباحث إخفاء شخصيته في الدراسة وتجنب وضع أي إشارة تكشف هويته من خلال الدراسة ، أما المعلومات الشخصية ومكان العمل فتوضع في صفحة منفصلة . ويتم ترقيم الجداول والأشكال ترقيماً متسلسلاً مستقلاً لكل منها ، مع إعطاء عنوان قصير لكل منها تتم كتابته (أعلى) الشكل ، ويكون المصدر أسفله . وترقم جميع الصفحات تسلسلياً .

إن التزامكم بالملاحظات المذكورة أعلاه سيسهم بلا شك في تسهيل إنجاز العمل على الشكل المطلوب .

The Scientific Researches journal

Periodical Scientific journal

Published by the Centre of Scientific Researches and studies

in the university of mohamad bin ail sanosi

Al bayda - Libya

Vol . 1

No :4

Jan . 2018



جَامِعَةُ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ السَّنُوسِيَّ

مَجَلَّةُ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ

مجلة علمية دورية محكمة تصدر عن مركز البحوث والدراسات العلمية
بجامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية

العدد الرابع

2018