مجلة الحقيل العلمية

مجلة دوريّة نصف سنوية تُعنى ببحوث ومقالات أفراد الأسرة

موضوعات العدد:

الفنقلات في فقه الإمام الشافعي

الاستفزاز في المسؤولية الجنائية

القصص القرآني

ملف العدد الثاني:
الأديب أحمد بن إبراهيم الحقيل

وثائق الأسرة

جهود علماء المغرب الإسلامي
في حفظ المال العام والخاص

الهندسة الميكانيكية
(نشأتها وتاريخها وأهدافها ومجالاتها)

الجودة الشاملة في التعليم الجامعي

العدد الثاني - محرّم (١٤٤٨هـ) - يونيو (٢٠٢٦م)

مجلة الحقيبة العلمية

مجلة دوريّة نصف سنوية تُعنى ببحوث ومقالات أفراد الأسرة

يسرنا أن نستقبل مقالاتكم العلمية وملاحظاتكم
وتسديداتكم عبر الوسائل التالية:

0503185064
hogail22@gmail.com

العدد الثاني - محرّم (١٤٤٨هـ) - يونيو (٢٠٢٦م)

بسم الله الرحمن الرحيم

رئيس التحرير:	إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحقيل
مدير التحرير:	إبراهيم بن سعد بن إبراهيم الحقيل
المدير الفني:	بندر بن محمد بن إبراهيم الحقيل

هيئة التحرير

عثمان بن صالح بن عثمان الحقيل

ياسر بن عبدالعزيز بن إبراهيم الحقيل

عمار بن عبدالعزيز بن إبراهيم الحقيل

توفيق بن عثمان بن محمد الحقيل

بدر بن سليمان بن عبدالله الحقيل

تصميم وتنسيق: محمد عبدالله

العنوان	الصفحة
الفنقلات في فقه الإمام الشافعي	١
الاستفزاز في المسؤولية الجنائية	٨٠
القصص القرآني	١٥٠
ملف العدد، الأديب أحمد بن إبراهيم الحقيل.	١٧٢
الرَّذَاذُ	٢٣١
التَّجْربةُ الشِّعريَّةُ عندَ العوَّادِ	٢٥٧
الإبداعُ الفنِّي عند العوَّاد	٣٠٢
مراسلاته مع كبار الأدباء	٣٢٥
وثائق الأسرة	٣٣٣
جهود علماء المغرب الإسلامي في حفظ المال العام والخاص من خلال كتاب "المعيار المُعرِب" للونشريسي المالكي	٣٤٢
الهندسة الميكانيكية (نشأتها وتاريخها وأهدافها ومجالاتها)	٣٩٠
الجودة الشاملة في التعليم الجامعي	٤٤٢
الخاتمة	٤٧٩

الافتتاحية

الاجتماعات الأسرية.. ذاكرة الأمة ومصنع المستقبل

عمار بن عبد العزيز الحقيل

من أعظم ما تحفظ به الأمم هويتها، وتبقى به جذورها ضاربة في أعماق التاريخ، وتنتقل به الخبرات والقيم من جيل إلى جيل: الأسرة الواعية التي لا تجعل اجتماعها مجرد لقاء عابر، بل تبنيه على المعنى، وتغذيه بالفكرة، وتحيطه بالعلم والأدب والذكريات والتجارب. فالاجتماعات الأسرية ليست ترفا اجتماعيا، ولا عادة موسمية تؤدى على سبيل المجاملة، وإنما هي مؤسسة تربوية متكاملة، إذا أحسن توجيهها صارت مدرسة للأخلاق، ومجلسا للثقافة، ومنطلقا للمواهب، وجسرا يصل الماضي بالحاضر، ويؤسس لمستقبل أكثر رسوخا ونضجا.

لقد أدركت المجتمعات العريقة عبر تاريخها أن تماسك الأسرة ليس قائما على رابطة الدم وحدها، بل على كثرة اللقاء، وتكرار الحوار، واشتراك الهموم والآمال، وتداول المعارف والتجارب. ولذلك كانت المجالس العائلية في البيوت القديمة مدارس غير رسمية، يتعلم فيها الصغار قبل الكبار؛ يسمعون أخبار الآباء والأجداد، ويتلقون الحكم والأمثال، ويحفظون الأشعار والقصص، ويطلعون على أخبار البلدان والرجال، فتتشكل شخصياتهم في بيئة حية نابضة، لا في عزلة باردة صنعتها الأجهزة الحديثة ووسائل الترفيه المتلاحقة.

وإن من أخطر ما تعانيه الأجيال الصاعدة اليوم: الفراغ الثقافي، وضعف الانتماء، وانقطاع الصلة بالتراث، وضحالة المعرفة بتاريخ الأسرة والمجتمع، حتى أصبح بعض الشباب يعرف تفاصيل حياة المشاهير واللاعبين، ويجهل أخبار أجداده، أو لا يحفظ من تراث بلده إلا النزر اليسير. وليس هذا ناشئا عن ضعف القدرة، وإنما عن غياب البيئة التي تغرس الاعتزاز بالهوية، وتوقظ

حب المعرفة، وتربط الناشئة بميراثهم العلمي والاجتماعي والحضاري.

ومن هنا تظهر الأهمية الكبرى للاجتماعات الأسرية المنظمة الواعية؛ إذ يمكن أن تتحول إلى مشروع ثقافي متجدد، يشارك فيه الجميع، ويجد فيه كل فرد مساحة للحضور والتأثير. فحين تخصص الأسرة جزءا من اجتماعها للحديث عن كتاب نافع، أو شخصية علمية، أو قصة تاريخية، أو تجربة حياتية، فإنها تبني في النفوس عادة التفكير، وتربي الذائقة المعرفية، وتكسر الحاجز بين العلم والحياة اليومية.

والجيل الصاعد أحوج ما يكون إلى هذا اللون من التربية؛ لأن المعرفة اليوم متدفقة، لكن التمييز ضعيف، والمعلومة متاحة، لكن المنهج غائب. والشباب لا تنقصهم الوسائل، وإنما تنقصهم الوجهة، ولا يفتقرون إلى الذكاء، بل إلى من يوقظ فيهم روح الرسالة والطموح. فإذا وجد الشاب من أسرته تشجيعا، ومن مجلس عائلته احتفاء بما يقرأ ويكتب ويبحث، نشأ معتزا بعلمه، راغبا في تطوير نفسه، شاعرا أن له مكانا ودورا.

ومن أجمل ما يمكن أن تغرسه الاجتماعات الأسرية: إحياء التراث القديم، وربط الأبناء بسير الأسلاف وتجاربهم. فالتراث ليس مجرد حكايات تروى للتسلية، بل هو ذاكرة الأمة، ومستودع خبرتها، وعنوان شخصيتها. وحين يسمع الناشئ قصص الكفاح والصبر والنجاح التي عاشها أجداده، يدرك أن الحياة لا تبنى بالترف والراحة وحدهما، وإنما بالجد والمثابرة وتحمل المسؤولية.

كما أن حفظ التراث الشفهي والعائلي يمثل ثروة حقيقية؛ فكم ضاع من أخبار الرجال والنساء، والقصص والمواقف، والأشعار والوثائق، بسبب غياب التدوين، أو عدم اهتمام الأبناء بسؤال الكبار والاستفادة منهم. ولو أن كل أسرة شجعت أبناءها على جمع تاريخ العائلة، وتوثيق القصص القديمة، وتصوير الوثائق، وتسجيل اللقاءات مع كبار السن، لأمكن حفظ جانب كبير من الذاكرة الاجتماعية التي تتآكل مع مرور الزمن.

ولا يقف الأمر عند حدود الحفظ والرواية، بل ينبغي أن يتجاوز ذلك إلى تشجيع الأقلام الواعدة على الكتابة والبحث والتأليف. فكم في الأسر من

شاب موهوب أو فتاة متميزة، لكنها لم تجد من يكتشف موهبتها، أو يحتفي بمحاولاتها الأولى. والكلمة الطيبة تصنع أحيانا ما لا تصنعه الدورات الطويلة؛ حين يقرأ الشاب مقالا كتبه أمام أسرته، أو يعرض بحثا صغيرا، أو يلقي خاطرة أدبية، ثم يجد التشجيع والتوجيه والاحتفاء، فإن ثقته بنفسه تنمو، وموهبته تتطور، وقد يصبح بعد سنوات صاحب مشروع علمي أو أدبي مؤثر.

ومن المهم أن يراعى في ذلك تنوع التخصصات والميول؛ فليس النجاح مقصورا على العلوم الشرعية أو الأدبية وحدها، بل الأمة تحتاج إلى الطبيب والمهندس والباحث والمؤرخ والمبرمج والإعلامي والمترجم والمفكر. ويمكن للأسرة الواعية أن تجعل من اجتماعاتها منصة للتعريف بالتخصصات، وعرض التجارب، وتبادل الخبرات، وربط الشباب بأصحاب الإنجازات في مجالاتهم المختلفة.

كما أن تكليف الأبناء بمشروعات معرفية صغيرة يفتح لهم أبوابا واسعة؛ كأن يكلف أحدهم بإعداد ملخص كتاب، أو جمع معلومات عن مدينة تاريخية، أو كتابة سيرة عالم، أو إجراء مقابلة مع أحد كبار الأسرة، أو توثيق مهنة قديمة، أو إعداد تقرير عن تخصصه الدراسي. فهذه الأعمال تنمي مهارات القراءة والبحث والتحليل والتعبير، وتعود الشباب على تحمل المسؤولية العلمية والثقافية.

ولا يخفى أن نهضة الشباب لا تتحقق بالمواعظ المجردة وحدها، بل بصناعة البيئة الملهمة. والشاب إذا رأى في أسرته احتراما للعلم، وتقديرا للقراءة، واحتفاء بالبحث، وإكراما لأصحاب الإنجاز، تشكلت شخصيته على هذا الأساس. أما إذا غلبت السطحية واللهو الفارغ، وانحصرت المجالس في تتبع الأخبار التافهة أو الخلافات العقيمة، فإن الطاقات تذبل، والهمم تضعف، ويصبح الشاب غريبا في بيته، يبحث عن التقدير والانتماء في أماكن أخرى.

ومن الوسائل النافعة في هذا الباب: إنشاء مكتبة أسرية مشتركة، ولو كانت صغيرة، تضم كتبا متنوعة تناسب الأعمار والاهتمامات، مع تخصيص وقت للحديث عما يقرأه أفراد الأسرة. وكذلك إقامة مسابقات ثقافية خفيفة، أو أمسيات للقراءة والإنشاد والشعر، أو عرض التجارب الناجحة لأفراد العائلة، أو استضافة أصحاب الخبرات من الأقارب والأصدقاء للحديث عن تجاربهم

العلمية والعملية.

وإن مما يعمق الروابط الأسرية أن يشعر كل فرد بأن له قيمة ومكانة، وأن صوته مسموع، وأن جهده مقدر. والاجتماعات الثقافية الهادفة تحقق هذا المعنى؛ إذ تجمع القلوب حول هدف مشترك، وتفتح أبواب الحوار بين الأجيال، وتزيل كثيرا من الحواجز النفسية التي صنعتها الحياة المعاصرة. فالجد حين يحدث أحفاده عن ماضيه، لا ينقل لهم معلومات فحسب، بل يمنحهم جزءا من روحه وتجربته. والشاب حين يشارك بفكرة أو قراءة، يشعر أنه عضو فاعل لا مجرد متلق سلبي.

ثم إن الترابط الأسري لا يقوم على كثرة اللقاء وحدها، بل على عمق المحتوى الذي يجمع الناس. فقد تجتمع الأسر كثيرا، لكن بلا أثر تربوي أو ثقافي، فتظل العلاقات سطحية هشة. أما إذا اقترن الاجتماع بالعلم والذكر والحوار والتعاون وتبادل الخبرات، تحول إلى رصيد طويل الأمد يثمر محبة واحتراما وتماسكا.

وما أحوج مجتمعاتنا اليوم إلى إحياء هذا اللون من المجالس؛ في زمن تتسارع فيه المؤثرات، وتتزاحم فيه الأفكار، ويعاني كثير من الشباب من التشتت والفراغ وضعف الهوية. إن الأسرة القوية الواعية تستطيع أن تكون خط الدفاع الأول عن قيم المجتمع وثقافته، وأن تصنع جيلا متوازنا يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويحمل تراثه بثقة، وينفتح على المستقبل بعقل واع وطموح راشد.

وليس المطلوب مشاريع معقدة أو إمكانات ضخمة، وإنما المطلوب صدق الاهتمام، وحسن التنظيم، والاستمرار ولو بالقليل. فمجلس أسبوعي منظم، أو لقاء شهري هادف، قد يغير مسار شاب، أو يوقظ موهبة، أو يحفظ تراثا، أو يعيد الدفء إلى أسرة أنهكتها مشاغل الحياة.

إن الأمم العظيمة لا تبنى في القاعات الرسمية وحدها، بل تبنى أولا في البيوت؛ في المجالس التي تحفظ الذاكرة، وتوقظ الفكر، وتغرس الطموح، وتصنع الإنسان. وإذا نجحت الأسرة في أن تجعل من اجتماعها منارة للعلم والأدب والتاريخ والحوار، فإنها لا تحفظ أبناءها فحسب، بل تسهم في بناء مجتمع أكثر وعيا وترابطا ورسوخا.

الفنقلات في فقه الإمام الشافعي

حسان بن حمد بن عبد الرحمن الحقيل

الفَنْقُلات لغةً: جمع فَنقُلة، وهي النَّحت لكلمتَي: «فإن قلتَ، قلتُ» أو «فإن قيلَ، قلنا»، مثل: الحَوْقَلة، والبسملة، والمَشْأَلة، وأخواتها.

واصطلاحًا: «نكات بيانية تُطرَح في أسلوب المحاورة: «فإن قلتَ، قلتُ»، وهي أسلوب تعليمي مشهور عند المُتقدِّمين والمُتأخِّرين، قائم على السؤال المُشوِّق، والجواب المحقق»[1].

وقيل: هي السؤال الذي يُطرَح حول مسألة بقول: «فإن قال» وصِيغها، والجواب عنه بقول: «قلتُ» وصِيغها[2].

والتَّعريف الثَّاني أوضح من الأول.

نشأة الفنقلات وأسباب ظهورها:

الفَنْقُلة أسلوب بياني يتناول موضوعًا أو مسألة، يقوم المتكلم فيها بوضع سؤال يَتعلَّق بهذه المسألة، ثم يَبدأ بالإجابة عن السؤال، وغَلَب على هذا الأسلوب استخدام صيغة القول ومُتصرفاته مع الشرط «إِنْ»، مسبوقًا بالفاء، «فإن قلتَ... قلتُ»، وسبق أنَّها نحت من كلمتين، أخذوا الفاء والنون من كلمة «فَإِنْ»، وأخذوا القاف واللَّام من كلمة «قلتُ»[3].

والغرض من هذا الأسلوب التَّعليمي هو إثارة المتعلمين وتشويقهم إلى معرفة بعض النِّكات والفوائد وتثبيتها في أذهانهم، فهي إجراءات عقلية مُؤيَّدة بالأدلَّة؛ ولذلك كثرت الافتراضات العلمية في الشروح، وقد انتشرت هذه الطريقة في كلِّ المصنفات القديمة، على تباين اتجاهاتها، في العقيدة، والفقه، والنحو، والتفسير، وغيرها[4].

وتكمن أسباب ظهور الفَنْقُلات فيما يلي:

---

(١) فنقلات الزَّمخشري البلاغية (ص٥٢).

(٢) الفَنْقُلات في الفقه (صيغها، ودلالاتها، وفوائدها، وأغراضها) للباحث: أ.د.أديب فايز الضمور.

(٣) مقاييس اللغة (١/ ٣٢٩).

(٤) ينظر: أسلوب (الفنقُلة) عند الزَّمخشري في تفسيره، وبيان خصائصه وفوائده، لعبد العزيز الجودي.

١- استحداث البحث عن الجواب والتَّنبيه إلى الآتي.

٢- وعي المتكلِّم وحُسْن فهمه لإيراد السؤال، فإنَّه يَفتح للمُتلقِّي البحث وحُسْن المحاورة والنِّقاش.

٣- تُنبِئ الفَنْقُلات عن إلمام المُتكلِّم بحال المُخاطَب الذي قد يَرِد عليه السؤال، فيكون قد أزال عنه إشكاله.

٤- أنَّ المتكلم يُورِد تفصيل المسألة بعددٍ من الفَنْقُلات، فأسلوبه من أساليب بيان الأوجه المُتعدِّدة في المسألة الواحدة.

٥- كَشْف المُتكلِّم عن الاحتمال الوارد قبل وروده، فيجيب قبل أن يُسأل[١].

صيغ الفَنْقُلات عند الإمام الشَّافعي

لعل الإمام الشَّافعي كان من أوائل الفقهاء الذين استخدموا أسلوب الفَنْقُلة منهجًا في تناوله لمسائل الفقه في كتاب فقهي، وقد استَخدم في كتاب «الأُم» عددًا من الصيغ الفَنقُلية، وهي:

«فإن قالَ... قلتُ»، «فإن قالَ قائلٌ... قلتُ»، «فإن قُلتَ... قلتُ»، «فإن قيلَ... قلتُ»، «فإن قِيلَ... قِيلَ»، «فإن قلتم... قلنا»، وهذه الأخيرة أقل الصيغ استخدامًا في كتاب «الأُم».

ويُلاحَظ أنَّ الإمام الشَّافعي نَوَّع في استخدام هذه الصِّيغ، ولم يقف على صيغة واحدة مكتفيًا بها، وهذا أيضًا مما يَنتبه له المعلم؛ فالجمود على صيغة واحدة سيكون باعثًا على السَّآمة والملل، وربَّما الغفلة عن الانتباه، والبرود عن النَّشاط والتَّيقظ الفكري، والرُّكود عن التَّشوق؛ فالتنويع والتجديد يوقظان الذهن، ويوقدان الفكرة، ويحييان نفس القارئ والمستمع؛ فتقع من عقله وقلبه المعاني والعلوم في موضعها[٢].

---

(١) ينظر: مباحث الكتاب والسُّنة، للبوطي (ص ١٠).

(٢) ينظر: الفَنْقُلات في الفقه (صيغها، ودلالاتها، وفوائدها، وأغراضها) للباحث: أ.د.أديب فايز الضمور.

الفوائد التَّعليمية لأسلوب الفَنْقُلة

حينما يُقدِّم المُعلِّم الخبير أسئلة يَفترض أن إجاباتها ستُمكِّن المتعلم من المعرفة والعلم، ثم يصوغها في قالب من التَّشويق الذي يَدفع المتعلم للسعي خلف الإجابة بحماس، فإنَّ المعلم يكون بذلك قد هيأ المتعلمَ وفَتَح عقله ليَغرس فيه ذلك العلم كي يُؤتِي ثماره. وكذلك فإنَّ ما يأتي على تلك الحالة من العُلوم يستقرُّ ويثمر؛ فلا يَذهب في غالب الأحوال.

فالمعلم بذلك المنهج يَبني العقل الفقهي الذي يَمتلك القدرة على الاستيعاب وتَصوُّر المسألة المطروحة للنقاش سؤالًا وجوابًا، والمعلم بذلك ينضج القابلية والاستعداد لدى المتعلم بطرح المسألة بصيغة الشرط، والتي معناها تَطلُّب الجواب للشرط، فإذا تَرسَّخ هذا المقصد في قلب الطالب سعى لاكتسابه وتحصيله بكماله.

وتكمن فائدة الفَنْقُلات في عدة أمور:

١- التَّشويق الذي يُؤدِّي إلى انتباه، تَعلُّق، رغبة في طلب المعرفة، ويَدفع الملل والشرود.

٢- تنبيه السَّامع والمُتلقِّي على مواطن الإشكال ومواقع النِّكات، وعونه على القياس في المسائل الأخرى، فإن الفَنْقُلة كالتَّصريح بأنَّه ينبغي أن يقال هنا كذا إيرادًا، ويقال كذا جوابًا.

٣- تعويد المُتلقِّي حُسْن المناظرة ومآخذ الحِجَاج، وما يمكن أن يُدلِي به المُخالِف على الدَّليل وما يجاب عنه به، وفي هذا من تربية المَلَكة العلمية عند المُتلقِّي ما لا يَخفى.

٤- تقريب الفَهم والإدراك بتسهيل المسألة أو الحُكم، وإزالة الإشكال، وتجلية تَصوُّره.

٥- مشاركة السَّامع أو المُخاطَب، فأسلوب التَّقرير الذي يُقرِّر فيه المعلم العلم، ويُلقيه على الطالب مُجرَّدًا- أقل أثرًا وتفاعلًا في نفس المُتعلِّم من إشراكه في تناوله للمسألة «فإن قلتَ... قلتُ».

عناية العلماء بأساليب السؤالات عامةً والفَنْقُلات خاصةً، في تناول المسائل الفقهية:

للعلماء عِدَّة أساليب في مهارات التعلم، ومناقشة المسائل، وعَرْضها على طالب العلم، فمن هذه الأساليب أسلوب السؤالات على عمومها، فإنَّه له عند أهل العلم عناية كبيرة. وقد استُعمل ذلك في مخاطبات القرآن الكريم والسُّنة النَّبوية.

ومن أمثلة ذلك:

قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [البقرة: ١٤٢] وغيرها.

وفي حديث ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ من الشَّجر شجرةً لا يَسقط ورقها، وإنَّها مَثَل المسلم، فحَدِّثوني ما هي؟» فوقع النَّاس في شجر البوادي. قال عبد الله: ووقع في نفسي أنَّها النخلة فاستحييتُ. ثم قالوا: حَدِّثنا ما هي يا رسول الله؟ قال: «هي النَّخلة»[(١)].

فطريقة السؤال والجواب منهج قرآني ومن مناهج النَّبي ﷺ في التَّعليم؛ وذلك لتحريك العقل بالتفكير.

وجاء فتى إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، ائذن لي بالزِّنا. فقال النَّبيُّ ﷺ: «ادنُ مني»، فدنا منه قريبًا فقال له النَّبيُّ ﷺ: «تُحِبُّه لأمك؟» قال: لا والله. قال ﷺ: «ولا النَّاس يحبُّونه لأمهاتهم»، وقال: «أفتُحِبُّه لأختك؟» فقال: لا والله يا رسول الله. فقال ﷺ: «وكذلك النَّاس لا يحبُّونه لأخواتهم»، فقال: «أتحبُّه لابنتك؟» فقال: لا والله يا رسول الله. فقال النَّبي ﷺ: «وكذلك النَّاس لا يحبُّونه لبناتهم»، ثم ذَكَر النَّبي ﷺ لعمتك وخالتك مثل ذلك[(٢)].

والملاحظ أنَّ هذا الأسلوب كثير الاستعمال في السُّنة النَّبوية، واقتَدى بهذا

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٢٢) (٦١)، ومسلم (٨/ ١٣٧) (٢٨١١).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده من حديث أبي أُمامة الباهلي (١٠/ ٥٢٢٠) (٢٢٦٤١)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصَّحيحة (١/ ٧١٣).

الأسلوب مِن بعده الصَّحابة والتَّابعون.

فمِن هنا ظهر للفقهاء أهمية أسلوب السؤالات التَّعليمية وعنايتهم بها، فصاروا يتوجَّهون لها ويهتمون بها؛ لأنَّها أسلوب قرآني نبوي.

وأما الفَنْقُلات بشكل خاص، فاهتم العلماء- وفي مقدمتهم الإمام الشَّافعي- بأسلوب الفَنْقُلة في كتبهم وتدريسهم؛ لما لها من أثر بالغ في التعليم، وجعلها منهجًا في تناول مسائل الفقه.

وقد انتشرت هذه الطريقة في المُصنَّفات القديمة على تباين اتجاهاتها، وهي في كتب العربية تُعتبَر بابًا مهمًّا من أبواب البحث، مِن لَدُن سيبويه الذي وَظَّفها كثيرًا، مثل قوله: «فإن قلتَ: ضربني زيدٌ وعَمْرًا مررتُ به. فالوجهُ النَّصب... وإذا قلتَ: مررتُ بزيد وعَمْرًا مررتُ به. نصبتَ وكان الوجه»[1]، وكذلك الزَّمخشري، فقد استخدمها كثيرًا في «الكشاف»[2]، وغيرهما من العلماء.

الألفاظ ذات الصِّلة بالفنقلة:

الذي يتصل بلفظ الفَنْقُلة لفظان:

اللفظ الأول: «الأرأيتية» وهي جمع كلمة «أرأيت»، وهي من الرؤية، أي: أنظرتَ بالعين، أو بالقلب[3].

واصطلاحًا: عَرْض المسألة عن طريق قول المؤلف: «أرأيتَ إن قال فلان كذا وكذا؟».

وممن استَخدم هذا الأسلوب بكثرة محمد بن الحسن الشيباني، وهو صاحب أبي حنيفة وممن كتب مذهبه رَحِمَهُ اللَّهُ.

ومن ذلك: قال: «أرأيتَ لو وَضَع جبهته ولم يضع أنفه، أو عَكَس ذلك،

(١) الكتاب (١/ ٩٢).

(٢) ينظر: أسلوب (الفنقُلة) عند الزَّمخشري في تفسيره، وبيان خصائصه وفوائده، لعبد العزيز الجودي.

(٣) ينظر: لسان العرب (١٤/ ٢٩١).

أصلاته صحيحة؟ قال: قد أساء في ذلك وصلاته تامة»[1].

فهو من اشتهر بهذا الأسلوب، واشتهر بعده من أهل العلم.

اللفظ الثَّاني: «المُقاوَلة» وهي صيغة «قال، أو قيل أو قلت» ومشتقاتها، وتُستخدم في افتراض يفترضه الإمام في ذكر قول مُخالِف عنده، أو قد يَطرأ مثل هذا القول مستقبلًا في مسألة، فيُفترَض بقول: «قال كذا، أو قيل كذا»، ويجاب عنه بقوله: «قلتُ كذا».

وهذا الأسلوب منتشر كثيرًا عند الفقهاء، ومن ذلك: ما جاء عن محمد بن الحسن قال في الصَّلاة دون أذان أو دون إقامة، أو دون أذان وإقامة: «قلت: فإن أقام ولم يُؤذِّن؟ قال: تجزئه. قال: وإن أَذَّن ولم يُقِم الصَّلاة؟ قال: تجزئه وأساء. قال: وإن لم يُؤذِّن ولم يُقِم؟ قال: قد أساء وصلاته تامة»[2].

مسائل من الفَنْقُلات الواردة في كتاب الأم للشافعي

المسألة الأولى: حُكْم جلسة الاستراحة في صَّلاة الخوف وإطالتها.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولو صَلَّى المغرب فصَلَّى بالطائفة الأولى ركعة، وثَبَت قائمًا فأَتَمُّوا لأنفسهم، ثم صَلَّى بالثَّانية ركعتين، أجزأه إن شاء الله تعالى، وأكره ذلك له؛ لأنَّه إذا كان معه في الصَّلاة فِرقتان، صلاة إحداهما أكثر من صلاة الأخرى، فأَوْلَاهما أن يُصلِّي الأكثر مع الإمام الطائفة الأولى.

ولو أنَّ الإمام صَلَّى صلاةً عددها ركعتان في خوفٍ، فصَلَّى بالأُولى ركعة ثم ثَبَت جالسًا، وأَتَمُّوا لأنفسهم، ثم قام بالطائفة التي خَلفه ركعة، فإن كان جلوسه لسهوٍ، فصلاته وصلاة مَن خَلْفه تامَّة، ويسجد للسهو. وإن كان جلوسه لعِلَّة فصلاتهم جائزة لا سجود للسهو عليه. وإن كان لغير علَّة ولا سهو، فجلس قليلًا لم تَفسُد صلاته، وإن جلس فأطال الجلوس فعليه عندي إعادة الصَّلاة.

فإن جاءت الطائفة الأخرى وهو جالس، فقام فأَتَمَّ بهم وهو قائمٌ، فمَن كان

(١) الأصل، لمحمد بن الحسن (١/ ١٣).

(٢) الأصل، لمحمد بن الحسن (١/ ١٣٣).

منهم عالمًا بإطالة الجلوس لغير علَّة ولا سهو، ثم دَخَل معه، فعليه عندي الإعادة لأنَّه عالمٌ بأنَّه دخل معه، وهو عالم أنَّ الإمام قد خَرَج من الصَّلاة، ولم يَستأنف تكبير افتتاح يستأنف به الصَّلاة، كما يكون على مَن عَلِم أنَّ رجلًا افتَتح الصَّلاة بلا تكبير، أو صَنَع فيها شيئًا يُفسِدها، وصلى وراءه، أن يَقضي صلاته. ومَن لم يَعلم ما صنع ممَّن صَلَّى وراءه من الطائفة فصلاته تامَّة، كما يكون مَن صَلَّى خلف رجل على غير وضوء، أو مُفسِد لصلاته بلا عِلم منه تام الصَّلاة.

قال أبو محمد[1]: وفيها قول آخَر: إذا كان الإمام قد أفسد الصَّلاة عامدًا، فصلاةُ مَن خَلْفه عَلِم بإفسادها أو لم يَعلم باطلةٌ؛ لأنَّا إنَّما أجزنا صلاته خلف الإمام لم يَعْمِد فسادها؛ لأنَّ عمر قضى، ولم يَقض الذين صَلَّوا خلفه، وعمر إنَّما قضى ساهيًا.

قال الشَّافعي: فإن قيل: وقد لا يكون عالمًا بأنَّ هذا يُفسِد صلاة الإمام. قيل: وكذلك لا يكون عالمًا بأنَّ ترك الإمام التكبير للافتتاح، وكلامه يُفسِد صلاته ثم لا يكون معذورًا بأن يصلي وراءه إذا فَعَل بعض هذا.

قال الشَّافعي: ولا تَفسد صلاة الطائفة الأولى؛ لأنَّهم خرجوا من صلاة الإمام قبل أن يحدث ما يُفسِدها، ولو كان كبَّر قائمًا تكبيرة يَنوي بها الافتتاح بعد جلوسه، تمَّت صلاة الطائفة الأولى؛ لأنَّهم خرجوا من صلاته قبلَ يُفسِدها، والطائفة الثَّانية لأنَّهم لم يَدخلوا في صلاته حتى افتتح صلاة مُجزئة عنه، وأجزأت عنه هذه الركعة وعمَّن خَلْفه»[2].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تضمنت مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حُكْم جلسة الاستراحة في الصَّلاة وإطالتها.

٢- حُكْم المسألة: تُستحب جلسة الاستراحة، أمَّا إطالة جلسة الاستراحة

(١) هو أبو محمد الرَّبيع بن سليمان المُرادي المؤذِّن، صاحب الشَّافعي.
(٢) الأم (١/ ٢٤٤).

بمقدار يَزيد عن الجلسة بين السَّجدتين، فمنهم مَن أبطل الصَّلاة، ومنهم مَن لم يُبطِلها.

٣- الاعتراض الوارد على حُكم المسألة: «فإن قيل: وقد لا يكون عالمًا بأنَّ هذا يُفسِد صلاة الإمام».

حاصل الاعتراض: أنَّ الجهل عذر في عدم بطلان الصَّلاة.

٤- الجواب على الاعتراض: أجاب الشَّافعي عن هذا الاعتراض فقال: «قيل: وكذلك لا يكون عالمًا بأنَّ ترك الإمام التَّكبير للافتتاح وكلامه يُفسِد صلاته، ثم لا يكون معذورًا بأن يصلي وراءه إذا فعل بعض هذا».

حاصل الجواب: أنَّ الجهل ليس عذرًا في كل شيء، فلو فسدت صلاة الإمام بتركه للتكبير للافتتاح، أو تَعمَّد الكلام؛ لبطلت صلاته وصلاة المأموم، ولا يكون جهلك بهذا عذرًا في إكمال الصَّلاة.

ثانيًا: حُكْم المسألة علىٰ المذاهب الأربعة:

جلسة الاستراحة: هي جلسة خفيفة يجلسها المُصَلِّي بعد الفراغ من السَّجدة الثَّانية من الركعة الأولى، قبل النُّهوض إلى الركعة الثَّانية، وبعد الفراغ من السَّجدة الثَّانية من الرَّكعة الثَّالثة، قبل النهوض إلى الركعة الرَّابعة، وليس لها ذِكر مخصوص.

وقد اختَلف أهل العلم في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنَّها مستحبة مُطلقًا. وهو مذهب الشَّافعية[1]، ورواية عند الحنابلة[2].

وأمَّا إطالة جلسة الاستراحة بمقدار يَزيد عن الجلسة بين السَّجدتين، فانقسم

(١) ينظر: الحاوي الكبير (٢/ ١٣١)، ونهاية المَطْلب للجويني (٢/ ١٧٠) والمجموع (٣/ ٤٤٣).
(٢) ينظر: المغني (١/ ٣٨٠).

الشَّافعيَّة إلى رأيين: فمنهم مَن أبطل الصَّلاة[1]، ومنهم مَن لم يُبطِلها[2].

القول الثَّاني: أنَّها ليست مستحبَّة مُطلقًا. وهو مذهب الحنفيَّة[3]، والمالكيَّة[4]، والحنابلة[5].

القول الثَّالث: التفصيل، فإن كان المُصَلِّي محتاجًا لهذه الجلسة؛ لِثقَل بدنه أو مرضه أو شيخوخته، ويَشُق عليه القيام مباشرة فليَجلس، ومَن لا يَشُق عليه فلا يجلس. ذَكَره المُوفَّق ابن قُدامة[6].

الأدلَّة:

استَدل أصحاب القول الأول بأدلة، منها:

١- عن مالك بن الحويرث الليثي رَحِمَهُ اللَّهُ، أنَّه رأى النَّبيَّ ﷺ يصلِّي، فإذا كان في وترٍ من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعدًا[7].

٢- عن أبي حُميدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ، أنَّه وَصَف صلاة النَّبيَّ ﷺ فقال: «... ثم سجد فأمكن أنفه وجبهته ونَحَّى يديه عن جنبيه، ووَضَع كفَّيه حذو منكبيه، ثم رَفَع رأسه حتى رجع كل عظم في موضعه حتى فَرَغ»[8].

وجه الدَّلالة من الحديثين: دلَّا على مشروعية جلسة الاستراحة لفِعله ﷺ.

٣- قوله ﷺ لمالك بن الحويرث بعد أن قام يصلِّي معه، ويَتحفَّظ العلم منه عشرين يومًا، وأراد الانصراف من عنده إلى أهله: «اذهبوا إلى أهليكم

---

(١) ينظر: نهاية المحتاج (١/ ٥١٩)، وأسنى المطالب للسُّنيكي (١/ ١٦٣).

(٢) ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٢/ ٧٨)، وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان، للرملي (١/ ٩٧).

(٣) ينظر: البناية شرح الهداية، للعيني (٢/ ٢٥٠)، ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (١/ ٩٩).

(٤) ينظر: الفواكه الدَّواني (١/ ١٨٤)، وحاشية العدوي على كفاية الطالب (١/ ٢٧٢).

(٥) ينظر: المغني (١/ ٣٨٠)، وكشَّاف القِناع (١/ ٣٥٥).

(٦) ينظر: المغني (١/ ٣٨٠).

(٧) أخرجه البخاري (٨٢٣).

(٨) أخرجه أبو داود (٧٣٤)، وابن ماجه (٨٦٣)، وصحَّحه النَّووي في المجموع (٣/ ٤٤٣)، وابن المُلقِّن في البدر المنير (٣/ ٦٧٥).

ومُروهم وكَلِّموهُم، وصَلُّوا كما رأيتموني أُصلِّي»[1].

فقول النَّبيِّ ﷺ هذا بعدما رآه يجلس للاستراحة، ولم يكن هذا هو المسنون لكل أحد، لما أَطلق قوله: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصلي»[2].

٤- قالوا: إنَّ ما وقع في الصَّلاة، فالظاهر أنَّه من هيئتها، لا سيما الفعل الزائد الذي تَقتضي الصَّلاة منعه[3].

استَدل أصحاب القول الثَّاني بأدلة، منها:

١- عن أبي هريرة ﷺ، أنَّ رسول الله ﷺ دخل المسجد، فدَخَل رجلٌ فصَلَّى، فسَلَّم على النبي ﷺ، فرَدَّ وقال: «ارجع فصَلِّ فإنَّك لم تُصَلِّ»، فرجع يصلي كما صلى، ثم جاء فسَلَّم على النَّبيِّ ﷺ، فقال: «ارجع فصَلِّ فإنَّك لم تُصَلِّ» ثلاثًا، فقال: والذي بعثك بالحقِّ، ما أُحسِن غيره، فعَلِّمني. فقال: «إذا قمتَ إلى الصَّلاة فكَبِّر، ثم اقرأ ما تَيسَّر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعًا، ثم ارفع حتى تَعتدِل قائمًا، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدًا، ثم ارفع حتى تَطمئن جالسًا، وافعل ذلك في صلاتك كلها»[4].

وجه الدَّلالة من الحديث: قالوا: لم يَرِد ذكر هذه الجلسة في تعليم النَّبيِّ ﷺ للمسيء في صلاته، ولو كانت مشروعة لذَكَرها له[5].

ونُوقش هذا الدَّليل: بأنَّ النَّبيَّ ﷺ إنَّما عَلَّمه الواجبات فقط، دون المسنونات[6].

٢- أنَّ أكثر الأحاديث في صفة صلاةِ النَّبيِّ ﷺ ليس فيها ذكر شيء من جلسة الاستراحة، ولو كانت سُنَّة لذَكَرها كلُّ مَن وَصَف صلاته، فيُقوِّي أنَّه

---

(١) أخرجه البخاري (٦٠٠٨)، ومسلم (٦٧٤).

(٢) ينظر: المجموع (٣/ ٤٤٣).

(٣) ينظر: إحكام الأحكام، لابن دقيق العيد (ص ١٦٠).

(٤) أخرجه البخاري (٧٥٧)، ومسلم (٣٩٧).

(٥) ينظر: المجموع (٣/ ٤٤٣).

(٦) ينظر: المجموع (٣/ ٤٤٣).

فَعَلها للحاجة[1].

نُوقش: بأنَّ السُّنة المتَّفق عليها لم يستوعبها كل واحد ممن وَصَف صلاته، إنَّما أُخذ مجموعها عن مجموعهم[2].

٣- أنَّ جلسة الاستراحة لو كانت مقصودة، لشُرِعَ لها ذكر مخصوص[3].

نُوقش: بأنَّها جلسة خفيفة جدًّا استُغني فيها بالتَّكبير المشروع للقيام[4].

استَدل أصحاب القول الثَّالث بأدلة، منها:

١- عن مالك بن الحويرث الليثي رَحِمَهُ اللَّهُ، أنَّه رأى النَّبيَّ ﷺ يُصلِّي، فإذا كان في وترٍ من صلاته لم يَنهض حتى يستوي قاعدًا.

٢- حديث المسيء في صلاته، وأنَّه لم تُذكَر فيه جلسة الاستراحة.

وجه الدَّلالة من الحديثين: إن كان المُصَلِّي ضعيفًا، جلس للاستراحة لحاجته إلى الجلوس. وإن كان قويًّا، لم يجلس لغناه عنه. وحُمِل جلوس النَّبيِّ ﷺ على أنَّه كان في آخِر عمره، عند كبره وضَعْفه. وهذا فيه جمع بين الأخبار وتَوسُّط بين القولين[5].

التَّرجيح:

يَترجَّح لدى الباحث بعد عرض الأقوال وذِكر الأدلة، ومناقشتها، ترجيح القول الثَّالث؛ لأنَّ فيه جمعًا بين الأدلة وتَوسُّطًا بين القولين.

المسألة الثَّانية: حُكْم تطويل الرَّكعة الآخرة على الرَّكعة الأُولى في صلاة الخوف.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قال قائل: كيف صارت الركعة الآخرة في صلاة

---

(١) ينظر: فتح الباري، لابن رجب (٧/ ٢٨٨)، وفتح الباري، لابن حَجَر (٢/ ٣٠٢).
(٢) ينظر: نيل الأوطار (٢/ ٣١٢).
(٣) ينظر: فتح الباري، لابن حجر (٢/ ٣٠٢).
(٤) ينظر: نيل الأوطار (٢/ ٣١٢).
(٥) ينظر: المغني (١/ ٣٨٠).

الخوف أطولَ من الأولى، وليست كذلك في غير صلاة الخوف؟

قيل: بدلالة كتاب الله عز وجل وسُنَّة نبيِّه ﷺ، وتفريق الله عز وجل بين صلاة الخوف وغيرها من الصَّلوات؛ فليس للمسألة عن خلاف الرَّكعة الآخرة من صلاة الخوف الركعةَ الآخرةَ من غيرها إلا جَهْل مَن سأل عنها أو تجاهله، وخلاف جميع صلاة الخوف لسائر الصلوات أكثر من خلاف ركعة منها لركعة من سائر الصَّلوات»[1].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حُكْم تطويل الركعة الآخرة على الركعة الأُولى في صلاة الخوف.

٢- حكم المسألة: يُشرَع تطويل الركعة الآخرة على الركعة الأُولى في صلاة الخوف.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال قائلٌ: كيف صارت الركعة الآخرة في صلاة الخوف أطول من الأُولى، وليست كذلك في غير صلاة الخوف؟!».

حاصل الاعتراض: ما الدليل على اختصاص صلاة الخوف بإطالة الركعة الآخرة منها؟

٤-الجواب على الاعتراض: أجاب الشَّافعي على هذا الاعتراض فقال: «قيل: بدلالة كتاب الله عز وجل، وسُنَّة نبيِّه ﷺ، وتفريق الله عز وجل بين صلاة الخوف وغيرها من الصَّلوات، فليس للمسألة عن خلاف الركعة الآخرة من صلاة الخوف الركعةَ الآخرةَ من غيرها إلا جهلُ مَن سأل عنها أو تَجاهُله، وخلاف جميع صلاة الخوف لسائر الصَّلوات أكثر من خلاف ركعة منها لركعة من سائر الصلوات».

حاصل الجواب: إذا كنَّا متفقين على مخالفة صلاة الخوف لسائر الصَّلوات

(١) الأم (١/ ٢٤٦).

هيئةً وعَدَدًا، فما تُنكِر أن تخالفها في ركعة تطول عن التي قبلها؟! وأيضًا لوجود النُّصوص الصريحة بذلك، كما سيأتي.

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

قول عامة أهل العلم، من الحنفيَّة[1]، والمالكيَّة[2]، والشَّافعيَّة[3]، والحنابلة[4] هو مشروعية تطويل الركعة الآخرة على الأُولى في صلاة الخوف.

الأدلة:

١- قول تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢].

وجه الدَّلالة من الآية: دلَّت الآية على أنَّ الإمام يَبقى بعد انصراف الطائفة الأولى منتظرًا للطائفة الثَّانية، فإذا حضروا صَلَّى بهم ما بقي من صلاته، ثم جلس ينتظرهم حتى يُكملوا صلاتهم، ثم يُسلِّم بهم[5].

٢-عن صالح بن خَوَّات، عمَّن شَهِد رسولَ الله ﷺ يوم ذات الرِّقاع صلى صلاة الخوف: «أنَّ طائفة صَفَّتْ معه، وطائفة وِجاه العدو، فصَلَّى بالتي معه ركعة، ثم ثَبَت قائمًا، وأَتَمُّوا لأنفسهم ثم انصرفوا، فصَفُّوا وِجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصَلَّى بهم الرَّكعة التي بقيت من صلاته، ثم ثَبَت جالسًا، وأَتَمُّوا لأنفسهم، ثم سَلَّم بهم»[6].

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّها حالة شُغلٍ وحرب، والطائفة الثَّانية لا يمكن

---

(١) ينظر: مختصر القدُّوري (ص ٤٦)، والنَّهر الفائق لابن نُجيم (١/ ٣٧٨)، ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (١/ ١٧٧).

(٢) ينظر: التَّاج والإكليل (٢/ ٥٦٣)، ومواهب الجليل (٢/ ٥٦٣)، وشرح مختصر خليل، للخرشي (٢/ ٩٥).

(٣) ينظر: المجموع (٤/ ٤١٢)، ومغني المحتاج (١/ ٥٧٥)، ونهاية المحتاج (٢/ ٣٦٢).

(٤) ينظر: المغني (٢/ ١٧٤)، ومنتهى الإرادات (١/ ٣٤٠)، ودقائق أُولي النُّهَى (١/ ٣٠٣).

(٥) ينظر: تيسير الكريم الرَّحمن، للسِّعدي (١/ ١٩٨).

(٦) أخرجه البخاري (٤١٢٩)، ومسلم (٨٤١).

أن تُدرِك الإمام إلا إذا طَوَّل الركعة الآخرة[1].

المسألة الثَّالثة: إذا شَهِد شاهدان بعد الزَّوال يومَ الثلاثين أنَّ الهلال كان بالأمس، هل يفطرون ويُصَلُّون العيد؟

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن شَهِد شاهدان في يوم ثلاثين أنَّ الهلال كان بالأمس، أفطر النَّاس، أي: ساعةَ عَدَلَ الشَّاهدان، فإنْ عَدَلا قبل الزوال صَلَّى الإمام بالنَّاس صلاة العيدين، وإن لم يَعدِلا حتى تزول الشمس لم يكن عليهم أن يُصَلُّوا يومهم بعد الزَّوال ولا الغد؛ لأنَّه عَمَلٌ في وقتٍ، فإذا جاوز ذلك الوقت لم يعمل في غيره.

فإن قال قائل: ولِمَ لا يكون النَّهار وقتًا له؟

قيل له: إن شاء الله تعالى إنَّ رسولَ الله ﷺ سَنَّ صلاة العيد بعد طلوع الشَّمس، وسَنَّ مواقيت الصَّلاة، وكان فيما سَنَّ دلالة على أنَّه إذا جاء وقت صلاةٍ مضى وقت التي قبلها، فلم يجز أن يكون آخِر وقتها إلا إلى وقت الظهر؛ لأنَّها صلاة تُجمَع فيها، ولو ثَبَت أنَّ رسول الله ﷺ خرج بالنَّاس من الغد إلى عيدهم قلنا به. وقلنا أيضًا: فإن لم يَخرج بهم من الغد خرج بهم من بعد الغد، وقلنا: يصلي في يومه بعد الزوال إذا جاز أن يزول فيه ثم يصلِّي، جاز في هذه الأحوال كلها، ولكنَّه لا يَثبت عندنا، والله تعالى أعلم»[2].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تضمنت مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: إذا شَهِد شاهدان بعد الزَّوال يومَ الثلاثين أنَّ الهلال كان بالأمس، هل يفطرون ويُصَلُّون العيد؟

- تعريف العيد في اللغة والاصطلاح:

العيد في اللغة: كل يوم فيه جمع، واشتقاقه مِن «عاد يَعُود» كأنَّهم عادوا إليه. وقيل: اشتقاقه من العادة؛ لأنَّهم اعتادوه. والجمع أعياد، وعَيَّد المسلمون:

---

(١) ينظر: المجموع (٤/ ٤١٢).

(٢) الأم (١/ ٢٦٣).

شَهِدوا عيدهم[1].

وفي الاصطلاح: اسم لما يَعُود من الاجتماع العام على وجهٍ معتاد، عائد بعود السَّنة، أو بعود الشَّهر أو الأسبوع، أو نحو ذلك[2].

٢- حُكْم المسألة: يفطرون ويُصَلون العيد إن كان قبل الزَّوال، وإلا فلا يصلون.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال قائلٌ: ولِمَ لا يكون النَّهار وقتًا له؟».

حاصل الاعتراض: استنكار الشَّافعي على مَن قال إنَّ النَّهار كله وقت لصلاة العيد، أو مَن قال: إنَّ اليوم الذي بعده وقت لصلاة العيد.

٤- الجواب على الاعتراض: استند الشَّافعي على ما قرَّره المصطفى ﷺ في سَنِّ مواقيت الصَّلاة، وأنَّه إذا جاء وقت صلاة مضى وقت التي قبلها، فلم يَجز أن يكون آخِر وقتها إلا إلى وقت الظهر؛ لأنَّها صلاة تُجمَع فيه. ولم يَثبت عند الشَّافعي أيضًا أنَّه ﷺ خرج بالنَّاس من الغد وصَلَّى بهم العيد.

ثانيًا: حُكْم المسألة على المذاهب الأربعة:

محل الخلاف: إذا أتى الشُّهود بعد الزَّوال وشهدوا برؤية هلال العيد، فهل تُقضَى صلاة العيد من الغد؟ اختَلف العلماء على قولين:

القول الأول: أنَّهم يُصَلُّون من الغد صلاة العيد. وهذا مذهب الحنفيَّة[3]، والشَّافعيَّة[4]، والحنابلة[5].

القول الثَّاني: أنَّهم لا يُصَلُّون من الغد صلاة العيد. وهذا مذهب المالكيَّة[6]،

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٤/ ١٨٣)، ولسان العرب (٣/ ٣١٩).

(٢) ينظر: المجموع (٥/ ٢)، ومغني المحتاج (١/ ٥٨٧).

(٣) ينظر: البحر الرَّائق (٢/ ١٧٣)، وردّ المحتار (٢/ ٢٧٦).

(٤) ينظر: المجموع (٥/ ٢٦)، ومغني المحتاج (١/ ٥٩٥)، والبيان، للعمراني (٢/ ٦٥٠).

(٥) ينظر: المغني (٢/ ٢٩٠)، ومنتهى الإرادات (١/ ٣٦٦)، ودقائق أُولِي النُّهَى لشرح المنتهى (١/ ٣٢٤).

(٦) ينظر: التَّمهيد، لابن عبد البر (١٤/ ٣٥٨)، وشرح مختصر خليل، للخرشي (٢/ ٩٩)، والذَّخيرة (٢/ ٤٢٤).

وقول عند الشَّافعيَّة[1].

الأدلة:

استَدل أصحاب القول الأول بأدلة، منها:

١- ما رَوَى أبو عُمير بن أنس، عن عمومة له من أصحاب رسول الله ﷺ: «أنَّ ركبًا جاءوا إلى النَّبيِّ ﷺ فشهدوا أنَّهم رأوا الهلال بالأمس، فأَمَرهم أن يفطروا، فإذا أصبحوا أن يَغدوا إلى مُصَلَّاهم»[2].

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّ هذا الحديث صحيح صريح في قضاء صلاة العيد من الغدِ، فيما إذا أتى الشُّهود بعد الزَّوال وشهدوا برؤية هلال العيد[3].

٢- قال الخَطَّابي: «سُنَّة رسول الله ﷺ أَولى، وحديث أبي عُمير صحيح، فالمصير إليه واجب، ولأنَّها صلاة مؤقتة، فلا تَسقط بفوات الوقت كسائر الفرائض»[4].

استَدل أصحاب القول الثَّاني بأدلة، منها:

القياس؛ فقد أجمع العلماء على أنَّ صلاة العيد لا تُصَلَّى يوم العيد بعد الزوال، فأحرى أن لا تُصَلَّى في يوم آخَر؛ قياسًا ونظرًا، إلا أن يصحَّ بخلافه خبر، ولم يصحَّ[5].

ويمكن مناقشته: بأنَّه قياس فاسد الاعتبار؛ لأنَّه لا قياس مع وجود نصٍّ.

التَّرجيح:

من خلال استعراض الأدلة، يَترجَّح لدى الباحث القول الأول لقوة أدلته، وثبوت الحديث الصَّحيح الصَّريح في المسألة، وعدم سلامة القول الثَّاني من المناقشة والردِّ.

---

(١) ينظر: الأم (١/ ٢٦٣)، والمجموع (٥/ ٢٦)، ومغني المحتاج (١/ ٥٩٥).

(٢) أخرجه النَّسائي (١٥٥٦)، وأبو داود (١١٥٧) وابن ماجه (١٦٥٣)، وصحَّحه ابن المنذر وابن السَّكن وابن حزم، كما في التَّلخيص الحبير (٢/ ١٧٧).

(٣) ينظر: المغني (٣/ ٢٨٦).

(٤) مَعالم السُّنن (١/ ٢٥٢).

(٥) ينظر: التَّمهيد (١٤/ ٣٥٨).

المسألة الرَّابعة: حُكم صلاة الاستسقاء.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإذا كان جدبٌ، أو قلَّة ماء في نهرٍ أو عينٍ أو بئرٍ، في حاضرٍ أو بادٍ من المسلمين، لم أُحِب للإمام أن يَتخلَّف عن أن يَعمل عمل الاستسقاء، وإن تَخلَّف عن ذلك لم تكن عليه كفَّارة ولا قضاء، وقد أساء في تَخلُّفه عنه، وتَرَك سُنَّة فيه وإن لم تكن واجبة، وموضع فضل.

فإن قال قائل: فكيف لا يكون واجبًا عليه أن يَعمل عمل الاستسقاء من صلاة وخطبة؟!

قيل: لا فرض من الصَّلاة إلا خمس صلوات، وفي الحديث عن رسول الله ﷺ ما يدلُّ على أنَّ جدبًا[1] كان، ولم يَعمل رسول الله ﷺ في أوله عمل الاستسقاء، وقد عَمِله بعد مُدَّة منه فاستسقى»[2].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حُكم صلاة الاستسقاء.

تعريف الاستسقاء في اللغة والاصطلاح:

الاستسقاء لغةً: طلبُ السُّقيا، أي: إنزال الغَيث على البلاد والعباد، والاسم: السُّقيا- بالضم- واستسقيتُ فلانًا: إذا طلبتَ منه أن يَسقيك[3].

الاستسقاء اصطلاحًا: طلبُ سُقيا العباد من الله تعالى عند حاجتهم إليها؛ لقحطٍ نزل بهم أو بدَوابِّهم[4].

٢- حُكْم المسألة: أنَّ صلاة الاستسقاء سُنَّة.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال قائلٌ: فكيف لا يكون واجبًا عليه أن يَعمل عمل الاستسقاء من صلاة وخطبة؟!».

---

(١) الجَدْب: خلاف الخَصْب، ومكانٌ جديب: يابس. ينظر: جمهرة اللغة، للأزدي (١/ ٢٦٤)، وتهذيب اللغة، للأزهري (١٠/ ٣٥٥)، ومقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ٤٣٥).

(٢) الأم (١/ ٢٨٢).

(٣) ينظر: لسان العرب (١٤/ ٣٩٣)، والقاموس المحيط (١/ ١٢٩٦).

(٤) ينظر: المجموع (٥/ ٦٤)، ومغني المحتاج (١/ ٦٠٣)، والفواكه الدَّواني (١/ ٢٨٠).

حاصل الاعتراض: ما الدَّليل على عدم وجوب صلاة الاستسقاء؟

٤- الجواب على الاعتراض: أجاب الشَّافعي عن الاعتراض بقوله: «قيل: لا فرض من الصَّلاة إلا خمس صلوات، وفي الحديث عن رسول الله ﷺ ما يدلُّ على أنَّ جدبًا كان، ولم يَعمل رسول الله ﷺ في أوَّله عمل الاستسقاء، وقد عمله بعد مُدَّة منه فاستسقى».

حاصل الجواب: أنَّ الأدلة دلَّت على أنَّه لا يجب شيء من الصَّلوات غير الخمس، وقد وُجد المقتضي- الجَدْب- في حياته ﷺ ولم يُصَلِّ للاستسقاء، ولو كان واجبًا ما تَرَكه مع قيام مقتضيه.

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

اختَلف العلماء في حكم صلاة الاستسقاء على قولين:

القول الأول: صلاة الاستسقاء سُنَّة. وهذا مذهب الجمهور، من المالكيَّة[١]، والشَّافعيَّة[٢]، والحنابلة[٣]، وحُكيَ الإجماع عليه[٤].

القول الثَّاني: لا صلاة بجماعه في الاستسقاء، وأنَّ المشروع الدُّعاء والاستغفار. وهذا مذهب الحنفيَّة[٥].

الأدلة:

استَدل أصحاب القول الأول بأدلة، منها:

١- حديث عبدالله بن زيد رضي الله عنهما قال: «خَرَج النَّبيُّ ﷺ يَستسقِي، فتَوجَّه إلى القبلة يدعو، وحَوَّل رداءه، ثم صَلَّى ركعتين جَهَرَ فيهما بالقراءة»[٦].

٢- عن عائشة رضي الله عنها قالت: شكا النَّاس إلى رسول الله ﷺ قحوط المطر،

(١) ينظر: الفواكه الدَّواني (١/ ٢٨٠)، وبداية المجتهد (١/ ١٧١).
(٢) ينظر: تحفة المحتاج، للهيتمي (٣/ ٦٥)، ونهاية المحتاج، للرملي (٢/ ٤١٣).
(٣) ينظر: المغني (٢/ ٢٨٣)، وكشَّاف القِناع (٢/ ٦٦)، ودقائق أُولِي النُّهى (١/ ٣٣٤).
(٤) ينظر: الإشراف لابن المنذر (٢/ ١٩٢)، والمنهاج للنووي (٦/ ١٨٧).
(٥) ينظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٨٢)، وتحفة الفقهاء (١/ ١٨٥).
(٦) أخرجه البخاري (٢/ ٣١) (١٠٢٤)، ومسلم (٣/ ٢٣) (٨٩٤).

فأَمَر بمنبر، فوُضِع له في المُصَلَّى، ووَعَد النَّاسَ يومًا يَخرجون فيه.

قالت عائشة: فخَرَج رسول الله ﷺ حين بدا حاجب الشَّمس، فقعد على المنبر، فكَبَّر ﷺ وحَمِد الله عز وجل، ثم قال: «إنَّكم شكوتم جدب دياركم، واستئخار المطر عن إبان زمانه عنكم، وقد أَمَركم الله عز وجل أن تَدْعوه، ووَعَدكم أن يستجيب لكم»، ثم قال: «الحمد لله ربِّ العالمين، الرحمن الرحيم، ملك يوم الدين، لا إله إلا الله، يَفعل ما يريد، اللهم أنت الله، لا إله إلا أنت، أنت الغني ونحن الفقراء، أَنزِل علينا الغيث، واجعل ما أَنزلت لنا قُوَّة وبلاغًا إلى حين»، ثم رَفَع يديه، فلم يَزَل في الرَّفع حتى بدا بياض إبْطيه، ثم حَوَّل إلى النَّاس ظهره، وقَلَب- أو: حَوَّل- رداءه، وهو رافعٌ يديه، ثم أقبل على النَّاس ونزل، فصَلَّى ركعتين، فأنشأ الله سحابة فرعدت وبرقت، ثم أَمطرت بإذن الله، فلم يأتِ مسجده حتى سالت السيول، فلما رأى سرعتهم إلى الكِنِّ ضحك ﷺ حتى بدت نواجذه، فقال: «أشهد أنَّ الله على كل شيء قدير، وأنِّي عبد الله ورسوله»[1].

وجه الدَّلالة من الحديثين: دلَّا على التَّصريح بمشروعية الصَّلاة في الاستسقاء؛ لِفعله عليه الصَّلاة والسلام.

استَدل أصحاب القول الثَّاني بأدلة، منها:

١- قوله تعالى: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠]، والمراد منه الاستغفار في الاستسقاء، بدليل قوله تعالى: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [نوح: ١١].

وجه الدَّلالة من الآية: أمر بالاستغفار في الاستسقاء، فمَن زاد عليه الصَّلاة فلا بُدَّ له من دليل[2].

---

(١) أخرجه أبو داود (١/ ٤٥٥) (١١٧٣)، وابن حِبَّان (٣/ ٢٧١) (٩٩١)، والحاكم (١/ ٣٢٨) (١٢٢٩)، قال أبو داود: «وهذا حديث غريب، إسناده جيد»، وصحَّحه ابن السَّكن، كما في البدر المنير (٥/ ١٥١)، وصحَّحه النَّووي في المجموع (٥/ ٦٣).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٨٢).

نُوقش: بالأدلَّة الصَّريحة التي جاء فيها أن النبيَّ ﷺ خَرَج إلى الاستسقاء وصَلَّى ركعتين، ثم خطب ودعا.

٢- حديث عبدالله بن زيد رضي الله عنهما: «أنَّ النَّبيَّ ﷺ خرج بالنَّاس يَستسقي لهم، فقام فدعا الله قائمًا، ثم تَوجَّه قِبل القبلة وحَوَّل رداءه، فأُسقوا»[١].

وجه الدَّلالة: أنَّ الحديث لم يُذكَر فيه الصَّلاة، وإنَّما ذُكر فيه الدعاء، فتكون الصَّلاة غير مشروعة[٢].

نُوقش: بأنَّ هذا الدَّليل لم ينفِ صلاة الاستسقاء، بل غاية ما دلَّ عليه إثبات الاستسقاء بالدعاء والاستغفار، دون ذكر الصَّلاة، ولا يَلزم من عدم الذِّكر عدم الوقوع؛ لأنَّه وَرَدَ الاستسقاء عن النَّبيِّ ﷺ في صور ثلاث:

الأولى: الاستسقاء بالدعاء من غير صلاة.

الثَّانية: الاستسقاء في خطبة الجمعة.

الثَّالثة: الخروج للاستسقاء وصلاة ركعتين له[٣].

التَّرجيح:

تَبيَّن مما سبق ترجيح القول الأول، القائل بمشروعية صلاة الاستسقاء؛ لوضوح الأدلة وصراحتها وقوَّتها، وحُكي الإجماع عليه، وللجواب على المخالفين بالحُجَّة البيِّنة.

---

(١) أخرجه البخاري (٢/٣١) (١٠٢٣).

(٢) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، للجصَّاص (٢/ ١٨٤).

(٣) ينظر: المنهاج للنووي (٦/ ١٨٨)، ونصب الرَّاية (٢/ ٢٣٨).

المسألة الخامسة: حُكْم تارك الصَّلاة.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «مَن تَرَك الصَّلاة المكتوبة ممن دَخَل في الإسلام، قيل له: لِمَ لا تُصلِّي؟ فإن ذَكَر نسيانًا، قلنا: فصَلِّ إذا ذَكَرْتَ. وإن ذَكَر مرضًا، قلنا: فصَلِّ كيف أطقتَ قائمًا أو قاعدًا أو مضطجعًا، أو موميًا.

فإن قال: أنا أطيق الصَّلاة وأُحسِنها، ولكن لا أصلي وإن كانت عليَّ فرضًا.

قيل له: الصَّلاة عليك شيء لا يعمله عنك غيرك، ولا تكون إلا بعملك، فإن صليتَ وإلا استتبناك، فإن تبتَ وإلا قتلناك فإن الصَّلاة أعظم من الزَّكاة، والحُجَّة فيها ما وصفتُ من أنَّ أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «لو منعوني عِقالًا ممَّا أعطوا رسول الله ﷺ لَقاتلتُهم عليه، لا تُفرِّقُوا بين ما جَمَع الله»[1].

قال الشَّافعي: يَذهب فيما أرى- والله تعالى أعلم- إلى قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وأَخْبَر أبو بكر أنَّه إنَّما يقاتلهم على الصَّلاة والزَّكاة، وأصحاب رسول الله ﷺ قاتلوا مَن مَنَع الزَّكاة إذ كانت فريضة من فرائض الله جل ثناؤه، ونَصَبَ دونها أهلها فلم يَقدر على أخذها منهم طائعين، ولم يكونوا مقهورين عليها فتؤخذ منهم، كما تقام عليهم الحدود كارهين، وتُؤخَذ أموالهم لمن وجبت له بزكاة أو دَين كارهين أو غير كارهين، فاستَحلُّوا قتالهم، والقِتَال سبب القتل.

فلما كانت الصَّلاة، وإن كان تاركها في أيدينا غير ممتنع منَّا، فإنا لا نَقدر على أخذ الصَّلاة منه؛ لأنَّها ليست بشيء يُؤخَذ من يديه، مثل اللُّقطة والخَرَاج والمال. قلنا: إن صليتَ وإلا قتلناك كما يكفر. فنقول: إن قبلت الإيمان وإلا قتلناك؛ إذ كان الإيمان لا يكون إلا بقولك، وكانت الصَّلاة والإيمان مخالفين معًا ما في يديك، وما نأخذ من مالك لأنَّا نَقدِر على أخذ الحقِّ منك في ذلك وإن كرهتَ.

فإن شَهِد عليه شهودٌ أنَّه ترك الصَّلاة، سُئل عمَّا قالوا، فإن قال: «كَذَبُوا».

---

(١) أخرجه البخاري (٢/ ١١٨) (١٤٥٦)، ومسلم (١/ ٣٨) (٢٠).

وقد يمكنه أن يصلِّي حيث لا يَعلمون، صُدِّق. وإن قال: «نَسِيتُ» صُدِّق. وكذلك لو شهدوا أنَّه صلى جالسًا، وهو صحيح، فإن قال: «أنا مريضٌ» أو «تَطوَّعتُ» صُدِّق.

قال الشَّافعي: وقد قيل: يستتاب تارك الصَّلاة ثلاثًا، وذلك إن شاء الله تعالى حَسَن، فإن صلَّى في الثَّلاث وإلا قُتل، وقد خالَفْنا بعض النَّاس فيمن ترك الصَّلاة إذا أُمِر بها وقال: لا «أصليها» فقال: لا يُقتَل. وقال بعضهم: أضربه وأحبسه. وقال بعضهم: أحبسه ولا أضربه. وقال بعضهم: لا أضربه ولا أحبسه، وهو أمينٌ على صلاته.

قال الشَّافعي: فقلت لمن يقول: «لا أقتله»: أرأيتَ الرجل تَحكُم عليه بحكم برأيك وهو من أهل الفقه، فيقول: قد أخطأتُ الحكم، ووالله لا أُسلِّم ما حكمت به لمن حكمت له. قال: فإن قدرتُ على أخذه منه أخذتُه منه، ولم ألتفت إلى قوله، وإن لم أقدر ونصب دونه قاتلته حتى آخذه أو أقتله.

فقلت له: وحُجَّتك أن أبا بكر قاتل مَن مَنَع الزَّكاة، وقَتَل منهم؟

قال: نعم.

قلت: فإن قال لك: الزَّكاة فرضٌ من الله لا يسع جهله، وحُكْمك رأي منك يجوز لغيرك عندك وعند غيرك أن يَحكم بخلافه، فكيف تقتلني على ما لستُ على ثقةٍ من أنَّك أصبتَ فيه، كما تَقتُل مَن مَنَع فرض الله عز وجل في الزَّكاة الذي لا شك فيه؟

قال: لأنَّه حق عندي، وعليَّ جبرك عليه.

قلت: قال لك: ومَن قال لك: إن عليك جبري عليه؟

قال: إنَّما وَضَع الحكام ليَجبروا على ما رأوا.

قلت: فإن قال لك: عليَّ ما حكموا به من حكم الله أو السُّنة، أو ما لا اختلاف فيه؟

قال: قد يَحكمون بما فيه الاختلاف.

قلت: فإن قال: فهل سمعتَ بأحد منهم قاتل على ردِّ رأيه، فتَقتدي به؟

فقال: وأنا لم أجد هذا، فإنِّي إذا كان لي الحكم فامتنع منه قاتلتُه عليه.

قلت: ومَن قال لك هذا؟ وقلت: أرأيتَ لو قال لك قائل: مَن ارتد عن الإسلام إذا عرضته عليه، فقال: «قد عَرَفْتُه ولا أقول به» أحبسه وأضربه حتى يقول به.

قال: ليس ذلك له؛ لأنَّه قد بَدَّل دينه، ولا يُقبَل منه إلا أن يقول به.

قلت: أفتعدو الصَّلاة إذ كانت من دينه، وكانت لا تكون إلا به، كما لا يكون القول بالإيمان إلا به أن يُقتل على تركها، أو يكون أمينًا فيها، كما قال بعض أصحابك، فلا نحبسه ولا نضربه؟

قال: لا يكون أمينًا عليها إذا ظهر لي أنَّه لا يصليها، وهي حقٌّ عليه.

قلت: أفتقتله برأيك في الامتناع من حكمك برأيك، وتَدَع قتله في الامتناع من الصَّلاة التي هي أبين ما افتَرض الله عز وجل عليه بعد توحيد الله وشهادة أنَّ محمدًا رسول الله ﷺ، والإيمان بما جاء به من الله تبارك وتعالى»[1].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حُكْم تارك الصَّلاة.

تعريف الصَّلاة في اللغة والاصطلاح:

الصَّلاة لغة: الدُّعاء[2]؛ لقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

واصطلاحًا: أقوالٌ وأفعالٌ مخصوصة مُفتتَحة بالتَّكبير مُختتَمة بالتَّسليم[3].

٢- حكم المسألة: يستتاب تارك الصَّلاة تهاونًا وكسلًا، فإن رجع وصلى

(١) الأم (١/ ٢٩١-٢٩٢).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٣/ ٣٠٠)، والمصباح المنير (١/ ٣٤٦)، وتاج العروس (٣٨/ ٤٣٨).

(٣) كشَّاف القِناع (١/ ٢٢١).

وإلا قُتل.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: عدم قتل تارك الصَّلاة الذي يُؤمَر بها فلا يُصَلِّي؛ لأنَّ الأصل حرمة دم المسلم إلا بإحدى ثلاث.

٤- الجواب على الاعتراض: نَقَض الشَّافعي على المخالف رأيه فقال: لو حكمتَ لرجل بمال، فأبى مَن هو في يده أن يُسلِّمه، فتَجبره على التَّسليم؛ مستدلًّا بفعل أبي بكر مع مَن مَنَع الزَّكاة، مع أنَّ فعلك وحكمك قد يصيب وقد يخطئ، وتُنكِر علينا قتله بتركه الصَّلاة وهي أعظم من الزَّكاة؟ وكذلك أنَّ تارك الصَّلاة الذي ليس له عذر في تركها يُستتاب، فإن تاب وإلا قُتل، فالصَّلاة أعظم من الزَّكاة، وقد اجتمع رأي الصَّحابة على قِتال مانع الزَّكاة، والقتال سبب القتل، والزَّكاة عين محسوسة يستطاع أخذها كرهًا، وأمَّا الصَّلاة ففِعل، إمَّا أن يؤديه الرجل وإلا قُتل.

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

تحرير محلِّ النِّزاع:

١- مَن ترك الصَّلاة جاحدًا لوجوبها، كَفَر[1].

٢- مَن تركها جاحدًا لوجوبها جهلًا منه، يُنظَر:

- فإن كان جاهلًا به، وهو ممَّن يَجهل ذلك، كحديث العهد الإسلام، والنَّاشئ ببادية، عُرِّفَ وجوبها، وعُلِّم ذلك، ولم يُحكَم بكفره لأنَّه معذور.

- وإن لم يكن ممَّن يَجهل ذلك، كالنَّاشئ من المسلمين في الأمصار والقرى، لم يُعذَر، ولم يُقبَل منه ادِّعاء الجهل، وحُكِم بكفره؛ لأنَّ أدلَّة الوجوب ظاهرة في الكتاب والسُّنة، والمسلمون يفعلونها على الدَّوام، فلا يَخفى وجوبها على مَن هذا حاله، فلا يجحدها إلا تكذيبًا لله تعالى، ولرسوله، وإجماع الأمة، وهذا يصير مرتدًّا عن الإسلام، وحكمه حُكْم سائر المرتدين في الاستتابة والقتل،

(١) ينظر: الاستذكار (٢/ ١٤٩)، والمجموع (٣/ ١٤)، والمغني (٢/ ١٥٦)، وفتاوى ابن تيميَّة (٢٢/ ٤٠).

ولا أعلم في هذا خلافًا[1].

محلّ النِّزاع في حكمِ مَن تَرَك الصَّلاة تهاونًا وكسلًا:

اختَلف أهل العلم على قولين:

القول الأول: أنَّ تارك الصَّلاة بالكلية تهاونًا وكسلًا كافرٌ كفرًا مُخْرِجًا من الملَّة. وهذا مذهب الحنابلة[2]، ووجهٌ عند الشَّافعيَّة[3]، وقولٌ عند المالكيَّة[4]، وذهب إلى هذا ابن تيميَّة[5].

القول الثَّاني: أنَّ تارك الصَّلاة لا يكفر. وهذا مذهب الحنفيَّة[6]، والمالكيَّة[7]، والشَّافعيَّة[8]. ثم اختلفوا: فقال أبو حنيفة: يُعزَّر ولا يُقتَل، وقال مالك والشَّافعي: يُقتَل حدًّا[9].

الأدلة:

استَدل أصحاب القول الأول بأدلَّة كثيرة، منها:

١ - قول الله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩].

وجه الدَّلالة: أنَّ الله تعالى قال في المُضيِّعين للصلاة المتبعين للشهوات: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٦٠] فدلَّ على أنَّهم حين إضاعتِهم للصَّلاةِ بتركها واتباع الشَّهوات غير مؤمنين[10].

---

(١) ينظر: المجموع (٣/ ١٤)، والمغني (٢/ ٣٢٩)، ومجموع الفتاوى، لابن تيميَّة (٢٠/ ٩٧).
(٢) ينظر: منتهى الإرادات (١/ ١٣٨)، ودقائق أُولِي النُّهى (١/ ١٢٨)، وكشَّاف القِناع (٢/ ٢٨).
(٣) ينظر: المجموع (٣/ ١٤).
(٤) ينظر: حاشية العدوي (١/ ١٠٢).
(٥) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيميَّة (٢٠/ ٩٧)، والفتاوى الكبرى، لابن تيميَّة (٢/ ٢٤).
(٦) ينظر: فتح القدير، لابن الهُمَام (١/ ٣٥٥)، ورد المحتار (١/ ٣٥٣).
(٧) ينظر: الاستذكار(٢/ ١٥١)، ومواهب الجليل (٢/ ٥٢).
(٨) ينظر: المجموع (٣/ ١٤)، وروضة الطالبين (٢/ ١٤٦).
(٩) ينظر: مغني المحتاج (١/ ٦١٢) والمجموع (٣/ ١٤).
(١٠) ينظر: تفسير الطبري (١٨/ ٢١٦)، وكتاب الصَّلاة، لابن القيم (ص٥٩).

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [الروم: ٣١].
وجه الدَّلالة: بَيَّن الله عزَّ وجلَّ أنَّ علامة كونهم من المشركِينَ تركهم إقامة الصَّلاة[١].

٣- عن جابر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ بين الرَّجُل وبين الشِّرك والكفر تَرْك الصَّلاة»[٢].

٤- وعنه رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس بين العبد وبين الكفر إلا تَرْك الصَّلاة»[٣].

٥- عن عبدالله بن بُريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «العهد الذي بيننا وبينهم الصَّلاة، فمَن تَركها فقد كَفَر»[٤].

وجه الدَّلالة من الأحاديث السَّابقة: أنَّ المراد بالكفر هنا المُخرِج من الملة؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ جعل الصَّلاة فاصلًا بين المؤمنين والكافرين، ومن المعلومِ أنَّ ملة الكفر غير ملةِ الإسلام، فمن لم يأتِ بهذا العهد فهو من الكافرين[٥].

٦- وعن بُريدة، أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «مَن تَرَك صلاة العصر فقد حَبِطَ عمله»[٦].

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّه إذا كان ترك صلاةٍ واحدة يحبط العمل، والحبوط علامة الكفر، فكيف بترك الصلوات كلها؟ وحبوط العمل لا يُتوعَّد به إلا على ما هو من أعظم الكبائر[٧].

استَدلَّ أصحاب القول الثَّاني بأدلَّة كثيرة منها:

---

(١) ينظر: تعظيم قدر الصَّلاة، للمروزي (٢/ ١٠٠٤).
(٢) أخرجه مسلم (١/ ٦١) (٨٢).
(٣) أخرجه أبو داود (٤/ ٣٥٣) (٤٦٧٨)، والتِّرمذي (٤/ ٣٦٤) (٢٦١٨)، والنَّسائي (١/ ١١٥) (٤٦٣/ ٢)، وصحَّحه ابن تيميَّة في مجموع الفتاوى (٢٢/ ٢٥).
(٤) أخرجه التِّرمذي (٤/ ٣٦٥) (٢٦٢١)، والنَّسائي في الكبرى (١/ ٢٠٨) (٣٢٦)، وابن ماجه (٢/ ١٨١) (١٠٧٩)، والحاكم (١/ ٦) (١١)، وقال: «هذا حديثٌ صحيحُ الإسناد، ولا نعرف له علَّة»، وصحَّحه ابن تيميَّة في مجموع الفتاوى (٢٢/ ٢٥).
(٥) ينظر: حكم تارك الصَّلاة، لابن عثيمين (ص٩).
(٦) أخرجه البخاري (١/ ١١٥) (٥٥٣).
(٧) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيميَّة (٢٢/ ٥٤).

١- قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّساء:٤٨].

وجه الدَّلالة: يُفهَم من الآية أنَّ الله تعالى حَرَّم المغفرة على مَن مات وهو كافر، وأرجأ أهل التَّوحيد إلى مشيئته، فلم يؤيسهم من المغفرة[١].

نُوقش: بأنَّه وَرَدَ في القرآن لفظ الشرك على مَن تَرَك الصَّلاة، في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [الروم: ٣١].

٢- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «أُمِرْتُ أن أقاتل النَّاس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فمَن قال: لا إله إلا الله فقد عَصَم منِّي ماله ونفسه، إلا بحقِّه، وحسابه على الله»[٢].

وجه الدَّلالة من الحديث: معلوم أنَّ هؤلاء من بين أهل الرِّدة لم يكفروا بعد الإيمان، ولا أشركوا بالله، وقد قالوا لأبي بكر: ما كفرنا بعد إيماننا، ولكن شححنا على أموالنا[٣].

نُوقش: بأنَّ هذا تفسير لحديث عبدالله بن عمر ﷺ، أنَّ النبي ﷺ قال: «أُمِرْتُ أن أقاتل النَّاس حتى يشهدوا أَنْ لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله، ويقيموا الصَّلاة، ويؤتوا الزَّكاة، فإذا فعلوا عصموا منِّي دماءهم وأموالهم إلا بحقِّها، وحسابهم على الله»[٤].

وجه الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أنَّه أمر بقتالهم إلا أن يقيموا الصَّلاة.

الوجه الثَّاني: أنَّه قال: «إلا بحقِّها» والصَّلاة من أعظم حقها[٥].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري(٨/ ١٠١).

(٢) أخرجه البخاري (٩/ ١٥) (٦٩٢٤)، ومسلم (١/ ٣٨) (٢٠).

(٣) ينظر: الاستذكار (٢/ ١٥٢).

(٤) أخرجه البخاري (١/ ١٤) (٢٥)، ومسلم (١/ ٣٩) (٢٢).

(٥) ينظر: كتاب الصَّلاة، لابن القيِّم (ص ١٢).

٣- عن ابن مسعود ﷺ قال: قال النَّبيُّ ﷺ: «لا يَحِلُّ دم امرئ مسلم يَشهد أَنْ لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثَّيب الزَّاني، والنَّفس بالنَّفس، والتَّارك لدينه المُفارِق للجماعة»[١].

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّه لم يَذكر تارك الصَّلاة فيمن يَحِلُّ دمه، ولو كان كافرًا لحَلَّ دمه[٢].

نُوقش: بأنَّ الصَّلاة ركن الدِّين الأعظم، فهي داخلة في قوله: «التَّارك لدينه»[٣].

٤- عن أُم سلمة، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «ستكون أُمراء فتَعرِفون وتُنكِرون، فمَن عَرَف برئ، ومَن أَنْكَر سَلِم، ولكن مَن رَضِي وتابع» قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صَلَّوا»[٤].

وجه الدَّلالة من الحديث: مَنْع مقاتلتهم ما صَلَّوا، ومفهومه أنَّهم إذا تركوا الصَّلاة قوتلوا[٥].

التَّرجيح:

يتبين ممَّا سبق أنَّ القول الرَّاجح هو القول الأول، القائل بكفر تارك الصَّلاة تهاونًا وكسلًا؛ لقوَّة الأدلة، ووُرد المناقشة على أدلَّة القول الثَّاني.

المسألة السَّادسة: الحكم في السَّاحر والسَّاحرة.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والسِّحر: اسمٌ جامع لمعانٍ مختلفة. فيقال للسَّاحر: صِف السِّحْر الذي تَسْحَر به، فإن كان ما يَسحر به كلامَ كفر صريح استُتيب منه، فإن تاب وإلا قُتِل وأُخذ ماله فيئًا. وإن كان ما يَسحر به كلامًا لا يكون كفرًا، وكان غيرَ معروف ولم يَضر به أحدًا، نُهي عنه، فإن عاد عُزِّر. وإن كان يَعلم أنَّه يَضرُّ به أحدًا من غير قتل، فعَمَد أن يعمله عُزر.

---

(١) أخرجه البخاري (٩/ ٥) (٦٨٧٨)، ومسلم (٥/ ١٠٦) (١٦٧٦).

(٢) ينظر: المغني (٣/ ٣٥٢).

(٣) ينظر: كتاب الصَّلاة، لابن القيم (ص ١٤).

(٤) أخرجه مسلم (٦/ ٢٣) (١٨٥٤).

(٥) ينظر: الاستذكار (٢/ ١٥٣).

وإن كان يَعمل عملًا إذا عمله قتل المعمول به، وقال: عَمَدتُ قتله، قُتل به قَوَدًا، إلا أن يشاء أولياؤه أن يأخذوا دِيَته حالة في ماله.

وإن قال: إنَّما أعمل بهذا لأقتل؛ فيخطئ القتل ويصيب، وقد مات ممَّا عملت به، ففيه الدِّية، ولا قود.

وإن قال: قد سَحرتُه سحرًا مَرِضَ منه ولم يَمُتْ منه، أَقْسَم أولياؤه لماتَ من ذلك العمل، وكانت لهم الدِّيَة، ولا قَوَد لهم في مال السَّاحر ولا يغنم، إلا في أن يكون السِّحر كفرًا مصرحًا.

وأَمَر عمر أن يُقتل السحَّار[1] - عندنا والله تعالى أعلم - إن كان السِّحر كما وصفنا شركًا، وكذلك أَمَرَ حفصةَ[2].

وأمَّا بيع عائشةَ الجارية ولم تأمر بقتلها[3]، فيشبه أن تكون لم تَعرِف ما السِّحر، فباعتها لأنَّ لها بيعها عندنا وإن لم تَسْحَرها، ولو أَقرَّتْ عند عائشة أنَّ السِّحر شرك، ما تَرَكَتْ قتلها إن لم تتب، أو دفعتها إلى الإمام ليقتلها إن شاء الله تعالى، وحديث عائشة عن النَّبيِّ ﷺ على أحدِ هذه المعاني عندنا، والله تعالى أعلم.

قال الشَّافعي: حَقَن الله الدِّماء ومَنَع الأموال إلا بحقِّها، بالإيمان بالله وبرسوله، أو عهدٍ من المؤمنين بالله ورسوله لأهل الكتاب. وأباح دماء البالغين من الرِّجال بالامتناع من الإيمان إذا لم يكن لهم عهد، قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ إلى ﴿غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥].

قال الشَّافعي: أخبرنا عبد العزيز بن محمد، عن محمد بن عمرو، عن أبي

---

(١) أخرجه أحمد (١/ ٤١١) (١٦٧٩)، وأبو داود (٣/ ١٣٣) (٣٠٤٣)، وصحَّحه ابن حزم في المُحَلَّى (١١/ ٣٩٧).

(٢) أخرجه مالك (١/ ١٢٨١) (٣٢٤٧)، وعبد الرزَّاق (١٠/ ١٨٤) (١٨٧٥٧)، وصحَّحه ابن تيميَّة في الصَّارم المسلول (١/ ٢٨٦).

(٣) أخرجه أحمد (١١/ ٥٨٣٤) (٢٤٧٦٠)، وعبد الرزَّاق (٩/ ١٤١) (١٦٦٦٧)، والحاكم (٤/ ٢١٩) (٧٦١١)، وصحَّح إسناده ابن حَجَر في التَّلخيص الحبير (٤/ ٧٧).

سلمة، عن أبي هريرة أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «لا أَزال أُقاتِل النَّاس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا منِّي دماءهم وأموالهم إلا بحقِّها، وحسابهم على الله»[1].

قال الشَّافعي: والذي أراد الله عزَّ وجل أن يُقتَلوا حتى يتوبوا، ويقيموا الصَّلاة، ويؤتوا الزَّكاة- أهلُ الأوثان من العرب، وغيرُهم الذين لا كتاب لهم.

فإن قال قائل: ما دلَّ على ذلك؟

قيل له: قال الله عز وجل: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

قال الشَّافعي: فمَن لم يَزَل على الشرك مقيمًا لم يُحوَّل عنه إلى الإسلام، فالقتل على الرِّجال دون النِّساء منهم»[2].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: الحكم في السَّاحر والسَّاحرة.

- تعريف السِّحر في اللغة والاصطلاح:

السِّحر لغة: كل ما لطف ودقَّ وخفي سببه، ومنه: «سحرتُ الصبي»: خادعتُه واستملتُه، وكلُّ مَن استمال شيئًا فقد سَحَره. وتُطلِق العرب السِّحر على الخديعة لأنَّه يخفى سببها ويدقُّ[3].

واصطلاحًا: عُقَد ورُقًى وكلام يَتكلَّم به، أو يكتبه، أو يَعمل شيئًا في بدن المسحور أو قلبه أو عقله، من غير مُباشَرة له[4].

٢- حكم المسألة: التَّفصيل، فالسَّاحر إذا عَمِل بسحره ما يَبلغ الكفر، وجب

(١) أخرجه البخاري (٤/ ٤٨) (٢٩٤٦)، ومسلم (١/ ٣٨) (٢١).
(٢) الأم (١/ ٢٩٢- ٢٩٣).
(٣) ينظر: مقاييس اللغة (٣/ ١٣٨)، ولسان العرب (٤/ ٣٤٨)، والقاموس المحيط (١/ ٤٠٥).
(٤) ينظر: المغني (٩/ ٢٨)، وكشَّاف القِناع (٦/ ١٨٦).

قتله كفرًا بعد الاستتابة. أمَّا إذا لم يَبلغ به الكفر، فلا يخلو من حالتين:

أن يَقتُل به، ويَتعمَّد ذلك، فيُقتَل قِصَاصًا.

ما سوى ذلك يُعزَّر[1].

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال قائلٌ: ما دلَّ على ذلك؟» أي: التَّفصيل في حكم السَّاحر، وأنَّه لا يُقتَل بكلِّ حالٍ.

٤- الجواب على الاعتراض: استَند الشَّافعي في جوابه على الاعتراض الذي أورَده على عموم الأدلَّة من القرآن والسُّنة الدالَّة على حرمة دم المسلم الذي ثَبَت إسلامه بالشَّهادة، كقول الله تبارك وتعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

وقوله ﷺ: «لا أَزال أقاتل النَّاس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا منِّي دماءهم وأموالهم، إلا بحقِّها، وحسابهم على الله».

ومن قالها فلا يُقتَل إلا بأن يَثبت كفره وشركه، لا يُقتَل بأمرٍ مُشتبهٍ فيه.

قال الشَّافعي: «فمَن لم يَزَلْ على الشِّرك مقيمًا لم يُحوَّل عنه إلى الإسلام، فالقتل على الرِّجال دون النِّساء منهم»[2].

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

قبل أن نتكلَّم عن حكم المسألة نُبيِّن حكم تَعلُّم السِّحر، وقد اتفق علماء المسلمين على أنَّ تعلم السِّحر وتعليمه وممارسته حرام ومن كبائر الذنوب، ونَقَل ابن قدامة، والنَّووي الإجماع على ذلك[3].

أمَّا الحكم في السَّاحر، فقد اختَلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

---

(١) ينظر: المجموع (١٩/ ٢٤٥)، وفتاوى السُّبكي (٢/ ٣٢٤).

(٢) الأم (١/ ٢٩٣).

(٣) ينظر: المجموع (١٩/ ٢٤٥)، والمغني (٩/ ٢٩).

القول الأول: أنَّ السَّاحر لا يُقتَل إِنْ عَمِل بسحرٍ لا يَبلُغ به الكفر. وهو مذهب الشَّافعية[١]، ورواية عن أحمد[٢]، وقول لبعض الحنفيَّة[٣].

القول الثَّاني: القول بكفر السَّاحر مطلقًا، وقتله حدًّا. وهو مذهب المالكيَّة[٤]، والحنفيَّة[٥]، والحنابلة[٦].

الأدلَّة:

استَدل أصحاب القول الأول بأدلة كثيرة، منها:

١- قول تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ﴾ [البقرة: ١٠٢].

وجه الدَّلالة من الآية: أنَّ السِّحر الذي وصفه الله تعالى هو سحر عُبَّاد الكواكب، والاعتقاد بأنَّ الكواكب مُدبِّرة، وهو سحر أهل بابل. أمَّا ما ليس فيه فعل كفرٍ فلا يَكفر ساحرٌ فَعَله[٧].

٢- قول تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ﴾ [البقرة: ١٠٢].

وجه الدَّلالة:

قال ابن حزم: «إذ ليس كل ما ضرَّ المرءَ يكون به كافرًا، بل يكون عاصيًا لله تعالى، لا كافرًا ولا حلال الدَّم»[٨].

٣- وعن أبي هريرة ﷺ، عن النَّبيِّ ﷺ قال: «اجتَنِبوا السَّبع المُوبِقات»،

---

(١) ينظر: الأم (٢/ ٢٩٢)، والمجموع (١٩/ ٢٤٥).
(٢) ينظر: المغني (٩/ ٢٩).
(٣) ينظر: رد المحتار (٤/ ٢٤٠).
(٤) ينظر: تبصرة الحُكَّام (٢/ ٢٨٤).
(٥) ينظر: رد المحتار (٤/ ٢٤٠)، والنتف في الفتاوى، للسغدي (٢/ ٦٩٤).
(٦) ينظر: المغني (٩/ ٢٩)، والإقناع (٤/ ٣٠٧).
(٧) ينظر: تفسير الطبري (٢/ ٤٢١).
(٨) المحلى بالآثار، لابن حزم (١٢/ ٤١٨).

قالوا: يا رسول الله، وما هن؟ قال: «الشِّرك بالله، والسِّحر، وقَتْل النَّفس التي حَرَّم الله إلا بالحق، وأَكْل الرِّبا، وأَكْل مال اليتيم، والتَّولِّي يوم الزَّحف، وقَذْف المُحصَنات المؤمنات الغافلات»[1].

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّ النَّبي ﷺ عَدَّ السِّحر من الموبقات وكبائر الذُّنوب، كالخَمس المذكورات معه، ولم يقل أحدٌ: أنَّ هذه الستَّ تحلُّ دم فاعلها إلا أن يَستحِلَّها. وكذلك عطفها على الشِّرك، والعطف يقتضي المغايرة، فثبَت أنَّ السِّحر كبيرة من الكبائر، مُحرَّمة بكلِّ حالٍ.

٤- عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال النَّبيُّ ﷺ: «لا يَحِلُّ دم امرئ مسلم يشهد أَنْ لا إله إلا الله وأنِّي رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثَّيب الزَّاني، والنَّفس بالنَّفس، والتَّارك لدينه المُفارِق للجماعة».

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّه لم يَذكر في الحديث السِّحر فيما يَحِلُّ به دم المسلم، ودماء المسلمين محظورة، لا تُستباح إلا بيقين[2].

٥- ما وَرَد في «الصَّحيحين» أنَّ لَبِيد بن الأعصم اليهودي سَحَر النبيَّ ﷺ فلم يَقتله[3].

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّ ترك قتل اليهودي بالسِّحر يدلُّ على أنَّ المؤمن من باب أَولى.

٦- ما رُوي عن عائشة رضي الله عنها، أنَّها باعت مُدبَّرة لها سَحَرتْها[4].

وجه الدَّلالة من الحديث: لو كانت كافرة لقتلتها، أو جَعَلَتْ قتلها للوالي، ولم تَبِعها.

استَدل أصحاب القول الثَّاني بأدلة كثيرة، منها:

---

(١) أخرجه البخاري (٨/ ١٧٥) (٦٨٥٧)، ومسلم (١/ ٦٤) (٨٩).

(٢) ينظر: المغني (٩/ ٣٠).

(٣) أخرجه البخاري (٧/ ١٣٦) (٥٧٦٣)، ومسلم (٧/ ١٤) (٢١٨٩).

(٤) أخرجه أحمد (١١/ ٥٨٣٤) (٢٤٧٦٠)، وعبد الرزَّاق (٩/ ١٤١) (١٦٦٦٧)، والحاكم (٤/ ٢١٩) (٧٦١١)، وصحَّح إسناده ابن حَجَر في التَّلخيص الحبير (٤/ ٧٧).

١- قول تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ﴾ [البقرة: ١٠٢].

وجه الدَّلالة من الآية: أنَّ ظاهر الآية تعليق الكفر بتعليم السِّحر، وأن تَعلُّمه كُفْر، فالحُكم إذا عُلِّق بمشتقٍّ فهو عِلته، تدور معه حيث دار[(١)].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ خَيْرٌ ۖ لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٣].

وجه الدَّلالة من الآية: هذا مِن أصرح الأدلَّة على كفر السَّاحر؛ لأنَّه جعل الإيمان في مقابلة فعل السِّحر، وهذا يدلُّ على أنَّ السَّاحر كافر، وإذا ثَبَت كفره فإن كان مسلمًا قُبِل ذلك، أو قد ظهر منه الإسلام في وقت فقد كَفَر بفعل السِّحر، فاسْتَحقَّ القتل[(٢)].

٣- وعن عِمران بن حُصين ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس منَّا مَن تَطيَّر أو تُطيِّر له، أو تَكهَّن أو تُكهِّن له، أو سَحَرَ أو سُحِرَ له»[(٣)].

وجه الدَّلالة من الحديث: تَبرَّأ الرَّسول ﷺ ممَّن يَفعل شيئًا من هذه الأفاعيل التي منها السِّحر، ولا يَتبرأ ﷺ من فاعلٍ فَعَل مباحًا.

٤- ما رُوي عن بَجَالة بن عَبْدَة... وفيه قال: «أن اقتلوا كل سَاحرٍ وساحرة... فقَتَلْنا ثلاث سَوَاحِر في يوم»[(٤)].

٥- ما رُوي عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن زُرارة: «أنَّه بَلَغه أن حفصة زوج النَّبي ﷺ قَتَلَتْ جارية لها سَحَرَتْها، وكانت قد دَبَّرَتْها، فأَمَرَتْ بها فقُتِلَتْ»[(٥)].

---

(١) ينظر: المغني (٩/ ٣٠).

(٢) ينظر: أحكام القرآن، للجصَّاص (١/ ٦٣).

(٣) أخرجه البزار (٩/ ٥٢) (٥٤٣٥)، وقال عنه ابن حَجَر في فتح الباري (١٠/ ٢٢٦): «سندٌ جيِّد».

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٥/ ٥٦٢) (٢٨٩٨٢)، والبيهقي في السُّنن الكبير (١٦/ ٤٨٦) (١٦٥٧٦).

(٥) أخرجه مالك (٥/ ١٢٨١) (٣٢٤٧)، والشَّافعي في مسنده (٢/ ٨٩) (٢٩٠).

وجه الدَّلالة من الأثرين:

قال ابن قُدامة: «هذا اشتهر فلم يُنكَر، فكان إجماعًا»[1].

نُوقش: بأنَّ الأدلة السَّابقة في سحرٍ فيه كفر، كسحر بابل ونحوه[2].

٦- عن جُندب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «حدُّ السَّاحر ضربةٌ بالسَّيف»[3].

وجه الدَّلالة: دل الحديث صراحة على كفر السَّاحر، وأنَّ حدَّه القتل بالسيف.

ويمكن مناقشته: بأنَّ الحديث ضعيف، ولو صحَّ لكان المراد به السِّحر الذي فيه كفر.

التَّرجيح:

يتبيَّن ممَّا سبق أنَّ الرَّاجح القول الأول؛ لقوَّة ما استَدل به القائلون به، وسلامته من المناقشة.

قال الشِّنقيطي: «التَّحقيق في هذه المسألة هو التَّفصيل:

فإن كان السِّحر ممَّا يُعظَّم فيه غير الله، كالكواكب والجن وغير ذلك، مما يُؤدِّي إلى الكفر، فهو كفر بلا نزاع، ومن هذا النَّوع سِحر هاروت وماروت المذكور في «سورة البقرة»، فإنَّه كفرٌ بلا نزاع، كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة:١٠٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة:١٠٢]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ [البقرة:١٠٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩] كما تقدَّم إيضاحه.

وإن كان السِّحر لا يَقتضِي الكفر، كالاستعانة بخواصِّ بعض الأشياء من

---

(١) المغني (١٢/ ٣٠٣).

(٢) ينظر: فتاوى السُّبكي (٢/ ٣٢٣).

(٣) أخرجه التِّرمذي (٣/ ١٢٧) (١٤٦٠)، والحاكم (٤/ ٣٦٠) (٨١٦٦)، والبيهقي في سُننه الكبير (٨/ ١٣٦) (١٦٥٩٦)، وقال ابن عبد البر في الاستذكار (٢٥/ ٢٣٧): «حديثٌ ليس بالقوي».

دهاناتٍ وغيرها، فهو حرام حرمة شديدة، ولكنَّه لا يَبلُغ بصاحبه الكفر.

هذا هو التَّحقيق إن شاء الله تعالى في هذه المسألة التي اختَلف فيها العلماء»[1].

المسألة السَّابعة: حُكْم المرتدِّ عن الإسلام.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومَن انتقل عن الشِّرك إلى إيمانٍ، ثم انتقل عن الإيمان إلى الشِّرك، مِن بالغي الرِّجالِ والنساءِ، استُتيب، فإن تاب قُبِل منه، وإن لم يَتُب قُتِل، قال الله عز وجل: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ۚ﴾ [البقرة: ٢١٧].

قال الشَّافعي: أَخْبَرَنا الثِّقة من أصحابنا عن حمَّاد، عن يحيى بن سعيد، عن أبي أُمامة بن سهل بن حُنيف، عن عثمان بن عفَّان، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لا يَحِلُّ دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كُفْر بعد إيمان، أو زنًا بعد إحصان، أو قَتْل نفس بغير نفس»[2].

قال الشَّافعي: أخبرنا سفيان بن عُيينة، عن أيوب بن أبي تَميمة، عن عكرمة قال: لما بَلَغ ابنَ عباس أنَّ عليًّا رضي الله تعالى عنه حَرَّق المرتدين أو الزَّنادقة، قال: لو كنتُ أنا لم أُحرِّقهم، ولقَتلتُهم؛ لقول رسول الله ﷺ: «مَن بَدَّل دينه فاقتلوه»[3]، ولم أُحرِّقهم؛ لقول رسول الله ﷺ: «لا ينبغي لأحدٍ أن يُعذِّب بعذاب الله»[4].

قال الشَّافعي: أخبرنا مالك بن أنس، عن زيد بن أسلم، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «مَن غَيَّر دينه فاضربوا عنقه»[5].

---

(١) أضواء البيان (٤/ ٥٠).

(٢) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٢٦) (٤٣٦٣)، والنَّسائي في الكبرى (٣/ ٤٤٨) (٣٥٢٦).

(٣) أخرجه البخاري (٤/ ٦١) (٣٠١٧).

(٤) أخرجه النَّسائي في الكبرى (٨/ ١٠٨) (٨٧٥٣)، وصححه الألباني بلفظ: «لا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللهِ أَحَدًا» «صحيح سنن النَّسائي» (٣/ ٨٥١). وله شاهد من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أخرجه البخاري في صحيحه (٤/ ٦١) (٣٠١٧) وفيه: «لا تُعذِّبوا بعذاب الله».

(٥) أخرجه الإمام مالك (١/ ١٦٥) (٢٧٢٧)، قال ابن عبد البر: «ولا يصح فيه عن مالك غير هذا الحديث المرسل، عن زيد بن أسلم. والحديث معروف ثابت مسند صحيح من حديث ابن عباس وفيه: (من بدَّل دينه فاقتلوه)» ينظر: التَّمهيد (٥/ ٣٠٤).

قال الشَّافعي: حديث يحيى بن سعيد ثابتٌ، ولم أَرَ أهل الحديث يُثبِتون الحديثين بعد حديث زيدٍ لأنَّه منقطع، ولا الحديث قبله.

قال: ومعنى حديث عثمان عن النَّبيِّ ﷺ: «كُفْر بعد إيمان»، ومعنى: «مَن بَدَّل قُتل» معنًى يدلُّ على أنَّ مَن بَدَّل دينه دين الحق، وهو الإسلام، لا مَن بَدَّل غير الإسلام، وذلك أنَّ مَن خرج من غير دين الإسلام إلى غيره من الأديان، فإنَّما خَرَج من باطل إلى باطل، ولا يُقتَل على الخروج من الباطل، إنَّما يُقتَل على الخروج من الحق؛ لأنَّه لم يكن على الدِّين الذي أَوْجَب الله عز وجل عليه الجنَّة وعلى خلافه النَّار، إنَّما كان على دين له النَّار إن أقام عليه، قال الله جلَّ ثناؤه: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال الله عز وجل: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ إلى قوله: ﴿مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾ إلى قوله: ﴿مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢].

قال الشَّافعي: وإذا قُتل المرتد أو المرتدة فأموالهما فيءٌ، لا يرثها مسلم ولا ذمي، وسواءٌ ما كَسَبا مِن أموالهما في الرِّدة أو مَلَكَا قبلها، ولا يُسْبَى للمرتدين ذرية، امتنع المرتدون في دارهم أو لم يَمتنعوا، أو لحقوا في الرِّدة بدار الحرب أو أقاموا بدار الإسلام؛ لأنَّ حرمة الإسلام قد ثَبَتت للذرية بحكم الإسلام في الدِّين والحرية، ولا ذنب لهم في تبديل آبائهم، ويورثون، ويُصلَّى عليهم. ومَن بَلَغ منهم الحِنْث أُمِر بالإسلام، فإن أَسْلَم وإلا قُتل.

ولو ارتدَّ المعاهدون فامتنعوا أو هربوا إلى دار الكفَّار، وعندنا ذراري لهم وُلدوا من أهل عهد لم نَسْبِهم، وقلنا لهم إذا بلغوا ذلك: إن شئتم فلكم العهد، وإلا نبذنا إليكم فاخرجوا من بلاد الإسلام فأنتم حرب.

ومَن وُلِد من المرتدين من المسلمين والذِّميين في الرِّدَّة لم يُسْبَ؛ لأنَّ آباءهم لا يُسبَون، ولا يؤخذ من ماله شيء ما كان حيًّا، فإن مات على الرِّدَّة أو قُتِل جعلنا ماله فيئًا، وإن رجع إلى الإسلام فماله له.

وإذا ارتدَّ رجلٌ عن الإسلام أو امرأة، استُتيب أيُّهما ارتدَّ، فظاهر الخبر فيه

أن يستتاب مكانه، فإن تاب وإلا قُتِل، وقد يحتمل الخبر أن يستتاب مُدَّة من المُدَد.

أخبرنا مالك، عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري، عن أبيه أنَّه قال: قَدِم على عمر بن الخطاب رجلٌ مِن قِبَل أبي موسى الأشعري، فسأله عن النَّاس فأخبره، ثم قال: هل كان فيكم من مُغرِّبةِ[1] خبر؟ فقال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه. قال: فما فعلتم به؟ قال: قَرَّبْناه فضربنا عنقه. فقال عمر: «فهلا حبستموه ثلاثًا وأطعمتموه كل يوم رغيفًا؛ واستتبتموه لعله يتوب ويُراجِع أمر الله؟ اللهم إني لم أحضر، ولم آمر ولم أرضَ إذ بلغني»[2].

قال الشَّافعي: وفي حبسه ثلاثًا قولان:

أحدهما: أن يقال: ثَبَتَ عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قال: «يَحِلُّ الدَّم بثلاثٍ: كُفْر بعد إيمان...»، وهذا قد كَفَر بعد إيمانه، وبَدَّل دينه دين الحق، ولم يأمر النَّبيُّ ﷺ فيه بأناةٍ مؤقتة تُتَّبَع.

فإن قال قائل: إنَّ الله جلَّ ثناؤه أَجَّل بعض مَن قضى بعذابه أن يتمتع في داره ثلاثة أيام، فإنَّ نزول نقمة الله بمن عصاه مخالف لما يجب على الأئمَّة أن يقوموا به من حقِّ الله.

فإن قال قائل: ما دلَّ على ذلك؟

قيل: دلَّ عليه ما قضى الله تبارك وتعالى من إمهاله لمن كفر به وعصاه.

وقيل: أسلناه[3] مُددًا طالت وقصرت، ومن أخذه بعضهم بعذاب مُعجَّل، وإمهاله بعضهم إلى عذاب الآخرة الذي هو أخزى، فأمضى قضاءه على ما

---

(١) يعني: هل كان فيكم مِن أمر غريب لا عهد لكم بمثله؟ والمُغَرِّب: الذي يأخذ في ناحية المَغرِب، يعني الخبر الذي طرأ عليهم من بلدٍ سوى بلدهم. ينظر: تفسير الموطأ، للقنازعي (٢/ ٥١٢)، والصِّحاح للجوهري (١/ ١٩١)، ومقاييس اللغة (٤/ ٤٢١).

(٢) أخرجه مالك (١/ ١٠٦٦) (٢٧٢٨)، وسعيد بن منصور في سُننه، (٧/ ٢٦٥) (٢٥٨٥)، وضَعَّفه الألباني في إرواء الغليل (٨/ ١٣٠).

(٣) سل: السين واللام أصل واحد، وهو مَدُّ الشيء في رِفق وخفاء، ثم يُحمَل عليه، والإسلال: الإمهال. ينظر: مقاييس اللغة (٣/ ٥٩)، وتاج العروس (٢٩/ ٢١٥).

أراد، لا مُعقِّب لحكمه، وهو سريع الحساب، ولم يجعل هذا لأحدٍ من خلقه، فما وجب من حقوقه فالمُتأنَّى به ثلاثًا ليتوب بعد ثلاث كهيئته قبلها، إما لا ينقطع منه الطمع ما عاش؛ لأنَّه يئس من توبته ثم يتوب، وإما أن يكون إغرامه يقطع الطمع منه، فذلك يكون في مجلس، وهذا قول يصحُّ، والله تعالى أعلم.

ومَن قال: «لا يُتأنَّى به» من زعم أنَّ الحديث الذي رُوي عن عمر: «لو حبستموه ثلاثًا...» ليس بثابت؛ لأنَّه لا يَعلمه متصلًا، وإن كان ثابتًا كأَنْ لم يجعل على مَن قتله قبل ثلاثٍ شيئًا.

والقول الثَّاني: أنَّه يُحبَس ثلاثًا، ومَن قال به احتجَّ بأنَّ عمر بن الخطاب ﷺ أَمَر به، وأنَّه قد يجب الحدُّ فيَتأنَّى به الإمام بعض الأناة فلا يُعاب عليه.

قال الربيع: قال الشَّافعي في موضع آخَر: لا يُقتَل حتى يجوز كل وقت صلاة، فيقال له: قم فصَلِّ، فإن لم يُصَلِّ قُتِل.

قال الشَّافعي: اختَلف أصحابنا في المرتد:

فقال منهم قائل: مَن وُلد على الفطرة ثم ارتدَّ إلى دين يُظهِره أو لا يُظهِره، لم يُستتَبْ وقُتل.

وقال بعضهم: سواءٌ مَن وُلد على الفطرة، ومَن أسلم لم يولد عليها، فأيُّهما ارتدَّ فكانت رِدَّته إلى يهودية أو نصرانية أو دين يُظهِره، استُتيب، فإن تاب قُبِل منه، وإن لم يَتُب قُتل. وإن كانت رِدَّته إلى دين لا يُظهِره مثل الزَّندقة وما أشبهها، قُتل ولم يُنظَر إلى توبته.

وقال بعضهم: سواءٌ مَن وُلد على الفطرة ومَن لم يُولَد عليها إذًا، فأيُّهما ارتدَّ استُتيب، فإن تاب قُبل منه، وإن لم يَتب قُتل.

قال الشَّافعي: وبهذا أقول.

فإن قال قائل: لِمَ اخترتَه؟

قيل له: لأنَّ الذي أبحت به دم المرتد ما أباح الله به دماء المشركين، ثم قول

النَّبيِّ ﷺ: «كُفْر بعد إيمان» فلا يعدو قوله أن يكون كلمة الكفر تُوجِب دمه، كما يوجبه الزِّنا بعد الإحصان، فقُتل بما أوجب دمه من كلمة الكفر إلى أيِّ كفر رجع، ومولودًا على الفطرة كان أو غير مولود، أو يكون إنَّما يُوجب دمه كفر ثَبَت عنه إذا سُئل النُّقْلة عنه امتنع، وهذا أَولى المعنيين به عندنا؛ لأنَّه رُوي عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قَتَل مرتدًّا رجع عن الإسلام، وأبو بكر قَتَل المرتدين، وعمر قَتَل طُليحة وعُيينة بن بدر وغيرهما»[1].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حُكْم المرتدِّ عن الإسلام.

- تعريف الرِّدة في اللغة والاصطلاح:

الرِّدة لغةً: الارتداد: الرُّجوع، والرِّدة عن الإسلام: أي الرجوع عنه[2].

واصطلاحًا: الكفر بعد الإسلام، نطقًا، أو اعتقادًا، أو شكًّا، أو فعلًا[3].

٢- حُكْم المسألة: المرتدُّ يستتاب، فإن تاب قُبِل منه، وإن لم يَتُب قُتِل.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال قائل: إنَّ الله جلَّ ثناؤه أَجَّل بعض مَن قضى بعذابه أن يتمتع في داره ثلاثة أيام، فإنَّ نزول نقمة الله بمن عصاه مخالفٌ لما يجب على الأئمَّة أن يقوموا به من حق الله. فإن قال قائل: ما دلَّ على ذلك؟».

حاصل الاعتراض: ما الدَّليل على إمهال المرتدِّ ثلاثة أيام، ثم قَتْله بعد ذلك إذا لم يَرجع؟

٤- الجواب على الاعتراض: أجاب الشَّافعي على الاعتراض فقال: «قيل: دلَّ عليه ما قضى الله تبارك وتعالى من إمهاله لمن كَفَر به وعصاه، وقيل: أسلناه مُددًا طالت وقصرت، ومَن أخذه بعضهم بعذاب مُعجَّل، وإمهاله بعضهم إلى

---

(١) الأم (١/ ٢٩٤).

(٢) ينظر: الصِّحاح (٢/ ٤٧٣)، ولسان العرب (٣/ ١٧٤).

(٣) ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (١/ ٩١)، وكشَّاف القِناع (٦/ ١٦٨).

عذاب الآخرة الذي هو أخزى، فأمضى قضاءه على ما أراد، لا مُعقِّب لحكمه، وهو سريع الحساب، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه، فما وجب من حقوقه فالمُتأنَّى به ثلاثًا ليتوب بعد ثلاث كهيئته قبلها، إما لا ينقطع منه الطمع ما عاش؛ لأنَّه يئس من توبته ثم يتوب، وإمَّا أن يكون إغرامه يقطع الطمع منه، فذلك يكون في مجلس».

حاصل الجواب: استَند الشَّافعي في الجواب على الاعتراض الذي أورده لعموم الأدلة من القرآن والسُّنة؛ بإمهاله للكافرين ثم عقابهم.

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

أجمع أهل العلم على أنَّ المرتد يُقتَل إن لم يرجع بعد استتابته[1]، والمرأة كالرجل عند جمهور أهل العلم[2]، إلا الحنفيَّة فقالوا بحبسها[3].

الأدلة:

استَدلوا بأدلة كثيرة، منها:

١- قوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [التوبة: ٧٤].

وجه الدَّلالة من الآية: أَمَر تعالى رسوله ﷺ بجهاد الكفار والمنافقين والغِلظة عليهم، كما أمره بأن يَخفِض جناحه لمن اتَّبعه من المؤمنين، وأخبره أن مصير الكفَّار والمنافقين إلى النَّار في الدَّار الآخرة، وكونه قَرَن بين الكافرين والمنافقين في المآل، دلَّت هذه الآية صراحة على كفر المرتدِّ[4].

٢- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ

(١) ينظر: المغني (٩/ ٣)، والمنهاج للنووي (١٢/ ٢٠٨).
(٢) ينظر: بداية المجتهد (٤/ ٢٤٢)، والمنهاج (١٢/ ٢٠٩)، والمغني (٩/ ٣)، ومنتهى الإرادات (٥/ ١٧٠).
(٣) ينظر: البحر الرائق (٥/ ١٣٩).
(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (٤/ ١٥٦).

غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥].

وجه الدَّلالة من الآية: دلَّت هذه الآية الكريمة على قتل المرتدِّ فورًا إذا لم يَتب؛ لأنَّ مفهوم الشرط أنَّ التَّخلية لا تَحصُل إلا بفعل التَّوبة والصَّلاة والزَّكاة[١].

٣- قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وجه الدَّلالة من الآية: فمَن يَدين لله بغير دين الإسلام الذي ارتضاه الله لعباده، فعملُه مردودٌ غير مقبول، وأنَّه لا يُقبَل في هذه الأرض دين غير الإسلام، ومَن بَدَّل وغَيَّر دينه كَفَر وخَسِر[٢].

٤- عن عكرمة ﷺ قال: أُتي عليٌّ ﷺ بزنادقة فأحرقهم، فبَلَغ ذلك ابنَ عباس فقال: لو كنتُ أنا لم أُحرقهم لنَهْي رسول الله ﷺ: «لا تُعذِّبوا بعذاب الله»، ولقَتلتُهم لقول رسول الله ﷺ: «مَن بَدَّل دينه فاقتلوه»[٣].

٥-عن أبي موسى ﷺ قال: «أقبلتُ إلى النَّبيِّ ﷺ، ومعي رجلان من الأشعريين، ثم أتبعه معاذَ بن جبل، فلمَّا قَدِم عليه ألقى له وسادةً، قال: انزل، وإذا رجل عنده مُوثَق، قال: ما هذا؟ قال: كان يهوديًّا فأسلم ثم تَهوَّد. قال: اجلس. قال: لا أجلس حتى يُقتَل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات. فأمر به فقُتِل»[٤].

٦- عن ابن مسعود ﷺ قال: قال النَّبيُّ ﷺ: «لا يَحِلُّ دم امرئ مسلم يشهد أَنْ لا إله إلا الله وأنِّي رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثَّيب الزَّاني، والنَّفس بالنَّفس، والتَّارك لدينه المُفارِق للجماعة».

وجه الدَّلالة من الأحاديث: يُفهَم من الأحاديث صراحة أنَّ مَن ارتدَّ عن

---

(١) ينظر: المغني (٢/ ١٥٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٦/ ٥٧٠)، وتيسير الكريم الرحمن (ص ١٣٧).

(٣) أخرجه البخاري (٩/ ١٤) (٦٩٢٢).

(٤) أخرجه البخاري (٩/ ١٥) (٦٩٢٣)، ومسلم (٥/ ١٤١) (١٧٣٢).

دينه حَلَّ دمه وضرب عنقه، والأُمة مُجمِعة على ذلك[1].

حكم استتابة المرتد:

اتفقت المذاهب الأربعة[2] على أنَّ المرتد يُقتَل، لكن اختلفوا في الاستتابة على قولين:

القول الأول: أنَّ الاستتابة مستحبَّة. وهذا مذهب الحنفيَّة[3]، وقولٌ عند المالكيَّة[4]، وقولٌ عند الشَّافعي[5]، ورواية عند أحمد[6].

القول الثَّاني: أنَّ الاستتابة واجبةٌ. وهذا مذهب المالكيَّة[7]، والشَّافعيَّة[8]، والحنابلة[9].

الأدلة:

استَدل أصحاب القول الأول بعمومات الأدلة السَّابقة، منها:

حديث أبي موسى ﷺ قال: «أقبلتُ إلى النَّبيِّ ﷺ، ومعي رجلان من الأشعريين، ثم أتبعه معاذَ بن جبل، فلمَّا قَدِم عليه ألقى له وسادةً، قال: انزل، وإذا رجلٌ عنده مُوثَق، قال: ما هذا؟ قال: كان يهوديًّا فأسلم ثم تَهوَّد، قال: اجلس، قال: لا أجلس حتى يُقتَل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات. فأمر به فقُتِل».

وجه الدَّلالة: لم يذكر استتابته؛ لأنَّها لو كانت واجبة ما ضربت عنقه، ولأنكر

---

(١) ينظر: الاستذكار (٧/ ١٥٤)، والمنهاج للنووي (١٢/ ٢٠٨).
(٢) ينظر: البحر الرائق (١/ ١٢٠)، وحاشية الدسوقي (٤/ ٣٠٤)، والمنهاج (١٢/ ٢٠٨)، والمغني (٩/ ٣).
(٣) ينظر: البحر الرائق (٥/ ١٣٥).
(٤) ينظر: تبصرة الحُكَّام (٢/ ٢١١).
(٥) ينظر: مغني المحتاج (٥/ ٤٣٦).
(٦) ينظر: المغني (٩/ ٤).
(٧) ينظر: حاشية الدسوقي (١/ ١٩٥).
(٨) ينظر: الأم (١/ ١٩٤)، ومنهاج الطالبين (١/ ٢٩٣).
(٩) ينظر: المغني (٩/ ٣)، ومنتهى الإرادات (٥/ ١٧٠).

عليه، ولأنَّه يُقتَل لكفره، فلم تجب استتابته كالأصلي[1].

استَدل أصحاب القول الثَّاني: بحديث عبدٍ القاري أنَّه قَدِم على عمر بن الخطاب ﷺ رجلٌ مِن قِبَل أبي موسى يسأله عن النَّاس، فأخبره، ثم قال: هل من مُغَرِّبةِ خبر؟ فقال: نعم، رجل كَفَر بعد إسلامه. قال: فما فعلتم به؟ قال: قَدَّمْناه فضربنا عنقه. فقال عمر ﷺ: «فهلَّا حبستموه ثلاثًا، وأطعمتموه كل يوم رغيفًا، واستتبتموه؛ لعله يتوب ويُراجِع أمر الله؟ اللهم إنِّي لم أحضر ولم آمر ولم أرضَ إذ بلغني»[2].

ويمكن مناقشته: بأنَّ الحديث ضعيف، ولو فرضنا صحَّته فإنَّه يدلُّ على الاستحباب لا الوجوب.

التَّرجيح:

يَتبيَّن ممَّا سبق أنَّ القول الأول- وهو استحباب الاستتابة- هو الرَّاجح؛ لقوة الأدلة. وكذلك لقوله ﷺ: «مَن بَدَّل دينه فاقتلوه» نصٌّ على أنَّ المرتد مأمور بقتله من غير اشتراط الاستتابة، ولو كانت لازمةً لاشترطها رسول الله ﷺ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. ثم إنَّه لو كانت واجبة لكان القَوَد أو الدِّيَة أقل شيء على قاتله قبل الاستتابة، ولكن الثَّابت أنَّ مَن قَتَل المرتد قبل الاستتابة لا شيء عليه سوى التَّعزير، والتَّعزير ليس من أجل القتل قبل الاستتابة، بل لأنَّه قَتَله دون الرجوع إلى الإمام.

المسألة الثَّامنة: حكم توبة الزِّنديق.

قال الشَّافعي رحمه الله: «وفي سُنَّة رسول الله ﷺ في المنافقين دلالة على أمور:

منها: لا يُقتَل مَن أظهر التوبة من كفر بعد إيمان.

ومنها: أنَّه حَقَن دماءهم وقد رجعوا إلى غير يهودية ولا نصرانية، ولا مجوسية ولا دين يُظهِرونه، إنَّما أظهروا الإسلام وأَسَرُّوا الكفر، فأَقَرَّهم رسول الله ﷺ

---

(١) ينظر: المغني، لابن قدامة (٩/ ٥).

(٢) أخرجه الشَّافعي في مسنده (١/ ٣٢١)، وضعَّفه الألباني في إرواء الغليل (٨/ ١٣٠).

في الظاهر على أحكام المسلمين، فناكحوا المسلمين ووارثوهم، وأُسهم لمن شهد الحرب منهم، وتُركوا في مساجد المسلمين.

قال الشَّافعي: ولا رجع عن الإيمان أبدًا أشدَّ ولا أبين كفرًا ممَّن أخبر الله عز وجل عن كفره بعد إيمانه.

فإن قال قائل: أَخْبَر الله عز وجل عن أسرارهم، ولعله لم يَعلمه الآدميون، فمنهم مَن شهد عليه بالكفر بعد الإيمان، ومنهم مَن أَقَرَّ بعد الشَّهادة، ومنهم مَن أَقَرَّ بغير شهادة، ومنهم مَن أَنْكَر بعد الشَّهادة، وأَخْبَر الله عز وجل عنهم بقولٍ ظاهر، فقال عز وجل: ﴿وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: ١٢]، فكلهم إذا قال ما قال، وثَبَت على قوله، أو جَحَد أو أَقَرَّ، وأظهر الإسلام، تُرك بإظهار الإسلام فلم يُقتَل.

فإن قال قائل: فإنَّ الله عز وجل قال: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ إلى قوله: ﴿فَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨٤] فإنَّ صلاة رسول الله ﷺ مُخالِفة صلاة المسلمين سواه؛ لأنَّا نرجو أن لا يُصلِّي على أحد إلا صلى الله عليه ورحمه، وقد قَضَى الله ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٤٥]، وقال جلَّ ثناؤه: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠].

فإن قال قائل: ما دلَّ على الفرق بين صلاة رسول الله ﷺ إذ نُهي عنهم، وصلاة المسلمين غيره، فإنَّ رسول الله ﷺ انتهى عن الصَّلاة عليهم بنهي الله له، ولم يَنْهَ الله عز وجل ورسوله ﷺ عنها ولا عن مواريثهم.

فإن قال قائل: فإنَّ ترك قتلهم جُعِل لرسول الله ﷺ خاصَّة، فذلك يَدخل عليه فيما سواه من الأحكام، فيقال فيمن ترك عليه السَّلام قتله، أو قتله؛ جُعِل هذا له خاصَّة، وليس هذا لأحد إلا بأن تأتي دلالة على أنَّ أمرًا جُعِل خاصَّة لرسول الله ﷺ، وإلا فما صنع عامٌّ، على النَّاس الاقتداء به في مثله، إلا ما بَيَّن هو أنَّه خاصٌّ أو كانت عليه دلالة بخبر.

قال الشَّافعي: وقد عاشروا أبا بكر وعمر وعثمان أئمَّة الهدى، وهم يَعرِفون بعضَهم، فلم يَقتُلوا منهم أحدًا، ولم يمنعوه حكم الإسلام في الظاهر؛ إذ كانوا يُظهِرون الإسلام، وكان عمر يمرُّ بحذيفة بن اليمان إذا مات ميت، فإن أشار عليه أن اجلس جلس. واستدلَّ على أنَّه منافق، ولم يَمنع من الصَّلاة عليه مسلمًا، وإنَّما يجلس عمر عن الصَّلاة عليه؛ لأنَّ الجلوس عن الصَّلاة عليه مباح له في غير المنافق إذا كان لهم مَن يُصلِّي عليهم سواه.

وقد يرتدُّ الرجل إلى النَّصرانية ثم يُظهِر التوبة منها، وقد يمكن فيه أن يكون مقيمًا عليه؛ لأنَّه قد يجوز له ذلك عنده بغير مجامعة النَّصارى ولا غِشيان الكنائس، فليس في رِدَّته إلى دين لا يُظهِره إذا أظهر التوبة شيء. يمكن بأن يقول قائل: لا أجد دلالة على توبته بغير قوله إلا وهو يَدخل في النَّصرانية، وكل دين يُظهِره ويمكن فيه قبل أن يُظهِر رِدَّته أن يكون مشتملًا على الرِّدة.

فإن قال قائل: لم أُكلَّف هذا، إنَّما كُلفت ما ظهر، والله وليُّ ما غاب، فأَقبُل القول بالإيمان إذا قاله ظاهرًا، وأَنسبُه إليه، وأعمل به إذا عمل، فهذا واحد في كل أحد، سواء لا يختلف، ولا يجوز أن يُفرق بينه إلا بحُجَّة إلا أن يُفرِّق الله ورسوله بينه، ولم نعلم لله حكمًا، ولا لرسوله ﷺ يُفرِّق بينه، وأحكام الله ورسوله تدلُّ على أن ليس لأحد أن يَحكُم على أحد إلا بظاهر، والظاهر ما أَقَرَّ به أو ما قامت به بيِّنة تَثبت عليه.

فالحُجَّة فيما وصفنا من المنافقين، وفي الرجل الذي استفتى فيه المِقدَاد رسول الله ﷺ وقد قطع يده على الشرك[1]، وقول النَّبيِّ ﷺ: «فهَلا كَشَفْتَ عن قلبه؟»[2] يعني أنَّه لم يكن لك إلا ظاهره. وفي قول النَّبيِّ ﷺ في المتلاعنين: «إن جاءت به أحمر كأنَّه وحَرَة[3] فلا أراه إلا قد كَذَب عليها، وإن جاءت به أُديعِج[4]

(١) أخرجه البخاري (٩/ ٣) (٦٨٦٥)، ومسلم (١/ ٦٦) (٩٥).

(٢) أخرجه البخاري (٥/ ١٤٤) (٤٢٦٩)، ومسلم (١/ ٦٧) (٩٦).

(٣) الوَحَرة: دابة تُشبِه الوَزَغ. ينظر: غريب الحديث، للخَطَّابي (١/ ٢٢٥).

(٤) وردت هذه اللفظة: «أُديعِج» في مسند الشَّافعي (١/ ١٨٨)، ومعرفة السُّنن والآثار، للبيهقي (١١/ ١٣٩)، ومعنى الدَّعج: شدة سواد العين وشدة بياض بياضها. ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري (١/ ٢٢٤)، والنِّهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٢/ ١١٩).

جعدًا[1]، فلا أراه إلا قد صَدَق»، فجاءت به على النَّعت المكروه، فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ أمره لبَيِّن، لولا ما حَكَم الله»[2].

وفي قول رسول الله ﷺ: «إنَّما أنا بشر، وإنَّكم تختصمون إليَّ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحُجَّته من بعض، وأَقضي له على نحو ما أسمع منه، فمَن قضيتُ له بشيء مِن حقِّ أخيه فلا يأخذ به؛ فإنِّي إنَّما أَقطع له قطعة من النَّار»[3].

قال الشَّافعي: ففي كل هذا دلالة بيِّنة أنَّ رسول الله ﷺ إذا لم يَقضِ إلا بالظاهر، فالحُكَّام بعده أَولى أن لا يَقضُوا إلا على الظاهر، ولا يَعلم السَّرائر إلا الله عز وجل، والظنون محرم على النَّاس، ومَن حَكَم بالظن لم يكن ذلك له، والله تعالى أعلم»[4].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حكم توبة الزِّنديق.

-تعريف الزِّنديق في اللغة والاصطلاح:

الزِّنديق لغة: مَن يُبطِن الكفر ويُظهِر الإيمان[5].

وليس في كلام العرب زنديق، وإنَّما تقول العرب: رجلٌ زَنَدَقٌ، وزندقي: إذا كان شديد البخل، فإذا أرادت العرب معنى ما تقول العامَّة قالوا: مُلحِد، ودَهْري[6].

واصطلاحًا: الذي يَستتر الكفر ويُظهِر الإسلام[7].

---

(١) جعد: الجيم والعين والدال أصل واحد، وهو تَقبُّض في الشيء. يقال: شَعر جعد، وهو خلاف السَّبط، أي: شعره متجعد. ينظر: مقاييس اللغة (١/ ٤٦٢)، والنِّهاية لابن الأثير (١/ ٢٥٧).

(٢) أخرجه البخاري (٦/ ٩٩) (٤٧٤٥)، ومسلم (٤/ ٢٠٥) (١٤٩٢).

(٣) أخرجه البخاري (٩/ ٢٥) (٦٩٦٧)، ومسلم (٥/ ١٢٨) (١٧١٣).

(٤) الأم (١/ ٢٩٦).

(٥) ينظر: القاموس المحيط (١/ ٨٩١)، ولسان العرب (١٠/ ١٤٧).

(٦) ينظر: تهذيب اللغة (٩/ ٢٩٨).

(٧) ينظر: البحر الرائق (٥/ ١٣٦)، والذَّخيرة، للقرافي (١٢/ ٣٧)، والمجموع (١٩/ ٣٤١)، وكشَّاف القِناع

٢- حكم المسألة: أن توبة الزِّنديق مقبولة.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال قائلٌ: فإن الله عز وجل قال: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ إلى قوله: ﴿فَٰسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨٤].

ذَكَر الشَّافعي اعتراضهم واستدلالهم بالعمومات التي دلَّت على فسق المنافقين، والنَّهي عن صلاة النَّبي ﷺ عليهم، وأنَّ الله حَكَم عليهم بأنَّهم في الدَّرْك الأسفل من النَّار، وأنَّ النَّهي عن قتلهم خاص بالنَّبيِّ ﷺ، وغيرُه ليس له هذا الحكم.

٤- الجواب على الاعتراض: استَند الشَّافعي في الجواب على الاعتراض الذي أورده بالأدلَّة العامَّة والخاصَّة، وأنَّ الله أمهل النَّفس حتى الموت، واستَدلَّ بفعل الصَّحابة وخاصةً الخلفاء الأربعة، فقد عاش المنافقون بينهم، وعَلِمُوهم أحيانًا بأعيانهم، ولم يقتلوهم، فدَلَّ على أنَّ مَن أظهر الإسلام يُعامَل معاملة المسلمين، والله يَتولَّى سرائرهم.

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

تحرير محلِّ النِّزاع:

لا خلاف بين أهل العلم في قَبول توبة الزِّنديق فيما بينه وبين الله تعالى إذا صَدَق في توبته، وإنَّما محلُّ الخلاف في قَبول توبته في الظاهر، أي: قضاءً.

قال ابن قُدامة: «وفي الجملة، فالخلاف بين الأئمَّة في قَبول توبته في الظاهر من أحكام الدنيا، مِن ترك قتلهم، وثبوت أحكام الإسلام في حقِّهم، أمَّا قَبول الله تعالى لها في الباطن، وغفرانه لمن تاب وأقلع ظاهرًا وباطنًا، فلا خلاف فيه، فإنَّ الله تعالى قال في المنافقين: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ ۖ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِٱللَّهِ وَأَخْلَصُوا۟ دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١٤٥-١٤٦]»[1].

(١٤/ ٢٥١)، ومجموع فتاوى ابن تيميَّة (٧/ ٤٧١).

(١) المغني (٩/ ٨).

- محلُّ الخلاف في قَبول توبة الزِّنديق إنَّما هو في الظاهر، وتوبته في الظاهر لا تخلو من أحد أمرين:

١- أن تكون توبته قبل القُدرة عليه.

٢- أن تكون توبته بعد القُدرة عليه.

الحالة الأولى: توبته قبل القُدرة عليه:

إذا جاء الزِّنديق تائبًا قبل القدرة عليه، فهنا حَصَل خلاف بين العلماء، فجمهور العلماء يرون قَبول توبته فلا يُقتَل[١]، وذهب بعض المالكيَّة إلى قتله[٢].

الحالة الثَّانية: توبته بعد القُدرة عليه، ومدار البحث على هذه الحالة.

اختَلف العلماء في قَبول توبة الزِّنديق في الظاهر بعد القُدرة عليه على قولين:

القول الأول: لا تُقبَل توبة الزِّنديق بعد القُدرة عليه، بل يُقتَل. وإلى هذا القول ذهب الحنفيَّة في إحدى الرِّوايتين[٣]، وهي ظاهر مذهبه، وهو المُعتمَد في المذهب الحنفي، وهو مذهب المالكيَّة[٤]، وأحمد في إحدى الروايتين عنه[٥]، قال عنها ابن القيم: «نَصَرها كثير من أصحابه، بل هي أنصُّ الرِّوايات عنه»[٦].

القول الثَّاني: تُقبَل توبة الزنديق، فلا يُقتَل إذا تاب. وهو مذهب الشَّافعيَّة[٧]،

---

(١) ينظر: رد المحتار (٤/ ٢٣٦)، وشرح مختصر خليل، للخرشي (٨/ ٦٧)، والحاوي الكبير (١١/ ٥٥)، وإعلام الموقعين (٣/ ١٠٦).

(٢) ينظر: نسيم الرِّياض في شرح شفاء القاضي عياض، للخفاجي (٤/ ٢٤٢).

(٣) ينظر: البحر الرائق (٥/ ١٣٦)، وفتح القدير لابن الهُمام (٦/ ٦٩)، ورد المحتار لابن عابدين (٤/ ٢٣٦).

(٤) ينظر: متن رسالة القيرواني (ص ١٢٦)، والقوانين الفقهية (١/ ٢٣٩)، وشرح مختصر خليل، للخرشي (٨/ ٦٧).

(٥) ينظر: المغني (٩/ ١٨)، والمبدع في شرح المقنع (٧/ ٤٨٦)، والإنصاف للمرداوي (٢٧/ ١٣٣).

(٦) إعلام الموقعين، لابن القيم (٣/ ١٠٦).

(٧) ينظر: الأم، للشَّافعي (١/ ٢٩٦)، والحاوي الكبير، للماوردي (١١/ ٥٥)، ومنهاج الطالبين، للنَّووي (١/ ٢٠٧).

والرِّواية الثَّانية عند الحنفيَّة[1]، والحنابلة[2].

الأدلة:

استَدل أصحاب القول الأول بأدلة، منها:

١- قول الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٠].

وجه الدَّلالة من الآية: أنَّ الله تعالى رَبَط قَبول التَّوبة بالإصلاح والإنابة، وتوبة الزِّنديق غير معروفة؛ لأنَّه لا تَظهر منه علامة تُبيِّن رجوعه وتوبته؛ لكَوْنه يُسِر في نفسه خلاف ما يُظهِره للناس، وهو بتوبته هذه لم يَزد على ما كان عليه في السَّابق؛ فقد كان يَنفي الكفر عن نفسه ويُظهِر الإسلام، وقَلبُه لا يَطلِع عليه إلا الله، فلا تُقبَل توبته؛ لأنَّ الظاهر من حاله أنَّه يَدفع القتل عن نفسه بإظهاره التَّوبة[3].

٢- قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ ۖ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَا ۖ فَتَرَبَّصُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ﴾ [التوبة: ٥٢].

وجه الدَّلالة من الآية:

قال ابن تيميَّة: «قال أهل التفسير: ﴿أَوْ بِأَيْدِينَا﴾ بالقتل، إن أظهرتم ما في قلوبكم قتلناكم. وهو كما قالوا؛ لأنَّ العذاب على ما يبطنونه من النِّفاق بأيدينا لا يكون إلا بالقتل لكفرهم»[4].

٣- القياس على المُحارِب إذا تاب بعد القدرة عليه، فلا تُقبَل توبته، بجامع الإفساد في كلٍّ منهما.

---

(١) ينظر: فتح القدير، لابن الهُمام (٦/ ٧١).

(٢) ينظر: المغني (٩/ ١٨)، والمبدع (٩/ ١٧٩).

(٣) ينظر: المغني (٩/ ١٨)، وإعلام الموقعين (٣/ ١٠٦)، وكشَّاف القِناع (٦/ ١٧٧).

(٤) الصَّارم المسلول على شاتم الرسول (ص٣٤٥).

قال ابن القيم: «فإنَّ الله تعالى سَنَّ في المحاربين أنَّهم إن تابوا مِن قَبْل القدرة عليهم قُبِلتْ توبتهم، ولا تنفعهم التَّوبة بعد القدرة عليهم، ومحاربة الزِّنديق للإسلام بلسانه أعظم من محاربة قاطع الطريق بيده وسِنَانه؛ فإنَّ فتنة هذا في الأموال والأبدان، وفتنة الزِّنديق في القلوب والإيمان، فهو أَولى ألَّا تُقبَل توبته بعد القدرة عليه، وهذا بخلاف الكافر الأصلي، فإنَّ أَمْره كان معلومًا، وكان مُظْهِرًا لكفره غير كاتم له، والمسلمون قد أخذوا حذرهم منه، وجاهروه بالعداوة والمحاربة»[1].

٤- أنَّ في قَبول توبة الزِّنديق تسليطًا له على دين الله تعالى وعلى بقاء نفسه؛ لأنَّه كلَّما قُدِرَ عليه أَظْهَر الإسلام وعاد إلى ما كان عليه[2].

استَدل أصحاب القول الثَّاني بأدلَّة، منها:

١- عموم قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨].

٢- عموم قول الرسول ﷺ: «أُمِرْتُ أن أقاتل النَّاس حتى يَشهدوا أَنْ لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله...» الحديث[3].

وجه الدَّلالة من الآية والحديث: أنَّ الزِّنديق انتهى عن كفره بإظهاره الإسلام، فوَجَب أن يُعامَل معاملة التَّائب المقبولة توبته[4].

نُوقش: بأنَّ أدلة قَبول توبة المرتد ليس فيها إلا توبة مَن كَفَر بعد الإيمان فقط، دون مَن انضم إلى كفره مَزيد أذًى وإضرار. وكذلك سُنة رسول الله ﷺ إنَّما فيها قَبول توبةِ مَن جَرَّد الرِّدة فقط، وكذلك سُنَّة الخلفاء الراشدين إنَّما تَضمَّنتْ قَبول توبةِ مَن جَرَّد الرِّدة وحارب بعد ارتداده، كمحاربة الكافر الأصلي على كفره، فمَن عَزَم أنَّ في الأصول ما يعم توبة كل مرتد، سواءٌ جَرَّد

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم (٣/ ١٠٥).
(٢) ينظر: المهذَّب، للشيرازي (٢/ ٢٢٣)، والمنهاج (١/ ٢٠٧).
(٣) أخرجه البخاري (١/ ١٤) (٢٥)، ومسلم (١/ ٣٩) (٢٢).
(٤) ينظر: المجموع (١٩/ ٢٣١).

الرِّدة أو غَلَّظها بأي شيء كان، فقد أخطأ[1].

٣- أنَّ النَّبي ﷺ كَفَّ عن المنافقين لما أظهروا من الإسلام، مع ما كانوا يُبطِنون من خلافه، وهذا يدلُّ على وجوب الكفِّ عن الزِّنديق إذا تاب[2].

نُوقش: بأنَّه ﷺ كان يَخاف أن يَتولَّد من قتلهم من الفساد أكثر مما في استبقائهم، وقد بَيَّن ذلك، فقد رَوَى البخاري عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، أنَّ عبدالله بن أُبَيٍّ قال في إحدى الغزوات: لئن رجعنا إلى المدينة ليُخرِجنَّ الأعزُّ منها الأذل. فبَلَغ النبيَّ ﷺ فقال عمر: يا رسول الله، دعني أضرب عنق هذا المنافق. فقال النَّبيُّ ﷺ: «دعه؛ لا يَتحدَّث النَّاس أنَّ محمدًا يَقتُل أصحابه»[3].

ولأنَّ النَّبيَّ ﷺ لو قتلهم لقَتَلهم بعلمه، فلا يُؤمَن أن يقول قائل: إنَّما قتلهم لمعنًى آخَر[4].

٤-قول الله تعالى في المنافقين: ﴿اتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّةٗ﴾ [المنافقون: ٢].

وجه الاستدلال: دلَّت الآية على أنَّ إظهار الإيمان يُحصِّن من القتل[5].

نُوقش: قال ابن تيميَّة: «اليمين إنَّما تكون جُنَّة إذا لم تأتِ ببَيِّنة عادلة تُكذِّبها، فإذا كَذَّبَتْها بَيِّنة عادلة، انخرقت الجُنَّة فجاز قتلهم، ولا يمكنه أن يَجتنَّ بعد ذلك إلا بجُنَّة من جنس الأُولى، وتلك جُنَّةٌ مخروقة»[6].

التَّرجيح:

تَبيَّن للباحث بعد عرض الأقوال بأدلتها، وعرض المناقشات، أنَّ الرَّاجح هو قول الجماهير من العلماء، وهو أنَّ توبة الزِّنديق لا تُقبَل بعد القدرة عليه في الظاهر؛ لاعتبارات، منها:

---

(١) ينظر: الصَّارم المسلول (١/ ٣٦٧).

(٢) ينظر: المصدر السَّابق (١/ ٣٣٠).

(٣) أخرجه البخاري (٤/ ١٨٣) (٣٥١٨)، ومسلم (٨/ ١٩) (٢٥٨٤).

(٤) ينظر: الصَّارم المسلول (١/ ٣٥٧).

(٥) ينظر: الصَّارم المسلول (١/ ٣٣٠).

(٦) المصدر السَّابق (١/ ٣٤٧).

١- قوَّة أدلة الجمهور ووضوحها.

٢- أنَّ الزِّنديق ضرره عظيم، وخطره على الدِّين وفساده أشد على المسلمين من غيره، وجريمته من أعظم الجرائم.

٣- يُؤيِّد هذا ما قاله ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وها هنا قاعدة يجب التَّنبيه عليها لعموم الحاجة إليها، وهي أنَّ الشَّارع إنَّما قَبِل توبة الكافر الأصلي من كفره بالإسلام؛ لأنَّه ظاهر لم يعارضه ما هو أقوى منه، فيجب العمل به؛ لأنَّه مقتضٍ لحَقْن الدَّم، والمُعارِض منتفٍ، فأمَّا الزِّنديق فإنَّه قد أظهر ما يبيح دمه، فإظهاره بعد القدرة عليه للتوبة والإسلام لا يدلُّ على زوال ذلك الكفر المبيح لدمه دلالةً قطعيَّة ولا ظنِّيَّة، أمَّا انتفاء القطع فظاهر، وأمَّا انتفاء الظن فلأن الظاهر إنَّما يكون دليلًا صحيحًا إذا لم يَثبت أنَّ الباطن بخلافه، فإذا قام دليلٌ على الباطن لم يُلتفَت إلى ظاهر قد عُلِمَ أنَّ الباطن بخلافه»[1].

المسألة التَّاسعة: حُكْم مال المرتدِّ.

قال الشَّافعي: «فإن قال قائل: ما الفَرْق بينه وبين المحجور عليه في ماله، يُعتِق فيَبطل عتقه، ويَتصدَّق فتَبطُل صدقته، ولا يَلزمه ذلك إذا خرج من الولاية؟

الفرق بينهما أنَّ الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾ [النساء: ٦] فكان قضاء الله عز وجل أن تُحبَس عنهم أموالهم حتى يَبلُغوا ويُؤنَس منهم رُشْد، فكانت في ذلك دلالة على أَنْ لا أَمْر لهم، وأنَّها محبوسة برحمة الله لصلاحهم في حياتهم، ولم يُسلَّطوا على إتلافها فيما لا يَلزمهم ولا يُصلِح معايشهم، فبَطَل ما أَتلفوا في هذا الوجه؛ لأنَّه لا يَلزمهم عتق ولا صدقة.

ولم يُحبَس مال المرتد بنظر ماله، ولا بأنَّه له وإن كان مشركًا، ولو كان يجوز

(١) إعلام الموقعين (٣/ ١٠٥).

أن يُترَك على شركه لجاز أمره في ماله؛ لأنَّا لا نلي على المشركين أموالهم، فأجزنا عليه ما صنع فيه إن رجع إلى الإسلام، وإن لم يَرجع حتى يموت أو يُقتَل كان لنا بموته قبل أن يرجع ما في أيدينا من ماله فيئًا.

فإن قيل: أو ليس ماله على حاله؟

قيل: بل ماله على شرط»[1].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حُكْم مال المرتدِّ.

٢- حكم المسألة: جميع ماله فيء[2] لبيت المال.

-تعريف الفيء في اللغة والاصطلاح:

الفيء لغةً: فاءَ الشيء يَفيء فَيْئًا وأفاءه الله إفاءةً، إذا رَدَّه. وأفأتُ على فلان ما ذهب منه، إذا رددتَه عليه[3]

واصطلاحًا: كلُّ مال أُخِذ من المشركين بغير قتال، كالجزية، والخَرَاج، والعُشور المأخوذة من تُجَّارهم، وما تركوه فزعًا وهربوا، أو بذلوه لنا في الهُدنة، ونحو ذلك[4].

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال قائلٌ: ما الفرق بينه وبين المحجور عليه في ماله، يُعتِق فيَبطل عتقه، ويَتصدق فتَبطُل صدقته، ولا يَلزمه ذلك إذا خرج من الولاية؟».

أورد الشَّافعي هذا الاعتراض مُصَدِّرًا إياه بسؤالٍ: ما الفرق بين مال المرتد ومال المحجور، وكلٌّ منهما ممنوع من التصرُّف في ماله؟

---

(١) الأم (١/ ٢٩٨).

(٢) الفيء: كل مال أُخذ من المشركين بغير قتال، كالجزية، والخَرَاج، والعُشور المأخوذة من تُجارهم، وما تركوه فزعًا وهربوا، أو بذلوه لنا في الهدنة، ونحو ذلك. ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (٤/ ١٥٥)، والعُدَّة شرح العمدة (١/ ٦٤٦)، وشرح الزَّركشي على مختصر الخرقي (٤/ ٥٩٢).

(٣) ينظر: جمهرة اللغة (٢/ ١٠٨٣)، ومقاييس اللغة (٤/ ٤٣٥)، ومختار الصِّحاح (ص٢٤٥).

(٤) ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (٤/ ١٥٥)، والعُدَّة شرح العمدة (١/ ٦٤٦)، وشرح الزَّركشي (٤/ ٥٩٢).

٤- الجواب على الاعتراض: أجاب الشَّافعي على الاعتراض الذي أورده بأنَّ حبس مال المحجور لمصلحته، ولغايةٍ إذا بلغها أجيز صنيعه في ماله، ولا يصير لغيره بحالٍ. وأمَّا مال المرتد فلم يُحبَس لمصلحته، ولا لأنَّه ماله، بل لشركه وارتداده عن الدِّين، فإن رجع إلى الإسلام عاد ماله له، وإلا كان ماله فيئًا للمسلمين.

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

اختَلف الفقهاء في مال المرتدِّ إذا قُتِل أو مات على الرِّدَّة، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنَّ جميع ماله يكون فيئًا لبيت المال. وهذا قول مالك[١]، والشَّافعي[٢]، وأحمد[٣].

القول الثَّاني: أنَّه يكون لورثته من المسلمين، سواءٌ اكتسبه في إسلامه أو رِدَّته. وهذا قول أبي يوسف، ومحمد بن الحسن من الحنفيَّة[٤]، وروايةٌ عند الحنابلة[٥].

القول الثَّالث: أنَّ ما اكتسبه في حال إسلامه لورثته من المسلمين، وما اكتسبه في حال رِدَّته لبيت المال. وهذا قول أبي حنيفة[٦].

الأدلة:

استَدل أصحاب القول الأول بأدلة، منها:

١- عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما، أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «لا يَرِثُ المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[٧].

---

(١) ينظر: شرح مختصر خليل، للخرشي (٨/ ٦٦)، ومنح الجليل لشرح مختصر خليل، للمالكي (٩/ ٢١٧).
(٢) ينظر: الأم (١/ ٢٩٨).
(٣) ينظر: المغني (٦/ ٣٧٢)، والإنصاف للمرداوي (٢٧/ ١٥٢).
(٤) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٠١)، وبدائع الصنائع (٧/ ١٣٨).
(٥) ينظر: المغني (٦/ ٣٧٢).
(٦) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٠١)، وبدائع الصنائع (٧/ ١٣٨).
(٧) أخرجه البخاري (٨/ ١٥٦) (٦٧٦٤)، ومسلم (٥/ ٥٩) (١٦١٤).

٢- عن عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «لا يَتوارث أهل مِلتَين شَتَّى»[١].

وجه الدَّلالة من الحديثين: المرتد كافر فلا يرثه المسلم، والمُوافَقة في المِلة سببُ التَّوريث، وإذا انتفى التَّوريث عن ماله فهو في أحد الوجهين مال حربي لا أمان له، فيكون فيئًا للمسلمين، وفي الوجه الآخر: مال ضائع فمصيره بيت المال، كالذِّمي إذا مات ولا وارث له من الكفَّار، يُوضَع ماله في بيت المال[٢].

استَدل أصحاب القول الثَّاني بأدلة، منها:

١- قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ﴾ [النساء:١٧٦].

وجه الدَّلالة من الآية: أنَّ المرتد هالك؛ لأنَّه ارتكب جريمة استحقَّ بها هلاك نفسه، فيكون ماله لورثته.

وكذلك قوله: ﴿ٱمْرُؤٌا۟﴾ نكرة في سياق الشَّرط، فتَعُم المرتدَّ وغيره[٣].

٢- لما مات عبد الله بن أُبيِّ بن سَلُول جَعَل رسول الله ﷺ ماله لورثته المسلمين، وهو وإن كان منافقًا فقد شهد الله بكفره بعد الإيمان، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟﴾ [النساء: ١٣٧][٤].

٣- أنَّ عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَتَل المُستورِد العِجْليَّ على الرِّدَّة، وقَسَّم ماله بين ورثته المسلمين. وذلك مرويٌّ عن ابن مسعود ومعاذ رضي الله تعالى عنهما[٥].

وجه الدَّلالة من الأثرين: أنَّ المرتدَّ كان مسلمًا مالكًا لماله، فإذا هلك معنًى

---

(١) أخرجه أبو داود (٣/ ٨٥) (٢٩١١)، وابن ماجه (٤/ ٣٣) (٢٧٣١)، وحَسَّنه الألباني في إرواء الغليل (٦/ ١٢٠).

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٠١).

(٣) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٠٠).

(٤) لم أجد هذا الأثر في كتب الحديث والأثر على حَسَب بحثي، وإنَّما ذَكَره السرخسي في المبسوط (١٠/ ١٠٠).

(٥) أخرجه عبد الرزاق (٦/ ١٠٤)، وقال الألباني في سلسلة الأحاديث الضَّعيفة والموضوعة (١٣/ ٩٤٣): «وهذا إسناد صحيح، رجاله ثقات، لولا أنَّ عمارًا لم يُدرِك أبا عمرو الشيباني».

فهو كما لو هلك حِسًّا، يَخلُفه وارثه في ماله، وتحقيق هذا الكلام أنَّ الرِّدَّة هلاك، فإنَّه يصير به حربًا، وأهل الحرب في حقِّ المسلمين كالموتى، إلا أنَّ تمام هلاكه حقيقة بالقتل أو الموت، فإذا تمَّ ذلك استَند التَّوريث إلى أول الرِّدَّة، فيَخلُفه وارثه المسلم في ماله[1].

أدلَّة أصحاب القول الثَّالث:

استدلوا بأدلَّة القول الأول والثَّاني، وقالوا: إنَّ ما كسبه في رِدَّته يكون فيئًا لبيت مال المسلمين وليس لورثته.

قال الإمام أبو حنيفة: «الرِّدَّة سببٌ لزوال المُلك من حين وجودها بطريق الظهور على ما بَيَّنا، ولا وجود للشيء مع وجود سبب زواله، فكان الكسب في الرِّدَّة مالًا لا مالك له، فلا يحتمل الإرث فيُوضَع في بيت مال المسلمين كاللُّقطة»[2].

التَّرجيح:

يَتبيَّن ممَّا سبق رجحان القول الأول، أي أنَّ جميع ماله يكون فيئًا لبيت المال؛ لقوة الأدلة، وصراحة حديث: «لا يَرث المسلمُ الكافر...» والمرتد كافر بالإجماع فلا يرثه المسلم.

المسألة العاشرة: حُكْم تكفين الشُّهداء في الثِّياب التي قُتلوا فيها في المعركة.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والشُّهداء الذين عاشوا وأكلوا الطَّعام مثل الموتى، في الكفن والغُسل والصَّلاة. والذين قُتلوا في المعركة يُكفَّنون بثيابهم التي قُتلوا فيها- إن شاء أولياؤهم والوالي لهم- وتُنزَع عنهم خِفَاف كانت وفِراءٌ، وإن شاء نَزَع جميع ثيابهم وكَفَّنهم في غيرها.

(١) ينظر: المغني (٩/ ١٦٢).

(٢) بدائع الصنائع (٧/ ١٣٨).

فإن قال قائل: فقد قال النَّبيُّ ﷺ: «زَمِّلوهم بكُلومِهم[1] ودمائهم»[2]، فالكُلوم والدِّماء غير الثِّياب، ولو كُفِّن بعضهم في الثِّياب لم يكن هذا مُضَيِفًا، وإن كُفِّن بعضٌ في غير الثِّياب التي قُتل فيها، وقد كَفَّن رسول الله ﷺ بعض شهداء أُحُد بنَمِرة، كان إذا غَطَّى بها رأسه بدت رِجلاه، فجَعَل على رجليه شيئًا من شجر[3]. وقد كان في الحرب لا يشك أن قد كانت عليه ثياب»[4].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حُكْم تكفين الشُّهداء في الثِّياب التي قُتلوا فيها في المعركة.

-تعريف الشِّهيد في اللغة والاصطلاح:

الشَّهيد لغة: الحاضر، شَهِد بمعنى حَضَر، وقوم شهود، أي: حضور[5].

واصطلاحًا: مَن قَتَله المشركون، أو وُجد في المعركة وبه أثر، أو قَتَله المسلمون ظلمًا ولم يجب بقتله دِيَة[6].

٢- حكم المسألة: للولي الخيار، إمَّا تكفينهم في الثِّياب التي قُتلوا فيها، أو نزع ثيابهم وتكفينهم في غيرها.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال قائلٌ: فقد قال النَّبيُّ ﷺ: «زَمِّلوهم بكُلومهم ودمائهم»، ذَكَر الشَّافعي أنَّ مَن أَلْزَم بتكفينهم في ثيابهم استَدلَّ بهذا الحديث، وزعم أنَّ المقصود بها الثياب التي قُتلوا فيها.

٤- الجواب على الاعتراض: استَند الشَّافعي في الجواب على الاعتراض

---

(١) الكَلْم: الجَرْح، والجميع: كُلوم، وتقول: كَلَمْتُه وأنا أَكلِمه كَلْمًا، وأنا كالم، وهو مكلوم. ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري (١٠/ ١٤٧)، ومقاييس اللغة، لابن فارس (٥/ ١٣١)، ومختار الصِّحاح، (ص٢٧٢).

(٢) أخرجه النَّسائي (٢٠٠٢)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٢٥٨)، والضياء المقدسي (٩/ ١١٣).
وله شاهد من حديث جابر بن عبد الله بن عمرو بن حَرَام الأنصاري، أخرجه البخاري (١٣٤٣).

(٣) أخرجه البخاري (١٢٧٤).

(٤) الأم (١/ ٣٠٤).

(٥) ينظر: الصِّحاح (٢/ ٤٩٤)، ومقاييس اللغة (٣/ ٢٢١).

(٦) ينظر: تبيين الحقائق (١/ ٢٤٧)، والعناية شرح الهداية (٢/ ١٤٢)، والتعريفات (ص ١٧٠).

الذي أورده بأنَّ المراد بالكُلوم والدِّماء غير الثِّياب، وكذلك فَعَل النَّبيُّ ﷺ في إحدى الغزوات، غَطَّى مصعب بن عُمير بنَمِرة، ولا شك أنَّها غير الثِّياب التي قُتل فيها مصعب، فدَلَّ على أنَّ الأمر واسع.

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

تحرير محلُّ النِّزاع:

١- ذهب الجمهور، من الحنفيَّة[١]، والشَّافعيَّة[٢]، والحنابلة[٣] من الفقهاء، إلى أنَّه يُنزَع عن الشَّهيد ما ليس من غالب لباس النَّاس، كالحديد والجُلود، والفِراء والخِفَاف، والدُّروع، وما أشبهها، ولا يَبقى معه إلا الثِّياب المعتاد لبسها التي قُتل فيها. إلا المالكيَّة[٤] فقالوا: يُدفَن في ثيابه كلها.

٢- أنَّ الأَولى والأفضل أن يُدفَن في ثيابه التي قُتِل فيها، قال ابن قُدامة: «لا نعلم فيه خلافًا»[٥].

محلُّ النِّزاع:

اختَلف العلماء في حكم تكفين الشَّهيد الذي قُتل في المعركة، في ثيابه التي قُتل فيها، على قولين:

القول الأول: الاستحباب. وإلى هذا ذهب الحنفيَّة[٦]، والشَّافعيَّة، وقالوا: وليُّه مُخيَّر بين تكفينه في ثيابه التي قُتل فيها، أو غيرها[٧].

القول الثَّاني: يجب أن يُكفَّن الميت في ثيابه التي قُتل فيها. وإلى هذا ذهب

---

(١) ينظر: تحفة الفقهاء (١/ ٢٥٨)، والعناية (٢/ ١٤٨).
(٢) ينظر: المجموع (٥/ ٢٦٣)، ونهاية المحتاج (٢/ ٤٥٦).
(٣) ينظر: المغني (٢/ ٣٩٦)، وكشَّاف القِناع (٢/ ٩٩).
(٤) ينظر: شرح مختصر خليل (٢/ ١٤١).
(٥) المغني (٢/ ٣٩٦).
(٦) ينظر: تحفة الفقهاء (١/ ٢٥٨).
(٧) ينظر: الأم (١/ ٣٠٤)، والمجموع (٥/ ٢٦٣).

المالكيَّة[1]، والحنابلة[2].

الأدلة:

استَدلَّ أصحاب القول الأول بأدلة، منها:

١- عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنَّ رسول الله ﷺ أَمَر بقتلى أُحُد أن يُنزَع عنهم الحديد والجلود، وأن يُدفَنوا في ثيابهم بدمائهم[3].

٢- عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كان النَّبيُّ ﷺ يَجمع بين رَجُلَين من قتلى أُحُد، ثم يقول: «أيُّهم أكثر أخذًا للقرآن؟» فإذا أشير له إلى أحدهما، قَدَّمه في اللحد، وقال: «أنا شهيدٌ على هؤلاء يوم القيامة» فأَمَر بدفنهم بدمائهم ولم يُغسَّلهم[4].

٣- عن جابر رضي الله عنهما قال: «رُمي رجلٌ بسهم في صدره- أو: في حلقه- فمات فأُدرِج في ثيابه كما هو. قال: ونحن مع رسول الله ﷺ»[5].

٤- وفي «الصَّحيح» أنَّ مصعب بن عُمير رضي الله عنه قُتِل يوم أُحُد، فلم يُوجَد ما يُكفَّن به إلا بُردة[6]،

وقُتِل حمزة رضي الله عنه فلم يُوجَد ما يُكفَّن فيه إلا بُردة»[7].

وجه الدَّلالة من تلك الأحاديث: أنَّ النُّصوص وَرَدَتْ تارة بتكفينهم في ثيابهم، وتارةً في غير ثيابهم، فدلَّ على الاستحباب، وأنَّه لو كان التَّكفين في الثِّياب التي قُتل فيها واجبًا لما كُفِّن مصعب وحمزة في غيرها.

---

(١) ينظر: شرح مختصر خليل، للخرشي (٢/ ١٤١)، والفواكه الدَّواني (١/ ٢٩٠)، وحاشية العدوي (١/ ٤١٨).

(٢) ينظر: المغني (٢/ ٣٩٦)، وكشَّاف القِناع (٢/ ٩٩)، ودقائق أُولِي النُّهى (١/ ٣٥١).

(٣) أخرجه أبو داود (٣١٣٤)، وابن ماجه (١٥١٥)، وضَعَّفه ابن حَجَر في التَّلخيص الحبير (٢/ ٢٧٦).

(٤) أخرجه البخاري (١٣٥٣).

(٥) أخرجه أبو داود (٣١٣٣)، وقال ابن حَجَر في التَّلخيص الحبير (٢/ ٢٤٠): «أخرجه أبو داود بإسناد على شرط مسلم».

(٦) البُرد نوع من الثِّياب معروف، والجمع أبراد وبُرود. والبُرْدَة: الشَّمْلة المُخطَّطة. وقيل: كساء أسود مُربَّع فيه صِغَر تلبسه الأعراب، وجمعها بُرَد. ينظر: النِّهاية لابن الأثير (١/ ١١٦).

(٧) أخرجه البخاري (١٢٧٥).

استَدلَّ أصحاب القول الثَّاني بأدلة، منها:

١ - عن عبد الله بن ثعلبة ﷺ، أنَّ النَّبيَّ ﷺ أشرف على قتلى أُحُد، فقال: «إنِّي أَشهد على هؤلاء، زَمِّلوهم بكُلومهم ودمائهم».

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّ هذا أمر، والأمر يَقتضي الوجوب، ومُخالِف الوجوب آثم.

نُوقش: بأنَّ المراد بالكُلوم والدِّماء غير الثِّياب[١].

ويمكن مناقشته أيضًا: بأنَّه قد تَقدَّم حديث ابن عباس: «أَمَر بقتلى أُحُد أن يُنزَع عنهم الحديد والجلود، وأن يُدفَنوا في ثيابهم بدمائهم». وقد نَصَّ على ذكر الثِّياب.

٢ - ورُوي أنَّ زيد بن صُوحان لما استُشهد يوم الجَمَل قال: «لا تغسلوا عنِّي دمًا، ولا تَنزِعوا عنِّي ثوبًا؛ فإنِّي رجل مُحَاجٌّ، أُحَاجُّ يوم القيامة مَن قتلني»[٢].

٣- ولما استُشهد عمار بن ياسر بصِفِّين[٣] قال: «لا تغسلوا عنِّي دمًا، ولا تَنزِعوا عنِّي ثوبًا؛ فإنِّي ألتقي ومعاوية بالجادة»[٤].

التَّرجيح:

يَترجَّح لدى الباحث بعد عرض الأقوال القولُ الأول، القائل باستحباب تكفين الشَّهيد الذي قُتل في المعركة، في ثيابه التي قُتل فيها؛ لقوة الأدلة، ووُرود المناقشة على القول الثَّاني.

---

(١) ينظر: الأم، للشَّافعي (١/ ٣٠٤).

(٢) أخرجه البيهقي في سُننه الكبير (٦٩٢٥)، وعبد (٦٦٤٠)، وابن أبي شيبة (١١١٠٧)، وقال ابن عبد البر: «جاء من طرق صحاح»، كما في التَّلخيص الحبير (٢/ ٢٨٧).

(٣) صِفِّين: حربٌ بين علي ومعاوية. ينظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٨١).

(٤) أخرجه الحاكم (٦٠٣٣)، وابن أبي شيبة (١١١٠٤).

المسألة الحادية عشرة: حُكْم قطع التَّطوع بعد الشروع فيه.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومَن تَطوَّع بصلاةٍ أو طوافٍ أو صيامٍ، أحببتُ له أن لا يَخرُج من شيء منه حتى يأتي به كاملًا، إلا مِن أمر يُعذَر به، كما يُعذَر في خروجه من الواجب عليه بالسهو، أو العجز عن طاقته، أو انتقاض وضوء في الصَّلاة، أو ما أشبهه، فإنْ خَرَج بعذرٍ أو غير عذر، فلو عاد له فكَمَّله كان أَحَبَّ إليَّ، وليس بواجب عندي أن يعود له، والله تعالى أعلم.

فإن قال قائل: ولِمَ لا يعود لما دَخَل فيه من التطوع من صوم وصلاة وطواف إذا خرج منه، كما يعود لما وجب عليه؟

قيل له: إن شاء الله تعالى لاختلاف الواجب من ذلك والنَّافلة.

فإن قال قائل: فأين الخلاف بينهما؟

قيل له: إن شاء الله تعالى لا اختلاف مختلفان قبل الدُّخول فيهما وبعده.

فإن قال قائل: ما وُجد في اختلافهما؟

قيل له: أرأيتَ الواجب عليه أكان له تركه قبل أن يَدخُل فيه؟

فإن قال: لا.

قيل: أفرأيتَ النَّافلة، أكان له تركها قبل أن يَدخُل فيها؟

فإن قال: نعم.

قيل: أفتراهما متباينتين قبل الدُّخول؟

فإن قال: نعم.

قيل: أفرأيتَ الواجب عليه من صوم وصلاة لا يجزئه أن يَدخُل فيه لا يَنوي الصَّلاة التي وَجَبت بعينها، والصَّوم الذي وجب عليه بعينه؟

فإن قال: لا، ولو فَعَل لم يجزه من واحد منهما.

قيل له: أفيَجوز له أن يَدخُل في صلاة نافلة، وصوم لا يَنوي نافلة بعينها ولا

فرضًا، أفتكون نافلة؟

فإن قال: نعم.

قيل له: وهل يجوز له وهو مطيق على القيام في الصَّلاة أن يُصلِّي قاعدًا أو مضطجعًا، وفي السَّفر راكبًا أين تَوجَّهتْ به دابته يومئ إيماءً؟

فإن قال: نعم.

قيل له: وهل يجوز له هذا في المكتوبة؟

فإن قال: لا.

قيل: أفتراهما مفترقتين بين الافتراق قبل الدُّخول فيهما ومع الدُّخول، وبعد الدُّخول عندنا وعندك استدلالًا بالسُّنة، وما لم أعلم من أهل العلم مخالفًا فيه»[1].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حُكْم قطع التَّطوع بعد الشروع فيه.

-تعريف التَّطوع في اللغة والاصطلاح:

التَّطوع لغة: (طَوَع) الطاء والواو والعين أصل صحيح واحد، يدلُّ على الإصحاب والانقياد. يقال: طاعه يطوعه: إذا انقاد معه، ومضى لأمره. وأطاعه: بمعنى طاع له. ويقال لمن وافق غيره: قد طاوعه، والعرب تقول: تَطَاوَعْ لهذا الأمر حتى تستطيعه. ثم يقولون: تَطوَّع، أي: تَكلَّف استطاعته[2].

والتَّطوع: هو التَّبرع بما لا يَلزم كالنَّفل، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وعُرِّف بأنَّه اسم لما شُرِعَ زيادة على الفرض والواجب[3].

---

(١) الأم (١/ ٣٢٤).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٣/ ٤٣١)، والصِّحاح (٣/ ١٢٥٥).

(٣) ينظر: الصِّحاح (٣/ ١٢٥٥)، ومختار الصِّحاح، (ص ١٩٣)، والتَّوقيف للمناوي (١/ ٩٩).

واصطلاحًا: هو التَّقرب إلى الله تعالى بما ليس بفرض من العبادات[1].

٢- حكم المسألة: يُستَحبُّ إكمال التَّطوع، والخروج منه بلا عذر ليس بحرام ولا يجب قضاؤه.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال قائلٌ: ولِمَ لا يعود لما دخل فيه من التَّطوع من صوم وصلاة وطواف إذا خرج منه، كما يعود لما وجب عليه؟» وهذا الاعتراض قائم على قياس الدُّخول في التَّطوع على الدُّخول في الواجب.

٤- الجواب على الاعتراض: استَدلَّ الشَّافعي على نفي صحة القياس بوجود الاختلاف في ثلاثة أوجه:

الأول: قبل الدُّخول فيها.

الثَّاني: اختلافهما أثناء الدُّخول.

الثَّالث: اختلافهما بعد الدُّخول.

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

اختَلف العلماء في حكم قطع التَّطوع بعد الشروع فيه، على قولين:

القول الأول: النَّوافل لا تَلزم بالشروع، وله قطعها ولا قضاء عليه، إلا الحجَّ والعمرة. وذهب إلى ذلك الشَّافعيَّة[2]، والحنابلة في القول الرَّاجح في المذهب[3].

القول الثَّاني: إذا شَرَع في التطوع لزمه المضيُّ فيه، وإذا وجب المضيُّ وجب القضاء بإفساده. وذهب إلى ذلك الحنفيَّة[4]، والمالكيَّة[5].

الأدلَّة:

---

(١) ينظر: المجموع (٤/ ٢)، ومغني المحتاج (٢/ ١٨٢).

(٢) ينظر: الأم (١/ ٣٢٤)، والمجموع (٦/ ٣٩٤)، ومنهاج الطالبين (ص٧٩).

(٣) ينظر: المغني (٣/ ١٥٩)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٤٩٥).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٩٠)، وتبيين الحقائق (١/ ١٧٤).

(٥) ينظر: الذَّخيرة (٢/ ٤٠٣)، ومواهب الجليل (٢/ ٩٠).

استَدل أصحاب القول الأول على أنَّ التطوع لا يَلزم بالشروع بأدلة، منها:

١- حديث أُم هانئ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أنَّ رسول الله ﷺ دخل عليها، فدعا بشراب فشرب، ثم ناولها فشربت، فقالت: يا رسول الله، أَمَا إنِّي كنت صائمة. فقال رسول الله ﷺ: «الصَّائم المُتطوِّع أميرُ نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر»[(١)].

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّه ﷺ خَيَّر أُم هانئ بعد شروعها في الصِّيام بين الفطر والإتمام، ولو كان الإتمام واجبًا لأَمَرها بالقضاء[(٢)].

٢- عن عائشة أم المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: «يا عائشة، هل عندكم شيء؟» قالت: فقلت: يا رسول الله، ما عندنا شيء! قال: «فإني صائم» قالت: فخرج رسول الله ﷺ، فأُهدِيتْ لنا هديَّة- أو: جاءنا زَوْرٌ[(٣)]- قالت: فلما رجع رسول الله ﷺ قلت: يا رسول الله، أُهدِيتْ لنا هديَّة- أو: جاءنا زَوْرٌ- وقد خبأتُ لك شيئًا. قال: «ما هو؟» قلت: حَيْس[(٤)]. قال: «هاتيه» فجئتُ به فأكل، ثم قال: «قد كنتُ أصبحتُ صائمًا».

قال طلحة: فحَدَّثْتُ مجاهدًا بهذا الحديث، فقال: «ذاك بمنزلة الرجل يُخرِج الصَّدقة من ماله، فإن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها»[(٥)].

وجه الدَّلالة من الحديث: قَطْع رسول الله ﷺ الصِّيام بعد الشروع فيه، فدلَّ على جواز قطع التَّطوع بعد الشروع فيه.

استَدل أصحاب القول الثَّاني على أنَّ التطوع يَلزم بالشروع، بالآتي:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣].

---

(١) أخرجه التِّرمذي (٧٣١)، والنَّسائي في الكبرى (٣٢٨٨)، والبيهقي (٨٤٣٧)، وقال: «في إسناده مقال»، وينظر: التَّلخيص الحبير (٢/ ٤٠١).

(٢) ينظر: المغني (٣/ ١٥٩).

(٣) الزَّوْر: الزائر، وهو في الأصل مصدر وُضع موضع الاسم، كصَوْم ونَوْم، بمعنى صائم ونائم. ينظر: النِّهاية لابن الأثير (٢/ ٣١٨)، ولسان العرب (٧/ ٧٧).

(٤) الحَيْس: وهو الطعام المُتخَذ من التمر والأَقِط والسَّمن. ينظر: الصحاح (٣/ ١٢٥٥)، ومقاييس اللغة (٢/ ١٢٤).

(٥) أخرجه مسلم (١١٥٤).

وجه الدَّلالة من الآية: قوله: ﴿أَعْمَٰلَكُمْ﴾ جمع مضاف فيفيد العموم، ومَن شَرَع فيه ثم تركه فقد أبطله، والنَّهي عن الشيء أَمْر بضده، وإذا حُرِّم الإبطال وجب القضاء جبرًا للفائت، كما في المنذور والمفروض[1].

قال ابن تيميَّة: «وهذا يعمُّ إبطالها بعد إكمالها وفي أثنائها»[2].

نُوقش: بأنَّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ محله الفرض لا النَّافلة[3].

ويمكن أن يجاب: بأنَّ هذا مردود بأن لفظ: ﴿أَعْمَٰلَكُمْ﴾ من ألفاظ العموم كما تقدم.

ونُوقش أيضًا: بأنَّ معنى الآية: لا تعملوا عملًا بعدها يُبطِلها، كرياء ومِنَّة ونحو ذلك، وما لم يَتم فليس بعمل[4].

١- حديث عائشة رضي الله عنها قالت: أُهدي لي ولحفصة طعام، وكنَّا صائمتين فأفطرنا، ثم دخل رسول الله ﷺ فقلنا له: يا رسول الله، إنَّا أُهدِيتْ لنا هدية، فاشتهيناها فأفطرنا، فقال رسول الله ﷺ: «لا عليكما، صُوما مكانه يومًا آخَر»[5].

وجه الدَّلالة من الحديث: دلَّ على وجوب قضاء صوم التَّطوع؛ لأَمْره ﷺ بأن يصوما مكانه يومًا آخَر.

ويمكن مناقشته: بأنَّ الحديث ضعيف، ولو صحَّ لحُمِل على الاستحباب.

٣- قياسًا على التَّطوع في الحج والعمرة؛ لأنَّ الشروع في تطوع الحجِّ والعمرة يوجب الإتمام[6].

نُوقش: بأنَّه قياسٌ مع الفارق؛ لأنَّ الحج والعمرة يَلزمان بالشروع بالإجماع،

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٩٠).

(٢) شرح عمدة الفقه، لابن تيمية (٣/ ٤٩٧).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج (٣/ ٤٦٠).

(٤) ينظر: شرح عمدة الفقه (٣/ ٥١٥).

(٥) أخرجه أبو داود (٢٤٥٧)، والتِّرمذي (٧٣٥)، والنَّسائي في الكبرى (٣٢٧٧)، قال الزَّيلعي (٢/ ٤٦٥): «إسناده ضعيف، وزُمَيْل مجهول»، وكذا قال ابن عبدالهادي في تنقيح التَّحقيق (٣/ ٣٢٥).

(٦) ينظر: أحكام القرآن، للجصَّاص ١/ ٣٢٠).

بخلاف الصوم ففيه اختلاف[1].

٤- حديث طلحة بين عُبيد الله ﷺ، الذي قال فيه الرسول ﷺ للأعرابي بعد أن بَيَّن له ما افتُرض عليه، وسأله الأعرابي: هل عليَّ غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تَطوَّع»[2].

وجه الدَّلالة من الحديث: مفهوم الحديث أنَّك إذا تَطوَّعتَ وجب عليك ما تَطوَّعتَ به؛ لأنَّ الأصل أنَّ الاستثناء متَّصل[3].

نُوقش: بأنَّ معنى قول رسول الله ﷺ: «إلا أن تَطوَّع»: لكن لك أن تَطوَّع. ويكون الاستثناء منقطعًا، وهو الصَّحيح الموافق لسياق الحديث، ولقول الصَّحابي: لا أَزيد.. ولا أنقص[4].

التَّرجيح:

الرَّاجح هو القول الأول، أي أن الشروع في التَّطوع لا يُلزَم فاعله بإتمامه للوجهين التاليين:

١- قوة أدلَّة القول الأول، ووضوح دلالتها.

٢- ضعف أدلة الفريق الثَّاني ثبوتًا أو دلالة، وعدم سلامتها من المناقشة والرَّدِّ.

المسألة الثَّانية عَشْرة: عدد ركعات التَّطوع المُطلَق.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «أفرأيتَ إن كَنَعْتُ عن[5] القول في الصِّيام والطواف، وكَلَّمتُك في الصَّلاة، وزَعمْتَ أنِّي لا أقيس شريعة بشريعة، ولا يكون ذلك لك،

(١) ينظر: المجموع (٦/ ٣٩٦).

(٢) أخرجه البخاري (٤٦)، ومسلم (١١).

(٣) ينظر: المجموع (٦/ ٣٩٤).

(٤) ينظر: المصدر السَّابق (٦/ ٣٩٤).

(٥) كنع، أي: عَدَلت عن الشيء وتَرَكته. ينظر: جمهرة اللغة، للأزدي (٢/ ٩٤٧)، ومقاييس اللغة (٥/ ١٤٢)، والغريبين في القرآن والحديث، للهروي (٥/ ١٦٥٣).

فلمَّا لم أجد في الصَّوم حديثًا يَثبت يُخالِف ما ذهبت إليه، ولا في الطواف، وكَنَعْت عن الكلام فيهما.

قلتُ: ورجعتَ إلى إجازة أن يَخرج من صوم التَّطوع والطواف؟

فقال: بل أقف فيه.

قلت: أفتَقْبَل من غيرك الوقوف عند الحُجَّة؟

قال: لعلِّي سأجد حُجَّة فيما قلت.

قلت: فإن قال لك غيرك: فلعلِّي سأجد الحُجَّة عليك فلا أقبل منك، أيكون ذلك له؟ وفائدة وقوفك، والخبر الذي يَلزم مثله عندك ثابت بخلاف قولك.

فإن قال: فإن قلت لك في الصَّلاة: إنَّ النَّبيِّ ﷺ قال: «صلاة الليل والنَّهار مَثْنَى مَثْنَى، يُسلِّم بين كل ركعتين»[1].

قلت: فأنت تخالف هذا فتقول: صلاة النَّهار أربع، وصلاة الليل مَثْنَى.

قال: بحديث.

قلت: فهو إذن يخالف هذا الحديث، فأيُّهما الثَّابت؟

قال: فأقتصر على صلاة الليل، وأنت تعرف الحديث ليلًا وتثبته؟

قلت: نعم. وليست لك حُجَّة فيه إن لم تكن عليك.

قال: وكيف؟

قلت: إنَّما سَنَّ رسول الله ﷺ أن تكون صلاة الليل مَثْنَى لمن أراد صلاة تجاوز مثنى، فأمر بأن يُسلِّم بين كل ركعتين لئلا تشتبه بصلاة الفريضة، لا أنَّه حرام أن يُصلِّي أقل من مَثْنَى ولا أكثر.

قال: وأين أجاز أن يُصلِّي أقلَّ من مَثْنَى؟

---

(١) أخرجه أبو داود (١٢٩٥)، والتِّرمذي (٥٩٧)، والنَّسائي في الكبرى (٤٧٤)، وصحَّحه النَّووي في خلاصة الأحكام (١/ ٥٥٣).

قلت: في قوله: «فإذا خَشِيَ الصُّبح صَلَّى واحدة يُوتِر بها ما قد صَلَّى»[1]، فقد صَلَّى ركعة واحدة منفردة، وجَعَلها صلاة، وقد رَوَى هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يوتر بخمس ركعات، لا يُسلِّم ولا يجلس إلا في أُخراهن»[2].

ورَوَى ابن عباس، أنَّ النَّبيَّ ﷺ سَلَّم من الرَّكعة والرَّكعتين، وأخبر أنَّ وجه الصَّلاة في التَّطوع أن تكون مثنى، ولم يحرم أن تجاوز مثنى ولا تقصر عنه[3].

قال: فإن قلتَ: بل حرم أن لا يصلي إلا مَثْنَى.

قلت: فأنت إذن تخالف إن زعمتَ أنَّ الوتر واحدة، وإن زعمتَ أنَّه ثلاث لا يفصل بسلام بينهن أو أكثر، فليس واحدة ولا ثلاثٌ مَثْنَى.

قال: فقال بعض مَن حضره من أصحابه: ليس الذي ذهب إليه من هذا بحُجَّة عليك عنده، فما زال النَّاس يأمرون بأن يُصَلُّوا مثنى، ولا يحرمون دون مثنى، فإذا جاز أن يصلي غير مَثْنَى.

قلت: فلِمَ أحتج به»[4].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: عدد ركعات التَّطوع المُطلَق.

-تعريف التَّطوع المُطلَق في اللغة والاصطلاح:

التَّطوع لغة: «التَّطوع المُطلَق» لفظ مُركَّب من كلمتين، وقد سبق تعريف التَّطوع سابقًا. ويُعرَّف «المُطلَق» بأنَّه: اللفظ الدَّال على واحدٍ غير مُعيَّن، أو هو ما دلَّ على الماهية بلا قيد[5].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٢)، ومسلم (٧٤٩).

(٢) أخرجه مسلم (٧٣٧).

(٣) أخرجه البخاري (٩٩١).

(٤) الأم (١/ ٣٢٩).

(٥) ينظر: الحدود الأنيقة والتَّعريفات الدَّقيقة (١/ ٧٨)، ومعجم مقاليد العُلوم للسيوطي (١/ ٤٠).

واصطلاحًا: هو ما ينشئه الإنسان باختياره، ولا يَتعلَّق بوقت ولا سبب[1].

٢- حكم المسألة: الأفضل أن يصلي النَّفل ركعتين ركعتين، ويجوز أن يَجمع بين ركعات كثيرة، سواءٌ كان بالليل أو النَّهار.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «فإن قال: فإن قلت لك في الصَّلاة: إنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «صلاة الليل والنَّهار مَثْنَى مَثْنَى، يُسلِّم بين كل ركعتين» قلت: فأنت تخالف هذا فتقول: صلاة النَّهار أربع، وصلاة الليل مَثْنَى».

حاصل الاعتراض: أنَّك أثبتَّ حديثين ظاهرهما التَّعارض، فبأي الحديثين تأخذ؟

٤- الجواب على الاعتراض: استَند الشَّافعي في الجواب على الاعتراض على ما ثَبَت عنده من السُّنَّة، أنَّه ﷺ أَمَر أن يُسلِّم من كل ركعتين؛ لئلا تشتبه بصلاة الفريضة، وليس المراد أنَّه حَرَّم أن يُصلِّي أقل من مثنى ولا أكثر، بدليل جواز الوتر بركعة، فدَلَّ ذلك على ما ذكرنا.

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

اختَلف العلماء في كيفية صلاة التَّطوع المُطلَق، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنَّ الأفضل فيه أن يُصلَّى ركعتين ركعتين. وذهب إلى ذلك الجمهور من المالكيَّة[2]، والشَّافعيَّة[3]، والحنابلة[4].

القول الثَّاني: أنَّ الأفضل أن يُصلِّي بالليل والنَّهار أربعًا أربعًا. وذهب إلى ذلك أبو حنيفة[5].

---

(١) ينظر: مغني المحتاج (١/ ٤٦١)، والمنهاج القويم (ص ١٤٢).

(٢) ينظر: بداية المجتهد (١/ ٢٠٧)، وشرح مختصر خليل، للخرشي (٢/ ٣٩)، والفواكه الدَّواني (١/ ١٩٦)، وحاشية الصَّاوي على الشرح الصغير (١/ ٤٠٤).

(٣) ينظر: المجموع (٤/ ٥٦)، وتحفة المحتاج (٢/ ٢٤٤)، ومغني المحتاج (١/ ٤٦٢)، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٢/ ١٣١).

(٤) ينظر: المغني (٢/ ٩١)، والإقناع للحَجَّاوي (٢/ ١٥٢)، ودقائق أُولِي النُّهَى (١/ ٢٤٨).

(٥) ينظر: المبسوط (١/ ١٥٨)، وبدائع الصنائع (١/ ٢٩٤)، ومَراقي الفلاح (ص ١٤٨)، ورد المحتار (٢/ ١٦).

القول الثَّالث: صلاة النَّهار أربع أربع، والليل مَثْنَى مَثْنَى. وذهب إلى ذلك صاحبا أبي حنيفة: أبو يوسف ومحمد بن الحسن، وهو المفتى به في المذهب الحنفي[1].

الأدلة:

استَدلَّ أصحاب القول الأول بأدلة كثيرة، منها:

١- عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الليل والنَّهار مَثْنَى مَثْنَى».

وجه الدَّلالة من الحديث: المراد بـ«مَثْنَى مَثْنَى» أن يُسلِّم من كل ركعتين من كل صلاة نفل؛ لأنَّ تعريف شطرَي الجملة يدلُّ على الحصر، فكأنَّه قال: لا صلاة تطوع بالليل والنَّهار إلا ركعتان ركعتان[2].

٢- عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أنَّ رسول الله ﷺ كان يُصلِّي قبل الظهر ركعتين وبعدها ركعتين، وبعد المغرب ركعتين في بيته، وبعد العشاء ركعتين، وكان لا يُصلِّي بعد الجمعة حتى ينصرف فيُصلِّي ركعتين»[3].

٣- عن أبي قتادة السُّلَميِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «إذا دَخَل أحدكم المسجد، فليركع ركعتين قبل أن يَجلس»[4].

٤- أَوْصَى النَّبيُّ ﷺ أبا هريرة بركعتَي الضُّحى[5].

وجه الدَّلالة من هذه الأحاديث: أنَّ هذه الأحاديث وغيرها أثبتت أنَّ صلاة النَّفل ركعتان ركعتان، فوجب التَّقيد بها[6].

استَدل أصحاب القول الثَّاني بأدلة كثيرة، منها:

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٩٤)، وتبيين الحقائق (١/ ١٧٢)، ومراقي الفلاح (١/ ١٤٨).
(٢) ينظر: مغني المحتاج (١/ ٤٦٢).
(٣) أخرجه البخاري (٩٣٧).
(٤) أخرجه البخاري (٤٤٤).
(٥) أخرجه البخاري (١١٧٨)، ومسلم (٧٢١).
(٦) ينظر: المجموع (٤/ ٥٦).

١- عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يُصلِّي بالليل أربع ركعات لا تَسأل عن حُسنِهنَّ وطولهنَّ، ثم يُصلِّي أربعًا لا تَسأل عن حُسنِهنَّ وطولهنَّ»[١].

٢- وعنها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «كان رسول الله ﷺ يصلي الضُّحى أربعًا، ويَزيد ما شاء الله»[٢].

وجه الدَّلالة من الحديثين: أنَّ فيهما دلالة على أنَّه ﷺ ما كان يُسلِّم على رأس الركعتين؛ إذ لو كان كذلك لم يكن لذِكر الأربع فائدة. وممَّا يدل على استحباب ذلك وصف عائشة بقولها: «لا تَسأل عن حُسنِهنَّ وطُولِهنَّ» فدلَّ هذا على أنَّ الأفضل أن يَتنفَّل بأربع ركعات[٣].

نُوقش: بأنَّ الأربع في حديث عائشة كان ﷺ لا يُصلِّيها متصلة، بل يُسلِّم من كل ركعتين، كما جاء ذلك مفسرًا عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قالت: «كان النَّبيُّ ﷺ يُصلِّي في الليل إحدى عَشْرة ركعة، يُسلِّم من كل ركعتين»[٤]، وعلى فرض أنَّ عائشة لم تُفصِّل، فإن قول الرسول ﷺ: «صلاة الليل مَثْنَى مَثْنَى» يَحكُم على هذه الأربع بأنَّه يُسلِّم فيها من كل ركعتين؛ لأنَّ فعل الرسول ﷺ المُجمَل يفسره قوله المُفصَّل[٥].

أدلة أصحاب القول الثَّالث:

استدلُّوا بما استَدلَّ به أصحاب القول الأول والثَّاني.

التَّرجيح:

يَترجَّح ممَّا سبق القول الأول، أي أنَّ الأفضل في النَّفل أن يُصلَّى ركعتين ركعتين؛ لقوة الأدلَّة، فهي صحيحة صريحة، وعدم سلامة القول الثَّاني والثالث من المناقشة.

---

(١) أخرجه البخاري (١١٤٧).

(٢) أخرجه مسلم (٧١٩).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٩٥).

(٤) أخرجه مسلم (٧٣٦).

(٥) ينظر: الشرح الممتع، لابن عثيمين (٤/ ١١).

المسألة الثَّالثة عَشْرة: حكم سجود التِّلاوة.

قال الشَّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قلت له: نحن وأنت مُجمِعون على أنَّه إنَّما يجب للرجل إذا قرأ السَّجدة طاهرًا أن يسجد، وأنت توجبها عليه، أفسجدة لا قراءة فيها أقلُّ أم ركعة؟

قال: هذا سُنة وأثر.

قلت له: ولا يَدخُل على السُّنة ولا الأثر؟

قال: لا.

قلت: فلِمَ أدخلتَه علينا في السُّنة والأثر؟ وإذا كانت سجدة تكون صلاةً، ولم تُبطِلها بقول النَّبيِّ ﷺ: «صلاة الليل مَثْنَى»؛ لأنَّه لم يَبلُغ بها أن يجاوز بها مثنى فيقصر بها على مثنى، فكيف عِبْتَ أن نقول: أقل من مَثْنَى وأكثر من سجدة صلاةٌ؟

قال: فإن قلت: السُّجود واجب؟ قلنا: فذلك أوكد للحُجَّة عليك أن يجب من الصَّلاة سجدة بلا قراءة ولا ركوع، ثم تَعيب أن يجوز أكثر منها. قلت له: سجد رسول الله ﷺ سجدة شكر لله عز وجل»[1].

أولاً: هذه الفَنْقُلة تَضمَّنتْ مجموعة من الفروع، وهي:

١- موضوع الفَنْقُلة: حكم سجود التِّلاوة.

-تعريف سجود التِّلاوة في اللغة والاصطلاح:

السُّجود لغة: السين والجيم والدال أصلٌ واحد مُطَّرِد يدلُ على تَطامُن وذُلٍّ، يقال: «سجد»إذا تَطامَن، وكلُّ ما ذلَّ فقد سجد[2].

ومن معانيه في اللغة: الخضوع، ومنه سجود الصَّلاة، وهو وضع الجبهة على الأرض، ولا خضوع أعظم منه، والاسم السِّجدة، بالكسر[3].

---

(١) الأم (١/ ٣٢٩).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٣/ ١٣٣)، ولسان العرب (٣/ ٢٠٤).

(٣) ينظر: الصِّحاح (٢/ ٤٨٣)، ولسان العرب (٣/ ٢٠٤).

اصطلاحًا: وضع الجبهة على الأرض[1].

تعريف التِّلاوة لغة واصطلاحًا:

التِّلاوة لغة: (تلو): التَّاء واللام والواو أصل واحد، وهو الاتباع، يقال: «تلوتُه» إذا تبعتَه. ومنه تلاوة القرآن لأنَّه يتبع آية بعد آية[2].

واصطلاحًا: السُّجود الذي بسبب التلاوة[3].

فمعنى «سجود التِّلاوة» باعتباره مركبًا: هو السُّجود الطارئ الذي يكون في الصَّلاة أو خارجها؛ لأجل قراءة آية السَّجدة.

٢-حكم المسألة: أن سجود التِّلاوة سُنة وليس بواجب.

٣- الاعتراض الوارد على حكم المسألة: «وإذا كانت سجدة تكون صلاةً، ولم تُبطِلها بقول النَّبي ﷺ: «صلاة الليل مثنى»؛ لأنَّه لم يَبلُغ بها أن يجاوز بها مثنى، فيقصر بها على مثنى، فكيف عبتَ أن نقول: أقل من مثنى وأكثر من سجدةٍ صلاةٌ؟».

وحاصل الاعتراض: أنَّك تُثبِت حديث: «صلاة الليل مثنى»، وحاصله قصر النَّافلة على المَثْنَى، فما لم يكن مَثْنَى فليس بصلاة، وتقول بوجوب سجود التِّلاوة وهو أقل من ركعة، فكيف منعتَ علينا أن نقول بجواز التَّنفل بأقل من ركعة؟

٤- الجواب على الاعتراض: أجاب الشَّافعي بأنَّكم توجبون سجدة التِّلاوة وهي أقل من ركعة، وتجعلونها صلاة، مُخالِفين حديث: «مَثْنَى مَثْنَى»، فكيف تَجعلون قولنا بإجزاء النَّافلة بأقل من ركعة مخالفًا لحديث: «مثنى مثنى»؟

ثانيًا: حكم المسألة على المذاهب الأربعة:

---

(١) ينظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني (١/ ٣٣٧)، وبُلغة السَّالك (١/ ٣٦٢)، ودقائق أُولي النُّهى (١/ ١٩٤).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (١/ ٣٥١)، والصِّحاح (٦/ ٢٢٨٩)، ومختار الصِّحاح (١/ ٤٦).

(٣) ينظر: البناية شرح الهداية (٢/ ٦٥٤)، والمغني (١/ ٤٤٦).

أهل العلم متفقون على مشروعية سجود التِّلاوة، لكنَّهم اختلفوا في حكمه، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنَّه سُنَّة مطلقًا. وإلى هذا ذهب المالكيَّة[١]، والشَّافعيَّة[٢]، والحنابلة[٣].

القول الثَّاني: أنَّه واجب مطلقًا، في الصَّلاة وخارجها. وإلى هذا ذهب إليه الحنفيَّة[٤]، وأحمد في روايةٍ عنه[٥].

القول الثَّالث: أنَّه واجب في الصَّلاة، مسنون خارجها. وهي رواية لأحمد[٦].

استَدلَّ أصحاب القول الأول بأدلَّة، منها:

١- رُوي أنَّ رجلًا قرأ عند رسول الله ﷺ آية سجدة فسجد، وقرأها آخَر فلم يسجد، فقال النَّبيُّ ﷺ: «كنتَ إمامنا، فلو سجدتَ سجدنا»[٧].

وجه الدَّلالة: قوله ﷺ: «فلو سجدتَ سجدنا» يدلُّ على التَّخيير[٨].

ويمكن مُناقشته: بأنَّه مرسل، والمُرسَل مِن قَبيل الضَّعيف.

٢- قوله ﷺ للأعرابي حين سأله: ماذا فَرَض عليَّ من الصَّلاة؟: «خمس صلوات في اليوم والليلة»، قال: هل عليَّ غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تَطوَّع».

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّ عمومه يَدخُل فيه أي صلاة ادُّعي وجوبها، ولو كانت واجبة لما ترك البيان بعد السؤال[٩].

---

(١) ينظر: بداية المجتهد (١/ ٢٢٣)، والتاج والإكليل للمواق (٢/ ٣٦٠).

(٢) ينظر: المهذَّب للشيرازي (١/ ١٦٢)، والمجموع (٤/ ٥٨)، ومغني المحتاج (١/ ٤١٤).

(٣) ينظر: المغني (١/ ٣٦١)، والإنصاف (٢/ ١٩٣)، ودقائق أولي النُّهى (١/ ٢٥١).

(٤) ينظر: المبسوط (٢/ ٤)، وتبيين الحقائق (١/ ٢٠٥).

(٥) ينظر: الإنصاف (٢/ ١٩٣).

(٦) ينظر: المصدر السَّابق.

(٧) أخرجه عبد الرزاق (٥٩١٤)، وابن أبي شيبة (٤٣٩٦)، وأبو داود في المراسيل (٧٦)، قال الحافظ في الفتح (٢/ ٥٥٦): «رجاله ثقات، إلا أنَّه مرسل».

(٨) ينظر: الحاوي الكبير، للماوردي (٢/ ٢٠١).

(٩) ينظر: المبسوط (٢/ ٤٠)، والمغني (٢/ ٣٦٦).

أقوال الصَّحابة رضي الله عنهم:

ما ثَبَت عن عمر ﷺ، لما قرأ يوم الجمعة بآية فيها سجدة فسجد، ثم لما كانت الجمعة الثَّانية لم يسجد وقال: «إنَّ الله لم يَفرض السُّجود إلا أن نشاء»[1].

وهذا الفعل من عمر ﷺ في هذا الموطن والمَجمع العظيم دليلٌ ظاهر على إجماعهم على أنَّه ليس بواجب[2].

استَدلَّ أصحاب القول الثَّاني بأدلَّة، منها:

١- قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٢٠ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠-٢١].

وجه الدَّلالة من الآية: أنَّ الله ذَمَّهم على ترك السُّجود، وإنَّما يَستحِق الذَّم مَن تَرَك الواجب[3].

نوقش: بأنَّها وَرَدَت في ذم الكفار وتَرْكهم السُّجود استكبارًا وجحودًا[4].

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنَّ العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السَّبب.

٢- عن أبي هريرة ﷺ، عن النَّبيِّ ﷺ قال: «إذا قرأ ابن آدم السَّجدة فسجد، اعتزل الشَّيطان يبكي، ويقول: يا ويلَه- وفي رواية: يا ويلتي- أُمِرَ ابن آدم بالسُّجود فسجد فله الجنَّة، وأُمِرْتُ بالسُّجود فأبيتُ فلي النَّار»[5].

وجه الدَّلالة من الحديث: أنَّه قال في الحديث: «أُمِرَ ابن آدم»، والأمر للوجوب، لا سيما وقد قَرَنه بأمر الله له بالسُّجود، ولا ريبَ أنَّ أمر الله لإبليس بالسُّجود أمر إيجاب، وأيضًا فقد عَلَّق على عدم السُّجود النَّار[6].

أقوال الصَّحابة رضي الله عنهم:

(١) أخرجه البخاري (١٠٧٧).
(٢) ينظر: المجموع (٤/ ٦٢)، والمغني (١/ ٤٤٦).
(٣) ينظر: المبسوط (٢/ ٤)، والمبدع، لابن مفلح (٢/ ٢٨).
(٤) ينظر: المجموع (٤/ ٦٢).
(٥) أخرجه مسلم (٨١).
(٦) ينظر: المبسوط (٢/ ٤).

أ- عن عثمان ﷺ قال: «إنَّما السَّجدة على مَن استمعها»[1].

ب- عن ابن عباس ﷺ قال: «إنَّما السَّجدة على مَن جلس لها، فإن مررتَ فسجدوا فليس عليك سجود»[2].

وهذه الأقوال المأثورة عن الصَّحابة تدلُّ على وجوب السُّجود على مَن استمع، وإذا وجبت على المستمع فالتَّالي من باب أَوْلَى.

نُوقش: بأنَّ الأحاديث والآثار محمولة على الاستحباب جمعًا بين الأدلَّة[3].

استَدلَّ أصحاب القول الثَّالث بأدلة، منها:

مواظبة النَّبيِّ ﷺ على السُّجود في الصَّلاة، مع ما نُقل عنه من عدم سجوده أحيانًا خارج الصَّلاة، كما في حديث زيد بن ثابت ﷺ، قال: «قرأتُ على النَّبي ﷺ ﴿وَٱلنَّجۡمِ﴾ فلم يسجد فيها»[4].

فلو كان السُّجود واجبًا خارج الصَّلاة، لسجد رسول الله ﷺ وأَمَر به زيدًا[5].

ويمكن أن يُناقش: بأنَّ هذا دليل على السُّنيَّة، لا الفرق بين الصَّلاة وخارجها، وقد عُلِمَ أنَّ في القرآن نحوًا من أربع عَشْرة سجدة، فأين نقل أنَّه ﷺ سجد فيها كلها؟

التَّرجيح:

يَتبيَّن ممَّا سبق عرضه أنَّ الراجح هو القول الأول، وأنَّه سُنة مطلقًا؛ لما يلي:

١- لقوة ما استدلوا به، وسلامته من المعارضات.

٢- صراحة ما ثَبَت عن عمر ﷺ لما قرأ يوم الجمعة بآية فيها سجدة فسجد،

---

(١) أخرجه البخاري (١٠٧٧).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (٥٩٠٨)، وابن أبي شيبة (٤٢٤٣)، والبيهقي (٣٨٣٧).

(٣) ينظر: المجموع (٤/ ٦٢).

(٤) أخرجه البخاري (١٠٧٢)، ومسلم (٥٧٧).

(٥) ينظر: الحاوي الكبير (٢/ ٢٠٠)، والمغني (١/ ٤٤٦).

ثم لما كانت الجمعة الثَّانية لم يسجد، وقال: «إنَّ الله لم يَفرض السُّجود إلا أن نشاء».

٣- لأنَّ الأصل عدم الوجوب حتى يَثبت دليل صحيح صريحٌ في الأمر به، وهذا ما لم يوجد[١].

(١) ينظر: المجموع (٤/ ٦٢)، والحاوي الكبير (٢/ ٢٠٠).

الاستفزاز في المسؤولية الجنائية

وفاء بنت عثمان بن سليمان الحقيل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الميامين... أما بعد:

فمنذ بداية الخلق كانت الجريمة الأولى لبني آدم على الأرض هي القتل، وتوافق سببها مع السبب الذي أخرج أبانا آدَمَ من جنة الرحمن، وهو الحسد، فوقع من ابني آدم نفسُ الذي حذَّر الله منه، وما توعَّدهم به إبليس في حربه، قال الله تعالى على لسان هابيل: ﴿قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾[1]، حيث تقبَّل الله من أحدهما دون الآخر، فحصل الاستفزاز لقابيل، وقام بقتل أخيه، ومن الجدير بالذكر أن الجريمة لم تقم على الاستفزاز فقط؛ لكنه كان عنصرًا مساعدًا أسهم بقيامها، فهو يُشكل عَلاقة بين طرفي الجريمة الجاني والمجني عليه، ويكون الدور الإيجابي فيها للمجني عليه في دفع الجاني لفعل جريمته؛ نتيجة ما يصدر عنه من أقوالٍ أو تصرُّفات تؤدي إلى استفزاز الجاني، وإثارته فيقدم على ارتكاب هذه الجريمة[2].

والنظام الجنائي يهدف إلى تحقيق غاية ذات أهميَّة كبيرة تتمثَّل في العدالة، وبالتالي يجب النظر إلى العوامل التي دفعت الجاني إلى ارتكاب الجريمة؛ حيث إن من يرتكب الجريمة مع سبق الإصرار بعيدًا عن ثورة الغضب والهياج النفسي، ليس كمن يرتكبُها وهو تحت تأثير عامل نفسي أو عقلي أو اجتماعي؛ ولذلك يجب أخذ أثر العوامل المحيطة بعناصر المسؤولية الجنائية بعين الاعتبار، وبما أن الاستفزاز يؤدي إلى دفع الجاني إلى ارتكاب الجريمة، وهو عنصر قد يكون أساسيًّا لبعض الجرائم؛ ولولاه لما ارتُكبت كثير من الجرائم، فإن هذه الدراسة تُعنى بإيضاح مفهوم الاستفزاز وشروطه وأثره على المسؤولية الجنائية.

---

(١) المائدة: الآية ٢٧.

(٢) موقع قوانين السودان، (٢٠١٩)، الاستفزاز في القانون.

أولًا: التعريف اللغوي للمسؤولية الجنائية:

المسؤولية في اللغة:

المسؤولية: اسم مفعولٍ منسوب إليه، مأخوذ من: سَأَلَ يَسْأَلُ سُؤَالًا وَمَسْأَلَةً، وَاسْمُ الْفَاعِلِ مِنْ: سَأَلَ سَائِلٌ وَجَمْعُهَا سَائِلُونَ[1].

وتُعرَّف «المسؤولية تعريفًا عامًّا بأنها: حال أو صفة من يسأل عن أمر تقع عليه تبعته. يُقال: أنا بريء من مسؤولية هذا العمل، وتُطلَق (أخلاقيًّا) على: التزام الشخص بما يصدر عنه قولًا أو عملًا»[2].

كما أن له عدَّة معانٍ منها:

١. المُحاسَب عنه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[3]، أي: أن الإنسان مُحاسَب ومسؤول عن سمعه، وعن بصره، وعن فؤاده، وهل استعمله في طاعة الله، أم في محارمه؟

٢. المطلوب الوفاء به، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾[4] أي: مطلوب الوفاء به.

٣. ما ترتَّب عليه جزاء، قال تعالى: ﴿قُل لَّا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[5].

وقد ذُكر لفظ المسؤولية في عدَّة مواضع أخرى منها:

قوله تعالى: ﴿تَاللهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ﴾[6]، وقوله: ﴿وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

---

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (٢٠١١)، لسان العرب، ط٧، ج٣، بيروت، دار صادر، ص٢٢٢، مادة (س أ ل).

(٢) مجمع اللغة العربية (١٤٣١)، المعجم الوسيط، ط٥، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ص٤٢٧.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٣٤.

(٥) سورة سبأ، الآية: ٢٥.

(٦) سورة النحل، الآية:٥٦.

كما ورد لفظ المسؤولية في الحديث الشريف: عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: (أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ، وَهِيَ مَسْؤولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ، وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْؤُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)[1].

ثانيًا: الجناية في الاصطلاح:

الجناية: الذنب والجُرم، وما يفعله الإنسان مما يوجب عليه العقاب، أو القصاص في الدنيا والآخرة، والمعنى أنه لا يُطالب بجناية غيره من أقاربه وأباعده، فإذا جنى أحدهم جناية لا يطالب بها الآخر؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[2]، وجنى فلان على نفسه إذا جرَّ جريرةً، ويجني جناية على قومه. وتجنَّى فلان على فلان ذنبًا إذا تقوَّله عليه، وهو بريء. وتجنَّى عليه وجانَى: ادَّعى عليه جنايةً[3].

جنى: فالجيم والنون والياء أصل واحد، ويعني: أخذ الثمر من الشجر، ثم يُحمَل على ذلك. تقول: جنيتُ الثمرة أجنيتها، واجتنيتها، وثمرٌ جنيٌّ، معناه: أُخذ لوقته، ومن المحمول عليه: جنيتُ الجانية أجنيها[4]. كما ورد في كتاب الله في قوله تعالى: ﴿وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾.

«بالكسر (جِنى كالكناية): وهو في الأصل أخذ الثمر من الشجر، ثم نُقلت من هذا المعنى إلى إحداث الشر، ثم إلى الشر، ثم إلى فعل مُحرَّم»[5].

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (٥١٤٢٢)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ط١، تحقيق: محمد زهير ناصر الناصر، رقم (٨٩٣)، دار طوق النجاة، ج٢، ص٥.

(٢) سورة الإسراء، آية: ١٥.

(٣) لسان العرب، ج٣، ص٢٢٢، مادة (ج ن ى).

(٤) ابن الفارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

(٥) الحسيني، أيوب بن موسى (٢٠١٢)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ص٢٩٧.

المسؤولية في الاصطلاح الشرعي والقانوني:

أولًا: المسؤولية في الاصطلاح الشرعي:

لم يستعمل الفقهاءُ الأقدمون لفظَ المسؤولية في هذا المعنى، وإنما ظهرت في بعض استعمالات الفقهاء المعاصرين، وشُرَّاح الأنظمة، حيث جاء على لسان بعض فقهاء الشريعة التعبير عنها بلفظ الضمان[1].

كما عرَّفها آخرون من فقهاء الشريعة بقولهم: عبارة عن غرامة التالف.

إن تعريف المسؤولية في كُتُب الفقهاء في العصر الحديث يرادف ما جاء في العصر القديم من أهليةٍ، والأهلية في اصطلاح علماء الأصول: «صلاحية الشخص لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، واعتبار فعله شرعًا»[2].

«كما عُرفت أيضًا؛ بأنها صفة الشخص الذي يرتكب فعلًا، يستحقُّ المؤاخذة عليه والمساءلة عنه».

فإذا كان الفعلُ الذي أتى به الشخص مخالفًا للنظام، كانت المسؤولية على حسب حجم تلك المخالفة الواقعة، والضرر الذي نتج جرَّاء هذه المخالفة»[3].

يتبين لنا من خلال التعريف سالف الذكر أنَّ مناط الوجوب عند الأصوليين هو صلاحية الشخص لذلك أولًا، ثانيًا: أن تكون هذه الحقوق قد أقرَّتها الشريعة.

يتبيَّن لنا كذلك عناية الشريعة الإسلامية بتحديد كل جوانب الأهلية لكل أفراد المجتمع، كما لم تغفل حتى الجنين، وهو في بطن أمه. وجعلت

---

(١) أبو البركات أحمد بن محمد العدوي، الشهير بالدردير، الشرح الكبير، ط، ج٣، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي، ص٣٢٩.

(٢) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (د.ت)، شرح التلويح على التوضيح، ج٢، مصر، مكتبة صبيح، ص٣٢١.

(٣) عودة، عبد القادر (١٤١٨)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص٣٦٢.

العقوبة المناسبة لكل مَن يعتدَّى على المجتمع، كلٌّ حسب جُرمه.

ويُمكِن تعريفها بالآتي: «أن يتحمَّل الإنسانُ نتائجَ الأفعال المحرمة التي يأتيها مختارًا، وهو مدرك لمعانيها ونتائجها»[1].

ثانيًا: المسؤولية اصطلاحًا في القانون:

كثُرت التعريفات بشأنها، وقد عرَّفها البعض بأنها: استحقاق مرتكب الجريمة العقوبة المقررة لها. وتتعلَّق هذه المسؤولية بمَن أخلَّ بما خُوطب به من تكليف جنائي، فحق عليه العقوبة المقررة لحماية هذا التكليف[2].

ثانيًا: الجناية في الاصطلاح الشرعي والقانوني:

الجناية اصطلاحًا في القانون الإسلامي:

اسم لفعل مُحرَّم في الشرع؛ سواءً كان في مال أو نفس أو غيرهما، ومن هذا التعريف الفقهي يتبيَّن أن لفظ الجناية مرادف للفظ الجريمة؛ لأن كل جريمة في الشريعة تُعتبَر جناية"[3] قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ﴾[4].

الجناية اصطلاحًا في القانون الجنائي:

"الجريمة التي يُعاقِب عليها النظام أساسًا بالإعدام أو الأشغال المؤقتة"[5].

تعريف المسؤولية الجنائية باعتبارها وصفًا مركبًا:

يتبيَّن لنا من التعريف السابق، أن الفعل لا يعتبر مُجرَّمًا، ما لم يكن هناك نصٌّ بتجريمه. وأيضًا لا بد من توفر شرطٍ ثانٍ، وهو كون المُكلَّف عالمًا

---

(١) الدبو، إبراهيم فاضل (٢٠٠٦)، مسؤولية الإنسان عن الحيوان والجماد، ط١، بيروت، دار الفكر، ص٨٠.

(٢) الصيفي، عبد الفتاح (٢٠١٠)، الأحكام العامة للنظام الجنائي في الشريعة الإسلامية والقانون، الإسكندرية، دار المطبوعات، ص٤٣٩.

(٣) محسن، عبد العزيز محمد (٢٠١٢)، الإكراه وأثره في المسؤولية الجنائية، ط١، الإسكندرية، دار الفكر، ص١٤.

(٤) سورة المطففين، الآية: ٢٩.

(٥) مجمع اللغة العربية (١٤٣١)، المعجم الوسيط، ط٥، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ص١٤١.

بحرمة فعله، والنتائج المترتبة التي تقع عليه في حال ارتكابه للفعل، ثالثًا: أن يكون مُدركًا مختارًا للفعل غير مُكره.

كذلك تُعرف المسؤولية الجنائية أيضًا بأنها:

"تلك الرابطة التي تقوم بين الواقعة الإجرامية، التي تُعَدُّ جريمة في نظر القانون من جهة، والمتهم بتلك الواقعة من جهة أخرى"[1].

فيكون هذا الأخير مُتحملًا تحمُّلًا كاملًا لتبعة فعله المنسوب إليه أم لا، ويتبيَّن أنها روابط سببية تُكوِّن صورة تظهر أن المتهم نفسه هو الذي تسبب سلبًا، أو إيجابًا في الجريمة. وروابط معنوية تُكوِّن صورة تُسند الواقعة الإجرامية فيها إلى عقلانية المتهم، وبما أنه لا وجود للمسؤولية إلا بوجود مجرم وجريمة، ثم تقوم بينهما هذه الروابط المذكورة، وهذا ما يُسمَّى بقيام المسؤولية وإسنادها، وبما أنه لا يمكن إسنادها، وبما أنه لا يمكن إسناد المسؤولية وقيامها إلا حينما تتوافر في المتهم شروط، ينتج عنها ما يُسمَّى بأهلية التكليف بالمسؤولية الجنائية.

المسؤولية الجنائية في الاصطلاح القانوني:

«الالتزام بتحمُّل الجزاء، الذي ترتبه القواعد كأثر للفعل، الذي يمثل خروجًا على أحكامها».

مفهوم الاستفزاز

الاستفزاز حالة نفسية، تنتج من استغضاب الشخص، ويُبنى على مبدأ مهم، وهو الصدمة النفسية، التي تتميَّز بالدهشة، وتظهر حالة من التعبير يصعب على النفس البشرية إخفاؤها، وعدم ارتباط الغضب الذي هو جوهر الاستفزاز بالتفكير؛ يقود إلى أن الغضب لا يؤثر على الإدراك العقلي تأثيرًا

(١) وادي، عبد الحكيم، المسؤولية الجنائية بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي (٢٠١٥)، مركز راشيل كوري الفلسطيني لحقوق الإنسان.

يُعتدُّ به في هذا المجال، كما أنه لا يمكن أن يكون سببًا من أسباب انعدام المسؤولية، إلا أنه قد يكون كعذر مخفف[1].

١ - الاستفزاز في القرآن:

ورد لفظ الاستفزاز في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول:

قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ[2].

وقد ذُكر بكتب التفسير أنَّ معنى قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ الغناء. فقد قال مجاهد: باللهو والغناء، يعني: استخفَّهم بذلك.

وذكر ابن عباس في: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ أن المراد: كل داعٍ دعا إلى معصية الله - عز وجل-. وقاله كذلك قتادة، واختاره ابن جرير[3].

الموضع الثاني:

قوله عز وجل: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[4].

تفسير هذه الآية: وإن قرُب أو أوشك القوم ليستفزُّونك من الأرض، أي: ليستخفونك من أرضك التي أنت بها؛ وذلك بُغية إخراجك منها، حيث جاء معنى الاستفزاز على أنه الإخراج، لكنه إخراج على سبيل الخوف، والاضطراب، والهلع[5].

---

(١) وادي، عبد الحكيم، المسؤولية الجنائية بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي (٢٠١٥)، مركز راشيل كوري الفلسطيني لحقوق الإنسان.

(٢) سورة الإسراء، آية: ٦٤.

(٣) الدمشقي، إسماعيل ابن عمر، تفسير القرآن العظيم، (٢٠٠٩).

(٤) سورة الإسراء، آية: ٧٦.

(٥) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي (١٩٦٤)، الجامع لأحكام القرآن، ط٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ج١٠، ص٣٣٨.

الموضع الثالث:

قوله تعالى: ﴿فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا﴾[1].

ففي هذا الموضع تعني أيضًا الإخراج؛ لأن فرعون أراد إخراج موسى عليه السلام، وبني إسرائيل من أرض الكنانة مصر، فكان مصيره الهلاك من الله - عز وجل -[2].

٢- الاستفزاز في اللغة:

الفاء والزاي والزاي (فزز) مادَّة تأتي في اللغة العربية بمعنى الإزعاج والإفزاع[3].

وتعدَّدت معاني الاستفزاز في اللغة، ولعلنا نستخلص منها أن أصلها يعود إلى (فزَّ) بمعنى: عدل، وانفرد. وفز الظبي أي: فزع. والرجل: فز فزازة، والجرح يفز فزيزًا، أي: يسيل. واستفزه، أي: استخفَّه[4].

وهو «جلْب الغضب نتيجة عمل خطير، يصدر من المجني عليه بدون حق، مما يسبب ضعف السيطرة الذاتية للجاني بشكل فجائي ومؤقت"[5].

أ/ التعريف القانوني للاستفزاز:

يجب التنويه إلى أنه لم يُذكَر في قانون العقوبات في المملكة العربية السعودية أيُّ تعريف للاستفزاز، وإنما اكتُفي بذكره في حالة التلبُّس بالزنا للجاني؛ إن كانت أخته، أو زوجته، أو إحدى محارمه قد وقعت في الزنا، وذُكر أن الاستفزاز هنا يُعد عذرًا مخففًا.

ب/ التعريف الفقهي للاستفزاز:

(١) سورة الإسراء، آية: ١٠٣.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص٢١٩.

(٣) لسان العرب، ج٥، ص٣٩١.

(٤) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد يعقوب (١٤٢٩)، القاموس المحيط، القاهرة، دار الحديث، ٦٦٩.

(٥) باهض، طالب خضير محمد (١٤٣٢)، الاستفزاز الخطير كعذر قانوني مخفف في التشريع العراقي، رسالة دكتوراه جامعة سانت كليمنتس العالمية، بريطانيا، كلية الحقوق، قسم القانون الجنائي، ص٤٤.

توجه بعض الفقهاء إلى تعريفه بأنه: «حالة فقْدان السيطرة على النفس بسبب غضب شديد؛ مما يدفع الشخص إلى ارتكاب فعل إجرامي؛ وذلك قبل استعادة السيطرة على النفس"[1].

الدراسات السابقة:

ثمة دراسات في هذا الموضوع، سذكر أوجه اتفاقها واختلافها مع دراستي هذه، ومن هذه الدراسات ما يلي:

الدراسة الأولى:

دراسة باهاض طالب خضير محمد (٢٠١١م) الاستفزاز الخطير كعذر قانوني مخفف في التشريع العراقي، أطروحة دكتوراه، جامعة سانت كليمنتس العالمية[2].

الأهداف:

بيان مفهوم الاستفزاز في المذاهب الأربعة.

بيان العقوبات على الجرائم بدافع الاستفزاز في القوانين الدولية.

النتائج:

إن عذر الاستفزاز يؤثر في تحديد عقوبة جريمة القتل العمد؛ وذلك عند تطبيق هذا العذر، وأيضًا عند توفُّر شروطه، ما يجعل عقوبته تأخذ طابعًا آخر نحو التخفيف، أي: يؤثر على طبيعة تلك العقوبة المفروضة في مثل هذه الجرائم، وهي جرائم القتل العمد.

الاستفزاز يُعَدُّ عذرًا قانونيًّا مخففًا، ويمكننا تمييزه عن الظروف القضائية، وعن تلك الأعذار المعفية من العقاب؛ فالأعذار القانونية وردت في قانون العقوبات على سبيل الحصر، وليست هي كباقي الأعذار المخففة التي جاءت

---

(١) مداد، مجيد علي (٢٠٠٧) أثر الانفعال في المسؤولية الجنائية والعقاب، ط، العراق، مكتب التفسير للنشر، ص٤٠.

(٢) باهض، طالب خضير محمد (١٤٣٢)، الاستفزاز الخطير كعذر قانوني مخفف في التشريع العراقي.

بصفة الشمول.

بإمكان المحكمة أن تغير نوع العقوبة وتحولها من الجناية إلى الجنحة؛ ولكن هذا التغيير لا يعني تغيير الوصف القانوني لنوع تلك الجريمة، وإنما يُغير فيها نوع العقوبة فقط. والمحكمة المعنية بتكييف المادة العقابية إنما هي محكمة الموضوع، ولا عبرة بالوصف القانوني الذي تضفيه محكمة التحقيق.

معظم القوانين قد أقرَّت عذر الاستفزاز الخطير، ولكن منها من وسَّع نطاقه، ومنها من ضيَّق نطاق تطبيقه. والمُشرع العراقي جعل هذا العذر شاملًا لجميع الجرائم، وقد دللنا بتطبيقينِ على ذلك ألَا وهما: جريمة مفاجأة الزوج لزوجته، أو مفاجأته لإحدى محارمه.

بيان أوجه الاتفاق والاختلاف مع الدراسة:

أوجه الاتفاق:

تتفق تلك الدراسة مع الدراسة الحالية من حيث تناول الاستفزاز بمفهومه المطلق.

أوجه الاختلاف:

أن الدراسة الحالية سوف تركز على أثر الاستفزاز على مرتكب الجريمة في النظام الجنائي والفقه الإسلامي.

الدراسة الثانية:

دراسة علي سرور عبيد الزعابي (٢٠١٦م) الاستفزاز الخاص وأثره على المسؤولية الجنائية – دراسة مقارنة، وهي رسالة ماجستير، بكلية القانون بجامعة الشارقة[1].

(١) الزعابي، علي سرور عبيد، (٢٠١٦)، الاستفزاز الخاص وأثره على المسؤولية الجنائية، رسالة ماجستير،

الأهداف:

الهدف الرئيس تقديم دراسة تحليلية نقدية لنص المادة (٣٣٤) من قانون العقوبات الاتحادي، التي تضمَّنت في طيَّاتها عذرًا قانونيًا خاصًا. نُبين فيها أن المشرع الاتحادي لم يوفق في وضع عذر قانوني خاص؛ يجعل الجاني في الجرائم التي يرتكبها بدافع المحافظة على الشرف والعِرض في مركز قانوني أفضل من غيره ممَّن يرتكبون الجرائم لدوافع أخرى... منتهين إلى أن المشرع الاتحادي لو لم يتكبَّد عناء وضع هذا النص الخاص لكان أفضل له.

النتائج:

إن الاستفزاز الخاص الوارد في نص المادة (٣٣٤) من قانون العقوبات الاتحادي، لا يختلف في مفهومه وطبيعته وأساسه الفلسفي عن الاستفزاز العام الوارد في نص المادة (٩٦) من القانون ذاته، فكلاهما يُعتبَر من العوامل التي تؤثر في حرية الإرادة دون الإدراك، بحيث تحرم الفرد من فرصة التفكير والتروي، والتي تعمل بدورها على إعطاء الفرد القدرة في التحكُّم في تصرفاته، فالاستفزاز دائمًا تتوجَّه مؤثراته إلى شخص الجاني، وتسيطر عليه وتتملكه؛ لذلك كله كان عذر الاستفزاز عذرًا ذا طابع شخصي.

إن ما يُميز عذر الاستفزاز الخاص عن عذر الاستفزاز العام، هو توفُّر ثلاثة شروط يستقلُّ بها، يكمُن الشرط الأول منها في الصفة الخاصة بالجاني، ويتمحور الشرط الثاني في التلبُّس، والمفاجأة بالزنا، ويدور الشرط الثالث حول ارتكاب فعل القتل أو الاعتداء في الحال.

إن المُشرع العقابي الاتحادي - وفي إطار الحديث عن صفة الجاني - قد أهمل أثناء وضعه لنص المادة (٣٣٤) من قانون العقوبات الاتحادي مراعاة جميع الظروف الاجتماعية والعادات والتقاليد السائدة في المجتمع الإماراتي، فهو لا يشمل الفئات التي ذكرها كلّ مَن يصيبه العار، ويُثلَم شرفُهُ من جرَّاء

جامعة الشارقة، الإمارات، كلية القانون.

التلبُّس بالزنا.

بيان أوجه الاتفاق والاختلاف مع الدراسة:

أوجه الاتفاق:

تتفق دراسة علي سرور الزعابي مع الدراسة الحالية من حيث تناول الاستفزاز الخاص (عذر التلبُّس بالزنا)، بوصفه أحد الأعذار، التي استقلَّ المنظم بتقنينها على غرار الأعذار العامة.

أوجه الاختلاف:

إنَّ الدراسة لم تتناول باقي جوانب الاستفزاز؛ وخصوصًا جانب المستفز، بخلاف الدراسة الحالية، فإنها ستركز على المستفز بالدرجة الأولى، ومسؤوليته على الجريمة في النظام السعودي.

الدراسة الثالثة:

دراسة محمد بن ناجي عائض أبو حاتم، الاستفزاز وأثره في المسؤولية الجنائية دراسة مقارنة[1].

الأهداف:

تهدف الدراسة إلى دراسة الأسس، والقواعد القانونية التي تنظم ظاهرة الاستفزاز، وتحدد مداها، وطريقة ممارستها. كما تهدف إلى بيان شروط استخدام هذا السبب، والتحقُّق من توافر أسبابه ودواعيه قبل الشروع في التعامل مع نتائجه.

النتائج:

وضح من تعريف الاستفزاز أنه فِعل غير مشروع يقوم به المجني عليه، على أثره يفقد الجاني صوابه فيندفع إلى ارتكاب الفعل الذي شكَّل جريمة،

(١) أبو الحاتم، محمد ناجي عائض، (٢٠٠٨)، الاستفزاز وأثره في المسؤولية الجنائية، رسالة ماجستير، مجلة العدل.

ولم يفرق فقهاء الشريعة والقانون بين الأفعال والأقوال؛ إذ إن الأقوال في بعض الحالات تُشكل دافع الاستفزاز أكثر من الأفعال.

بيان أوجه الاتفاق والاختلاف مع الدراسة:

أوجه الاتفاق:

تتفق دراسة محمد بن ناجي عائض مع دراستي من حيث تناول الاستفزاز الخاص (عذر التلبُّس بالزنا)، بوصفه أحد الأعذار التي استقلَّ المشرع بتقنينها على غرار الأعذار العامة.

أوجه الاختلاف:

أن هذه الدراسة لم تتناول باقي جوانب الاستفزاز، وخصوصًا جانب المستفز؛ بخلاف الدراسة الحالية حيث ستركز على المستفز بالدرجة الأولى

أساس المسؤولية الجنائية وشروط الأهلية الجنائية في القانون الوضعي:

عند فعل الشخص لأفعال مُجرَّمة شرعًا أو قانونًا لا بد أن يكون مدركًا لها حال فعلها، كما يجب اشتراط كونه بالغًا، حيث لا يحاسب مَن كان صغيرًا أو فاقدًا للتمييز بجنون أو نحوه.

وفي الشريعة الإسلامية عُرفت المسؤولية الجنائية أنها: «كل ما لم يحرم هو حلال، ولا يُسأل الإنسان إلا عما ارتكبه طائعًا مختارًا، مدركًا لما فعله، متحملًا لتبعاته بعدما علم بمقتضى التحريم، والمساءلة الجنائية عليه حدودًا أو قصاصًا أو تعازيرَ"[1]. كما تُعرَّف أيضًا بأنها: «تحمُّل الشخص نتائج أفعاله التي فعلها مختارًا مدركًا"[2].

أما بالقانون فتُعتبَر المسؤولية الجنائية أساس النظام العقابي، «وهي التزام الشخص بالقيام أو الامتناع عما تعهَّد به، وبموجبه يسأل"[3].

وفي العصور الوسطى، وحتى الثورة الفرنسية كانت القوانين الوضعية تجعل الحيوانات وحتى الجمادات مسؤولةً عما نُسب إليها من أفعال، وحتى الإنسان يتعدَّى فعله، ويُسأل عن فعل غيره أيضًا، لكن الأمر يختلف في الشريعة الإسلامية، حيث لم توقع المسؤولية إلا على الإنسان الحي المكلف، وبمجرد وفاته تسقط عنه"[4].

---

(١) الفاتح، محمد إسماعيل، القانون الجنائي أساسه ومبادئه ونظرياته العامة، ط٨، الخرطوم، دار الزيتونة للنشر، ص١٣٨-١٣٩.

(٢) الشيخ، بابكر عبد الله، (٢٠١١)، المسؤولية العامة للأطباء، ط٢، مطابع السودان.

(٣) مرجع سابق.

(٤) ساتي، أحمد محمد، (٢٠٠٩) شرح القانون الجنائي القسم العام، مطبعة التمدن المحدودة، ص٦٩.

تطوُّر أساس المسؤولية الجنائية:

انقسم الشُّرَّاح في تقسيم الأساس في المسؤولية الجنائية إلى عدة مذاهب:

أولًا: أصحاب المذهب التقليدي:

وهو مذهب حرية الاختيار، يتزعمهم بنتام الإنجليزي، ومونتسكيو الفرنسي، وشيزاري دي باكاريا الإيطالي، حيث قسَّموا الناس إلى قسمين: أشخاص يتمتعون بكامل الحرية، وأشخاص تنعدم لديهم الحرية، ولا يعترفون بوسط بينهما.

ثانيًا: المذهب الوضعي:

ويُطلَق عليه أيضًا: مذهب الجبرية، ونادى به لومبروزو، حيث أنكر أصحاب هذا المذهب حرية الاختيار للإنسان، التي أقرَّ بها أصحاب المذهب الأول التقليدي.

ثالثًا: المذهب التوفيقي:

وهو ما قام به البعض من توفيق بين المذهبينِ السابقينِ، ومحاولة الجمع بمحاسن كل مذهب.

أولًا: المذهب التقليدي:

ذهب أصحاب هذا المذهب إلى حرية الاختيار، وقسَّموا الناس إلى قسمينِ في نظرهم: إما أشخاص يتمتَّعون بالحرية الكاملة، أو أشخاص معدومي الحرية. فمَن كان منهم كامل الحرية يُميز بين الخطأ والصواب، فإن صدر منه ما ينافي الصواب مع قدرته على اختياره؛ فإنه يُحاسَب على فعله، ويكون مستحقًّا للعقاب، بخلاف مَن انعدمت عنده الإرادة كالصغير، والمجنون. فمتى ما قام بفعل ينافي الصواب فإنه تنعدم لديه المسؤولية، ولا يُعاقَب على ما صدر منه من أفعال، كما يلحق بهم المكره أيضًا.

ورأى أصحاب هذا المذهب أن هذا التقسيم لا يتفق مع الواقع؛ لذلك

أضافوا صنفًا ثالثًا بين الصنفينِ السابقينِ، وهو ناقص الإدراك فيرون أنه تخفُّ مسؤوليته حسب نقصه، فالأساس هو المسؤولية المسماة الأدبية وكذلك الأخلاقية، أو الإرادة الحرة، كما يجازون بالعقاب المقرر عليهم تنفيذًا لأمر الشارع"[1].

فيما يلي ذِكر حُجج أنصار هذا المذهب، والتي من أهمها ما يلي:

أصل قيام المسؤولية هو الاختيار، فمتى ما انعدم الاختيار انعدمت المسؤولية.

استندوا أيضًا إلى أن الحرية هي ما يُميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، والتي بها يستطيع التحكُّم بكل ما يصدر منه من أفعال.

وجود الشعور بالمسؤولية في ضمير كل إنسان.

حرية الاختيار مبدأ تحقَّق فيه الهدف من العقوبة، فلتحقيق العقوبة العادلة يجب أن يصيب ألمها كلَّ من يستحقُّها[2].

ويرى أنصار هذا الرأي أن الإنسان البالغ العاقل يستطيع التفريق بين الخير والشر، والحلال والحرام، وبين الخبيث والطيب، مدركًا عواقب أفعاله، عالمًا أنه في حال إتيانه لفعل محرم شرعًا، أو ممنوع قانونًا؛ فإنه سوف يُساءل عنه مساءلة قانونية. فالمسؤولية الواقعة على الشخص لا تنتفي إلا في حال فقْدانه للاختيار؛ لكون العقوبة تكون رادعةً للفاعل متى ما كانت أفعاله باختياره، ولا تتحقق هذه الغاية بالعقاب في حال كان مكرهًا أو غير مدركٍ؛ وعليه فإن هذا المذهب جعل الإدراك والاختيار هو الأساس لقيام المسؤولية الجنائية، فمتى ما غابت انتفت المسؤولية الجنائية.

كانت نظرة هذا المذهب في المرحلة الأولى للمدرسة التقليدية نظرة مجردة

---

(١) الشاذلي، فتوح عبد الله، شرح قانون العقوبات، د.ت، شرح قانون العقوبات، ط١، القاهرة، دار التراث، ص٩-٨.

(٢) فودة، عبد الحكيم، (١٩٩٧)، امتناع المساءلة الجنائية في ضوء الفقه وقضاء النقض، ط١، الإسكندرية، دار الجامعية، ص١٣.

لحرية الإرادة والاختيار، لكن اختلفت هذه النظرة مع المدرسة التقليدية الجديدة؛ لأنها تبنَّت مفهومًا مختلفًا لهذه الحرية يُبنى على قدرة الشخص على مقاومة بواعث الجريمة الشريرة. فالناس ليسوا سواسيةً من حيث قدرتهم على مقاومة هذه البواعث الشريرة، فظروفهم مختلفة، كما أن دوافعهم التي دفعتهم إلى فعل هذا الفعل مختلفة أيضًا؛ فأصحاب هذه المدرسة قد جمعوا في رأيهم بين فكرة العدالة، والمنفعة الاجتماعية"[1].

التوفيق بين العدالة والمنفعة:

وقد تأثَّر برأي أصحاب الفلسفة الألمانية التي تقول: إن الغاية من العقاب ما هي إلا لإرضاء الشعور بالعدالة، الذي يتمثَّل في إنزال العقوبة بمن يرتكب الجناية كمقابل حتمي لحرية الاختيار، التي دفعته لإقامة تلك الجريمة دون النظر عن المنفعة الاجتماعية، وبهذا فإن أصحاب هذا الرأي وهذه المدرسة قد وفَّقوا بين العدالة والمنفعة الاجتماعية.

وبالرغم من اتفاق المدرستين التقليديتين القديمة والجديدة، في أن أساس المسؤولية الجنائية هو حرية الاختيار، إلا أن أصحاب المدرسة الحديثة يخالفونهم برفضهم لفكرة المساواة بين الأفراد في حرية الاختيار؛ لكون الحرية تختلف من شخص إلى آخر.

ورغم ما سبق كله، إلا أنها لم يُسلم لها، وعيب عليها أنها لم تحدد مدلولًا محددًا لحرية الاختيار؛ يمكننا به قياس قدرة الشخص على مدافعة البواعث الشريرة التي تقوده للجريمة.

وأيضًا عيب عليها أنها أخذت بما يُسمى نظام المسؤولية المخففة، والذي قد يؤدي إلى نتيجة غير عادلة[2].

---

(١) وادي، عبد الحكيم، المسؤولية الجنائية بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي (٢٠١٥)، مركز راشيل كوري الفلسطيني لحقوق الإنسان.

(٢) حسني، محمود نجيب، (١٩٦٢)، شرح قانون العقوبات، د.ط، مصر، دار النهضة العربية، ص١٣٧.

وبسبب هذه الانتقادات فقد ظهرت لدينا مدرسة أخرى، وهي المدرسة الوضعية، وهذا ما سنتطرَّق إليه فيما يلي.

ثانيًا: المذهب الوضعي:

هذا المذهب نشأ في إيطاليا أواخر القرن التاسع عشر بجهود ثلاثة من أهم المؤسسين لهذه المدرسة، وهم:

لومبروزو (١٨٣٦-١٩٠٩م) وهو أستاذ الطب الشرعي، ومؤلف كتاب باسم (الرجل المجرم).

فيري (١٨٦٥ -١٨٧٦م) أستاذ للقانون الجنائي، والناشر لكتاب حول نظرية تفنيد ورفض حرية الاختيار.

القاضي والفقيه الإيطالي جاروفالو، الذي صاغ نظرية في كتابه علم الإجرام (١٨٨٩م)[1].

من أهم أفكار هذا المذهب والتي كان لها الأثر الكبير في تطوُّر العقاب، والفكر الجنائي:

أولًا: اعتقاد «لومبروزو» بوجود ما سمَّاه المجرم بالوراثة أو بطبيعته، وحسب التجارب والدراسات التي أجْراها قسَّم المجرمين إلى عدة طوائف ومجموعها خمسة:

١- المجرم بالميلاد أو الغريزة:

مَن يُولد بصفات عضوية ونفسية، تقوم بدفعه لفعل الجريمة بسبب دوافعه الداخلية التي ورثها منذ ولادته.

٢- المجرم المجنون:

هذا النوع أُصيب بمرض عقلي، أفقده إدراك نتيجة أفعاله وتصرفاته. يندرج

(١) النصراوي، سامي، (١٩٩١)، النظرية العامة للقانون الجنائي المغربي في الجريمة والمسؤولية الجنائية، ط٣، الرباط، مكتبة المعارف للنشر، ص١٤٩.

تحته: المُصاب بالصَّرَع، ومن لا يملك اتزانًا نفسيًّا، وكذلك أنصاف المجانين.

٣- المجرم بالعادة:

شخص اعتاد على ارتكاب الأفعال المخالفة للقانون، والتي قد تكون راجعةً إلى الظروف المحيطة به، مثل: الفقر، والبطالة، وقد يكون اتصاله بالمجرمين أصحاب السوابق أدَّى إلى جعله من الجريمة موردًا لرزقه.

٤- مجرم الصدفة:

مَن يرتكب جريمته بسبب لا يستطيع مقاومته، كالفقر والبطالة، أو ظروف عائلية، أيضًا قد يكون راجعًا لحب الظهور، ولكن هذا النوع غالبًا ما يكثر ندمه على ما فعله.

٥- المجرم العاطفي أو الانفعالي:

هذا النوع طيب القلب؛ لكن سرعة انفعاله شديدة، وعصبي، وغالبًا ما يندم، ويكون سبب ارتكابه للجريمة دوافع عاطفية، كالحب، والكره، والغيرة"[1].

ثانيًا :واصل «فيري» بعد «لومبروزو» الأبحاث، حيث توسَّع وشملت دراسته العوامل الداخلية، وتعدَّتها إلى العوامل الخارجية، إذ عرَّف الجريمة من وجهة نظره: عبارة عن خليط من مجموعة عوامل داخلية؛ سواءً أكانت (عضوية - نفسية)، وخارجية طبيعية أو اجتماعية. ونادى بنظريته (التشبُّع الإجرامي) التي تقول: إن الجريمة تُسببها ثلاثة عوامل تكون على هيئة مثلث:

عوامل أنثروبولوجيا: (شخصية - نفسية - السن - المهنة - الجنس).

عوامل اجتماعية: (التعليم - الأسرة - الكثافة السكانية).

عوامل طبيعية: (المناخ - الفصول الأربعة).

متى ما اجتمعت هذه العوامل فإنه يحصل ما يُسمَّى بالتشبُّع الإجرامي للمجتمع، إذ تتمثَّل الجريمة بكل ما تعافه الأنفس، وتزدريه الشرائع، حيث

(١) نجم، صبحي محمد، (٢٠٠٦)، أصول علم الإجرام والعقاب، د.ط، الأردن، دار الثقافة، ص١١٦.

تكـون منافيـة للخيـر والعدالـة.

ثالثًـا: أخيـرًا يولـي «جاروفالـو» المسؤوليـة الجنائيـة بمرتكـب الجريمـة الطبيعيـة، الـذي يمتـاز بانعـدام المسؤولية والأنانيـة، حيـث يُميـز كـلَّ مجـرم بمـا يناسـبه حسـب خطورتـه الإجراميـة.

أحدثت المدرسة الوضعيـة انقلابًـا على كـل ما سبقهـا من أفكـار في المدرسـة التقليديـة؛ سـواءً فـي المدرسـة التقليديـة القديمـة أو الحديثـة، حيـث وجهـت الأذهـان إلـى الملاحظـة بـدلًا مـن الأفكـار، والنظـر لشخصيـة المجـرم بـدلًا مـن الجريمـة، وبهـذا يمكننـا القـول إن هـذه المدرسـة تبَّنـت:

١- رفض مبدأ (حرية الاختيار):

ونـادت بمفهـوم الحتميـة الجبريـة المطلقـة للمجرم، أي: أن المجرم يدفع جبرًا نحـو الجريمـة بقـوى طبيعيـة واجتماعيـة، حيـث يـرون أنـه مـن الخطـأ تأسـيس المسؤوليـة علـى أسـس قائمة على مبـدأ الحرية؛ وبالتالي فإن الشـخص مسـؤول عـن كل مـا يصـدر منـه؛ سـواءً أكان عاقـلًا أم مجنونًـا.

٢- التدابير الإصلاحية:

الهـدف منهـا قمـع الجريمـة في المسـتقبل، ليـس بهـدف التشـفي والإيـلام. فمـن المهـم فـرض تدابيـر للوقايـة مستقبـلًا مـن وقـوع الجريمـة، وفـي الوقـت نفسـه يكـون إعلانًـا للجـاني بملاءمـة خطورتـه.

٣- الخطورة الإجرامية

يجـب أن يكـون هنـاك إحـلال للمسؤولية الاجتماعية، أو القانونيـة، أو الأخلاقية علـى الجـاني. فالواجـب أن يتـم فـرض إجـراءات بديلـة عـن العقـوبة يفرضهـا المجتمـع"[1].

(١) بهنسي، أحمد فتحي، د.ت، موقف الشريعة من الدفاع الاجتماعي، د.ط، بيروت، دار الشرق، ص٢٣.

الترجيح بين المذهبين السابقين:

بداية يجب التنويه إلى أن السبب في الخلاف بين المدرستين هو اختلافهم في أساس العقاب بين حرية الاختيار والحتمية؛ لأنه يعتبر نقطة البداية في إقامة العدالة الجنائية، فأصبح هذا الأمر يشغل كلَّ مَن يهتمُّ بالمسائل الجنائية. فإما أن ينضمَّ إلى إحدى المدرستين، أو يحاول التوفيق بينهما، أو يزعم أن هذا الخلاف لا يعد مهمًّا؛ لأنه يتعلق بمشكلات نظرية غير علمية، وأخيرًا قام بعضهم باقتراح أسس جديدة للمسؤولية الجنائية لكون هذه القضية جلبت اهتمام كثير من العلماء والفلاسفة[1].

وأرى أنه يمكن القول بأن مذهب الحرية في الاختيار، هو الأقرب إلى الصواب؛ وذلك لعدة أسباب من أهمها:

أولًا: أنه لا يصادم النظرة العلمية، كما يتفق مع المفاهيم الاجتماعية.

ثانيًا: أن حلقاته مترابطة، حيث إن كلَّ شخص هو إحدى هذه الحلقات.

ثالثًا: التركيز على أن الجانب الاجتماعي يجب أن يطغى على الجانب العلمي، وهو ما ركَّزت عليه هذه المدرسة.

رابعًا: لا يمكن القول بالحتمية المطلقة؛ لأنها تلغي كل الأحكام الدينية، والأخلاقية، والقانونية.

أخيرًا لو نحَّينا طرحنا الجدلي الفلسفي هذا، واحتكمنا إلى السائد من مفاهيم المجتمع؛ لوجدنا أن هذه المسألة ينظر إليها عامة الناس بنظرة معتدلة، حيث يمزجون الجبر والاختيار معًا، بالرغم من التناقض الحاصل بينهما، فالجانب الاجتماعي له الدور الأكبر في اعتبار المشرع، حيث لا يمكن تجاهل كون القانون وجد لخدمة المجتمع.

ثالثًا: المذهب التوفيقي:

يُسمى المدرسة الحديثة، وقد ظهرت كرد فعل للاتجاهات الحتمية، حيث

(١) موقف الشريعة من الدفاع الاجتماعي، ص٢٤.

نادى أنصارها إلى وجوب شعور كل شخص بحريته، فيجب أن يظلَّ أساس المسؤولية شعورًا أساسيًّا لا وهميًّا؛ لأن الشخص الذي يقوم بالفعل يتصرَّف وهو يشعر بالحرية، من هذا المنبر أُجريت عام (١٩٥٩م)[١]، دراسات لبحث موضوع المسؤولية في المدرسة التقليدية الحديثة، وخلصت إلى أهمية المسؤولية كعامل لا كضبط اجتماعي؛ لكنها خصت نطاق المسؤولية على المدركين، أصحاب العقول السليمة، فكانت أغلب التشريعات الحديثة تكاد تجمع على فكرة الحرية؛ سواءً نصَّت عليها صراحة أو قبلتها ضمنًا.

وبمحاولة الفقهاء والقانونيين التوفيق بين ما سبق من مذهبينِ، والأخذ بالمستحسن من كل مذهب، وطرح مساوئ كلٍّ منهما، خلصوا إلى الآتي:

أولًا: تمتُّع الإنسان بحرية في اختياره لأفعاله؛ ولكنها حرية غير مطلقة.

ثانيًا: أن هذا الحرية ليست مطلقة، حيث تؤثر عليها العوامل الخارجة عن الإرادة.

ثالثًا: الأساس للمسؤولية لديهم هي الحرية، بشرط عدم إهمال العوامل المؤثرة.

رابعًا: القانون هو الذي يُحدد متى تكون الظروف نافية لإرادة الإنسان، فقد تعدم الإرادة كما في المجنون والصغير، وقد تنقص كما هو الحال في الصغير المميز[٢].

وفي النهاية نستطيع القول: إن أغلب التشريعات الحديثة توجَّهت إلى اعتماد المذهب التوفيقي.

والواضح أن المسؤولية الجنائية محلُّ اهتمام الفقهاء والقانونيين، فالأساس في قيامها مبنيٌّ على ثلاثة أمور أساسية: الحرية، والاختيار، والإدراك، فبمجرد كون الإنسان حرًّا، وقام بفعل إجرامي قامت معه المسؤولية الجنائية،

(١) حمدين، سعيد، (٢٠١٨)، أساس المسؤولية الجنائية، مكتبة البحوث القانونية.

(٢) فرج، رضا، د.ت، شرح قانون العقوبات الجزائري، د.ط، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ص٣٦٧.

بالإضافة إلى الإدراك، حيث لا يمكن معاقبته إن كان ممن يستوي لديه المباح بالمحظور، فالغاية من العقاب أصبحت دون جدوى، حيث تكمُن في الردع والإصلاح لا بغرض الانتقام، وقد تتعدَّد هذه الظروف التي تحول دون إرادة الشخص فتفقده حرية الاختيار؛ فتكون مانعًا من موانع المسؤولية الجنائية.

شروط الأهلية الجنائية:

تكون الجريمة تامةً إذا توفَّرت أركانها الثلاثة (الشرعي - المادي - والمعنوي) وبالتالي تقوم المسؤولية الجنائية ويجب العقاب، وقد يشدد العقاب أو تخفف العقوبة، أو يُعفى من المسؤولية والعقاب إذا انعدم عنصر الإدراك والتمييز أو توافر سبب من أسباب الإباحة.

كما أن المسؤولية الجزائية تتحقق بتوافر الخطأ والأهلية، فلا جريمة إذن بانعدام الخطأ وانعدام الأهلية، وهناك حالات أخرى لامتناع المسؤولية الجزائية، وهي انعدام الإرادة أو الإكراه.

أولًا: امتناع المسؤولية بسبب انعدام الأهلية

تكون الأهلية منعدمة في حالتين: الجنون وصغر السن.

أ) الجنون:

هو إضراب في القوى العقلية يُفقِد المرء القدرة على التمييز أو على السيطرة على أعماله ويندرج تحت الجنون عدة حالات:

ويشمل الجنون بمفهومه العام :

العته: هو توقف نمو القدرة الذهنية والعقلية حيث يتصرَّف كأنه طفل صغير.

الصرع: هي نوباتٌ يفقد فيها المرء رشده.

اليقظة النومية: يقوم المصاب بها من نومه ويأتي أفعالًا لا يشعر بها[1].

(١) الجزائري، درع العدل (٢٠١٤)، الأهلية الجنائية والمدنية والتجارية.

آثار الجنون: يترتَّب على المجنون انعدامُ المسؤولية، ويُعفى الجاني من العقوبة ولا تتخذ بشأنه إلا تدابير علاجية تتمثَّل في وضعه في مؤسسة نفسية متخصصة[1].

وللإعفاء من المسؤولية يجب توافُرُ شرطينِ مجتمعينِ:

أولًا: يجب أن يكون الجنون معاصرًا لارتكاب الجريمة، في حالة ما إذا طرأ الجنون قبل صدور الحكم يوقف رفع الدعوى على المتهم، وتوقف المحاكمة حتى يعود إليه الرشد، لكن الوقف لا يشمل كامل الإجراءات مثل: إجراءات التحقيق التي يراها القاضي لازمة ومستعجلة التي لا تتصل بالشخص المتهم.

وإذا طرأ الجنون بعد صدور حكم يقضي بالعقوبة المقيدة للجريح، وجب تأجيل تنفيذ العقوبة حتى يبرأ، في هذه الحالة يوضع المتهم في مؤسسة مختصة في الأمراض العقلية.

ثانيًا: يجب أن يكون الجنون تامًّا، فيكون الاضطراب العقلي من الجسامة بحيث يعدم الشعور والاختيار كليًّا والمسألة ترجع لتقدير القاضي.

لقد اتَّفقت القوانين على إعفاء المجنون من العقوبة حال ارتكابه الجريمة في جنونه، ومن ذلك:

ورد في قانون العقوبات الأردني:

رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠ وجميع تعديلاته، والمعدل بالقانون رقم ٨ لسنة ٢٠١١م، المنشور في الجريدة الرسمية رقم ٥٠\٩٠، وتاريخ ٣\٥\٢٠١١م:

«يُعفى من العقاب كلُّ من ارتكب فعلًا أو تركًا إذا كان حين ارتكابه إياه عاجزًا عن إدراك أفعاله أو عاجزًا عن العلم بأنه محظور عليه ارتكاب ذلك الفعل أو الترك بسبب اختلال في عقله».

كما ورد في قانون العقوبات الجزائري:

(١) أحمد، عبد الله محمد، ٣٠\إبريل\٢٠١٣، إضاءات قانونية.

الصادر من وزارة العدل بالأمر رقم ٦٦_ ١٥٦ في ١٨ صفر ١٣٨٦هـ ما نصه: «لا عقوبة على من كان في حالة جنون وقت ارتكاب الجريمة؛ وذلك دون الإخلال بأحكام الفقرة ٢ من المادة ٢١».

وقد ورد في قانون العقوبات العراقي:

رقم١١١ لسنة ١٩٦٩م في المادة ٦٠ ما نصه:

«لا يُسأل جزائيًّا من كان وقت ارتكابه للجريمة فاقدًا للإدراك أو الإرادة؛ لجنون أو عاهة في العقل أو بسبب كونه في حالة سكر أو تخدير عن مواد مسكرة أو مخدرة أعطيت له قسرًا عنه، أو دون علمه بها».

وفي قانون العقوبات اللبناني:

الصادر بالمرسوم الاشتراعي رقم ٣٤٠ وتاريخه ١٩٤٣\٣\١١م ما نصه:

«يُعفى من العقاب من كان في حالة جنون أفقدته الوعي والإدراك».

ب) صغر السن:

يندرج الصغير تحت المجنون لكون الاثنين يشتركانِ في عدم الإدراك؛ إذ إن وجود خلل في الإدراك قد يؤدي إلى تخفيف أو انتفاء المسؤولية الجنائية.

ثانيًا: امتناع المسؤولية بسبب انعدام الإرادة (الإكراه)

تنصُّ المادة ٤٨ من قانون العقوبات السوداني على أنه: «لا عقوبة على من اضطرته إلى ارتكاب الجريمة قوة لا قِبل له بدفعها".

الإكراه إذَنْ سبب نفسي ينفي حرية الاختيار، ويسلب الإرادة حريتها كاملة، ويترتب عليه انعدام المسؤولية وليس الجريمة.

والإكراه نوعانِ:

الإكراه المادي، والإكراه المعنوي.

الإكراه المادي:

وهو أن تقع قوة مادية على إنسان لا يقدر على مقاومتها، فيأتي بفعل يمنعه القانون، وقد تكون هذه القوة ذات مصدر خارجي وقد تكون ذات مصدر داخلي.

الإكراه المادي ذو مصدر خارجي: قد يكون قوة عنيفة مصدرها الطبيعة، كمن تضطره العاصفةُ الرسوَّ في ميناء بدون رخصة[1].

قد تكون ناشئةً عن فعل إنسان كمن يهدد موظف بنك بالسلاح الناري لتسليمه المال.

الإكراه المادي ذو مصدر داخلي: كمن يكون في سفر ويغلبه النعاس ويتجاوز المسافة التي دفع أجرها.

الإكراه المعنوي:

الإكراه المعنوي ينتج عن ضغط يمارسه شخص على إرادة الفاعل، وله صورتانِ:

الإكراه المعنوي الخارجي: ويتمثَّل في التهديد والاستفزاز عن الغير، ولا يؤخذ بالإكراه المعنوي إلا إذا بلغ تأثيره الحد الذي يعدم القدر اللازم من حرية الاختيار للمساءلة الجزائية.

أما بالنسبة للاستفزاز لا يقبل إكراهًا معنويًّا إلا إذا استعمل المستفز مناورات ضد المستفز فيدفعه إلى فِقْدان إرادته الكاملة مثال: كالاستفزاز الذي تقوم به الشرطة على الشخص وتدفعه إلى ارتكاب الجريمة.

الإكراه المعنوي الداخلي: ويتعلق الأمر بتأثير العواطف والهوى، ونادرًا ما يؤخذ بهذا النوع من الإكراه كسبب لانتفاء المسؤولية.

إن المادة ٦٠ من الدستور الجزائري تنصُّ على عدم جواز الاعتذار بجهل القانون، وبالتالي لا يجوز الأخذ بمثل هذا الغلط كسبب لامتناع المسؤولية،

(١) أحمد، عبد الله محمد، ٣٠\إبريل\٢٠١٣\، إضاءات قانونية.

وهذا لسببين: عدم نص المشرع الجزائري على الغلط كسبب للامتناع عن المسؤولية، وعدم جواز الاعتذار بجهل القانون، إلا أنه قد يؤخذ به كظرف مخفف بسبب تشعب القوانين وتغيرها بسرعة[1].

حدود المسؤولية الجنائية في المراحل العمرية للإنسان:

تُعتبَر التشريعاتُ العقابية صِغَرَ السن من موانع الإسناد الجنائي المعنوي لعدم توافر الإدراك والإرادة الناضجة لدى الصغير، غير أن الإعفاء ليس مطلقًا حيث رسم المشرع الجزاءات للحدث بحسب مراحل طفولته، ويوجد في التشريع الجنائي عدة مراحل وهي كالآتي:

الصغير غير المميز (دون السابعة).

الصغير المميز (بعد السابعة ودون الثامنة عشرة).

مرحلة الرشد (بلوغ الثامنة عشرة).

بعد الرجوع إلى نظام الأحداث السعودي بمرسوم ملكي رقم م/ ١١٣ بتاريخ ١٤٣٩/ ١١/ ١٩ هـ

نصَّ نظام الأحداث السعودي في المادة الثانية على الآتي:

لا يُساءل جزائيًّا مَن لم يتم (السابعة) من عمره، وقت ارتكاب الفعل المعاقب عليه.

كما نصَّ في المادة الخامسة عشرة على الآتي:

أولًا: إذا لم يكن الحدث متمًّا (الخامسة عشرة) من عمره وقت ارتكابه فعلًا أو أفعالًا معاقبًا عليها، فلا يُفرَض عليه سوى تدبيرٍ أو أكثر من التدابير الآتية:

توبيخه وتحذيره.

---

(١) أحمد، عبد الله، إضاءات قانونية.

تسليمه لمن يعيش معه من الأبوين أو لمن له الولاية.

منعه من ارتياد أماكن معينة لمدة لا تتجاوز ثلاث سنوات.

منعه من مزاولة عمل معين.

وضعه تحت المراقبة الاجتماعية في بيئته الطبيعية لمدة لا تتجاوز سنتين.

إلزامه بواجبات معينة لمدة لا تتجاوز ثلاث سنوات.

الإيداع في مؤسسة اجتماعية أو علاجية لمدة لا تتجاوز سنة، بشرط أن يكون متمًّا (الثانية عشرة) من عمره وقت ارتكابه الفعل المعاقب عليه.

ثانيًا: إذا كان الحدث متمًّا (الخامسة عشرة) من عمره وقت ارتكابه فعلًا أو أفعالًا معاقبًا عليها، فتطبق عليه العقوبات المقررة عدا عقوبة السجن؛ فيعاقب بالإيداع في الدار مدة لا تتجاوز نصف الحد الأقصى للعقوبة الأعلى المقررة لذلك الفعل، ودون التقيد بالحد الأدنى لتلك العقوبة. وأما إذا كانت الجريمة مما يعاقب عليها بالقتل، فيعاقب بالإيداع في الدار مدة لا تتجاوز عشر سنوات.

ثالثًا: للمحكمة أن تحكم على الحدث الذي ارتكب فعلًا أو أفعالًا معاقبًا عليها وهو متمٌّ (الخامسة عشرة) من عمره بتدبيرٍ أو أكثر من التدابير المنصوص عليها في الفقرة (١) من هذه المادة، إذا رأت من أخلاقه أو ماضيه أو الظروف التي ارتكب فيها الفعل أو الأفعال المعاقب عليها أنه لن يعود إليها.

رابعًا: تكلف المحكمة من تراه من الجهات التنفيذية لمتابعة تنفيذ التدبير أو التدابير المحكوم بها على الحدث.

خامسًا: يجوز للمحكمة في أي وقت فرضُ تدبيرٍ - أو أكثر - أو إنهاؤه، أو إبدال آخر به.

كما ورد في المادة السابعة عشرة نصٌّ على الآتي:

إذا أتمَّ الحدث (الثامنة عشرة) من عمره قبل انتهاء مدة الإيداع المحكوم بها عليه، فينقل إلى السجن لإتمام المدة الباقية، إلَّا إذا رأت المحكمة من

تلقاء نفسها -أو بناءً على طلب من له مصلحة - غير ذلك.

أسس المسؤولية الجنائية وشروط الأهلية الجنائية في الفقه الإسلامي:

عندما نُطلِق كلمة مسؤولية ينصرف معناها مباشرةً لتحمُّل المؤاخذة، وتحمُّل تبعة التصرُّفات الناتجة عن ارتكاب جناية، أو جنحة، أو مخالفة، بغض النظر أكانت شرعيةً أو قانونيةً.

للشريعة الإسلامية عدَّة شروط لمُساءلة الشخص جنائيًّا، أولًا: أن يكون مدركًا لفعله، وثانيًا: أن يكون مختارًا، وهذا لا يتوفَّر إلا بالإنسان دون غيره من الحيوانات والجمادات؛ فأصبح مسؤولًا عما يفعله، وهذه المسؤولية لا تقع على المجنون، أو المُكره إلا أن الشخص المعنوي (المستشفيات، الشركات، الملاجئ...) يُسأل؛ عندما يقع الفِعل ممن يمثله من الأشخاص الطبيعيين"[1].

ولتحديد المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية، فقد ذهب الفقهاء إلى عدَّة مذاهب، ارتكزت على ثلاثة أسس، وهذا ما سنتناوله في ثلاثة مطالب من هذا الفصل.

أساس المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي:

١ . أن يأتي الإنسان فعلًا محرمًا.

٢ . أن يكون الفاعل مختارًا.

٣ . أن يكون الفاعل مدركًا.

فإذا وُجدت هذه الأسس وُجدت المسؤولية الجنائية كاملة، ولو اختلَّ أحد هذه الأسس كان هناك خللٌ في تحمُّل المسؤولية الجنائية كاملة، فإما أن تُخفَّف وإما أن تنعدم بالكلية.

فأساس المسؤولية الجنائية قائمٌ على فكرة الخطأ كقاعدة، وقاعدة الخطر

(١) بابكر، الشيخ عبد الله، (٢٠١١) الأحكام العامة للمسؤولية القانونية للأطباء، السودان، شركة مطابع السودان، ط٢، ص٥٠.

في حالات استثنائية عند عدم مناسبة العقوبة، وعند وجود مانع من موانع المسؤولية[1].

وبناءً عليه، فإن المسؤولية الجنائية تقوم على العنصرينِ التاليينِ:

١ - الإدراك:

"وهو عبارة عن تمثُّل حقيقة الشيء عند المدرك، يشاهد بها ما به يُدرك، فهو عبارة عن كمال حاصل في النفس، يحدث منه مزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم، من جهة التعقُّل بالبرهان أو الخبر، وهذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من النفس، هو المُسمَّى بالإدراك"[2].

ودرجات الإدراك تبدأ بالشعور، يليها الإدراك، ثم الحِفظ، ثم التذكُّر، ثم الذِّكْر، ثم الفهم بعده الفقه... إلى أن يصل أخيرًا إلى العقل"[3].

مما سبق يتبيَّن لنا أن الإدراك درجاتٌ، تختلف فيما بين البشر حيث قد يصل بعض البشر إلى الكمال، وبعضهم يصل إلى ما دون ذلك، وقد يصل بعضهم إلى أن ينعدم عنده الإدراك.

الإدراك أساس المسؤولية الجنائية:

لا يُسأل جنائيًّا كلُّ من فقد إدراكه، أي: أصابه عارض من العوارض الخارجة عن إرادته التي جعلته غير مدرك لما يقوم به من أفعال، كأنْ يقتل شخصًا مكرهًا، فمتى ما كان الشخص بالغًا عاقلًا، ولكن أصابته عاهة أثَّرت على إدراكه، ففي هذه الحالة تنتفي عنه المسؤولية الجنائية.

وللفقهاء في هذه المسألة خلاف في هل يسأل جنائيًّا من قتل مكرهًا أو ارتكب جريمة مكرهًا، والتفصيل كما سيأتي:

(١) الصفو، نوفل علي عبد الله، (٢٠١٧)، القانون الجنائي والمسطرة الجنائية، التعريف بالمسؤولية الجنائية.

(٢) عبد الكريم، بلبل (٢٠٠٩)، مفهوم الإدراك.

(٣) عبد الكريم، مفهوم الإدراك.

مذهب الأحناف:

قال أبو حنيفة رحمه الله: «وإذا بعث الخليفة عاملًا على كورة، فقال لرجل: لتقتلن هذا الرجل عمدًا بالسيف أو لأقتلنك، فقتله المأمور، فالقود على الآمر المكرِه ولا قَوَدَ على المكرَه»، وقال زُفر رحمه الله: «القود على المكرِه دون المكرَه»[1].

مذهب المالكية:

اعتمدت المالكية في قتل المكرَه على القتل بالقتل بإجماعهم على أنه لو أشرف على الهلاك من مخمصةٍ لم يكن له أن يقتل إنسانًا فيأكله[2].

مذهب الشافعية:

قال الشافعي: «يقتل المكرِه قولًا واحدًا، وفي قتل المكرَه الراجح من المذهب أن عليهما القصاص جميعًا، فإن كافأه أحدهما فقط فالقصاص عليه»[3].

مذهب الحنابلة:

ذهب الحنابلة إلى: «وإن أكْره إنسان على قتل من يكافئه قتل المكرِه والمكرَه، وإن أمر من لا يميز قتل وحده»[4].

٢- الاختيار:

يُعرَّف بأنه: «القصد إلى أمر مُتردَّد بين وجوده وعدمه، داخل في قدرة

---

(١) السرخسي، محمد بن أحمد، بن أبي سهل، ١٤١٤هـ، المبسوط، ط١، بيروت، دار المعرفة، ج٢٤، ص٧٢.

(٢) القرطبي، محمد بن أحمد بن محمد، ١٤٢٥هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط١، القاهرة، دار الحديث، ج٤، ص١٧٤.

(٣) المنهاجي، محمد بن أحمد بن علي، ١٤١٧هـ، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، ط١، لبنان، دار الكتب العلمية، ج٢، ص٢٠٦.

(٤) الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن، ١٤٢٥هـ، الهداية على مذهب الإمام أحمد، ط١، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ص٥٠٥.

الفاعل؛ وذلك بترجيح أحد الجانبين على الآخر"[1].

قد يُكره الإنسان على فعل دون رضًا منه؛ فتسقط المسؤولية الجنائية. وللإكراه المُسقِط للمسؤولية الجنائية عدة شروط، وهي كالآتي:

أولًا: عدم إمكانية التوقع، فيجب أن يكون سبب الإكراه غيرَ مُتوقَّع؛ لأنه في حال توقع الشخص الفعل لا يعد مكرهًا، بل يجب عليه تجنبه.

ثانيًا: أن يستحيل الدفع، باعتبار أن الإكراه يعدم الإرادة، فامتناع المسؤولية بالإكراه مناطُهُ عدم القدرة على الاختيار.

ثالثًا: أن يكون التهديد محققًا خطرًا جسيمًا؛ فإن كان غير ذلك لم تنتفِ معه المسؤولية الجنائية.

رابعًا: ألَّا يكون الشخص نفسه عرَّض نفسه للإكراه.

خامسًا: ألَّا يستطع الفاعل دفع الإكراه باللجوء إلى السلطة المختصة، أو أي طريقة أخرى.

بعد ذكر الشروط السابقة يتبيَّن أنه لا تسقط المسؤولية الجنائية على الفاعل إن اختلَّ شرط من هذه الشروط، وأن تقدير درجة الإكراه يختلف من شخص إلى آخر، فيُنظَر فيه إلى طبيعة التهديد، ووضع الشخص الصادر منه، والشخص الذي وُجه إليه. كما يجب ألَّا نغفل الأحوال التي حدث فيها، والموضوع الواقع عليه[2].

شروط الأهلية الجنائية في الفقه الإسلامي:

تتحقق الجريمة عند توفُّر أركانها، إضافةً إلى توفُّر عناصرها المحددة لها، ولا اختلاف في أنها ترتكب في حالة شروع، أو جريمة تامة. ولا تختلف؛ سواءً

(١) وادي، عبد الحكيم (٢٠١٥)، المسؤولية الجنائية بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي.

(٢) أحمد، فاروق قادر، الإكراه وأثره في المسؤولية الجنائية، (٢٠١٤).

ارتُكبت من شخص واحد، أو عدة أشخاص بخلاف المسؤولية التي لا يكفي لقيامها تحقق الجريمة، بل يُشترط لمرتكب هذه الجريمة أن يكون مدركًا «وهو عبارة عن تمثُّل حقيقة الشيء عند المدرك، يشاهد بها ما به يدرك، فهو عبارة عن كمال حاصل في النفس، يحدث منه مزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقُّل بالبرهان، أو الخبر، وهذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المُسمَّى إدراكًا"[1].

ووجود إرادة تامة دون إكراه؛ ولكن ماذا يحدث إذا فقد الشخصُ إدراكه، أو كان الشخص غير مميز، أو انتفت إرادته، فإن مساءلته في هذه الحالة لا تكون كلية، وإذا نقص عند الشخص الإدراك، أو التمييز فمسؤوليته لا تنتفي، بل تكون ناقصة.

عند التطرُّق إلى مبدأ شخصية المسؤولية الجنائية، يجب التنويه إلى أنها لا تُلحق إلا إذا ارتكب شخص ما الوقائع التي تُكوِّن الجريمة، أو التي شارك فيها. قال الله تعالى: ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[2].

وقال -عز وجل-: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[3]، فكل شخص سليم العقل، قادر على التمييز يكون مسؤولًا شخصيًّا عن:

ما يرتكبه من جرائم.

ما شارك في ارتكابها.

محاولات الجنايات.

محاولات بعض الجنح.

السبب الذي تقوم به المسؤولية هو: «ارتكابُ المكلف المختار فعلًا حرَّمته

(١) عبد الكريم، بلبل (٢٠٠٩)، مفهوم الإدراك.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١٦٤.

(٣) سورة المدثر، آية: ٣٨.

الشريعة، أو تَرْكُ واجب أوجبته الشريعة»[1].

من موانع المسؤولية الجنائية زوال العقل:

يوجد فرق بين الخلل العقلي، والذي يُعَدُّ من الموانع الكلية للمسؤولية الجنائية، وبين حالة الضعف العقلي التي تُعتبَر من أسباب تخفيف المسؤولية الجنائية فقط. فإن الشخص لا يُعَدُّ مسؤولًا، ويجب الحكم بإعفائه، إذا كان وقت ارتكابه لجريمته في وضع يستحيل عليه معه الإدراك، أو الإرادة الناتجة من خلل في قواه العقلية.

تكون مسؤوليةُ الشخص غير كاملة؛ إذا كان مصابًا بضعف في قواه العقلية، وقت ارتكابه الجريمة، وهذا من شأنه أن ينقص إدراكه أو إرادته، ويؤدي إلى تنقيص مسؤوليته ولو جزئيًّا[2].

وهكذا نجد أن المسؤولية الجنائية لا تقوم على شخص مجنون؛ لأنها توجب الإدراك والإرادة، وكذلك حرية التصرُّف، وهذا لا يحصل في حالة المجنون أو المعتوه.

شروط المرض العقلي الذي تنتفي معه المسؤولية الجنائية:

لانتفاء المسؤولية يجب توفُّر شرطينِ:

أولهما: أن يكون الأمر متعلقًا بمرضٍ ينافي القدرة على الاختيار أو الإدراك، لكن في حال اقتصاره، أي: المرض على ضعفٍ أو نقص يمكن أن يُعَدَّ عذرًا لتخفيف العقوبة.

ثانيهما: أن يتزامن المرض مع وقت وقوع الجريمة؛ فإن طرأ هذا المرض في وقت لاحق اقتصر أمره على عدم محاكمته، إلا بعد الشفاء حتى تكون له

---

(١) ابن سفران، فلاح بن ناصر (١٩٩٥)، المسؤولية الجنائية للأحداث، رسالة ماجستير، الرياض، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب ص٧٥.

(٢) عبد الكريم، بلبل، مفهوم الإدراك ص٦٦.

القدرة على الدفاع عن نفسه»[1].

أحوال موانع المسؤولية الجنائية وهي كالأتي:

١ . الجنون.

٢ . صغر السن.

٣ . تعاطي مادة مسكرة أو مخدرة رغما عن إرادة الجاني.

٤ . الاكراه وحالات الضرورة.

تطوُّر حدود المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي:

أولًا: الصغير غير المميز.

ثانيًا: الصبي المميز.

ثالثًا: مرحلة الرشد.

وقد ورد في الحديث عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «رُفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق»[2].

حيث يُعَدُّ هذا الحديث قاعدةً عامَّةً في الأعذار المسقطة للعقوبات الدنيوية والأخروية عن هؤلاء الثلاثة، فقد تجمع فيهم نقص الإدراك والتمييز بين ما هو حلال أو حرام، فالله سبحانه قد عذرهم، فكيف للعباد أن يُعاقبوهم بأمر لا يستطيعون وعيه ولا إدراكه.

كما جاء في الذخيرة٣: «وإذا جنى الصبي والمجنون عمدًا أو خطأً بسيف أو غيره، فهو كله خطأ تَحمِلُهُ العاقلة إن بلغ الثلث، وإن لم يبلغ الثلث ففي

---

(١) عبد الكريم، بلبل، مفهوم الإدراك، ص٦٨.

(٢) سنن أبي داود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًّا، ج٤، ص١٣٩، وصححه الألباني.

(٣) (٢) القرافي، شهاب الدين أحمد، (١٩٩٤)، الذخيرة، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامية.

ماله، ويتبع به دَينًا في عدمه...»[1].

ولأن حقوق الأبدان لا تجب على الصبي، كما قلنا في الصلاة والصوم، جاء في المجموع: «تجب الدية من الصنف الذي يملكه من تجب عليه الدية من القاتل أو العاقلة»[2].

١- حالة الصغير غير المميز:

في حالة ارتكاب الصغير غير المميز للجريمة فمسؤوليته تنعدم بصفة مطلقة؛ لكونه غير أهل لها، ولهذا السبب يجب الحكم بإعفائه من العقوبة. وإذا كان إجرامه لا يحول إلا بعقوبة، فيمكن الحكم عليه بأحد التدابير كالتهذيب أو الحماية.

٢- حالة الصبي المميز:

في هذه السن تُعتبَر مسؤولية الصغير ناقصة. «فمفهوم هذا النص هو اعتبار الصغير مسؤولًا عن الأفعال التي يرتكبها؛ مع بقاء مسؤوليته ناقصة، أو مخففة بسبب عدم اكتمال تمييزه، وتمتعه بصغر السن. والقاضي له الخيار في الحكم على الصغير في هذا السن بأحد تدابير التهذيب والحماية، أو أن يحكم عليه بالعقوبات المخففة المنصوص عليها.

٣- بلوغ الحدث سن الرشد:

عندما يصل عمر الحدث (١٨) سنة، وهي سن الرشد الجنائي يكون مسؤولًا جنائيًّا، ومسؤوليته كاملة؛ وذلك لاكتمال تمييزه، كما أنه يخضع للإجراءات نفسها التي يخضع لها الأشخاص الراشدون، أما فيما يخص محكوميته فإن المادة السابعة عشر من نظام الأحداث السعودي فنصت على أنه إذا أتم

---

(١) القيرواني، خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي، (١٤٢٣)، التهذيب في اختصار المدونة، ط١، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ج٤، ص٥٧٤.

(٢) النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، (د.ت)، المجموع شرح المهذب، د. ط، دار الفكر، دمشق، ج١٩، ص٤٧.

الحدث (الثامنة عشرة) من عمره قبل انتهاء مدة الإيداع المحكوم بها عليه، فينقل إلى السجن لإتمام المدة الباقية، إلاَّ إذا رأت المحكمة من تلقاء نفسها -أو بناء على طلب من له مصلحة- غير ذلك.

شروط الاستفزاز في تخفيف المسؤولية الجنائية في القانون الجنائي الوضعي:

لتخفيف المسؤولية الجنائية وتشديدها، عدَّة أسباب يجب توفُّرها، ولكلٍّ منهما أحكام وشروط؛ لكي يأخذ القاضي بها، حيث يرى المشرع أنه في حالات يجب تشديد العقوبة، بالمقابل هناك بعض الحالات يجب فيها التخفيف، وَفقًا لظروف معينة تنزل فيها العقوبة للحد الأدنى. وعذر الاستفزاز من هذا النوع الأخير الذي يوجب فيه تخفيف العقوبة إلى حدها الأدنى، إذا ما توفرت عدة شروط.

ونستطيع القول: إنه تنشأ في ظل الاستفزاز ثلاثُ علاقات، تتمثَّل الأولى بالوسيلة، وهي ما يصدر عن الجاني المستفز، والثانية: تتعلَّق بالجاني من حيث تعرُّضه لثورة الغضب الشديدة التي تنقص من إرادته، وتَحمِلُهُ على رد الفعل، والعلاقة الأخيرة تنصرف إلى الجريمة، والتي نتجت عن الاستفزاز، ولقيام عذر الاستفزاز، والاستفادة منه في تخفيف العقوبة لا بد من توفر شروط لكل عَلاقة من العلاقات السابقة، والتي نطلق عليها عناصر الاستفزاز[1].

فيجب لتحقق الاستفزاز في تخفيف المسؤولية الجنائية وتطبيقاته في القانون الوضعي توفُّر عدة شروط - وقد يطلق عليها عناصر - ويمكن استخلاصها من تعريف الاستفزاز، وهي كالآتي:

أولًا: أن يكون العمل إراديًّا:

لا يتحقق الاستفزاز إلا إذا صدر عن المجني عليه عملٌ، إما قوليًّا أو فعليًّا يكفي لإثارة الغضب في النفس، فلا يصحُّ أن يتخذ الاستفزاز عذرًا في حال كان غاضبًا نتيجة لشائعة خارجية[2].

ثانيًا: أن يكون العمل غير مشروع:

(١) موسى، جاسم محمد، (٢٠١٩)، الاستفزاز أحكامه وتطبيقاته، د.ط، عمان الأردن، دار المنظومة، ص٥١.

(٢) الخطيب، عدنان، (١٩٦٣)، موجز القانون الجنائي، ج١، دمشق، ص٦٦٥.

فإنه لا يمكن أن يتحقَّق الاستفزاز ضد مَن يمارس حقًّا مشروعًا، كمن يدافع عن نفسه، أو غيره، أو ماله أيضًا فلا يتحقق عذر الاستفزاز ضد من يقوم بعمل مشروع[1].

ثالثًا: أن يكون الاستفزاز شديدا أو مفاجئا:

يجب أن يُحدِث الاستفزاز تأثيرًا قويًّا في نفس الجاني، بحيث يصبح عاجزًا عن التحكم في نفسه؛ بسبب كون الإرادة قاصرة. أما كيفية تحديد الخطورة، فهي مسألة تقديرية حسب الظروف والوقائع[2].

رابعًا: وجود الغضب:

إلى جانب الشروط السابقة يُشترط هذا الشرط، وهو فقدان السيطرة على نفسه، والتحكم في إرادته، فلا نستطيع قبول قول الجاني بالاستفزاز الحاصل، وهو في راحة بال، ورباطة جأش، وقادر على التحكم في ردود فعله، ويُترَك معيار الغضب للمحكمة، وكذلك المعيار الزمني.

بعد ذكر الشروط انتقل لذِكر العناصر، والتي بها يتأكَّد القاضي من توفُّر عذر الاستفزاز، ويجب أن تتوفر مجتمعةً. وعلى هذا الأساس يحكُمُ بالعقوبة المخففة، فبمجرد نقص أحدها يتعذَّر الاستفادة من العذر، وهي كالآتي:

بداية صفة الفاعل:

اتفقت أغلب القوانين في العالم بأن عذر الاستفزاز يكون للزوج الذي يُفاجأ بتلبُّس زوجته بالزنا، وتظهر الحكمة من ذلك واضحة، حيث يُفترض في العَلاقة الزوجية أن تقوم على الإخلاص والتفاني، والتي تتحطَّم بمجرد المفاجأة للزوج بزنا زوجته. فقصرت أغلب القوانين هذا الحق للزوج، وقد أخذ بهذا الاتجاه القانون المصري، وفي حال استفسر أحدهم عن سبب عدم تقرير هذا

(١) الخطيب، مرجع سابق، ص٦٣٦.

(٢) الحديثي، فخر عبد الرزاق، (١٩٧٤)، الأعذار القانونية المخففة للعقوبة، بغداد، ص٧٦.

الحق للزوجة حال تفاجئها بزنا زوجها أيضًا، ولم يشمل غيره كالأب، والأخ، والابن. بعد ذلك توسَّع الأمر في قانون العقوبات الاتحادي، ونهج منهجًا جديدًا فجعل العذر يشملهم، وهم: الزوج والزوجة والأخ والأب[1].

وفيما يتعلق باستفادة الزوجة من عذر الاستفزاز تباينت التشريعات في إدراجها ضمن مَن تشملهم الاستفادة من عذر الاستفزاز، حيث نصَّ القانون الإماراتي على إدراجها ضمن المستفيدين منه، فهو يقرر أن الزوجة مثلها مثل الزوج تُستفَزُّ بمجرد مفاجأة زوجها، وهو في حالة تلبُّس بالزنا، وخاصَّة في مسكن الزوجية، وفي الحقيقة نجد الأمر مختلفًا، فالزوجة لا تدع شكًّا لدى محارمها حالة تلبُّسها بأنها ترتكب جريمة الزنا، وهذا ما يختلف جهة الزوج، فقد تكون هذه الشريكة زوجة ثانية فمجرد اعتدائها عليهما قد يكون ذلك بدون وجه حق، حيث إنه كان في حالة معاشرة شرعية لزوجته. فالفرق هنا بين الزوج والزوجة أنه في حالة مفاجأة الزوج لزوجته وتلبُّسها تكون هذه قرينة على الزنا، أما في حال الزوجة ومفاجأتها لزوجها، فإن القرينة هنا ليست قاطعة لاحتمال كون الشريكة زوجةً ثانيةً للزوج؛ وبناءً على ذلك يرى البعض أن منح هذا العذر للزوجة غير ملائم في حال الزوجة [2].

ولكن قد يستفيد من العذر العام المنصوص عليه في قانون العقوبات لدولة الإمارات العربية المتحدة في المادة رقم: (٦٩) التي تنصُّ على أنه «يُعَدُّ من الأعذار المخففة حداثة سن المجرم، أو ارتكاب الجريمة على استفزاز خطير صدر من المجني عليه لبواعث غير شريرة، أو بناءً بغير حق»[3].

---

(١) النمر، عزت محمد، ١٩٨٣، جرائم العِرض في قانون العقوبات المصري، ط١، القاهرة، الدار العربية للموسوعات، ص١٨٦.

(٢) النمر، عزت محمد، جرائم العرض في قانون العقوبات المصري، مرجع سابق، ص١٨٨.

(٣) هنداوي، نور الدين، عذر الاستفزاز في القانون الاتحادي لدولة الإمارات العربية المتحدة، د.ط، الإمارات، د.ت، مجلة الحق، ص٣٠.

عنصر المفاجأة:

حتى تحصل الاستفادة من العذر القانوني بسبب الاستفزاز، لا بد أن يُفاجأ الجاني؛ سواءً كان زوجًا أو زوجةً أو أبًا أو أخًا بالتلبُّس بالزنا، كما يجب أن يرتكب فعل الانتقام في وقته ولا يؤخر إلى وقت لاحق، فإذا أُخر فلا ينطبق عليه النص الوارد في القانون[1]. وهذا ما سنعالجه في فرعينِ مستقلينِ كالآتي:

الفرع الأول: التلبُّس بالزنا:

يُعرَّف التلبُّس بأنه مشاهدة الجريمة لحظة ارتكابها، وهو ما يطلق عليه التلبُّس الحقيقي، ويختلف عن التلبس الحكمي، حيث يكون بعد ارتكاب الجريمة بوقت يسير، وعبارة نص المادة كالأتي: «مَن فوجئ بمشاهدة زوجته أو... إلخ»

الفرع الثاني: رد فعل المستفيد من عذر الاستفزاز:

رد الفعل قد يكون بارتكاب جريمة القتل العمد، أو الاعتداء الذي يؤدي إلى الوفاة، أو إلى عاهة مستديمة. حيث فرّق القانون الأردني في المادة رقم (٤٠٩) من قانون العقوبات الجزائية في العقوبة بين الحالتين، فيعاقب بالسجن المؤقت ويحل محل السجن المؤبد في حالة القتل، ويعاقب بالحبس في حالة الضرب إذا أفضى إلى الموت، أو إلى عاهة مستديمة، والفارق بينهما في القصد الجنائي. ويُستدَلُّ على ذلك من وقائع الحالة، كالآلة والإصابة، كما يُشترط كون الجريمة واقعة بالحال[2].

الفرع الثالث: الحالة المعنوية للمستفيد من العذر:

الجاني لا يستفيد من العذر إلا بشرط كون الجريمة عمديةً، أي: انصرفت إرادته إلى إزهاق الروح، أيضًا يمكن أن تكون متعدية القصد إذا اقتصر على محاولة الاعتداء فقط، ولكن ترتَّب عليه، أي: الفعل وفاة، أو عاهة مستديمة.

---

(١) هنداوي، عذر الاستفزاز في القانون الاتحادي لدولة الإمارات العربية المتحدة، مرجع سابق، ص٣٠.

(٢) أبو عامر، محمد زكي، ١٩٧٧، قانون العقوبات القسم الخاص، الأردن، دار المطبوعات الجامعية، ص٥٤٦.

ويختلف الحكم فيما سبق، حيث يُعاقب بالسجن المؤقت مَن قتل، ويُعاقب بالحبس متى ما كان في حالة الاعتداء، ويبقى التساؤل فيما لو كان الاعتداء مع سبق الإصرار والترصُّد.

وهل يُغير من انطباقه في حال كان الجاني متأكدًا من خيانة الزوجة، أو الابنة، أو الأخت، لكن أراد مفاجأتها متلبسةً حتى يستفيد من العذر؟ إن فعل ذلك فإنه لا يستفيد من العذر؛ لكون اشترط المفاجأة شرط أساسي للإستفادة من العذر، وهي التي يترتَّب عليها الاستفزاز. هذا فقط في حالة التأكُّد من خيانة الزوجة، أما مجرد الشك فإن الجاني يستطيع الاستفادة من العذر.

وحيث إن المشرع في القانون الأردني على سبيل المثال حرَّم على المجني عليهم استعمال حق الدفاع الشرعي، فإنه في حال حاولوا الاعتداء على الجاني خشية قتلهما، وحاول ردهما، حتى لو كان بالقتل؛ فإنه في حالته يستطيع الدفع بالدفاع الشرعي، ولا عقوبة عليه لكون فعله مباحًا، ومن قِبَل الدفاع الشرعي، وليس للاستفادة من العذر القانوني.

وأخيرًا يثور التساؤل حول انعدام الجريمة فعلًا، على سبيل المثال في حالة الجريمة الوهمية في ذهن الجاني فهل يستفيد من العذر؟ نعتقد أنه متى ما كانت الأدلة كافية في مخيلة الجاني، فإن العذر قائم[1].

موقف القانون الوضعي من المفاجأة بجريمة الزنا:

بدايةً يجب التنويه إلى أن هناك اختلافًا في القوانين فيما يخصُّ أثر المفاجأة بالزنا، ويظهر هذا الاختلاف في النصوص القانونية التي تنظم أحكام الاستفزاز كعُذر مخفف للمسؤولية الجنائية؛ وذلك من عدة جوانب:

أولًا: من حيث كون الجريمة مشمولة بعذر الاستفزاز المخفف من العقاب:

أغلب القوانين العربية اتَّفقت على أن الجريمة المرتكبة حال المفاجأة بالزنا

(١) أبو عامر، قانون العقوبات القسم الخاص، مرجع سابق، ص٥٤٧.

تكون مقترنة بالعذر المخفف من العقاب، لكن اختلفت قوانين هذه الدول في كون بعض القوانين نصَّت على أن الجاني يستفيد من العذر، وإن كان غير الزوج، كالأب، والأخ، والابن، بخلاف بعض الدول التي اشترطت كون الجاني هو الزوج فقط. ١ ويمثل هذا الاتجاه أغلب القوانين العربية مثل:

قانون العقوبات الجزائري: حيث اعتد المشرع الجزئري بعذر الاستفزاز عند المفاجأة بزنا أحد الزوجين في المادة ٢٦٩ أنه يعد عذرا مخففا.

ونستطيع استخلاص النص في بعض القوانين كالآتي:

وهو أن كلَّ مَن فُوجئ بمشاهدة زوجته، أو ابنته، أو أخته، أو أمه، في حالة تلبُّس بالزنا، أو في وضع لا يُفسَّر بغير ذلك، وقام بقتلها في الحال هي ومن كان معها، أو اكتفى بقتل أحدهما، أو اعتدى عليهما بما يُسبب عاهة مستديمة؛ فإنه يُعاقب بالحبس، ولا يُعاقب على مجرد الإيذاء، والضرب البسيط في مثل هذه الحالات.

ثانيًا: من حيث اعتبار الجريمة وقت المفاجأة بالزنا معفية من العقاب.

قلة من القوانين في الدول العربية نصت على أن الجريمة المرتكبة في حالة المفاجأة بالزنا، تكون معفية من العقاب كالقانون اللبناني في المادة رقم ١\٥٣٦.

ونصو على أن المستفيد من العذر من فوجئ بزوجته أو أحد فروعة، أو أصوله، أو أخته، في وضع زنا.

ثالثًا: من حيث المساواة بين التلبُّس والحالة المريبة:

وهو ما قرَّرته بعض قوانين العقوبات العربية، حيث يرون أن العذر المخفف يكون متوفرًا؛ سواءً كان ارتكاب الجاني للجريمة في حالة التلبس، أو في حالة كون المجني عليهما في حالة شك، أو في فراش غير مشروع.

---

(١) أبو عامر، قانون العقوبات القسم الخاص، مرجع سابق، ص٥٤٩-٥٥٣.

رابعًا: من حيث كون الزوجة من المستفيدين من العذر:

فيما يخصُّ استفادة الزوج من عذر الاستفزاز، فإن القوانين العربية انقسمت إلى اتجاهينِ، الأول: نص على أن هذا العذر يشمل كلًّا من الزوج والزوجة، ولا يفرقون بينهما، كقانون العقوبات الأردني حيث نص في المادة ٣٤٠\١ أنه في حال وجود عنصر الاستفزاز قد يؤثر على الزوجة تمامًا، كما يؤثر على الزوج حيث نصَّت على أنه يستفيد من هذا العذر كلُّ من ارتكب القتل، أو الجرح، أو الضرب، في اللحظة التي وجد أحدُ الزوجين شريكَه في حالة تلبس بالزنا. وفي المقابل اشترط النوع الثاني من القوانين، أن يكون الجاني رجلًا حتى يستفيد من العذر، وبذلك أخرج الأنثى.

خامسًا: من حيث موافقة هذه القوانين للشريعة الإسلامية:

هناك بعض الدول العربية التي اتخذت من الشريعة الإسلامية منهجًا لها، حيث إن الجاني وقت مفاجأة زوجته بالزنا، قرَّرت عليه الشريعة الإسلامية عدَّة عقوبات، كالتعزير بدلًا من القصاص، من أهم هذه الدول، اليمن التي نصَّت في قانون العقوبات، والجرائم بالجمهورية اليمنية [١] على أنه متى ما اعتدى الزوج على زوجته هي ومن معها، أو اكتفى بأحدهما بسبب كونهما في حالة تلبُّس بالزنا، وأدَّى ذلك الاعتداء إلى القتل، أو إلى عاهة مستديمة، فلا قصاص، بل يُعزَّر الزوج بالحبس مدة لا تزيد عن سنة، أو بالغرامة، كما يسري هذا الحكم على غير الزوج من الأصول والفروع، أو الأخوات متلبساتٍ بجريمة الزنا.

سادسًا: من حيث إلغاء عذر الاستفزاز وعدم إقراره في قانون العقوبات:

قليل من القوانين العربية اتَّخذت هذا النهج في عدم إقرار عذر الاستفزاز، ومن ذلك قانون العقوبات التونسي، فالقانون التونسي في قانون العقوبات [٢]

(١) قانون العقوبات والجرائم بالجمهورية اليمنية رقم ١٢ لسنة ١٩٩٤ في المادة (٢٣٢).

(٢) قانون العقوبات التونسي (الفصل\٢٠٧) والمعدل بموجب القانون رقم ٧٢-٣٩ لسنة ١٩٩١ والمنشور

كان فيما سبق يعُدُّ الزوج القاتل لزوجته في حال زناها مشمولًا بالعذر المخفف للعقاب. إلا أنه في ما بعد تغيَّر وأصبح الرجل الذي يقتل زوجته في حال زناها معرضًا لعقوبة الموت.

ويتضح بعد هذا الاستعراض أن هناك بعض القوانين في الدول التي تغيَّرت من كون هذا العذر مخففًا إلى كونه معرضًا للعقوبة الكاملة، وفي دول أخرى انتقل من كونه معفيًّا من العقاب إلى كونه مخففًا له [1].

شروط الاستفزاز في تخفيف المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي:

إن تحديد العقوبة سلفًا لكل جريمة لا يكفي لتحقيق الغاية المرجوَّة منها، بل ينبغي أن يكون الجزاء مختلفًا بحسب الجريمة وملائمًا لها، حيث إنَّ كل مجرم قد يختلف عن غيره، باختلاف درجة أهليَّته، واختلاف درجة الخطورة، ونستطيع أن نطلق عليه نظرية تفريد العقوبة، والتي كانت المدرسة التقليدية الجديدة وضعتها، وقد تبَّنتها من بعدها مُعظم التشريعات الجزائية، حيث أصبحت من أهم موضوعات علم العقاب، ومن أهم وسائل تفريد العقاب التي اعتمدتها أغلب التشريعات (الإعفاء من العقوبة، أو تخفيفها بشكل وجوبي يجعلها محصورة ومُحددة، ومبرراتها رؤية الشارع أن عدم العقاب أو تخفيفه ببعض الحالات أجْدى له من اقتفاء العقاب فيستبعده مراعاةً للمنفعة الاجتماعية).

وتختلف هذه الأعذار تبعًا لاختلاف السياسة من دولة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، كما تختلف الحلول المُتَّبعة من مجتمع إلى آخر، فمثلًا عُرفت مشكلة الاستفزاز الحاصل في مسألة الزنا، والتي تجعل الجانيَ يتصرَّف دون إدراك منذ القِدم في المجتمعات البدائية، وفيها لم ينتظر الشخصُ العقابَ من المجتمع في حال زنا زوجته، وهو ما جعله ينتقم لنفسه، حيث إن فعلها

بالجريدة الرسمية.

(١) أبو علي، مروة، ١٣\سبتمبر\٢٠١٨، موقف القانون من الاستفزاز في حالة المفاجأة بالزنا.

يمسُّ بشرفه وكرامته؛ وذلك بدافع غريزي، حيث يتصرَّف كإنسان بدائي مدفوع بثورة الغضب، وهول المفاجأة، لكن اختلف الفقهاء في تقدير الحكم على القاتل، وهو كما سيأتي بيانه لاحقًا.

واهتمَّ الفقه الجنائي ببحث مسألة القتل بسبب الاستفزاز العاطفي، حيث لا جدال حول حصول القصد الجنائي؛ لكن قد ينتفي معه توفُّر سبق الإصرار، حيث يتعذَّر معه توفير الوقت الكافي للتفكير.

واختلفوا في كون عذر الاستفزاز عذرًا مخففًا، أو ظرفًا مخففًا للعقاب بتوفُّر عدَّة شروط، وهذا ما سيأتي ذكره فيما يلي:

الشرط الأول: أن يكون مصدرُ الاستفزاز من المجني عليه نفسه، أي: أن يكون المجني عليه قام بفعل يُثير غضب واستفزاز الجاني.

الشرط الثاني: كون الاستفزاز أثَّر على إرادة الجاني بدرجة كبيرة، بحيث أفقده الوعي بما يقوم به، وتنقص لديه قيمة الإرادة القانونية، فالغضب والانفعال يسيران بطريقة طردية، فمتى ما انفعل الشخص زاد غضبه، وفقد الإرادة بالتحكُّم بتصرُّفاته. ويرى البعض في الفقه الإسلامي أن الاستفزاز يُعَدَّ عذرًا مخففًا في هذه المسألة يجب أن تتوفَّر منه عدَّة شروط، وهي كما يلي:

أولًا: ان يقع الزنا من محرم:

أن تكون الزانية هي الزوجة، أو إحدى محارمه؛ ليتمكَّن من الاستفادة من ظرف التخفيف في العقوبة، حيث إنَّ هول المفاجأة للجاني من تلبُّس زوجته، أو إحدى محارمه تضعف لديه الإرادة، فهو عندما اعتمدها عذرًا للتخفيف من العقوبة على الجاني، لم يكن ليعطي الجانيَ الحقَّ في القتل كعقاب للزانية ولعشيقها، بما يوجب دفع حياتهما ثمنًا لهذه الخيانة، بل إن الأساس هو هول المفاجأة، وصدمة المنظر الذي قد يُقلل من قوة الإدراك[1].

(١) محمود، ضاري خليل، ٢٠٠٨، تفاوت الحماية الجنائية بين المرأة والرجل في قانون العقوبات المقارن والشريعة الإسلامية، ط١، الإسكندرية، منشأة المعارف، ص٣٧-٣٨.

فوجود الزوجة واختفاء غريمها يدلُّ على وقوع الزنا، أو حتى على الشك في وقوعه، ولا يُشترط كونهما على السرير، بل يكفي وجودهما في مكان مُنزوٍ، فالرأي الراجح في قوله: ((الفراش الواحد)) لا يُقصَد به بالمعنى الحرفي، بل يُقصد به الخلوة المريبة، كما لا يُشترط أن يكون المكان مكان الزوجة، أو أحد محارمه، بل يكفي كونهما معًا في خلوة مريبة [1].

ثانيًا: عنصر المفاجأة والتلبُّس: لتحقيق الاستفادة من عذر الاستفزاز، لا بد من توفُّر عنصرينِ أساسيينِ في الفقه الإسلامي وهما:

١- عنصر المفاجأة:

ويُقصَد بالمفاجأة مُباغتةُ الزوج لزوجته أو لمن تحرم عليه بحالة جنسية، أو مريبة بما لا يَدَعُ شكًّا لديه في أنها تقوم بما لا يجوز القيام به، كما يجب أن ينصرف عنصر المفاجأة على الزوج، ولا يقتصر على الزوجة، حيث إنه لا يتحقَّق عذر الاستفزاز إلا بوجوده، فإن كان عالمًا وصدر منه أعمال عنف حتى ولو حصل التلبُّس؛ فإنه لا يستفيد من هذا العذر، كما لا يستفيد مِن العذر مَن كان عالمًا بسوء سلوك زوجته وخيانتها، ويريد الانتقام منها، واحتال حتى يضبطها بهذا الوضع، وهي في حالة تلبُّس، وتوفَّر لديه عنصر سبق الإصرار والترصد.

٢- عنصر التلبُّس: لا يُقصَد بالتلبس مشاهدة وقوع الفعل بشكل صريح وهو الدخول، بل يكفي كونهما في وضع لا يدع مجالًا للشك في وقوع الزنا، أو قُرب وقوعه. كلُّ ذلك ليس إلا مجموعة وقائع تخضَعُ بعد ذلك لسلطة القاضي، والذي بدوره هو مَن يُقرر إن كانت الجريمة وقعت أو لا، حسب رؤيته وخبرته[2].

---

(١) الحديثي، فخري عبد الرزاق، ١٩٩٦، شرح قانون العقوبات القسم الخاص، د.ط، بغداد، مطبعة الزمان، ص١٦٩.

(٢) بشير، رحمانية، ٢٠١٦، عذر الاستفزاز عند المفاجأة بالزنا دراسة مقارنة، د.ط، السودان، د.ن، ص٤٥١-٤٦٧.

ثالثًا: الشرط الزماني: حتى يُستفاد من العذر يُشترط فيه أن يكون حالًّا، أي: حال التلبُّس بالزنا، أو بمجرد وجودها في مكان لا يُفسر فيه غير ذلك. والعلَّة في ذلك كون الزوج في حالة نفسية ثائرة من هول الموقف، والذي دفعه لقتلهما معًا، أو قتل أحدهما أو حتى مجرد الاعتداء، كما يظلُّ هذا الشرط قائمًا حتى ولو مضى زمن بين المفاجأة وبين القتل، طالما أن الاضطراب مازال موجودًا في حين ارتكاب الفعل.

أما مَن ارتكب الفعل بعد حين، وأرجأه إلى وقت آخر؛ فلا يستفيد من العذر، ويكون كمن يعد انتقامًا، ولا يمكن القول بتوفُّر عنصر الاستفزاز والإثارة الذي يبرر وجود العذر، كما أن تقدير الوقت بين المفاجأة والفعل، هي مسألة موضوعية راجعة لسلطة القاضي، والذي بدوره يُقرر إن كان للجاني أن يستفيد من هذا العذر أوْ لا[1].

موقف الفقه الإسلامي من صور الاستفزاز:

وكمثال للاستفزاز في الشرع الحنيف: (رؤية الزوج لزوجته وهي تزني مع رجل آخر فقتلهما معًا)، حيث يرتبط الاستفزاز بجريمة الزنا ارتباطًا وثيقًا، ويأتي هذا الارتباط من الأثر الذي تُحدِثه جريمة الزنا التي قامت بها الزوجة، أو أحد المحارم في نفس الزوج أو القريب، فبسبب هذه المفاجأة المروعة، والتي من شأنها أن تُقلل عن الجاني من الإدراك، كما قد تصل في بعض الحالات إلى انعدامه نتيجة الغضب الذي استولى عليه.

وللفقهاء في هذه المسألة عدَّة أقوال:

حيث تباينت آراء الفقهاء، فمنهم مَن قال: أنَّ للزوج حقًّا بقتل زوجته الزانية، ومنهم مَن لم يعترف له بهذا الحق، وبالمقابل لم يُعترَف للزاني والزانية بالدفاع عن أنفسهما في حال اعتداء الزوج. وسيأتي تفصيل المسألة:

---

(١) بشير، رحمانية، ٢٠١٦، عذر الاستفزاز عند المفاجأة بالزنا دراسة مقارنة، د.ط، السودان، د.ن، ص٤٥١-٤٦٧.

أولًا: رأي الحنفية:

يرون أن الشخص إذا وجَدَ رجلًا مع امرأةٍ لا تحلُّ له قبل أن يزني به، فليس له قتله إذا علم من حاله انزجارَهُ بدون قتل، ولا فرْق أن تكون المرأة أجنبية عن الواجد، أو زوجة له، أو حتى محرمًا منه. وإذا وجده يزني بها فيحلُّ له قتله مطلقًا، وقيل: لو أن رجلًا وجد مع امرأته مَن يزني بها، أو يُقبِّلها، أو يضمُّها، وهي مطاوعة له فقتلها أو قتله، فلا ضمان عليه[1].

ثانيًا: رأي المالكية:

يرى أصحاب هذا الرأي أنه في حال قتل الزاني فإن دمه يذهب هدرًا، ودليلهم على ذلك: عن سعيد بن المسيب أنَّ رجلًا من أهل الشام، يُدعى ابن خيبري رأى مع امرأته رجلًا، فقتلهما، فأشكل على معاوية بن أبي سفيان القضاء في هذه المسألة، فكتب إلى أبي موسى الأشعري ليسأل له عليَّ بن أبي طالب عن ذلك. فقال: إن هذا الشيء ما هو بأَرْضي عزمت عليك لتخبرني. فقال له أبو موسى: كتب إليَّ معاوية أن أسألك عن ذلك. فقال عليٌّ: أنا أبو الحسن. إن لم يأتِ بأربعة شهداء فليُعطَ برمته. (أي: فليُسلِمْه برمته إلى أولياء القتيل يقتلونه)، وقيل: يُسلَّم إليهم مربوطًا بحبل في رقبته للقصاص؛ ما لم يُقِمْ أربعة شهود عليه بالزنا الذي يوجب الرجم، وعلى هذا القول قولِ علي -رضي الله عنه - أكثرُ الأمصار وأهل الرأي"[2].

ثالثًا: رأي الشافعية:

يرى الشافعية أنه يُشترط عدم مؤاخذة الزوج القاتل كون الزاني المقتول مُحصنًا؛ لأن الزاني المحصن هو الذي يستحق القتل، بخلاف الزاني غير المحصن، واختلف العلماء بمن قتل رجلًا زاعمًا أنه وجده مع امرأته، فرأي

---

(١) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (١٩٩٢)، رد المحتار على الدر المختار، ط٢، بيروت، دار الفكر، ج٤، ص٢٣١.

(٢) القرطبي، يوسف بن محمد بن عبد الله بن محمد النمري، (٢٠٠٠)، الاستذكار، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٢٢، ص١٥٢.

الجمهور: أنه لا يُقبَل قوله ويلزمه القصاص إلا إن قامت بما ادعاه بينة، وفيما بينه وبين الله تعالى إن كان صادقًا فلا شيء عليه. وقيل بوجوب القصاص على كل من قتل زانيًا محصنًا، ما لم يأمر السلطان بقتله. والصواب الأول[1].

رابعًا: رأي الحنابلة:

هذا المذهب لم يُفرق في عدم مؤاخذة الزوج بقتل الزاني، بشرط وجود بينة[2].

أما في كونه محصنًا، أو غير محصن، فقد حقَّق العلامة ابن القيم هذه المسألة حيث قال - رحمه الله - في قول النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحديث: (لو أنَّ رجلًا وجد مع امرأته رجلًا يقتله فتقتلونه به)، فيه دليل على أن مَن قتل رجلًا في داره، مُدعيًا أنه وجده مع امرأته أو حريمه قُتل به، ولا يُقبَل قوله إذ لو قُبل قوله؛ لهدرت الدماء[3].

كما ذهب بعض السلف: إلى أنه لا يحلُّ قتله أصلًا، ويُعذَر فيما فعله، طالما ظهرت أمارات تدلُّ على صدقه مثل: كشف الطبيب الصادق عليهما، أو وجود شُبُهات سابقة لديه تدلُّ على سوء سلوك زوجته، أو اشتهار المقتول بالزنا، أو غيرها من الأمارات.

أما الحنابلة والمالكية فقالوا: مَن أتى بشاهدينِ على أنه قتله لزناه، مع كون المقتول محصنًا، فلا شيء عليه.

رأي الباحثة:

أرى رجحان رأي الجمهور الذي قالوا فيه:

---

(١) النووي، محيي الدين بن شرف، (٢٠١٠)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج١٠، ص١٢١.

(٢) الدمشقي، مصطفى بن سعد السيوطي، (١٩٩٤)، مطالب أُولي النهي في شرح غاية المنتهى، ط٢، دمشق، المكتب الإسلامي، ج٦، ص٤٢.

(٣) ابن القيم الجوزية، محمد ابن أبي بكر، (١٩٩٤)، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط٢٧، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج٥، ص٣٦٢.

إنه لا يجوز أن يُقدِم الرجلُ على قتل آخر وجده عند زوجته، وتيقَّن من ارتكابه الفاحشة؛ وذلك لما رواه البخاري عن أبي هريرة - رضي الله عنه -: (أنَّ سعد بن عبادة - رضي الله عنه - قال: يا رسول الله، أرأيتَ إنْ وجدتُ مع امرأتي رجلًا أُمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: (نعم، فإن قاتله يُقتصُّ منه، إلا أن يأتي ببينةٍ) على أنه ارتكب جريمة الزنا، وهو مُحصَن، أو يعترف المقتول بذلك. أما إذا قتلهما أو أحدهما؛ ولم يستطع أن يأتي بالبينة، أو إحضار الشهود على الزنا أو الاعتراف. فإنه يُقتصُّ منه أو يُطالب بالدية؛ لأنه قد يدعو الرجلُ رجلًا آخر لدخول بيته لعمل شيء، ويقتله لبُغض في نفسه، ثم يقول: رأيتُهُ مع امرأتي وهو كاذب. وقد يقتل الرجل زوجته؛ ليتخلص منها لشيءٍ في نفسه، ثم يدَّعي زورًا أنه وجدها مع رجل يزني بها؛ ولذلك احتاط الشارع في ذلك حفظًا للأرواح، واشترط على مَن يدَّعي ذلك إقامة البينة على دعواه، فإن أقام البينة فلا شيء عليه.

دور الاستفزاز في ارتكاب الجريمة وتقدير العقوبة:

ظلَّ القانون الجنائي لفترة من الزمن ينظُرُ إلى الجريمة باعتبارها كيانًا قانونيًّا، يجب معاقبة مرتكبها وكان العقاب محددًا، فلا ينظر إلى شخص المرتكب، وظروفه، والأسباب التي دفعته إلى ارتكاب الجريمة، ويُكتفى بجسامة الجريمة. من هذا المنطلق نستطيع القول: بأن القانون الجنائي كان يهتمُّ بالجريمة دون الاهتمام بشخص المجرم، أي: يهتمُّ بالفعل، ولا يهتمُّ بالفاعل[1].

بعد ذلك - وفي القرن التاسع عشر تحديدًا - ظهرت دراسة الجريمة كدراسة علمية، ومن ثَمَّ بدأ الإهتمام بالجاني وشخصه؛ لكونه المصدر الأساسي للجريمة، والذي قد يرتكب الجريمة وهو تحت تأثير عدة عوامل، منها ما هو داخليٌّ متصلٌ بتكوينه العضوي، والنفسي، والعقلي.

(١) راشد، علي، ١٩٧٤، القانون الجنائي المدخل وأصول النظرية، ط٢، القاهرة، دار النهضة العربية، ص٢٥.

ومنها ما هو خارجي متصل بالبيئة المحيطة بالمجرم، وبناءً على ذلك نشأت الأعذار القانونية المخففة، والتي يُعَدُّ تطبيقها من مبدأ العدالة المطلقة، حيث تسمح بتخفيف العقاب أو تشديده حسب مُعطيات وقائع القضية، فخرجت من كونها جامدة تمشي على وتيرة واحدة في كل الجرائم مع اختلاف ظروفهم إلى كونها مرنة، ونصَّ المشرع على أسباب معينة في حال توافُر أحدها قد تُخفف على إثره العقوبة أو تُشدَّد، وهنا يأتي دور القاضي في تمكينه من تحديد العقوبة المناسبة للجاني؛ بحيث تتلاءم مع حالته، وهذا ما قد يكون من شأنه تحقيق العدالة[1].

دور الاستفزاز في ارتكاب الجريمة:

اتجهت التشريعات الى تقرير عقوبة الحبس لكل مَن قَتَلَ في وضع الاستفزاز، شريطة التلبُّس بجريمة الزنا. فهل نستطيع القول بأن وجود هذا العذر قد يُحوِّل الجريمة من جناية إلى جنحة؟

بشأن هذا التساؤل ظهر اتجاهانِ، هما كالآتي:

١- الاتجاه الأول: ذهب أصحابه إلى أن العُذر بطبيعته القانونية الملزمة للقاضي ينشئ جريمة نوعها خاص هي جنحة، حيث تُعَدُّ الجريمة هنا جنحة، بناءً على عقوبتها الواردة في النص، وليست جناية. وبناءً عليه، فإن عذر الاستفزاز يكون مؤثرًا على طبيعة الجريمة، ومغيرًا لوصف الجناية إلى جنحة[2].

ويستند أصحابُ هذا القول إلى عدة أسانيد، من أهمها ما يلي:

أولًا: أن القانون يوجب التقابل التام بين أثر الظرف المشدد، والذي من خلاله تتغيَّر الجنحة، ويرفع عقوبتها إلى جناية، وبين أثر الأثر المخفف،

(١) السعيد، سعيد مصطفى، ١٩٦٢، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ط٤، د.ن، ص٢١.

(٢) أبو السعود، حسن محمد، ١٩٥١م، قانون العقوبات المصري، ط١، د.ن، القاهرة، ص١٨٤.

والـذي يهبـط بالعقوبـة في حالـة الجنايـة إلـى جنحـة؛ وذلـك بسـبب التشـابه بينهما.

ثانيًـا: أن القانـون الخـاص يأخـذ بجـواز تجنيـح بعـض الجنايـات في مصر، وهـو مـا يُسـمى قانـون (١٩) أكتوبـر الـذي نـصَّ علـى الجنايـات الخاصـة بالأحـداث والجنايـات المتجـاوزة لحـدود الدفـاع الشرعـي، لكنـه لـم ينُـصَّ علـى الجرائـم التـي تقـترن بعـذر الاسـتفزاز، وهـذا مـا دلَّ علـى أن هـذا النـوع الأخيـر مـن البدايـة يُعَـدُّ جنحـة.

ثالثًـا: تُعـرَّف الجنحـة بأنهـا الجريمـة التـي يُعاقـب عليهـا بعقوبـة مقـررة للجنـح، وبالتالـي تكـون العقوبـة المقترنـة بالعـذر جنحـة لا جنايـة، تماشـيًا مـع القانـون نفسـه؛ لأنـه يعاقـب عليهـا بعقوبـة الحبس[1].

٢- الاتجـاه الثانـي: أصحـاب هـذا الاتجـاه ذهبـوا بخـلاف مـا ذهـب إليـه أهـل الاتجـاه الأول، حيـث رأوا أنـه لمـا كـان عُـذر الاسـتفزاز يُعَدُّ ظـرفًا شـخصيًّا من الظـروف البحتـة المرتبطـة بالجـاني؛ فـلا يجـوز تغيـر الفعـل وتحويله من جنايـة إلى جنحـة، حتـى ولـو تغيـر نـوع العقـاب، مـع أنـه يعـد عـذرًا قانونيًّـا ملزمًـا للقاضـي ويترتَّـب عليـه عقوبـة الجنحـة، يظـل جنايـة.

واستدلَّ أصحاب هذا الاتجاه بعدَّة أدلة، وهي كالآتي:

أولًا: أنـه لا يوجـد نـصٌّ قانـونيٌّ ينـزل الجنايـة إلـى جنحـة، وأن يخفـض العقوبـة بسبب عـذر قانونـي، حيـث لا يكـون إلا بسـبب عامـل شخصـي بحـت، أمـا جسامة الفعـل المـادي وخطـورة الجـاني فيظـلانِ علـى وضعهمـا. فالعقوبـات المحـددة لأنـواع الجرائـم هـي العقوبـات الأصليـة التـي يُحددها المشـرع في ذاتهـا دون النظر إلـى مرتكبيهـا وأحوالهـم.

ثانيًـا: المقابلـة الـواردة بيـن العـذر المخفـف والظـرف المشـدد ليـس لهـا محـل، حيـث إن الظـرف المشـدد يختلـف عـن العـذر المخفـف؛ بسـبب كونـه يلامـس الفعـل ذاتـه، ويُعتبـر مـن عناصـره ومقوماتـه.

---

(١) سعيد، سعيد مصطفى، ١٩٦٢، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ط٤، د.ن، ص٢٥.

الخلاصة:

للترجيح بين المذهبينِ السابقينِ من وجهة نظر الباحثة، أن أصحاب الرأي الأول هم الأقرب إلى الصواب لقوة أدلتهم، وما استندوا إليه من حُجج، حيث إنه الرأي السائد في القانون، وهو ما تقوم عليه كثير من الأحكام، فهي تُثبت الحاجة إلى إيضاح القتل إن كان مقترنًا بعذر فإنه في هذه الحالة يكون جريمة مستقلة بحد ذاتها، والمعاقبة عليها بالعقوبة الخاصة بالجنحة بلا أدنى شك يعطيها صفة الجنحة[1].

أثر الاستفزاز في المسؤولية الجنائية بشكل عام:

يُمثل عنصرُ الاستفزاز أهميةً كبيرةً في تحديد المسؤولية الجنائية كما في جريمة القتل العمد على وجه الخصوص؛ وذلك لما يُسببه الأثر الذي يرتبه على القيمة القانونية لحرية الاختيار باعتبار تضييق الاستفزاز من تلك الحرية، فيجعل صورة المسؤولية الجنائية غير مكتملة، الأمر الذي دفع المشرع الجنائي إلى الاعتداد به ضمن إطار القانون ليكون عذرًا قانونيًّا مخففًا للمسؤولية الجنائية.

للأخذ بالعذر المخفف يجب بدايةً أن يكون الفعل غير مشروع وهو ما عرَّفه الشرع بأنه: «فعل عدوان يوجب على من قام به الضمان للمعتدى عليه، وهو ما لا يجيزه الشرع، وهو سلوك معادٍ مخالف لأحكام الشرع؛ سواءً كان بفعل المحرم، أو ترك المحلل"[2].

ويجب التقيد بمبدأ الشرعية القائم على قاعدة: (لا عقوبة ولا جريمة إلا بنصٍّ) فلا يُعاقب الفاعل إلا بالقيام بفعلٍ نَصَّ على تجريمه الشرع؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة.

ونستطيع القول: إن القانون الجنائي يبين الأفعال المجرمة ويحدد عقوباتها

(١) سعيد، سعيد مصطفى، الأحكام العامة في قانون العقوبات، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) صابر، محمد سيد، (٢٠٠٨)، المباشرة والتسبب في الفعل الضار، مصر، دار شتات، ص٥-٦.

كما يؤكد قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1]، وتؤيد مبدأ الشرعية القاعدة الفقهية أنه: «لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع»[2].

وبناء على ما تقدم تكون في الأصل تُعَدُّ مباحة حتى يرِدُ ما يحظرها، ويجب للأفعال المعاقب عليها، أن يُنَصَّ عليها وتُحصَر وتُحدَّد عقوبتها المقترنة بها؛ بخلاف المسؤولية المدنية عن الخطأ المدني فهي غير محصورة لأن كل فعل يسبب ضررا يلزم فاعله تعويضا حيث لا يجب فيها النص ولا الحصر، ورغم الاختلاف بين المسؤوليتينِ إلا أنهما قد تتوفَّرانِ معًا في الفعل نفسه.

والشريعة الإسلامية تطبق مبدأ شرعية التجريم والعقاب في جرائم الحدود والقصاص، ولقد طُبِّق هذا الشق على جرائم الحدود والقصاص، التي وردت النصوص بتحريمها والعقاب عليها، وهذا سبب تسميتها بالجرائم المقدرة، بخلاف الجرائم التعزيرية التي لم يرد بها نصٌّ وترك أمر تقديرها لولي الأمر أو القاضي.

ولوصف الفعل بالحظر لا بد من وجود حكمينِ، وهما كالآتي:

الحكم التكليفي، يَقتضي مِن المُكلَّف طلب فعل، أو الكفُّ عن الفعل.

الحكم الوضعي، يُبيِّن العقوبة المقرَّرة في حالة مخالفة المكلَّف للحكم التكليفي.

ولا يَكفي لقيام الجريمة، وتحقُّق وَصفِها بذلك مجردُ إتيان فعل محرَّم، أو ترك واجب؛ بل لا بدَّ مِن أن تُقرَّر لكل منهما عقوبةٌ دنيوية، حدًّا كانت أو قصاصًا أو تعزيرًا.

ويُمكننا القول: إنه في الفقه الإسلامي تستند المشروعيةُ الجنائية إلى حكم تكليفي، ذُكر بشأنه نصٌّ من الشارع، ولا يَكفي في ذلك أن تترك وصف المشروعية للعقل أو المَنطِق؛ بل لا بد من أن يكون هناك نص الحكم التكليفي

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

(٢) الآمدي، سيف الدين علي، الإحكام في أصول الأحكام، د.ط، بيروت، دار الكتب العربية، ص ١٣٠.

فتتحدَّد به الجريمة. ولا بد أن يوصف الحكم الوضعي؛ فتتحدَّد به العقوبة من حيث سببُها، وشروطُها، وما يتعلَّق بها من موانع، وبهذا فإن الفعل المحرَّم لا يُعتبَر جريمة إلا بتقرير عقوبة عليه؛ سواءً أكانت هذه العقوبة حدًّا، أو قصاصًا، أو تعزيزًا، والتي بُنيت على النص السابق «لا عقوبة ولا جريمة إلا بنص".

مبدأ شرعية العقوبات والجرائم في النظام الإسلامي:

الانظمة في المملكة تتقيد بأحكام الشريعة الإسلامية وقد نص النظام الأساسي للحكم على أن الأحكام الجنائية التي تُصدِرها المحاكم، تكون طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية، جاء ذلك في المادة (٤٨) من النظام الأساسي للحكم ما نصُّه: «تُطبِّق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية، وفقًا لما دلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة، وما يُصدِره وليُّ الأمر من أنظمة لا تتعارَض مع الكتاب والسُّنَّة".

وفي المادة (٦٧) من النظام الأساسي للحكم، قُيدت السلطة التنفيذية في ممارسة اختِصاصاتها من خلال وضع الأنظمة واللوائح وفقًا لقواعد الشريعة، حيث تستنبط الأحكام التفصيلية من أدلتها، وقواعدها الكلية.

وقد نصَّت المادة الأولى من نظام الإجراءات الجزائية على أن: «تُطبِّق المحاكم على القضايا المعروضةِ أمامها أحكام الشريعة الإسلامية، وَفْقًا لما دلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة، وكل ما يُصدِره وليُّ الأمر من أنظمة لا تتعارَض بحال من الأحوال مع الوحيينِ من كتاب وسُنَّةٍ»، ونصَّت المادة الثالثة من النظام نفسه على أنه: «لا يَجوز توقيع عقوبة جزائية على أيِّ شخص إلا على أمر مَحظور، ومُعاقَب عليه شرعًا أو نظامًا، وبعد ثبوت إدانته، بِناءً على حكم نهائي بعد محاكمة، تَجري وفقًا للوجه الشرعي»[1].

ويجب التنويه إلى أن الجريمة ليست كيانًا ماديًّا فقط، وإنما يجب أن يكون إلى جانبه عَلاقة أخرى ذات خصائص نفسية، ويشترط توافر الركن المعنوي،

(١) أحمد، فؤاد عبد المنعم، المبادئ الشرعية والنظامية للعدالة الجنائية، (٢٠١٣).

والـذي يُبنى علـى الاتصال بين النشـاط المادي والنشـاط الذهني، والذي يستلزم أن يكـون النشـاط المـادي ثمـرة الإرادة. وبـزوال تـلك الإرادة لا يسـأل الفاعـل جنائيا علـى فعلـه حتى وإن ترتَّـب ضـرر، أيضًـا لا بـد أن تكـون هـذه الإرادة إرادة إجرامية، أي: يرتبـط الفاعـل بالواقعـة الإجرامية، وهـو أسـاس الركـن المعنـوي؛ وبالتالـي هـو أسـاس المسـؤولية الجزائيـة[1].

وللركن المعنوي صورتانِ، العمد حيث يتحقق القصد والخطأ غير العمدي:

أولًا: القصد في الجريمة العمدية.

تعريف القصد في القانون الجنائي:

"يقـال عـن الشخـص إنـه سبب الأثر قاصدًا، إذا سببه باستخدام وسائـل أراد بها تسـبيبه، أو استخـدم وسـائل كان وقـت استخدمها عالمًا بأنهـا تسبب ذاك الأثر، أو كان لديـه مـا يحملـه علـى الاعتقـاد بأنه يحتمـل أن يسببه"[2].

تعريف العلم للقصد:

"إدراك الشـيء، أو أن يكـون لديـه مـا يحملـه علـى الاعتقـاد بـه». ومتـى كان للشخـص أسبـابُ للاعتقـاد بـه، أو حملتـه الظـروف التـي كان فيهـا لهـذا للاعتقاد؛ فالقصـد إذًا أن تكـون للشـخص رغبـةٌ في تحقيـق النتيجـة، أو السلـوك بتصـرُّف يكـون فيـه واعيًـا مـدركًا لفعلـه الضـار، الـذي قـام بـه باستخـدام وسـائـل يختـارها لتحقيـق نتيجـة فعلـه"[3].

ثانيًا: الإهمال في صورة الخطأ غير العمدي.

عُرف الإهمـال بأنـه: الرُّعونـة، والطيـش، وقلـة الاحتراز، وعـدم التبصُّر لعدم إيقـاع الضـرر. ويمكننـا القـول: إن معيـار الإهمـال موضوعـيٌّ وليس شـخصيًا،

(١) سويلم، معتز حمد الله، (٢٠١٤)، المسؤولية الجزائية عن الجرائم المحتملة.

(٢) ساتي، أحمد محمد، (٢٠٠٩)، شرح القانون الجنائي، دار التمدن المحدودة، ص٧٤.

(٣) النعيم، عبد الله أحمد، (٨٦)، القانون الجنائي السوداني النظرية العامة للمسؤولية الجنائية، ط١، أم درمان، مطبعة الحرية، ص٤٣.

فيجب أن يصدر عن شخص عادي يقظ، يصدر منه فعل يدلُّ على إهمال يعاقب عليه القانون.

أسباب حدوث الإهمال:

يعود سبب الإهمال إلى عدَّة أمور من أهمها: النسيان أو التقاعس عن القيام بواجبات الحيطة والحذر.

أولًا: النسيان: وهو نوعانِ:

نسيان عادي: وهو كل ما ينتابُ الشخصَ في حياته دون اتخاذ صورة مَرضية.

نسيان مَرضي: وهو ما يُفقِد المريض قدرته على كثير من العادات المكتسبة، وقد يكون بسبب حادث يُفقِده الذاكرة، فيدخل في إطار موانع المسؤولية.

ثانيًا: التقاعس عن القيام بواجبات الحيطة والحذر:

أثرُهُ في المجتمعات النامية أكثر من غيره، حيث لا يهتمُّ بالظروف التي تساعد العاملين على العمل من حيث توفير الإمكانيات، ومدى ملاءمة السكن وقُرْبه، كما يجب ألَّا نغفل جانب المواصلات، وتوفير الوجبات، ولا بد من توفير مكافآت، ومحاسبة من يستحق منهم العقاب، فمتى ما أُشبعت هذه الحاجات، فإن ذلك يُسهِم في أن تقِلَّ إلى درجة كبيرة سمة الإهمال.

يترتَّب على انعدام القصد عدة نتائج، وهي كالآتي:

انتفاء الشروع: الشروع لا يكون إلا بوجود قصدٍ، متزامنًا بالبدء في تنفيذ فعل بهدف ارتكاب جناية أو جنحة في حال انتفاء الفعل يكون دون إرادة الفاعل.

انتفاء الاشتراك: وهو ما يتطلَّب معاونة الفاعل الأصلي على جريمته، فمتى ما انعدم القصد في فعل الفاعل الأصلي، فمن باب أوْلى أن ينعدم في فعل الشريك.

عدم تصوُّر الظروف المشددة الراجعة إلى نية الجاني: قد تمُرُّ حالات يقوم المشرع فيها بتشديد العقوبة؛ نتيجة وجود قصد جنائي معين، ولا يمكن تصوُّر

التشديد في جرائم غير عمدية»[1].

أثر عذر الاستفزاز على القاضي الجنائي في فرض الجزاء والعقوبة:

بدايةً وقبل الخوض في الموضوع يثور لدينا تساؤُلٌ، وهو كالآتي: هل للقاضي السلطة المطلقة في التعامل مع المجرم وَفْق ما يملك من سلطة ضمن قيودها القانونية، أم أن هناك ما يرُدُّ هذه السلطة، وهي ما توضح أثر عذر الاستفزاز وحدوده، ومن أجل الوصول إلى هذه النتيجة سنتطرَّق إلى بيان من له سلطة في فرض الجزاء وتقديره، انطلاقًا من كيفية تعامله مع الفعل، ومن تقدير العقوبة، وفرضها، وفرض التدابير.

١- أثر عذر الاستفزاز علىٰ الفعل:

يجب أن نؤكد بدايةً على أن عذر الاستفزاز لا تأثير له على الفعل، وتلك قاعدة تخضع لها جميع الأعذار حتى المعفيَّة منها، ويعني ذلك تمسُّك الفعل بصفته الإجرامية، وهنا يظهر لنا أهمية هذا الأثر، حيث إن الإبقاء على الصفة الجرمية للفعل يثير إشكالية تتعلَّق فيما يمكن أن يُثار من دوافع، يمكن أن يدفع بها الزاني أو الزانية في حال تعرُّضهما للاعتداء، استنادًا إلى ما تضعه التشريعات في الأحكام العامة، ونقصد بذلك مدى حقهما في الاستناد إلى الدفاع الشرعي.

وللإجابة على هذا التساؤل، لا شك في أن الحق فيما يخُصُّ الدفاع الشرعي يثبت للزاني أو الزانية في مواجهة ما يتعرَّضانِ لهما من خطر؛ وذلك لكون عذر الاستفزاز لا يبيح الفعل، بمعنى أنه لا يرفع عنه الصفة الإجرامية، مما يؤدي إلى وصف الخطر في هذه الحالة بكونه خطرًا حالًّا، وغير مشروع.

إضافةً إلى ذلك كانت التشريعات قد انتبهت إلى ما يؤدي إليه هذا الوضع من نتائج غير مقبولة، فجاءت وقيَّدت الحق في استخدام حق الدفاع الشرعي

---

(١) وادي، عبد الحكيم، المسؤولية الجنائية بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي (٢٠١٥)، مركز راشيل كوري الفلسطيني لحقوق الإنسان.

ضد كل من يستفيد من العذر بنص صريح، ويترتب على الحكم أن الزاني وشريكته، أو الزانية وشريكها؛ سواءً أكانت زوجةً أو أصلًا أو فرعًا أو أختًا في حال محاولة قتلها، أو الاعتداء عليها، لا يحتج به أمام القضاء مع أنه ينشأ لها حق الدفاع الشرعي طبقًا للقواعد العامة كونها تواجه خطرًا حالًّا غير مشروع يهدد نفسها، فالمشرع منعها ومنع شريكها من الاستفادة منه بصريح العبارة، وأرى بأن القاضي لا يمكنه انطلاقًا من الطبيعة الموضوعية لأسباب الإباحة أن يحكم بتحقُّق الدفاع الشرعي أمام هذا المنع الصريح.

بعد أن تبيَّن أثر الاستفزاز في مسؤولية فاعل الجريمة من تخفيف العقاب عنه بالدرجة الأولى، أو حله منه في حالات معينة، لكونه يعود عليه كما أشرنا إلى ضعف المسؤولية المعنوية له بسبب الاستفزاز، وإذا ما طُبق الاستفزاز كعذر قانوني؛ فإنه يمتدُّ ليشمل بنطاقه جميع المجرمين، كما يمتدُّ ليشمل المجرم الغائب؛ لأنه يدخل في نطاق الصفة الشرعية[1].

٢- أثر عذر الاستفزاز على سلطة القاضي التقديرية في العقوبة:

انطلاقًا من أن التشريعات محل المقارنة سارت في اتجاهين: اتجاه نصَّ على عقوبة مُحددة للجريمة عند اقترانها بعذر الاستفزاز، واتجاه لم يُحدد عقوبة، إنما ترك للقاضي سُلطة إعمال التحفيف وَفْق القواعد التي وضعها، ونصَّ فقط على استفادة القاتل، أو المعتدي من العذر في حال ارتكابه الفعل عند التلبُّس بالزنا، وانطلاقًا من هذا الأمر، فإن ما يذهب إليه الفقه بشأن تأثير الأعذار المخففة، ومنها الاستفزاز على العقوبات الأصلية، سيكون مجال تطبيقه في نطاق التشريعات التي سارت في الاتجاه الثاني.

وتطبيقًا لهذا الحكم، فإن عذر الاستفزاز سينصرف تأثيره على العقوبات الأصلية فيخففها، وتبعًا لذلك سنصرف أثره إلى العقوبات التبعية التي تتبع العقوبات الأصلية بحكم القانون، مما يعني أن أثره سيكون تبعًا لتأثيره على

(١) موسى، جاسم محمد، ١٩٩٧، الاستفزاز أحكامه وتطبيقاته.

العقوبات الأصلية، والعقوبات التي تتبعها.

أما بالنسبة لتأثير عذر الاستفزاز سينصرف تأثيره إلى العقوبات الأصلية فيخففها، وتبعًا لذلك سنصرف أثره إلى العقوبات التبعية التي تتبع العقوبات الأصلية بحكم القانون، مما يعني أن أثره سيكون تبعًا لتأثيره على العقوبات الأصلية، والعقوبات التي تتبعها[1].

أما بالنسبة للعقوبات التكميلية، فإن الرأي في القانون مُنعقد على أن أثر عذر الاستفزاز لا ينصرف لا إلى العقوبات التكميلية، ولا إلى التدابير الاحترازية، بمعنى أن القاضي بإمكانه فرْض العقوبة التكميلية؛ سواءً كانت تكميلية جوازية أم وجوبية، غير أن ما يمكن ملاحظته بالنسبة للعقوبة التكميلية الجوازية، هو أن القاضي يملك عدم فرضها، دون أن يكون هذا مرتبطًا بالعذر، أما إن كانت العقوبة التكميلية وجوبية فهو لا يملك إلا فرضها؛ لأنها قامت فلسفة أنها عقوبة مكملة للعقوبة الأصلية، وعليه وجوبًا أن ينطق بها في الحكم.

ولا يختلف الأمر بالنسبة للتدابير الاحترازية، حيث المقرر ألَّا مجال لتأثير العذر عليها؛ لأن توافُر العذر ليس من شأنه أن يفيد بانتفاء الخطورة الإجرامية للمجرم، فحيث توافرت هذه الخطورة كان من اللازم على القاضي فرضُها، على الرغم من العقوبة المخففة التي سينطق بها[2].

أثر عذر الاستفزاز على المساهمين في الجريمة:

قد يُساهم آخرون مع المستفيد مِن الاستفزاز، إما لكونهم من الفاعلين الأصليين، أو شركاءَ، أو أن يكون ممَّن تتحقَّق به الصفة التي يتطلبها المشرع في عذر الاستفزاز مجرد شريك في الاعتداء.

لا مجال للاجتهاد بشأن أن يستفيد مَن تتوفَّر فيه الصفة التي تطلبها القانون

(١) وادي، عبد الحكيم، المسؤولية الجنائية بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي (٢٠١٥)، مركز راشيل كوري الفلسطيني لحقوق الإنسان.

(٢) وادي، عبد الحكيم، المسؤولية الجنائية بين التشريع الإسلامي والقانون الوضعي (٢٠١٥)، مركز راشيل كوري الفلسطيني لحقوق الإنسان.

مِـن الاستفزاز؛ هـذا فـي حـق الفاعـل الأصلـي للاعتـداء، بمعنـى أن الاستفزاز يُعطي أثره بحق الأزواج، أو الأصول أو الفروع، أو الأخوة، وذلك على حسب بعض التشريعات، كالمشرع البحريني ومن التزم نهجه، وعلة ذلك هو الطبيعة الشخصية لعذر الاستفزاز، والتي من مُقتضياتها ألَّا يستفيد من تخفيف العقاب من ينطبق عليه وصف المساهم في الجريمة؛ سواءً أكان فاعلًا أصليًّا، أم شريكًا؛ وسواءً فرادى، أم تعدَّدوا، أم كانوا خليطًا من هؤلاء وهؤلاء[1].

أنواع العقوبات وأثر الاستفزاز في تخفيفها:

أولاً: العقوبة الأصلية: ويُقصَد بها الجزاء الأساسي للجريمة الجنائية التي تتميَّز عقوبتها بالشدة والقسوة؛ لما فيها من الخطورة لمرتكبيها، ومتى ما توفر أيُّ عذر من الأعذار التي قرَّرها المشرع في شخص من يرتكبها، هنا نستطيع القول بتخفيف العقوبة. وهذا ما يتمثَّل بعقوبة القاتل لزوجته حال تلبُّسها بالزنا، حيث يظهر لنا عذر الاستفزاز جليًّا، ويخفف من عقوبة الجاني ويحول الجناية إلى جنحة.

ثانيًا: العقوبة التبعية والتكميلية:

ليس لعذر الاستفزاز أثرٌ في العقوبات التكميلية والتبعية، ويقتصر هذا الأثر على العقوبات الأصلية فقط؛ لذا فإن هذا النوع من العقوبات يلزم معه أن نرجع إلى القواعد العامة؛ وذلك لاستخلاص مثل هذا الأثر لهذينِ النوعينِ من العقوبات.

وهذا ما يدفعنا إلى أن نتناول هذا النوع من العقوبة، وأثر الاستفزاز في تقديرها، بدايةً نتطرَّق إلى النوع الأول، وهو العقوبة التبعية، ومفهومها لدينا: أنها كل ما قرَّره المشرع بصفة ثانوية؛ لتلحق بمن يتهم في الأحوال الحتمية المنصوص عليها في القانون، وبقوة القانون كنتيجة حتمية للحكم عليه ببعض

(١) حسني، محمود نجيب، ١٩٨٨، شرح قانون العقوبات، ط٨، دار النهضة، القاهرة، ص٣٣٠-٣٣٧.

العقوبات الأصلية، التي تعتبر هذه الجزاءات الثانوية تتبعها حتمًا؛ وذلك دون الحاجة إلى تدخُّل القاضي لينُصَّ عليها في حكمه الذي يصدره بالإدانة والعقاب[1].

ونستخلص مما تمَّ عرضه أن العقوبة التبعية هي عقوبة ثانوية، تؤدي وظيفة، وهي تدعيم العقوبات الأصلية، وهي بذلك تحقق نوعًا ما من الردع العام، كما أنها لا تستهدف علاج خطورته الإجرامية - فتلك وظيفة التدابير الاحترازية - فهي تتميَّز بالطابع السلبي الذي يتمثَّل في الحرمان من بعض الحقوق والمزايا.

وترتيبًا على ما سبق، فإن استجلاء أثر الأعذار القانونية المخففة على العقوبات التبعية لا يُثير أي صعوبة، طالما أن العقوبات التبعية تتبع مصير العقوبة الأصلية المرتبطة بها وجودًا وعدمًا، فمثلًا، إذا حكم قاضٍ بعقوبة جناية، فإن ذلك يتبع أن يحرم المحكوم عليه من حق التعيين في وظيفة حكومية، إذ إن عقوبة الجناية تؤيد مثل هذا الحرمان. أما إذا حكم القاضي بعقوبة الجنحة بديلًا من عقوبة الجناية، فإن ذلك يتبع استبعاد تطبيق العقوبات التبعية[2].

ثالثًا: أثر الأعذار المخففة على العقوبات التكميلية:

بدايةً يجب التنويه إلى أن تخفيف العقاب يرجع إلى ظروف قد تتحقَّق بشخص الجاني نفسه، أو حالته التي كان عليها وقت ارتكاب الجريمة، أو قد تتصل بوقائع الجريمة المنسوبة إليه وملابساتها، وسبب التخفيف يأخذ أحد مظهرين، الأول: هو ما يُحدده المشرع، وينُصُّ على أثره، ويلزم القاضي بالأخذ به متى ما توافرت شروطه، وهو ما يُطلق عليه الأعذار. والثاني: ما يُترَك للقاضي استخلاصه واستنتاجه من وقائع الدعوى، وهي الظروف القضائية المخففة.

---

(١) الشاذلي، فتوح عبد الله، ٢٠٠٢، جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال، د.ط، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ص٨٨.

(٢) رؤوف، عبيد، د.ت، المشكلات العملية الهامة في قانون الإجراءات الجزائية، القاهرة، د.ن، ص١٩٣.

ويُمكِن التميز بين هذينِ المظهرينِ كالآتي:

الأول: الأعذار المخففة حالات تولَّى المشرع تحديدها، والنص عليها صراحة، وبيان أثرها في التخفيف من العقاب.

الثاني: القاضي مُلزَم بتخفيف العقاب، متى ما توفَّر أحد الأعذار القانونية، وتحقَّقت شروط انطباقه، بخلاف الظروف القضائية المخففة، فللقاضي الحكم بالسلطة التقديرية، وتخفيف العقاب من عدمه.[1]

وقبل أن نخوض في تعريف الأعذار القانونية المخففة، لا بد أن نُشير إلى أن الأعذار بصورة عامة، قد تكون مُخففة من العقاب، أو معفية منه. ويمكننا التفرقة بين النوعين في أن الأولى قد تُخفف العقاب إلى حد معين، في حين أن الأخرى تعفي الجاني من كل العقاب. ونقطة التقائهما من حيث نص المشرع عليهما صراحة.

الأعذار القانونية المخففة تُعَدُّ وقائع أو أحوال نصَّ القانون عليها توجب تخفيف العقوبة إلى ما دون حدها الأدنى المقرر للجريمة، فهي ظروف يحدد القانون نماذجها، ومدى تأثيرها في الجرائم وعقوباتها، كما يلزم القاضي بتطبيقها متى توافرت شروطها[2].

والأعذار المخففة بهذا الوصف تمتاز بعدة خصائص، وهي كالآتي:

أولًا: الشرعية:

حالة نصَّ عليها المشرع صراحة، وتوجب تخفيف العقاب بالقدر الذي يحدده في النصوص الواردة فيها، فلا عذر إلا في حالات خاصة يحددها القانون.

---

(١) رؤوف، عبيد، د.ت، المشكلات العملية الهامة في قانون الإجراءات الجزائية، القاهرة، د.ن، ص، مرجع سابق ١٩٥.

(٢) الدلجاوي، أحمد عبد الصبور، الاستفزاز وأثره في جريمة التلبس بالزنا في التشريع الكويتي والمصري، (٢٠١٤).

ثانيًا: الإلزام:

إلزام القاضي بتطبيق وتخفيف العقوبة بالقدر المحدد بالنص، وليس له في ذلك سلطة الاختيار، كما سبق في الظروف المخففة، كما يلزم القاضي أيضًا بتسبيب الحكم الذي يستند إلى العذر القانوني.

ثالثًا: الإبقاء على الجريمة:

لا تمحو الأعذارُ القانونية المخففة الصفةَ الإجرامية عن الفعل المعذور، إذ يبقى الفعل جريمة، وكل ما يحدث هو تخفيف العقاب عن الفاعل.

رابعًا: التأثير عذر الاستفزاز على العقوبة

هو ما نستطيع القول: إنه هو الأثر الجوهري للعذر المخفف؛ إذ من شأنه أن يدني العقوبة إلى ما دون الحد الأدنى الذي تقرر أصلًا لتلك الجريمة؛ لكون علَّة الأعذار عمومًا هي إدراك المشرع أن هناك حالاتٍ أو ظروفًا قد تتعلَّق بالجاني أو الجريمة، والتي تجعل من العقوبة المحددة لها قاسية، بما لا يحقق الغرض المتوقع من فرضها، بألَّا تؤدي إلى تحقيق المنفعة أو العدالة؛ لذا يجب النزول في حال توافرت هذه الأعذار بالعقوبة إلى دون حدها الأدنى؛ تحقيقًا لغرض العقاب[1].

وتتفق الأعذار القانونية المخففة من حيث التأثير على العقوبة بالتخفيف منها مع الظروف القضائية المخففة؛ وإن اختلفت في مدى التخفيض.

بعد ذلك ننتقل إلى مفهوم العقوبات التكميلية، وتُعرَّف بأنها: جزاء ثانوي يستهدف توقيع الجزاء الكامل على الجريمة، وترتبط بالجريمة دون عقوبتها الأصلية، وليس لها توقُّع إلا حينما ينطق القاضي بها، ويحدد نوعها، ولا يجوز أن يصدر بها حكم على انفراد؛ لأنها وإن كانت تتفق مع العقوبات التبعية بكونها جزاءات ثانوية، ومع ذلك فلا يجوز أن يصدر بها[2] حكم على

(١) الدلجاوي، أحمد عبد الصبور، الاستفزاز وأثره في جريمة التلبس بالزنا في التشريع الكويتي والمصري.

(٢) المرجع سابق.

انفرادها.

مما تقدَّم يتضح لنا أن أثر الأعذار القانونية المخففة على تلك العقوبات التكميلية لا يقتضي صعوبة ما، فبالنسبة للعقوبات التكميلية الجوازية، طالما أن القاضي يُمكِنه استبعادها عند عدم توافر الأعذار التي تخففها، فمن باب أولى أن يكون له ذلك عند توافرها.

أما بالنسبة للعقوبات التكميلية الوجوبية، فعلى القاضي الالتزامُ بها، ولا يمكنه استبعادها، بل يلتزم بتوقيعها؛ لارتباطها بالجريمة دون عقوبتها الأصلية. وعلى ذلك فليس للأعذار المخففة أهميَّةٌ بالنسبة لها، ولا أثر لها عليها، ويرجع سبب هذا إلى أن المشرع حدَّد السلطة للقاضي في تخفيف هذه العقوبات الأصلية، وجعل أثر الأعذار التي تُخففها ينصرف إليها دون غيرها من عقوبات، وهذا يفيد بقاء العقوبة التكميلية الوجوبية بعيدة تمامًا عن نظام الأعذار المخففة الذي أقرَّه.

نخلص من ذلك إلى أن الأعذار المخففة ليس لها تأثيرٌ على العقوبة التكميلية، جوازية كانت أم وجوبية؛ لارتباطها بالجريمة التي لا تتغيَّر أحكامها بهذه الأعذار، لاسيما وأن المشرع لا يُقرر هذه الأعذار المخففة إلا في الجنايات دون الجنح والمخالفات.

أهم النتائج:

أولًا: فكرة العدالة التي طرحتها المدرسة التقليدية الحديثة ترجع للأساس الفلسفي الذي كان وراء تبني التشريعات في الدول العربية لعذر الاستفزاز في تخفيف المسؤولية الجنائية.

ثانيًا: جوهر الاستفزاز هو حالة الغضب التي تصيب المُستفَز، وتأثيره ينصبُّ على إرادة الإنسان، وأنه مستقلٌّ عن الوعي، وأنه لا يصحُّ بحال من

الأحوال أن يكون سببًا لانعدام المسؤولية، بل إلى تخفيفها.

ثالثًا: عذر الاستفزاز حسب الطبيعة القانونية الذي أخذت به تشريعات عدَّة أنه يُعَدُّ سببًا لتخفيف العقوبة.

رابعًا: اتجهت بعض التشريعات في الدول الغربية أنه في حال زنا الزوجة فإنَّ للزوج الاكتفاءَ بحق الطلاق، بعد أن كانت تنصُّ على الاستفزاز كعذر مخفف للمسؤولية الجنائية.

خامسًا: يختلف الاستفزاز كعذر نتيجة التلبُّس بالزنا عن الاستفزاز العام من عدَّة وجوه، تشمل أسباب كلٍّ منهما ونطاقهما، ومن ثم قواعد إعمال تخفيف العقاب، هذا بشأن ذاتية الاستفزاز الخاص نتيجة التلبُّس بالزنا.

سادسًا: كشفت الدراسة أن الاتجاهات التشريعية المختلفة؛ سواءً منها التي حصرت حق الاستفادة من الاستفزاز بالزوج، أو التي منحته الزوجة كذلك، وأيضًا التي منحت هذا الحق للأقارب وهو أن يستفيدوا من عذر الاستفزاز أو التي منعت الأقارب منه، في ضوء رسمنا للنطاق الشخصي للاستفزاز، وبعد أن انتقدنا موقف التشريعات التي منعت الزوجة من الاستفادة من عذر الاستفزاز، وتمنع الأقارب كذلك منه نتيجة التلبُّس بالزنا، قدمنا الأدلة المنطقية والقانونية المبررة له، والتي تقف وراء ضرورة العدول عن ذلك المنهج.

سابعًا: تبيَّن أن عذر الاستفزاز وحصره بفئات محددة كالأم من الأصول، والبنت من الفروع، وهذا في شأن الفئات التي يحقُّ أن تستفيد من عذر الاستفزاز وشروط ذلك، وقد كشف البحث عن ضرورة كون المستفيد من العذر ذكرًا، حينما يكتشف أحد أصوله أو فروعه من الإناث، أو أخواته في حال تلبس بالزنا.

ثامنًا: أوضحت الدراسةُ ضرورةَ التحقق من قيام العَلاقة الزوجية بين المعتدي والمعتدى عليه وقت ارتكاب الاعتداء، حال المفاجأة بالزنا، وعليه

فعلى المحكمة الرجوع إلى قواعد الشريعة الإسلامية بشأن هذه العَلاقة.

تاسعًا: اختلف الفقهاء في وضع تعريف محدد للأعذار القانونية التي تخفف العقوبة؛ ولذلك تعدَّدت هذه التعريفات. ونجد أن أهم هذه التعريفات عرَّفها بأنها: أوضاع خصَّها المشرع بنص صريح، موجبة لتخفيف العقاب إلى أقل من حده الأدنى المقرر قانونًا عندما تتوافر أسباب أو وقائع أو صفات قانونية معينة .

عاشرًا: فكرة الأعذار القانونية المخففة تقوم على أساسينِ اثنينِ:

وهما اعتبارات العدالة، وتحقيق المنفعة الاجتماعية.

الحادي عشر: الأعذار القانونية التي تخفف من العقاب تتميَّز بمجموعة خصائص من أهمها، صفتها الشرعية، وأنها ملزمة للقاضي، وطابعها استثنائيٌّ، كما تتميَّز بأن طابعها طابع شخصي بحت، بمعنى أنه يقتصر أثرها على الذي تتوافر فيه.

الثاني عشر: عذر الاستفزاز في جريمة الزنا يكون من الأعذار القانونية المخففة الخاصة.

الثالث عشر: بعض التشريعات وسَّعت من دائرة الذين يستفيدون من عذر الاستفزاز في جريمة الزنا، والتوسُّع في دائرة المستفيدين من ذلك في عذر الاستفزاز هو توسُّع غير محمود.

الرابع عشر: اختلف الفقهاء في كيفية تحديد أثر توافُر العذر المخفف على وصف الجريمة، حيث رأى البعض أن الجريمة محتفظة بطبيعتها دائمًا، فتظلُّ الجناية على ما هي حتى وإن حكم فيها بعقوبة الجنحة؛ لتوفر العذر المخفف، بينما يرى البعض عكس ذلك.

الخامس عشر: أثر عذر الاستفزاز يتركز على العقوبة الأصلية، ولا وجود لأثر العذر المخفف على العقوبات التبعية، إلا حينما يكون من نتيجة توافر العذر التغيير من طبيعة العقوبات الأصلية.

السادس عشر: الأعذار القانونية التي تخفف من العقاب لا تؤثر على العقوبة التكميلية، جوازية كانت أم وجوبية؛ لارتباطها بالجريمة التي لا تتغيَّر أحكامها بتوافر هذه الأعذار.

ثالثًا: التوصيات:

أولًا: ضرورة الأخذ بعذر الاستفزاز المخفف للمسؤولية الجنائية.

ثانيًا: أهمية وضع حد أدنى للاستفادة من عذر الاستفزاز؛ وذلك حتى لا يحصل التفاوت بالعقوبات.

ثالثًا: أهمية تقدير القاضي لوضع الجاني حال الجريمة، ويقرر بعدها إن كان يمكنه الاستفادة من عذر الاستفزاز المخفف للمسؤولية الجنائية.

رابعًا: المقترحات:

القيام بدراسات متخصصة في موضوع الاستفزاز وأثره في المسؤولية الجنائية لنُدرة الدراسات في هذا المجال.

إجراء دراسة تُعنى بتحديد المسؤولية لتطبيق الاستفادة من الدفع بالاستفزاز وَفقًا لدرجة المسؤولية الجنائية.

إجراء دراسات وأبحاث في مجال وضع قوانين تخصُّ الاستفزاز.

القصص القرآني

شريفة بنت محمد بن إبراهيم الحقيل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين

وبعد..

فإن القصة القرآنية ركيزة قوية من ركائز الدعوة الإسلامية القائمة على الإقناع العقلي والاطمئنان القلبي بما تدعو إليه من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، كما أنها ميدان خصب للتوجيهات الهادفة والإرشادات النافعة لإقامة مجتمع إنساني متحرر من ربقة التقليد والانحلال، وذلك بما تشتمل عليه من بيان أسباب قوة الأمم وضعفها وتماسكها وانحلالها ورفعتها وانحطاطها.

ولهذا فقد عني القرآن الكريم بذكر القصص عناية فائقة وأولاه اهتماما خاصاً وذلك لأغراض وأهداف سامية.

ولما كانت القصة القرآنية إحدى الأساليب التي اهتم بها القرآن الكريم وغفل عنها الكثير من المربين رأيت أن أختار هذا الموضوع.

تعريف القصة في اللغة:

القص: اتباع الأثر، يقال: خرج فلان قصصا في إثر فلان وقصا. وذلك إذا اقتص أثره، والقصص مصدر، قال تعالى: ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾[الكهف: ٦٤] أي رجعا يقصان الأثر الذي جاءا به. وقال على لسان أم موسى ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾ [القصص: ١١] أي: تتبعي أثره حتى تنظري من يأخذه. والقصص كذلك: الأخبار المتتبعة قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢]، وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١][1]

والقصة: فن طبعي قديم صاحب الأمم من عهد البداوة إلى ذروة الحضارة، ولا يزال إلى اليوم يمثل مكانة ممتازة بين الفنون الأدبية الأخرى لاتصاله بحياة الناس الماضية أو الحاضرة، ولمرونته واتساعه للأغراض المختلفة

(١) تهذيب اللغة (٨ / ٢١١) «بتصرف»

ولجمال أسلوبه وخفته على النفوس.[1]

فمدلول القصة في اللغة واضح، وواسع، ولكن بعض المُحْدَثين يختار مدلولا للقصة فيه بعض القيود، وهو: (الحكاية عن خبر وقع في زمن مضى لا يخلو من عبرة، فيه شيء من التطويل في الأداء)[2]

تعريف القرآن الكريم: كلام الله المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف [3]، المتعبد بتلاوته.

* ومن خلال هذه التعريفات يتضح لي أن **تعريف القصص القرآني**: القصة بمدلولها اللغوي، الواردة في بعض سور القرآن الكريم، مضافا إليه بعض الخصائص والسمات التي تميز بها القصص القرآني عن غيره من صدق في الواقعية التاريخية، وجاذبية في العرض والبيان، تنوع في المقاصد، ووضوح في الإعجاز وغير ذلك من السمات.... والله أعلم.

أهداف القصص في القرآن:

١ .تثبيت لفؤاد النبي محمد صلى الله عليه وسلم وللأمة المحمدية ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[هود: ١٢].

٢ .بيان صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأن ماجاء به هو الحق المبين

٣ .ليزيد بذلك ثبات الأمة وتزيد ثقتهم بأن دينهم هو الدين الصحيح، ويستطيعوا الرد على أهل الكتاب، وأهل الشبهات، وعلى كل من حاول التشكيك بالدين القويم؛ لأن القصص من أقوى الأدلة والبراهين.

٤ .إحياء ذكر الأنبياء السابقين وبيان فضائلهم وماحل بهم.

---

(١) الأسلوب (١ / ١٠٨)

(٢) بحوث في قصص القرآن (٤١)

(٣) المعجم الوسيط (٢ / ٧٢٢)

٥ .إثبات رسالة النبي صلى الله عليه وسلم فإن أخبار الأمم السابقة لا يعلمها إلا الله عز وجل لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩]

٦ .القصص ضرب من ضروب الأدب، يصغى إليها السامع، وترسخ عبره في النفس: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١] (١).

٧ .بيان عدله تعالى بعقوبة المكذبين؛ لقوله تعالى عن المكذبين: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوا۟ أَنفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [هود: الآية ١٠١] (٢)

٨ .بيان فضله تعالى بمثوبة المؤمنين؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ نَّجَّيْنَٰهُم بِسَحَرٍ ۝٣٤ نِّعْمَةً مِّنْ عِندِنَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي مَن شَكَرَ ۝٣٥﴾ [القمر: ٣٤-٣٥] (٣)

خصائص القصص القرآني:

١ .**الصدق:** فالقصص القرآنية حوادث حقيقية وقعت في أزمنة معينة وليست من نسج الخيال

٢ .**أن القصص القرآنية لها أسلوب خاص معبر عنه بالتذكير:** فكان أسلوبها قاضيا للوطرين وكان أجل من أسلوب القصاصين في سوق القصص لمجرد معرفتها.

٣ .**نسج نظم القصص علىٰ أسلوب الإيجاز**

٤ .**أن القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضيعها:** ويعرض عما عداه ليكون تعرضه للقصص منزها عن قصد التفكه بها، من أجل ذلك كله لم تأت القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها، لأن معظم الفوائد

(١) مباحث في علوم القرآن (٣١٨)
(٢) أصول في التفسير (١ / ٥١)
(٣) المصدر السابق

الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع، هو ذكر وموعظة لأهل الدين فهو بالخطابة أشبه.

٥ .**أن القصص القرآنية أتت تحديا عظيما لأهل الكتاب، وتعجيزا لهم بقطع حجتهم على المسلمين:** لأن قصارى علم أهل الكتاب في ذلك العصر كان معرفة أخبار الأنبياء وأيامهم وأخبار من جاورهم من الأمم، فكان اشتمال القرآن على تلك القصص التي لا يعلمها إلا الراسخون في العلم من أهل الكتاب قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩] فجاء القرآن بذلك أحقاء بأن يوصفوا بالعلم الذي وصفت به أحبار اليهود، وبذلك انقطعت صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود، وانقطعت ألسنة المعرضين بهم بأنهم أمة جاهلية.

٦ .**التكرار الهادف:** الذي يحصل به رسوخها في الأذهان فالذي حفظ إحدى السور التي ذكرت فيها قصة معينة عالما بتلك القصة). [١]

التكرار في القصص القرآني وحكمة ذلك:

بعض قصص القرآن لم تذكر إلا مرة واحدة كقصة أصحاب الكهف، وبعضها كثر ذكره وتكراره كقصة موسى عليه السلام في مواضع مختلفة فتارة في موضع شدة وتارة في موضع لين وتارة في وعظ... وقد يختلف الأسلوب في كل مره، حسب ما تقتضيه المصلحة في الآيات، وأورد هنا بعض الحكم في هذا التكرار:

١ .أنه قد يكون الغرض تارة إقامة الحجة على قدرته تعالى، وتوحده في ملكه، وقهره لعباده حينا، وترقيق قلوب المخاطبين حينا آخر، وإنذار عباده وإعذارهم مرة ثالثة. [٢]

---

(١) "بتصرف وإيجاز" التحرير والتنوير (١ / ٦٤-٦٥)

(٢) تفسير المراغي (٣٠ / ١٤٥)

٢ .أن وفود العرب كانت ترد على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقرئهم المسلمون شيئا من القرآن، فيكون ذلك كافيا لهم، وكان يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنباء والقصص مثناة مكررة، لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، فأراد الله تعالى أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض ويلقيها إلى كل سمع.[١]

٣ .مراعاة الزمن وحال المخاطبين بها، ولهذا تجد الإيجاز والشدة غالبا فيما أتى من القصص في السور المكية والعكس فيما أتى في السور المدنية.[٢]

٤ .أن يسمع اللاحقون من المؤمنين في وقت نزول القرآن ذكر القصة التي كانت فاتتهم مماثلتها قبل إسلامهم أو في مدة مغيبهم، فإن تلقي القرآن عند نزوله أوقع في النفوس من تطلبه من حافظيه.[٣]

٥ .ظهور البلاغة، فإن تكرير الكلام في الغرض الواحد من شأنه أن يثقل على البليغ فإذا جاء اللاحق منه إثر السابق مع تفنن في المعاني باختلاف طرق أدائها من مجاز أو استعارات أو كناية[٤]

٦ . (قوة الإعجاز: فإيراد المعنى الواحد في صور متعددة مع عجز العرب عن الإتيان بصورة منها أبلغ في التحدي.

٧ .الاهتمام بشأن القصة لتمكين عبرها في النفس، فإن التكرار من طرق التأكيد وأمارات الاهتمام. كما هو الحال في قصة موسى مع فرعون؛ لأنها تمثل الصراع بين الحق والباطل أتم تمثيل مع أن القصة لا تكرر في السورة الواحدة مهما كثر تكرارها.

٨ .اختلاف الغاية التي تساق من أجلها القصة فتذكر بعض معانيها الوافية

---

(١) زاد المسير في علم التفسير (٤ / ١٤)

(٢) أصول في التفسير (١ / ٥٢)

(٣) التحرير والتنوير (١ / ٦٨)

(٤) التحرير والتنوير (١ / ٦٨)

بالغرض في مقام، وتبرز معان أخرى في سائر المقامات حسب اختلاف مقتضيات الأحوال).[1]

وخلاصة ذلك أن تكرار القصة الواحدة في سور القرآن أكثر من مرة إنما هو لتحقيق مقاصد وأهداف ومعان كثيرة، لتكون ماثلة أمام الأعين في كل جيل. ولكن تكرارها لم يكن مملا وإنما كان بأساليب متنوعة تجتذب الأنظار، وتنبه العقول، وتطرد السامة والملل من نفس القارئ والسامع.[2]

أنواع القصص في القرآن:

القصص في القرآن ثلاثة أنواع:

النوع الأول: قصص الأنبياء، وقد تضمن دعوتهم إلى قومهم، والمعجزات التي أيدهم الله بها، وموقف المعاندين منهم، ومراحل الدعوة وتطورها وعاقبة المؤمنين والمكذبين، كقصص نوح، وإبراهيم، وموسى، وهارون، وعيسى، ومحمد، وغيرهم من الأنبياء والمرسلين، عليهم جميعًا أفضل الصلاة والسلام.

النوع الثاني: قصص قرآني يتعلق بحوادث غابرة، وأشخاص لم تثبت نبوتهم، كقصة الذين أخرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت. وطالوت وجالوت، وابني آدم، وأهل الكهف، وذي القرنين، وقارون، وأصحاب السبت، ومريم، وأصحاب الأخدود، وأصحاب الفيل ونحوهم.

النوع الثالث: قصص يتعلق بالحوادث التي وقعت في زمن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كغزوة بدر وأحد في سورة آل عمران، وغزوة حنين وتبوك في التوبة، وغزوة الأحزاب في سورة الأحزاب، والهجرة، والإسراء، ونحو ذلك[3]

---

(١) مباحث في علوم القرآن لمناع القطان (١ / ٣١٩)

(٢) التفسير المنير للزحيلي (١٢ / ١٦٠)

(٣) مباحث في علوم القرآن لمناع القطان (١ / ٣١٧)

قصة نوح عليه السلام:

(أما مضمون ما جرى لنوح مع قومه مأخوذا من الكتاب والسنة والآثار، فقد جاء عن ابن عباس: أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام، رواه البخاري.

ثم بعد تلك القرون الصالحة حدثت أمور اقتضت أن آل الحال بأهل ذلك الزمان إلى عبادة الأصنام.

وكان سبب ذلك ما رواه البخاري من حديث ابن جريح عن عطاء، عن ابن عباس عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّاً وَلَا سُوَاعاً وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْراً﴾ [نوح:٢٣] قال: هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون فيها أنصابا وسموها بأسمائهم، ففعلوا فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك وانتسخ العلم عبدت[1].

ونوح عليه السلام أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض، كما ثبت في الصحيحين

فلما بعث الله نوحا عليه السلام، دعاهم إلى إفراد عبادة الله وحده لا شريك له، وألا يعبدوا معه صنما ولا تمثالا ولا طاغوتا وأن يعترفوا بوحدانيته، وأنه لا إله غيره ولا رب سواه، ولهذا قال نوح لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف:٥٩] فدعاهم إلى الله بأنواع الدعوة في الليل والنهار، والسر والإجهار، بالترغيب تارة والترهيب أخرى، وكل هذا لم ينجح فيهم، بل استمر أكثرهم على الضلالة والطغيان وعبادة الأصنام والأوثان، ونصبوا له العداوة في كل وقت وأوان، وتنقصوه وتنقصوا من آمن به، وتوعدهم بالرجم والإخراج، ونالوا منهم وبالغوا في أمرهم.

قال الملأ من قومه « أي السادة الكبراء منهم: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [الأعراف: ٦٠]

---

(١) صحيح البخاري (٦ / ١٦٠/ ٤٩٢٠)

﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ وَلَٰكِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف:٦١]

وقد تطاول الزمان والمجادلة بينه وبينهم كما قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمۡ أَلۡفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمۡسِينَ عَاماً فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمۡ ظَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت:١٤] أي ومع هذه المدة الطويلة فما آمن به إلا القليل منهم.

﴿وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾؛ تسلية له عما كان منهم إليه، وذلك أن نوحا عليه السلام لما يئس من صلاحهم وفلاحهم، ورأى أنهم لا خير فيهم، دعا عليهم دعوة غضب [الله عليهم] فلبى الله دعوته.

فاجتمع عليهم خطاياهم من كفرهم وفجورهم ودعوة نبيهم عليهم، فعند ذلك أمره الله تعالى أن يصنع الفلك، وهى السفينة العظيمة التي لم يكن لها نظير قبلها ولا يكون بعدها مثلها، وأخذ يصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه واستهزؤوا به ، فكان يرد عليهم بأننا سنسخر منكم كما سخرتم منا، فجاءه أمر من ربه أنه إذا جاء أمره وحل بأسه، أن يحمل في هذه السفينة من كل زوجين اثنين من الحيوانات، وسائر ما فيه روح من المأكولات وغيرها لبقاء نسلها، وأن يحمل معه أهله، أي أهل بيته، إلا من سبق عليه القول منهم، أي إلا من كان كافرا فإنه قد نفذت فيه الدعوة التي لا ترد، ووجب عليه حلول البأس الذي لا يرد، وأمر أنه لا يراجعه فيهم إذا حل بهم ما يعانيه من العذاب العظيم، الذي قد حتمه عليهم الفعال لما يريد.

وقوله: ﴿وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ﴾ (هود:٤٠) أي من استجيبت فيهم الدعوة النافذة ممن كفر، فكان منهم ابنه « يام « الذي غرق، « ومن آمن « أي واحمل فيها من آمن بك من أمتك.

وأما امرأة نوح وهي أم أولاده كلهم: وهم حام وسام، ويافث، ويام، فقد ماتت قبل الطوفان، وقيل إنها غرقت مع من غرق، وكانت ممن سبق عليه القول لكفرها.

قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ فَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي

نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٨﴾ وَقُل رَّبِّ أَنزِلۡنِي مُنزَلٗا مُّبَارَكٗا وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡمُنزِلِينَ ﴿٢٩﴾﴾ (المؤمنون:٢٨-٢٩)

أمره أن يحمد ربه على ما سخر له من هذه السفينة، وأمره بالدعاء في ابتداء الأمور وقد امتثل نوح عليه السلام هذه الوصية وقال: ﴿ٱرۡكَبُواْ فِيهَا بِسۡمِ ٱللَّهِ مَجۡرٖىٰهَا وَمُرۡسَىٰهَآۚ إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ (هود:٤١) أي على اسم الله ابتداء سيرها وانتهاؤه.

قال الله تعالى: ﴿وَهِيَ تَجۡرِي بِهِمۡ فِي مَوۡجٖ كَٱلۡجِبَالِ﴾ (هود:٤٢) وذلك أن الله تعالى أرسل من السماء مطرا لم تعهده الأرض قبله ولا تمطره بعده وأمر الأرض فنبعت من جميع فجاجها وسائر أرجائها. كما قال تعالى: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ * فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ * وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾ (القمر:١٠ إلى ١٣)

﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ * قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ (هود:٤٢-٤٣)

وهذا الابن هو « يام » وقيل اسمه كنعان، وكان كافرا عمل عملا غير صالح، فخالف أباه في دينه ومذهبه، فهلك مع من هلك.

﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود:٤٤).

أي لما فرغ من أهل الأرض، ولم يبق بها أحد ممن عبد غير الله عزوجل، أمر الله الارض أن تبتلع ماءها، وأمر السماء أن تقلع أي تمسك عن المطر، « وغيض الماء » أي نقص عما كان، « وقضي الأمر » أي وقع بهم الذي كان قد سبق في علمه وقدره

وقال تعالى: ﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (هود:٤٨)، هذا أمر لنوح عليه السلام لما نضب الماء عن وجه الأرض، وأمكن السعي فيها والاستقرار عليها، أن يهبط

من السفينة.

قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ (الصافات:٧٧)، فكل من على وجه الأرض اليوم من سائر أجناس بنى آدم، ينسبون إلى أولاد نوح الثلاثة وهم: سام، وحام، ويافث). [١]

فوائد تربوية من هذه القصة العظيمة:

أن نوح عليه السلام أخذ يدعو قومه ألف سنة إلا خمسين عاما فعلى الإنسان أن يقتدي بنوح عليه السلام ويجاهد نفسه بالطاعات ويحاول تغيير مجتمعه بالليل، والحسنى، والمتابعة، فلا ينصح مرة ثم يفتر ويقول نصحت؛ فالدعوة تحتاج إلى جهاد.

أن الإنسان لا يبتدع شيئا يمس العقيدة ويعظم شيئا ليس معظما في الدين؛ لأنه قد لا يعبده ولا يؤثر على عقيدته، ولكن مع مرور الزمن قد يتخذه الأجيال عادة ثم يتخذه الذين يلونهم عبادة، ويعود الإثم عليه.

التنويع في طرق الدعوة فلا يسلك الداع إلى الله أو من أراد النصح طريقا واحدة فتارة يرغب وتارة يرهب ولا ييأس.

لطف الله سبحانه وتعالى بعباده المطيعين له، المتوكلين عليه؛ فالله سبحانه سيحمي وسيرزق وسيعطي المخلصين له الموحدين له، فمن كان الله تعالى حسيبه فلا يخف من شيء أبدا فالله تعالى فنعم المولى ونعم الحسيب.

قصة أهل الكهف:

(كان سبب نزول قصة أصحاب الكهف وخبر ذي القرنين أن قريشا بعثوا إلى اليهود يسألونهم عن أشياء يمتحنون بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ويسألونه عنها ليختبروا ما يجيب به فيها فقالوا: سلوه عن أقوام ذهبوا في الدهر

(١) قصص الأنبياء (١ / ٨٥-١٠٥) «بتصرف»

فلا يدرى ما صنعوا، وعن رجل طواف في الأرض وعن الروح، فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥] ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ﴾ [الكهف: ٨٣] وأنزل : ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ﴾ (الكهف:٩) أي ليسوا بعجب عظيم بالنسبة إلى ما أطلعناك عليه من الأخبار العظيمة والآيات الباهرة والعجائب الغريبة.

والكهف: هو الغار في الجبل وقيل اسم كهفهم حيزم، وأما الرقيم فعن ابن عباس أنه قال: لا أدري ما المراد به، وقيل هو الكتاب المرقوم فيه أسماؤهم وما جرى لهم كتب من بعدهم اختاره ابن جرير وغيره، وقيل غير ذلك

واعتناء اليهود بأمرهم ومعرفة خبرهم، يدل على أن زمانهم متقدم على ما ذكره بعض المفسرين أنهم كانوا بعد المسيح، وأنهم كانوا نصارى، والظاهر من السياق أن قومهم كانوا مشركين يعبدون الأصنام.

قال كثير من المفسرين والمؤرخين وغيرهم: كانوا في زمن ملك يقال له دقيانوس وكانوا من أبناء الأكابر، وقيل من أبناء الملوك واتفق اجتماعهم في يوم عيد لقومهم فرأوا ما يتعاطاه قومهم من السجود للأصنام والتعظيم للأوثان فنظروا بعين البصيرة وكشف الله عن قلوبهم حجاب الغفلة، وألهمهم رشدهم فعلموا أن قومهم ليسوا على شيء، فخرجوا عن دينهم وانتموا إلى عبادة الله وحده لا شريك له.

فكل منهم سأل الآخر عن أمره، وعن شأنه، فأخبره ما هو عليه واتفقوا على الانحياز عن قومهم والتبري منهم والخروج من بين أظهرهم والفرار بدينهم منهم وهو المشروع حال الفتن وظهور الشرور.

قال الله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا هَؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ﴾ [الكهف: ١٣ - ١٥] أي بدليل ظاهر على ما ذهبوا إليه وصاروا من الأمر عليه ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا * وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلا اللَّهَ﴾ [الكهف: ١٥ - ١٦] أي

وإذ فارقتموهم في دينهم، وتبرأتم مما يعبدون من دون الله ﴿فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا﴾(الكهف:١٦) أي يسبل عليكم ستره وتكونوا تحت حفظه وكنفه ويجعل عاقبة أمركم إلى خير

ثم ذكر تعالى صفة الغار الذي آووا إليه وأن بابه موجه إلى نحو الشمال وأعماقه إلى جهة القبلة وذلك أنفع الأماكن فقال: ﴿وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ﴾ (الكهف:١٧) وقرئ تزور: ﴿عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ﴾ فأخبر أن الشمس يعني في زمن الصيف وأشباهه تشرق أول طلوعها في الغار في جانبه الغربي ثم تشرع في الخروج منه قليلا قليلا وهو ازوارها ذات اليمين فترتفع في جو السماء وتتقلص عن باب الغار ثم إذا تضيفت للغروب تشرع في الدخول فيه من جهته الشرقية قليلا قليلا إلى حين الغروب كما هو المشاهد بمثل هذا المكان والحكمة في دخول الشمس إليه في بعض الأحيان أن لا يفسد هواؤه ﴿وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ﴾ (الكهف:١٧) أي بقاؤهم على هذه الصفة دهرا طويلا من السنين لا يأكلون ولا يشربون ولا تتغذى أجسادهم في هذه المدة الطويلة من آيات الله وبرهان قدرته العظيمة ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [الكهف: ١٨] قال بعضهم لأن أعينهم مفتوحة لئلا تفسد بطول الغمض ﴿وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ﴾ قيل في كل عام يتحولون مرة من جنب إلى جنب ويحتمل أكثر من ذلك فالله أعلم ﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ المراد أن كلبهم، الذي كان معهم وصحبهم حال انفرادهم من قومهم، لزمهم ولم يدخل معهم في الكهف، بل ربض على بابه ووضع يديه على الوصيد وهذا من جملة أدبه ومن جملة ما أكرموا به فإن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولما كانت التبعية مؤثرة حتى كان في كلب هؤلاء صار باقيا معهم ببقائهم لأن من أحب قوما سعد بهم فإذا كان هذا في حق كلب فما ظنك بمن تبع أهل الخير وهو أهل للإكرام.

واختلاف العلماء في محلة هذا الكهف فقال كثيرون هو بأرض أيلة، وقيل بأرض نينوى،

وقيل بالبلقاء وقيل ببلاد الروم وهو أشبه. والله أعلم.

ولما ذكر الله تعالى ما هو الأنفع من خبرهم والأهم من أمرهم ووصف حالهم حتى كأن السامع راء والمخبر مشاهد لصفة كهفهم وكيفيتهم في ذلك الكهف وتقلبهم من جنب إلى جنب وأن كلبهم باسط ذراعيه بالوصيد.

قال: ﴿لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾ (الكهف:١٨) أي لما عليهم من المهابة والجلالة في أمرهم الذي صاروا إليه، أي أيها الإنسان وذلك لأن طبيعة البشرية تفر من رؤية الأشياء المهيبة غالبا ولهذا قال: ﴿لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا﴾ ودل على أن الخبر ليس كالمعاينة.

ثم ذكر تعالى أنه بعثهم من رقدتهم بعد نومهم بثلاثمائة سنة وتسع سنين فلما استيقظوا قال بعضهم لبعض: ﴿كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف: ١٩] أي بدراهمكم هذه يعني التي معهم إلى المدينة ويقال كان اسمها دفسوس ﴿فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا﴾ أي أطيب مالا ﴿فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ﴾ أي بطعام تأكلونه وهذا من زهدهم وورعهم ﴿وَلْيَتَلَطَّفْ﴾ أي في دخوله إليها ﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ۞ إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا﴾ (الكهف:٢٠) أي إن عدتم في ملتهم بعد إذ أنقذكم الله منها وهذا كله لظنهم أنهم رقدوا يوما أو بعض يوم أو أكثر من ذلك ولم يحسبوا أنهم قد رقدوا أزيد من ثلثمائة سنة وقد تبدلت الدول أطوارا عديدة وتغيرت البلاد ومن عليها وذهب أولئك القرن الذين كانوا فيهم وجاء غيرهم وذهبوا وجاء غيرهم ولهذا لما خرج أحدهم وهو تيذوسيس فيما قيل وجاء إلى المدينة متنكرا لئلا يعرفه أحد من قومه فيما يحسبه تنكرت له البلاد واستنكره من يراه من أهلها واستغربوا شكله وصفته ودراهمه، فيقال إنهم حملوه إلى متوليهم، وخافوا من أمره أن يكون جاسوسا أو تكون له صولة يخشون من مضرتها، فيقال إنه هرب منهم، ويقال بل أخبرهم خبره ومن معه وما كان من أمرهم فانطلقوا معه ليريهم مكانهم فلما قربوا من الكهف دخل إلى إخوانه فأخبرهم حقيقة أمرهم ومقدار ما

رقدوا فعلموا أن هذا أمر قدرة الله فيقال إنهم استمروا راقدين ويقال بل ماتوا بعد ذلك.

وأما أهل البلدة فيقال إنهم لم يهتدوا إلى موضعهم من الغار وعمى الله عليهم أمرهم، ويقال لم يستطيعوا دخوله حسا ويقال مهابة لهم). [1]

فوائد تربوية مستنبطة من هذه القصة:

أن من تمسك بدينه كان الله تعالى في عونه وكفاه أمره.

الصحبة الصالحة تؤثر على مكانة الفرد فالقوم لايشقى بهم جليسهم فأصحاب الكهف تبعهم كلب وأحيا القرآن ذكره فكيف بآدمي يصاحب أهل الخير والصلاح؟

أن المؤمن لا يؤثر في دينه شيء مهما تقدم العلم وازدهرت الحضارة، بل يضل متمسكا بالعقيدة الصحيحة ويبتعد عن كل ما يخشى أنه سيبعده عن دينه وليكن له في أصحاب الكهف أسوة حسنة.

قصة غزوة حنين:

(لما بلغ فتح مكة هوزان جمعهم مالك بن عوف النصري، فاجتمع إليه ثقيف وقومه بنو نصر بن معاوية، وبنو جشم، وبنو سعد بن بكر، وبشر من بني هلال بن عامر، وقد استصحبوا معهم أنعامهم ونساءهم لئلا يفروا، فلما تحقق ذلك دريد بن الصمة شيخ بني جشم ـ وكانوا قد حملوه في هودج لكبره تيمنًا برأيه ـ أنكر ذلك على مالك بن عوف النصري وهجنه، وقال: إنها إن كانت لك لم ينفعك ذلك، وإن كانت عليك فإن المنهزم لا يرده شيء.

وحرضهم على ألا يقاتلوا إلا في بلادهم، فأبوا عليه ذلك واتبعوا رأي مالك بن عوف، فقال دريد: هذا يوم لم أشهده ولم يغب عني.

وبعث صلى الله عليه وسلم عبد الله بن أبي حدرد الأسلمي فاستعلم له

---

(١) البداية والنهاية ط إحياء التراث (٢ / ١٣٤-١٣٨) «بتصرف»

خبر القوم وقصدهم، فتهيأ رسول الله صلى الله عليه وسلم للقائهم، واستعار من صفوان بن أمية أدرعا، قيل: مئة.

وقيل: أربعمائة.

واقترض منه جملة من المال، وسار إليهم في العشرة آلاف الذين كانوا معه في الفتح، وألفين من طلقاء مكة، وشهد معه صفوان بن أمية حنيناً وهو مشرك، وذلك في شوال من هذه السنة، واستخلف على مكة عتاب بن أسيد بن أبي العيص أمية بن عبد شمس، وله نحو عشرين سنة.

ومر صلى الله عليه وسلم في مسيره ذلك على شجرة يعظمها المشركون يقال لها ذات أنواط، فقال بعض جهال العرب: اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط.

فقال: «قلتم ـ والذي نفسي بيده ـ كما قال قوم موسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم ألهة، لتركبن سنن من كان قبلكم» (١)

ثم نهض صلى الله عليه وسلم فوافى حنيناً، وهو واد حدور من أودية تهامة.

وقد كمنت لهم هوازن فيه، وذلك في عماية الصبح، فحملوا على المسلمين حملة رجل واحد، فولى المسلمون لا يلوي أحد على أحد، فذلك قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾ (التوبة:٢٥) وذلك أن بعضهم قال: لن نغلب اليوم من قلة.

وثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يفر، ومعه من الصحابة: أبو بكر، وعمر، وعلي، وعمه العباس، وابناه: الفضل، وقثم، وأبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب، وابنه جعفر، وآخرون.

وهو صلى الله عليه وسلم يومئذ راكب بغلته التي أهداها له فروة بن نوفاسة الجذامي، وهو يركضها إلى وجه العدو، والعباس آخذ بحكمتها يكفها عن التقدم، وهو صلى الله عليه وسلم ينوه باسمه يقول: **(أنا النبي لا كذب.. أنا**

(١) سنن الترمذي ت شاكر (٤ / ٤٧٥/ ٢١٨٠)

ابن عبد المطلب)[1]

ثم أمر العباس، وكان جهير الصوت، أن ينادي: يا معشر الأنصار، يا معشر أصحاب الشجرة، يا معشر أصحاب السمرة، فلما سمعه المسلمون وهم فارون كروا وأجابوه: لبيك لبيك، وجعل الرجل إذا لم يستطع أن يثني بعيره لكثرة المنهزمين، نزل عن بعيره وأخذ درعه فلبسها، وأخذ سيفه وترسه، ويرجع راجلاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى إذا اجتمع حوله عصابة منهم نحو المائة، استقبلوا هوزان فاجتلدوا هم وإياهم، واشتدت الحرب، وألقى الله في قلوب هوازن الرعب حين رجعوا، فلم يملكوا أنفسهم، ورماهم صلى الله عليه وسلم بقبضة حصى بيده، فلم يبقى منهم أحد إلا ناله منها، وفسر بعضهم قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال:١٧)بذلك.

وتفر هوازن بين يدي المسلمين، ويتبعونهم يقتلون ويأسرون، فلم يرجع آخر الصحابة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا والآسارى بين يده، وحاز صلى الله عليه وسلم أموالهم وعيالهم.

وانحازت طوائف من هوازن إلى أوطاس، فبعث صلى الله عليه وسلم إليهم أبا عامر الأشعري واسمه عبيد ومعه ابن أخيه أبو موسى الأشعري حاملا راية المسلمين في جماعة من المسلمين، فقتلوا منهم خلقاً.

وقتل أمير المسلمين أبو عامر، رماه رجل فأصاب ركبته، وكان منها حتفه، فقتل أبو موسى قاتله، وقيل: بل أسلم قاتله بعد ذلك، وكان أحد إخوة عشرة قتل أبو عامر التسعة قبله، فالله أعلم، ولما أخبر أبو موسى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك استغفر صلى الله عليه وسلم لأبي عامر، وكان أبو عامر رابع أربعة استشهدوا يوم حنين، والثاني أيمن بن أم أيمن، والثالث يزيد بن زمعة بن الأسود، والرابع سراقة بن الحارث بن عدي من بني العجلان من الأنصار رضي الله عنهم.

(١) صحيح مسلم (٣/ ١٤٠٠/ ١٧٧٦)

وأما المشركون فقتل منهم خلق كثير (نحو الأربعين)

وفي هذه الغزوة قال صلى الله عليه وسلم: «من قتل قتيلاً فله سلبه»[1] في قصة أبي قتادة رضي الله عنه).[2]

فوائد تربوية من هذه القصة العظيمة:

يجب على المسلم ألا يترك شيئا من دينه لأي غرض كان، بل يظل متمسكا مطبقا لما في الكتاب والسنة ولا يتتبع الرخص.

يجب على المسلم أن يربي نفسه على التواضع مهما علت مكانته وعز شأنه، فلا يأخذه العُجب بنفسه أو بماله أو بأعماله أو بعدته وعتاده...

دور القصة وأثرها في تربية الناشئة..

للقصة في التربية الإسلامية وظيفة تربوية لا يحققها لون آخر من ألوان الأداء اللغوي.

ذلك أن القصة القرآنية تمتاز بميزات جعلت لها آثارًا نفسية وتربوية بليغة، محكمة، بعيدة المدى على مر الزمن، مع ما تثيره من حرارة العاطفة ومن حيوية وحركية في النفس، تدفع الإنسان إلى تغيير سلوكه وتجديد عزيمته بحسب مقتضى القصة وتوجيهها وخاتمتها، والعبرة منها.. وأورد هنا بعض النقاط التي تشيد بأهمية القصة بالنسبة للنشء خاصة [3]:

١. أن هذه القصص تشد القارئ وبالأخص الناشئ حيث إنه يميل لمعرفة التفاصيل فبالتالي يتأثر بشخصياتها وموضوعاتها، كما أنها توقظ انتباهه.

٢. أن الدروس التلقينية والإلقائية تورث الملل، ولا تستطيع الناشئة أن تتابعها وتستوعب عناصرها إلا بصعوبة وشدة. وإلى أمد قصير. ولذا كان الأسلوب القصصي أجدى نفعًا، وأكثر فائدة.

---

(١) سنن الترمذي ت شاكر (٤ / ١٣١/ ١٥٦٢)

(٢) الفصول في السيرة (١ / ٢٠٤-٢٠٦)

(٣) مباحث في علوم القرآن لمناع القطان (١ / ٣٢١)

٣ .أن الناشئ يميل إلى سماع الحكاية، ويصغي إلى رواية القصة، وتعي ذاكرته ما يُروى له، فيحاكيه ويقصه وهذه الظاهرة الفطرية النفسية ينبغي للمربين أن يفيدوا منها في مجالات التعليم، لاسيما التهذيب الديني، الذي هو لب التعليم، وقوام التوجيه فيه.

٤ .يستطيع المربي أن يصوغ القصة القرآنية بالأسلوب الذي يلائم المستوى الفكري للنشء

دور القصة في تربية الفرد والمجتمع.. [١]

بعض القصص لها أثر كبير في المجتمع لا سيما القصص القرآنية فبعضها تؤثر في الشباب وبعضها في الفتيات وبعضها تناسب الأطفال كقصة يوسف إذا عرضت بطريقة مختصرة مبسطة، فإنها تؤثر في نفوس الشباب وقصة أم موسى: ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخَافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص:٧] تؤثر في النساء عموما، وكذلك قصة أبي هريرة مع الشيطان في فضل آية الكرسي، وغيرها.

فالقصص الواردة في القرآن صور مشرقة تساهم في بناء مجتمع مثالي فمثلا:

حسن المعاشرة للأهل: العطف والحنان والحنو عليهم كمثل فعل نبي الله موسى عليه السلام عندما سار بأهله: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [القصص:٢٩] فمن حنانه وعطفه على أهله ورعايته لهم أوقفهم بعيدا عن مكان النار لأنه لا يدري ماذا يوجد عندها، عدو أو صديق أو خير أو شر، ثم قال لأهله: امكثوا لعلي آتيكم بجذوة من النار لعلكم تصطلون، أي: تستدفئون من هذا البرد، ففي هذا حرص الزوج على زوجته بتدفئتها من البرد.

(١) دروس للشيخ محمد المنجد «بتصرف وإيجاز»

وألخص البحث في النقاط التالية:

١ .أن القصص القرآنية قصص حقيقية لا من نسج الخيال، ذكرها الله سبحانه في كتابه لحكم منها العظة والعبرة، والتحدي والإعجاز...

٢ .أن القصص القرآنية تحتوي على فوائد تربوية جمة، فالمربي الفطن هو من ينتبه لها ويطبقها.

٣ .أن ورود القصص في القرآن فرصة للتدبر؛ لأن القصص يفهمها الكبير والصغير، المتعلم والأميّ.

٤ .أن القصص القرآني مؤثر في المجتمع وخاصة في الأطفال والنشء.

٥ .أن القصة القرآنية تتميز بخصائص تختلف عن أي قصة.

هذا وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

المراجع

١ . الأسلوب، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة: الثانية عشرة ٢٠٠٣

٢ .أصول في التفسير، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى سنة ١٤٢١هـ)، قسم التحقيق بالمكتبة الإسلامية، المكتبة الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

٣ .بحوث فى قصص القرآن، السيد عبد الحافظ عبد ربه، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٧٢م

٤ . البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الأولى ١٤٠٨، هـ - ١٩٨٨ م

٥ . التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ) ، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ هـ

٦ . تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: ١٣٧١هـ) ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأولى، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م

٧ .التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة: الثانية ، ١٤١٨ هـ

٨ .تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي -بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م

٩ . الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ

١٠. دروس للشيخ محمد المنجد، محمد صالح المنجد، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، http://www.islamweb.net

١١. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ

١٢. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م

١٣. الفصول في السيرة، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم

الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، محمد العيد الخطراوي، محيي الدين مستو، مؤسسة علوم القرآن، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٣ هـ

١٤. قصص الأنبياء، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، مصطفى عبد الواحد، مطبعة دار التأليف – القاهرة، الأولى، ١٣٨٨ هـ – ١٩٦٨ م

١٥. مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م

١٦. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت

١٧. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات وآخرون، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

ملف العدد الثاني

الأديب
أحمد بن إبراهيم الحقيل

الأديب أحمد بن إبراهيم الحقيل

إبراهيم بن سعد الحقيل

مولده ونشأته وحياته

ولد أحمد بن إبراهيم بن عبد الله بن عبد العزيز بن محمد الحقيل في بلدة الحائر. وهي بلدة ريفيةٌ وادعةٌ بين الجبال يشقها واديها وادي الحائر. وهي دائما ما تضاف، فتسمى طوراً: حاير الحقلة مضافة للأسرة التي تقطنها، وتُسمى مرة: حاير سدير مضافة إلى المنطقة. وتسمى: حاير المجمعة مضافة إلى المدينة الأقرب إليه.

وكان مولده في سنة ١٣٧٦هـ وأمه هي: حصة بنت عثمان بن عبد العزيز الحقيل.

ذاق اليتم ولما يبلغ السادسة من عمره، توفي أبوه سنة ١٣٨٢هـ. والتحق بمدرسة جوي الابتدائية فدرس بها وانتقلت أسرته إلى مدينة المجمعة فأكمل الدراسة الابتدائية في المدرسة الفيصلية، ثم التحق بالمعهد العلمي بالمجمعة وكان في جميع مراحله الدراسية من المتفوقين. حاز على ثانوية المعهد العلمي سنة ١٣٩٥هـ، عمل في العطل الصيفية أكثر من مرة في إدارة الأحوال المدنية وحرص المسؤولون فيها على استقطابه للعمل بها، فقد كان خطه جميلاً وتعامله راقياً مع المراجعين، فالتحق بها موظفاً فور تخرجه من المعهد العلمي.

التحق بجامعة الإمام كلية اللغة العربية منتسباً فيما كان يعمل موظفاً في الأحوال المدنية، ثم انتقل سنة (١٣٩٨هـ) إلى إدارة التعليم بالمجمعة، ولم يطل ذلك فقد داهمته المنية في حادث سيارة وهو في طريقه من الرياض إلى المجمعة ليلة الأربعاء الثاني من شهر رجب من سنة ألف وأربع مئة وواحد من الهجرة ٢/ ٧/ ١٤٠١هـ وكانت وفاته صدمة كبيرة لمحبيه ومحبي أدبه. وكان عمره إذ ذاك ستٌ وعشرون سنة.

أخلاقه:

قلمَّا تجد من يثلبه حتى وان كان مختلفًا معه، وكان محبًّا لجميع من حوله، لا يبخل عليهم بما يستطيع، وبلغ الغاية في الكرم، فما يبخل بما معه على من يطلب منه شيئًا، فكثير مِن دَخْله يذهب لهذا وذاك، غير عابئ بالمال وجمعه، مع أن هذا أَثَّرَ عليه في حياته.

قال الأديب المبرِّز أحمد عبد الغفور عطار:» أمَّا خلائق أحمد الحقيل الإنسانية فهي من كرام الأخلاق ومن أعظمها: شجاعة في ابداء رأيه دون أن يدخل الهوى إليه، كان كريمًا سخيًا «. ويذكر العطار موقفًا حصل؛ وهو أن العلامة عبد الخالق عُظيمة زاره أحمد في القاهرة، وهو ومن طُلابه ومُريديه، وذكر أحمدُ أن لديه نسخةً من كتاب الصحاح الذي حقَّقه العطار، وهي هديةٌ من العطار إلى عُظَيمة. فكتب عظيمة إلى العطار شاكراً ومقدراً. فقال العطار له إنها ليست هديةٌ مني، بل هي هدية من أحمد الحقيل.

ويقول الأستاذ عبد الرحمن المعمر:» كان شابًا لم يصل الثلاثين، ولكن ليس فيه نَزَقُ الشباب، وطيش المبتدئين، وغرور الناشئين من الأدباء، بل كان واسع الاطلاع إنساني التفكير».

كان رحمه الله كريمًا يصل كرمه إلى حد السَّرف. كان يعطي مَن قَصَده مهما كان ولا يأخذ ما يُثبت حقه، لذلك مات مُعدمًا لا يملك من حطام الدينا شيئًا.

كان ضحوك السن بشوشًا لكل من قابله صغيراً أو كبيراً. لا يحمل الحقد وليس في أخلاقه الحسد. غير عابئ بالمظاهر، فعندما يذهب الى زيارةِ أديبِ أو مسؤولِ لم يكن يخفي سيارته الونيت.

ولم يكن ممن يسكت عن حقه، ولا غضاضة في ذلك، وفي حادثة يستذكرها كثير من أهل بلدته كان له مشكلة مع صاحب الأرض التي استأجرها وأقام عليها مصنعًا للبلك، لم يعبأ القاضي بهذا الشاب المجهول فحكم عليه فوراً وبالغ في إيقاع الحكم عليه، لكن القاضي رحمه الله صُعِق لما وصلته صورة شكوى منه مقدمة لسماحة رئيس مجلس القضاء الأعلى ووزير العدل، صُدم

مما فيها من حجج ونقول من كتب الفقه التي هي مرجع القضاء، ولم يلبث أن تحول الطالب مطلوباً، وأعاد القاضي النظر في القضية من جديد وقد تغيرت نظرته لهذا الشاب.

قراءاته

منذ عرفته والقراءة ديدنه، فعندما كنا في بيت واحد كانت غرفته في الدور الأرضي، وكان يروقني منظرها، حيث كسا الجدران بصفحات الصحف التي كان ينتهي من قراءتها، وأظنه إذا انتهى من قراءة صحيفة ألصق الصفحات التي تعجبه أو يريدها على الجدار، ومع الأيام أصبحت الجدران مكسوة بأوراق الصحف. كنت أراها وأتمنى أن أقرأ ما فيها. هذا الشغف بالقراءة والاطلاع انسحب عليه في جميع مراحل حياته.

قال أحمد عبد الغفور عطار:» ولكن الغريب في أحمد الحقيل الذي قرأ خلال عمره القصير آلافاً مؤلفةً من الكتب..... فندر مثله في القراءة والعبقرية. وأشهد أنني لم أجد بين الرواد في المملكة من يدانيه اطلاعاً».

ثم عدَّد عطار بعض الكتب التي قرأها، فقال: وقرأ في علوم الدين والعربية كثيراً، قرأ مئات الكتب، ويكفي أنه قرأ في التفسير: تفسير ابن كثير والزّمخشري وأبي حيان، وفي شروح الحديث شرح البخاري المسمى فتح الباري، وشرح صحيح مسلم للنووي، كما قرأ كتب الفقه في مذاهبه الأربعة وفقه الظاهرية والزيدية، ويحفظُ من الشعر قديمه وحديثه مئات القصائد والمقطوعات..... وعجبتُ من قراءته الواعية للمُحلّى ولِمَا طُبِع له - يعني ابن حزم - من المؤلفات مثل: الرد على بن النغريلة».

يقول الأستاذ عبد الرحمن المعمر: كان يقرأ ويقرأ ويقرأ، لا يُشغله عن ذلك مالُ ولا بنون، فلا تراه ألا متأبطاً كتاباً يقرأه، أو ناشراً صحيفة، أو يكتب رسالة. يقرأ كثيراً ويكتب قليلاً».

وأقول: إنه كان نهماً، يقرأُ كل ما وقع في يده، مع فهمٍ وإدراك. لقد قرأ الكثير من كتب التراث العربي في جميع الفنون. وقرأ الكثير من كتب المُحدثين ككتب الرافعي والمنفلوطي والعقاد وطه حسين وجبران ونعيمة وغيرهم

الكثير. كما قرأ كثيراً من الكتب المترجمة من اللغات الأخرى. وجمع مكتبةً تزيد على خمسة آلاف كتاب. ولذلك قال العطار: «وما سألته قط عن كتاب أريد أن أقتنيه إلا وجدته فيه مكتبته قد قرأ واستوعب ما فيه».

وشهدتُه كثيراً من أيامه لا يخرج من المنزل، بل هو في قراءة مستمرة، وكنت أستغرب من قدرته - وأنا صغير- انكبابه على هذه الكتب المجلدة يقرأ فيها ليل نهار. ولشدة نهمه في القراءة خصَّصت المكتبة العامة في المجمعة غرفة خاصة له، خصصها أمين المكتبة رحمه الله ليقرأ ويطَّلع دون ازعاج، ولتمكث الكتب التي يقرأ فيها مكانها.

وقراءاته متنوعة جدًّا، ففي أول إدراكي كان كثيراً ما يقرأ الصحف والمجلات، الجيد منها وضدِّه، ثم بدأ حماسه بعد سنوات يفتر في قراءتها، وانصرف كلية إلى قراءة الكتب الجادة، مع أن في مكتبته كثير من الروايات المتنوعة لكني لم أره يومًا يقرأ فيها.

وكان رحمه الله يتبرَّم ممن يزوره في مكتبته في بلدته الهادئة «الحائر»؛ لقطع الوقت، وتزجيته بالحديث، فكتب ورقة وألصقها على بابها منعًا لهذه العادة التي تُذْهب وقته هدراً.

وحدَّثني ابن العم الأستاذ: محمد بن سليمان بن حمد الحقيل وهو من أصدقائه المقربين، وكان يتوسم فيه الهمة العالية، أن أحمد كان يُلحُّ عليه في القراءة الجادة، ويعطيه بعض الكتب ويطلب منه أن يقرأها.

كان يحب أن يرى كثيراً من حوله يقرأون، ويحثهم على ذلك، وأذكر مرَّة وأنا في صيف سنة ١٣٩٧هـ كنت في الرياض مقيمًا عند عمتي أم يحيى رحمها الله، فجاء في الليل وأنا نائم، فلما صحوتُ وجدته مع عمتي يتناولان القهوة، فأخذني معه لمَّا خرج، وذهبنا إلى مكتبة عكاظ في شارع التلفزيون، وأطلق لي الحرية في شراء الكتب التي أريدها، كنت صغيراً تروق لي قصص الأطفال المزخرفة، فأخذت بعض القصص التي كانت تصدر صوتًا عند فتح غلافها، وبالطبع كانت قصصًا تافهة، لم يوافقني على هذا الاختيار، واختار بعض الكتب لا أذكر منها الآن إلا مجموعة من قصص محمد موفق سليمة،

ومجموعة من قصص عبد الكريم الجهيمان رحمهما الله.

مراحل حياته الفكرية

على قِصَرِ حياته رحمه الله فقد اكتفها تحولات عديدة، نستطيع أن نقسمها إلى عدة أقسام:

مرحلة التديُّن

سيطرت عليه هذه المرحلة في آوائل المراهقة، كان فيها محافظًا شديد المحافظة، حتى أنه أمَّ المصلين في صلاتي التراويح والقيام في رمضان، وفي هذه المرحلة انصرف للقراءة في كتب العلوم الشرعية، القديم منها والحديث، استمرت هذه المرحلة سنتين، دخل بعدها في أزمة في آواخر السنة الثانية الثانوي، أثَّرت على تحصيله الدراسي حتى نجح بمستوى دون المأمول منه، ضايقه هذا الأمر.

وفي هذه المرحلة أخذني بيدي وأنا في الصف الأول ابتدائي ولم نقف إلّا عند الشيخ سليمان بن عبد الله العسكر (ت ١٤٠٣هـ) في مسجده، وكان رحمه الله يعلِّم القرآن للصغار والشباب احتسابًا، لم تكن لدي رغبة، لكنه هددني بأنه سيخبر والدي إن تهرَّبت، وكنت أعرف يقينًا العقاب الذي سأناله من أبي رحمه الله إن تخلفت عن الحلقة، واظبت في الحضور يوميًا للحلقة، حتى داهم المرض أبي رحمه الله، وانشغل بنفسه، وانشغل العم أحمد بأعماله الأخرى فانقطعت عنها، وكنت أنهيت جزء «قد سمع».

لعل ما أثَّرَ عليه في هذه المرحلة حتى خرجَ منها أنه لم يجد مُوجِّهًا، فلم تكن في المجمعة دروس علمية، ولا حِلَق عِلْم، ولا طالب علم يُعنى بهؤلاء الشباب يمكن أن يواصل مسيرته معه. ولعل سلوك الناس سبب له نفرة، حيث أن سلوكهم لا يتفق مع أقوالهم. وفي هذه المرحلة بدأ في تأليف كتابه «سلمان الفارسي».

مرحلة القراءة الأدبية الجادة

انصرف في الصف الثالث الثانوي إلى القراءات الأدبية الجادة، وأصبحت

علاقته مع كتب أساطين الأدب وثيقة خاصة محمود العقاد، وهذه المرحلة أثرت في حياته تأثيراً كبيراً، وأنتج في خلالها عدداً من المقالات الأدبية والنقدية، ونسج علاقات واسعة مع كثير من الأدباء داخل البلاد وخارجها.

المرحلة التأملية

يمكن أن نطلق عليها هذا الوصف، حيث بدأ في القراءة الفلسفية والصوفية، بعد أن تشبع في المرحلتين السابقتين شرعيًّا وأدبيًّا، لم يكن تأثير هذه المرحلة كبيراً على حياته لأنها لم تستمر طويلاً، فقد توفي رحمه الله ولم يقطع من هذه المرحلة إلا سنة ونيف. من نتاج هذه المرحلة كتابه «الرذاذ»، نثر فيه رؤيته للحياة والناس.

وحدثني صديقه وزميله الأستاذ: عبد المحسن بن إبراهيم اللعبون أنهما كانا في اختبار مادة القراءة في المرحلة الجامعية آواخر سنة (١٤٠٠هـ) وكان يدخل على لجنة اختبار القراءة من كتاب مختار طالبان، فلما دخلنا قرأ أحمد فسألته اللجنة، وأعجبهم سَعَة علمه، سأله أحدهم: ما هو اتجاهك المعرفي؟ أجاب إجابة أدهشتهم، فقال: فلسفي بحت.

ورغم كل هذا التجاذب الفكري الذي طرأ على حياته القصيرة كان يقرأ كثيراً من كتب التراث، وتضم مكتبته معظم الكتب التراثية المطبوعة في ذلك الوقت، ففيها كتب العقائد والتفسير والحديث والفقه واللغة والأدب والنقد، بل إننا نستطيع أن نجزم أن هذه الكتب تطغى على الكتب المعاصرة. وكان على اطلاع كبير بالدراسات الحديثة في العلوم المختلفة. حدثني الأستاذ: عبد المحسن اللعبون أنه كان حاضراً محاضرة مادة البلاغة – وقليلاً ما كان يحضر – وفيما كان الدكتور: درويش الجندي يحاضر على طلابه رفع أحمد إصبعه مستأذنًا، وقال: هذا الكلام الذي تقوله ليس كلامك. رد الدكتور مُحْتَدًّا: إذا لم أكن هو فمن يكون؟ قال أحمد: هذا كلام الدكتور درويش الجندي. فانبسطت أسارير الجندي وقال: أنا درويش الجندي.

آثاره

توفي رحمه الله في ريعان الشباب، لم يتجاوز السادسة والعشرين من عمره. فلم يُقدّر له أن يُخْرج ما كان في جُعْبته. وكل ما صدر له كتابٌ واحدٌ ومقالات كثيرةٌ. تجد في نتاجه الذي طُبع نُضْجا وعمقًا فكريًا، وثراء لغويًا، على الرغم من إن الكتابة الناضجة المتزنة لا تصدر في هذا السن إلَّا من النابغين الذين سبقوا أعمارهم بعقولهم وقليل ما هُم. وسنذكر أثاره التي وقفتُ عليها:

١ .كتاب سلمان الفارسي

كتابُ من ثلاثة أجزاء، صدر منه الجزء الأول أواخر عام ١٤٠٠ هـ في بيروت وهو كتابٌ يتناول حياة الصحابي الجليل سلمان الفارسي رضي الله عنه من زوايا مختلفة، ويعنى بتحليل مواقفه وأقواله. ويمتاز هذا الكتاب بما يلي:

أ. حسن التبويب

وذلك أنه درس حياة سلمان وقسمها إلى فصول، فكل فصلٍ يدرس مرحلة من حياة ذلك الصحابي الجليل، ويحلل أقواله ومواقفه.

ب. المناقشة العقلية

ناقش الكثير من حجج أهل الاهواء مناقشة عقلية مع توثيق ذلك بالنقل فتم تمازج بين العقل والنقل.

ج. جودة الطباعة وحسن الإخراج.

من يرى الكتاب يجد أن اخراجه وطريقة صف حروفه وغلافه جذابة ورائعة مما أضفى على الكتاب روعة بالإضافة إلى روعة محتواه.

٢ .الرَّذَاذ

كان اسمه « إلهي» ثم أبدله إلى هذا العنوان. وكان أعده رحمه الله للطباعة. بدليل أنه فُسِحَ من وزارة الإعلام، ولكن لم يمهله قضاء الله فقضى نحبه قبل أن يراه مطبوعًا.

وهذا الكتاب مجموعةٌ من الخواطر التي دوَّنها رحمه الله في أوقاتٍ مختلفة.

٣ .دراسات في الأدب السعودي

كان رحمه الله قد بدأ في إعداده وجمع مادته؛ لكن المنية عاجلته. أنجز منه بعض الدراسات عن بعض الأدباء والشعراء السعوديين وهم: محمد حسن عواد، حسن سرحان، إبراهيم العواجي.

وما أنجزه يدل على استقصاء أثار الأدباء وتتبعها في مضانها، فهناك قصاصات من صحف: صوت الحجاز، وأم القرى، وقريش، والمنهل، واليمامة، وغيرها وهي تحوي أثارا لمن ألقى عليهم الضوء.

٤ .مقالات

وهي كثيرةٌ ولكن للأسف لم يكن يهتم بجمعها وحفظها فضاع معظمها ولم يبق إلا نزر يسير.

رسائله

كم أعجب وأنا أقلب في ملفات رسائله، ففيها كمٌ هائل من الرسائل رغم ضياع بعضها. وهذه الرسائل مع أدباء معروفين ومسؤولين وأقرباء وأصدقاء: فمن الأدباء: عبد العزيز الرفاعي، أحمد عبد الغفور عطار، عامر العقاد، ميخائيل نعيمة، صالح جودت، عبد الرزاق نوفل، إبراهيم العواجي، مجيب المصري وأحمد الضبيب وغيرهم.

يقول العطار عن رسائله:»...وما كان نعيمة لينفق وقته الغالي الثمين في إجابة أحمد الحقيل على رسائله لو لم يكن قمينا بها».

ويقول أيضا:» ورسائله ذخيرةٌ أدبيةٌ وأسلوب أحمد في رسائله أسلوب أدبي رفيع مشرق.....وهي رسائل آية في روعة الأسلوب والفكرة. إن رسائل أحمد الحقيل من أعظم أدب الرسائل».

وتمتاز كتاباته بالأسلوب السلس المسمى بالسهل الممتنع. قال الأستاذ عبد العزيز الرفاعي: لقد استشففت من خلال رسالتك نفس طموحة وهمة عالية، ولغة سليمة، وأسلوبًا قويمًا». وقال العطار:».....فإذا أسلوبه رائع، ولغته سلمية، بل كانت ثروته اللغوية طائلة. أما أفكاره فهي قويةٌ مع غزارتها

وسموها».

ويقول المعمر: كان وثيق الاسلوب إذا كتب». وكل قارئ لكتابه هذا او غيره من كتاباته يجد ذلك لا يلاحظه فقط.

وكان يميل إلى الإسهاب في رسائله، لعرض فكرته أو ما يدور في خاطره، وعندما سألت الدكتور: أحمد الضبيب عنه، قال: «أحمد صاحب الرسائل الطويلة».؟ وأفضل بأن أعطاني نسخة مصورة من رسالتين وصلتا إليه منه.

قبس من ذكرياتي

لم تكن علاقتي بالعم أحمد علاقة قرابة وحسب، فهو قبل أن يكون أخاً لوالدي من الأب وأخاً لأمي من الأم بلغت علاقتي به والالتصاق به درجة الأخوة، فكنت أسميه أخي، وكان والدي رحمه الله ينهاني عن مناداته أخي، أما هو وشقيقه عبد العزيز فكانا يعاملاني معاملة الأخ، مع أني أصغرهما. وحتى توفي كنت أناديه «أخي»، وإذا تحدثت عنه قلت: أخوي أحمد.

في بعض المرات أرغب في شراء شيء مما يشتريه الأطفال فأتحين خروجه من المنزل وقبل أن يركب سيارته أطلب منه بعض المال، كان لا يسألني، بل يضع يده في جيبه ويعطني ريالاً أو أكثر، وهذا غاية أماني في تلك الساعة.

وفي يوم من الأيام كنت بجواره وهو يهم بالنزول من سيارته، فمر بنا رجل أصابه خلل في عقله سببه مرض نفسي، فكان كثير العبث، ويلاقي من الناس عنتاً؛ لأنهم يعاملونه كالمجنون، فدعاه إلى الدخول، فأسرع ودخل، وكان في المجلس مجموعة من أصدقائه، فلما دخلنا تحفز الموجودون للعبث به كعادتهم، لكنه لم يعبأ بهم، وجلس الجميع وفي ذهابي وعودتي بالشاي رأيته رجلاً آخر ليس كالذي عرفته، تحدث عن ذكرياته في أول شبابه عندما ذهب للعمل في سكة حديد الرياض الدمام، وكيف كان الأمريكان يتعاملون معه، وحرصهم على تعليمه اللغة الإنجليزية، التي رطن بها ولم أستيقن إن كانت صحيحة لأني أجهل هذه اللغة حتى الآن، ورأيته يتحدث عن أول إحساسه بالمرض الذي ألم به، والسبب الرئيس لهذا المرض. رأيته رجلاً آخر، بفعل أحمد، وكثير من هؤلاء بلاؤهم من المجتمع أكثر من المرض.

كان آخر مرة سمعت فيها صوته قبل أن ينطلق من الرياض ليلة وفاته، وكنت طلبت منه رحمه الله أن يشتري لي مسجلاً، فلما رن الهاتف وحادث أمي أخذت سماعة الهاتف وكلي لهفة للاطمئنان على هذا المسجل، وعدني أنه سيشتريه لي قبل أن يأتي إلى المجمعة.

سبحان الله في تصاريفه هذا الحادث لم يكن خطيراً، رأيت السيارة بعد عدة أسابيع من وفاته لم يكن ثَمّت حادثاً كبيراً، لكن أقدار الله تمضي في أوانها. وهذه السيارة لم يكن مضى على شرائها ثلاثة أشهر فيما أذكر، كان اشتراها العم عبد العزيز من ابن خالته فهد بن عبد الله العسكر نائب رئيس الديوان الملكي الآن، ليخفف عن أخيه أحمد تعب الونيت الذي كان يتردد عليه للرياض كثيراً، فكانت منيته على هذا المركب الجديد، مع أن أكثر من حادث جرى عليه أخطر من هذا لكن يومه لم يحن.

الأديب أحمد بن ابراهيم الحقيل وشيءٌ من الذكريات

كتبه: عبد الرحمن بن إبراهيم بن عثمان الحقيل

نقلاً عن مجلة الأسرة المصورة السنة الثامنة، العدد الثامن، ذو القعدة ١٤٣٦هـ

عَلَم من أعلام الأسرة تُوفي شابًا يافعًا، ملأَ عقلَهُ بالأحلام؛ حِلْم الشهرة والتَّميَّز، كأن يكون كاتبًا ومفكِّرًا يُشار إليه بالبنان لديه ولع شديد بالكتابة ومراسلة الصحف، وكان يَتْبعُ في كتاباته منهج العقَّاد في البحثِ على مفتاح الشخصية، وللعقاد تأثير بالغٌ في شخصيه لدرجة التَّماهي في شخصية العقاد، حتى أنه يُلقَّب في المجمعة بالعقاد الصغير.

وقد وجد في المجمعة التشجيع من الأستاذ إبراهيم العمر، وكان آنذاك وكيلًا للمعهد العلمي ورئيسًا لنادي الفيحاء، ومِن تشجيعه له أن أتاح له فرصةً لإلقاء محاضرة لا أذكر موضوعها، ولكن ذَكرَ فيها أن وجود إبليس ليس شرًّا على إطلاقه لأنه بسبب إبليس كرمزٍ للشرِّ عرفنا الخيرَ، لأن الأشياء تُعرف بأضدادها. ولكون المستوى الثقافي المجتمع متواضع فإن غير مفهوم على حقيقته، فواجه تَهكُّمًا وسخرية، جعلته في وضع نفسي سيء في حينها، وذلك طبعًا لحداثة سِنِّه، ولرغبته في نيل الاعجاب الذي ينشده. ومن تشجيع إبراهيم العمر له أن أوكل إليه إذاعة المعهد.

ومن شدَّة إعجابه بالعقاد عقَدَ صداقةً مع الأستاذ أحمد عبد الغفور عطَّار، وهو أديب من مكة، عاش في مصر فترةً لازمَ فيها العقاد، فراسَلَهُ أحمد، وتعرَّف عليه، وكان العطارُ يتردَّد كثيرًا على الرياض، وصار أحمد يزوره في الفندق، ويزدادُ معرفةً بالعقاد منه.

بدأ الإعجاب بالعقاد يخفُّ، فبدأ يهتمُّ بمخائيل نُعَيمة، وهو من أدباء المهجر، ورفيق جبران خليل جبران، ويبدو أن إعجابه بميخائل لسببين: عن طريقٍ صَحِفيٍّ في جريدة الرياض، والثاني أنه راسَلَه وكان ميخائيل يردُّ بكل تواضع عليه وبخطِّ يده، وقد أطلعني على رسائله الكثيرة.

أحمد لديه تساؤلات كثيرة حول الحياة والوجود، وهذا هو السبب

الجوهري في توجُّهه للقراءة، وخصوصًا الجادَّة منذُ فتره مبكِّرة من عمره، وخصوصًا انه نبتَ في بيئة ليس للكتاب فيها حضور. فقد وُلِدَ في الحائر وتَيتَّمَ صغيرًا بفَقْد والده، وكانت ملامح النَّجابة تبدُو عليهم من طفولته. فأذكرُ أنه كان يحفظ بعض آيات قصار السور وهو يلتقطها أثناء الصلاة. أنا لم أتعايش طُفولَتَهُ لأنَّنا نسكن في جوي وهو في الحائر، ثم أنَّنا رحلنا للوشم منذ فتره مبكرة ثم إلى الرياض، فانقطعت أخباره عنِّي.

المهمُّ أن تساؤُلاته التي لا يجد لها إجابات عند أحدٍ قَادَتْهُ للقراءة، فكان نَهِمًا لها، مُدْمنًا على شراء الكتب، ويضاف للقراءة مُراسلته لكُتَّاب مثل ميخائيل نعيمه وجورج صيدح وهم من أدباء المهجر، ومراسلاته للعطَّار وعبد الرحمن المعمر وسعد الحميدين وغيرهم كثير. وكان يهتم بزيارتهم.

وكان ينقُل اهتمامَهُ قِرَاءَةً لعَددٍ من مدارس الفكر؛ للتعرُّف عليها. ومن اهتماماته محاولته فهم المعتزلة، فجلبَ كتبهم وخصوصًا موسوعة القاضي عبد الجبار «المغني في أبواب التوحيد»، فطلبه من القاهرة مُجلَّدًا. وقرأ كتبَ محمد عمارة، ثم بدأ الاطلاع على فكر التَّصوُّف.

كان نَهِم المعرفة لو قُدِّر له مَعاشٌ لأصبح حسب سياق حياته قبل وفاته عَلَمًا يُشار له بالبنان، ولكن لكلِّ إنسان مهمَّة في الحياة وُجِدَ من أجلها، فإذا انتهت مهمَّتُه يرحلُ عنها، وهذا أمر لا شكَّ فيه.

قبل وفاته في حادث أليم طَبعَ كتابًا كان فرحًا به أشدَّ الفرح، وهو عن سلمان الفارسي كعنوان رئيسي، والعنوان الفرعي وهو المهمُّ «لو كانت الحقيقة في المريخ لشدَّ الرِّحال إليها»، وهذا دليل على قلق السؤال لدى أحمد، كان يبحثُ عن شيء ووجَدَ ضالتَهُ في سيرة سلمان الفارسي، وقد اقتفى فيه أسلوب خالد محمد خالد في كتابه رجال حول الرسول. هذا غيظ من فيض مما لديَّ من سيره الشاب الألمعي أحمد بن إبراهيم العبد الله الحقيل.

مساجلة نقدية حول كتاب «سلمان الفارسي»

وجدتُ بين أوراق العم أحمد رحمه الله هذه القراءة الفاحصة لكتابه «سلمان الفارسي» وهي غير مذيلة بتوقيع كاتبها، الذي لم يهمل اسمه لغرض في نفسه، بل لأنه سلَّمها للمؤلف بيده أو أرسلها بيد صديق مشترك بينهما، فهما يعرفان بعضهما. حِرْتُ مدّة في معرفة هذا الكاتب، واستعنت في ذلك بصديق العم أحمد وزميله في الدراسة الجامعية الأستاذ: عبد المحسن بن إبراهيم اللعبون، الذي توقع أنه زميلهما المبرز «صالح السنيدي» ولم يجزم.

ومع البحث في باقي أوراقه رحمه الله عثرتُ على رد العم أحمد على هذا المقال النقدي مُوجهاً إلى صالح السنيدي. فمن هو صالح السنيدي؟ إنه صالح بن علي بن محمد السنيدي، من أنبه الطلاب في كلية اللغة العربية، وكان غالباً يتربع قمة ترتيب الطلبة، اختير معيداً وحصل على شهادتي الماجستير والدكتوراه في النحو والصرف من جامعة الإمام، وأصبح أستاذاً مدة طويلة في كلية اللغة العربية.

ونظراً لما لهذه القراءة النقدية والرد عليها من أهمية في بيان وجهة نظر المؤلف في كتابه والنقدات التي وجهت إليه فهي حقيقة بالنشر، خاصة وأن النقد موجه من طالب يعد من أميز زملاء العم أحمد في كلية اللغة العربية.

وهذه المساجلة لطلاب لا زالوا يدرسون في الجامعة؛ لنعلم المستوى العلمي اللغوي الثقافي لطلاب الجامعة في أوليات القرن الخامس عشر الهجري.

مدير التحرير

نقد الزميل صالح السنيدي لكتاب سلمان الفارسي

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ومن والاه.

أما بعد فقد وقع في يديَّ كتاب الزميل أحمد الحقيل «سلمان الفارسي» فراعني للوهلة الأولى - وأكون صريحاً - إذا قلتُ: لأني لم استوح الجدية من مظهر الزميل وكلماته القليلة داخل الفصل، ثم استفزَّني بعضُ الشكليات الأولى في الكتاب، كإغفال البسملة، واعتماد التاريخ الميلادي، فتوقعتُ شرًّا، الى أن كان اللقاءُ الجادّ لتصفح الكتاب والوقوف على مبانيه ومعانيه، فتوقعتُ خيراً لا يخلو من شروط وقيود، وإليك البيان.

١ .تفاؤلات

أجمل ما في الكتاب الأصالة والعمق، فشخصية المؤلف واضحة جدًّا في ثنايا الكتاب، كما أن الجهد واضح في تتبع المعلومات ومحاولة دراستها على منهج ما، حقيقه إن شيئاً من ملامح اسلوب العقاد قد تشرَّبه المؤلف، لكننا لا نرفض ذلك، خاصةً إذا كان عقَّادُنا السعودي لن يكون مجرد مُمثِّلٍ، وإنَّما يتَمثَّلُ من ميزات العقاد الأسلوبية والفكرية ويزيد عليها.

إننا لا نخطئ في هذا الكتاب شخصية المؤلف البَاحِثة المُتلهِّفة التي وجدت في مُتَرْجَمِهَا صورةً لها في حُبِّ البحث عن الحقِّ، والتلهف على الحقيقة وقد صرح مؤلفنا بهذا الشَّبه الذي لم يكتمل بَعْدُ، فكلاهما صاحب رحلةٍ وبحث، ولكن انتهت رحلة سلمان ووصل إلى هدفه المنشود، «أمّا أنا فرحلتُ.... ورحلتُ.... ولا زلتُ ممسكا بخيط الأمل ولم أصل الى غايتي المطلوبة (ص ١٠).

وأكاد أُشفق عليه وأنا اسمع كلماته اليائسة البائسة (ص ١٣)[1]، وأخشى أن يكون قد سقطَ صريعاً في مَهَامِه الفلسفة والسَّفْسطة، وغرق في ذلك البحر

(١) يشير الناقد إلى قول المؤلف:» والحياة لا بد أنها تضرب بذيلها كل شخص في الوجود، إلاّ أنها ضربت سلمان الفارسي وضربتني بجسدها، وبكل قوة حتى هويت أمامها صريعاً، وظل سلمان صلباً كالحجر الصلد....».

الـذي يجـد راكبـه الخطـرَ والزيـغ في سـواحله وشـطآنه، والأمـان والإيمـان في لُجَجه وأعماقه. لكنَّنا نرى صاحبنا ينثر زهور الإيمان حين يُناجي بطله وهو ينظر إليه نظرةَ المتأمل العاشق الولهان؛ (ص ٤٥) لمَّا واجه الحقيقة والصواب لدى محمد بن عبد الله ﷺ بعد الغربة والوحدة والحرمان. وهُنا أقول: تُرى أيّ محطة وصل إليها هذا العاشق الولهان؟ أقذفت به يَدُ الرحمن -وهذا من تعبيره - من دخان الشك والقلق الى رُهبان البحث عن الحقيقة «بغير هُدى ولا كتاب منير» فإلى رُبَّان الهدى في سفينة النور، كما أخذت يد الرحمن بسلمان رضي الله عنه من دخان المجوسي إلى رهبان النصرانية الى نبي الهدى ﷺ؟ إنني متأكد أنه قد غادر المحطة الأولى كما قد فرَّ منها سلمان رضي الله عنه، فها هو يُهاجم الشيوعية ومصادفاتها الجوفاء (ص ٢٦). ولكني أخشى أن يكون قد أطال المكث في المحطة الثانية ومتفرعاتها؛ محطة هيجل ونُعيمة وأضرابهما من فلاسفة مفلسين، وأُصلاء ومقلدِّين، لذلك فإني أحُثُّه للمسير إلى المحطة الثالثة، ولن يكون الطريق إليها عبر دراسة الخفافيش والبوم، فما أتعس وأشأم. وما أبعد هذا عن الاهتمام بالحقيقة وإلّا فيك يا سلمان. كان عليك أن تعرِّج على البلهيذ[1] فهو أقرب وآنسُ لدى الجماهير.

ولسلوك الطريق إلى المحطة الثالثة إذا كان لابد أن يكون مفروشاً بالأدب والفلسفة؛ فإني أُشِير بدراسة محمد إقبال، هذه الظاهرة الغريبة المظلومة، ظلمناه نحن السعوديين والحجازيين[2]، وهو الذي هام بحضارتنا ولم تفتنه عنها فلسفة الغرب، وهام بحجازنا في روحانية واعية، وسيلتقي محمد إقبال مع سلمان في هذه الأخلاق التي لم تتَطبَّع بسُوء الطباع التي صادفتها، وفي الانتقاء للأصيل من الثقافات «وهاتان فصلتان أعجبت المؤلف».

إن شوق المؤلف واضح إلى رجل القدوة والإصلاح كما نرى في خطابه الخاشع إلى سلمان، حيث يبثُّه أشواقه وهموم مجتمعه (ص ٤٥). أيكفي هذا يا مؤلفنا الفاضل أن الحق موجود، وطائفته التي أخبر عنها المصطفى

---

(١) هو مغني كسرى فارس. والإشارة في الكلام إلى قول المؤلف:» إن منهجي الذي سلكته في كتابي هذا ينطبق بضيق شديد على هذا النفر من أصحاب الرسول الكريم، إلا أنه ينطبق تمام الانطباق على دراسة أهل الفن بأنواعه والموسيقى بأشكالها...». (ص ٧-٨)

(٢) كذا في الأصل بخط الناقد، وهو سبق قلم بلا شك صوابها «السعوديون والحجازيون».

موجودة؟ وإذا كنتَ تزعم أنك قد استغرقتَ شخصية سلمان بحيث لو رأيته في الشارع لعرفته (ص٧) فلم لا تبحث عن أمثاله وأجناسه؟ والشبه يُخلق منه أربعون أو أكثر.

على أن المؤلف قد جاء بآراء فذَّة قد لا نجدها عند غيره، فقد سطَّر سطوراً رائعة عن حقيقة الزهد في الإسلام (ص ٥٧ وما بعدها)، وتفهمَّ الصلة العميقة بين الدِّين والعلم والمعاملة، كوَّن الإسلام بواسطة هذه الوحدة المتماسكة مجتمعاً صالحاً متحابًّا قبل أن يأتي بما يُسمّى التطور أو المَدِنيَّة الحديثة (ص٧٧). وعَرضَ لطائف من حِكَم منع الزواج بين الأقارب في الإسلام (ص١٤٧)، وغير ذلك من آراء صالحة تدعونا للفصل التالي.

٢ . تساؤلات

هذه الآراء الصالحة تدعونا للتساؤل لمجرد الاطمئنان ألها رصيدٌ من واقع الأخ المؤلف؟ أيقول الأخ بهذه الآراء على الرضا واقتناع كاملين، أم تراها من أفكار المراهقة التي كانت ثم بانت؟ وهل هذه الجدية الواضحة في الكتاب هي جدية المؤلف؟

أجل نُريد أن نطمئن مرة أخرى إلى أن الكتاب ليس تجاري الهدف، ولا دعائي النزعة، ومن هنا نستغرب تلك الإشارة من قبل المؤلف إلى ما يتوقعه لكتابه من زوابع وعواصف لدى الجمهور (ص ١١٥).

هذا عما يتصل بعلاقة الكتاب مع مؤلفه، وثمة تساؤلات حول منهج الكتاب نفسه، ما هو المنهج الذي بُنِي عليه الكتاب؟

الأخ المؤلف لم يُطلعنا إلَّا على إشارات قليلة في ثنايا الكتاب عن هذا المنهج، فحواها أنه عمل تحليلي، فيه العاطفة الصادقة (ص ١١٥)، بعيد عن القصص المغرقة في الخيالات والروحانيات (ص ١٥١)، يضيق على هؤلاء النفر من الصحابة، ويتَّسع مع أهل الفن (ص٨) والحقيقة أنني متحيِّر أفي الكتاب منهجٌ أم ذوق؟ فإذا قلنا إن من منهجه أن يُحاكم الروايات إلى عقله ويرفض الخيالي منها، ويتوقف مع الروحاني وجدناه يناقض ذلك أحياناً، فيعتمد روايات مغرقة في الخيالية، ويبني عليها بعض الآراء، مثل اعتماده رواية الكشي في قصه السلال الثلاث (ص ١٤٤)، وواضح أنها مما غالى فيه الشيعة.

والأخ ينسف حكاية المنايا والبلايا والمرايا (ص ١١٩)، لكنه قبل ذلك في (ص ٦٩- ٧٠) يُدندن حولها، ويحشر معها ما يتنافى مع عقيدة الوحي «كان الله يبعث مَلكًا ينقر في أذنه ما بين فينة وأُخرى، يقول له كيت وكيت، وهذا يدلنا دلالة واضحة على صلته الوثيقة بالسماء». (ص ٧٠). ولن نناقش ذلك لتهافته ووضوح اصطناعه من قبل غلاة الفرس.

كان على الأخ أن ينتبه له، ولا يبني عليه رايًا، كما كان عليه ألّا يقف منهجه سلبًا أو نشازاً أمام ظواهر روحية، ومعجزات وكرامات قوى دليلها وسندها.... ولستُ أعني بذلك وقفة المؤلف موقف المتفرج المتعطل من قصة الصخرة يوم الأحزاب، والأنوار التي انطلقت فيها مع تحطيم الرسول ﷺ إياها، (ص ١٠٨) فهذه فيها نظر من حيث السند، ولكن أعني صوته النشاز مع الآية الكريمة ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء٦٩] حيث علّق قبلها قائلاً: «ندرك كنه عزائم العظماء بالمجاز والخيال الروحاني، الأمرُ الذي يحدونا لنفهم بادراك واسع قول القرآن في أكثر من موضع...». ثم ساق الآية (ص ١١٩) وليس في القران الكريم بهذا اللفظ والمعنى غير هذه الآية. لكن أيقصد الأخ أن المعجزات أو ما لا يسع العقل فهمه يجب تأوله؟ ذلك منطق مرفوض، ليس من منطلق العقيده فحسب بل من قاعدتي:

١-الوقائع الروحية موجودة.

٢-العقل ليس في طوقه كل شيء.

وعلى كلٍّ فلعلي أسأت فهم العبارة، ولعل الأخ يفكر غير ذلك.

أخلص من ذلك إلى أن منهج المؤلف نحتاج إلى إيضاحه، وإلى إعادة النظر فيه، وما أحرى هذا المنهج أن يهتم بتحقيق الرواية سنداً ومصادرَ قبل الاعتماد عليها في التحليل.

إن المنهج ضروري في مثل هذه الدراسات، وضروري في الحياة أيضًا، وهذا ما نأخذه من قناعه المؤلف بأن الحياة لابد لإصلاحها من قائد في مثاليه سلمان رضي الله عنه، الذي تمسّك بأهداب الدِّين الذي ما مشى عليه شخص وشاهد القلق والحيرة والارتباك (ص٥٩). والمؤلف متألم لفقد مثل هذا القائد ومنهجه « أه يا سلمان، إننا بفارغ الصبر ننتظرك، ويا ليتنا نأخذ المنهج الذي

سلكته فنمشي عليه دون أن تعود ثانية، ولكن ليس العلم النظري وحده يقود الإنسان إلى الحضارة المثلى، إنه يريد الشخصية التي تحطم التقاليد البالية، وتسير بالحياة إلى العدل والإخاء والمساواة بأي منهج كان». (ص ٥٩) وهذا كلام جميل لولا أن آخره أثار شيئاً من القتام! فهذه المثالية لا تتحقق بأي منهج كان، وآية ذلك أن شعار العدالة هو المساواة والإخاء قد رفعته مناهج كثيرة زوراً وبهتاناً، لم يحصد الناس منها إلّا الظلم والجور والتفرقة، وحسبك أن الماسونية ترفع هذا الشعار.

إذاً نحن نتلهف على مثل سلمان ليقودنا لا على منهج النيران والأوثان، ولكن على منهج الإيمان، وقد توجد معادن إنسانية على نمط سلمان وعمر وأبي بكر، ولكن لن تتفتّح مواهبها العالية إلّا في ظل هذا المنهج وحده، إذا خذ حقّهم وبصيرة كما أخذه هؤلاء قديماً، فتفجَّرت الطاقات التي كانت مظلمة في ظلام الجاهلية، وكما أخذه محمد أسد[1] «ليوبولد نايس» حديثاً، فاستنارت البصائر، وتفجَّرت المواهب الفكرية لديه بعد أن كان يلوكه الضياع والقلق.

٣. إلى المباحثات

قد لا أتفق مع الزميل المؤلف في نقاط أخرى لم أوردها، وقد لا يتفق معي، ولكن إذا كنا نتفق في طلب الحقيقة (أو حقيقة الحقيقة كما يرد في الفصل) فإني سعيد بذلك، خاصة إذا توفر مع ذلك الجدية، وما زعمته أني لمسته في الكتاب، وهذه المعادلة طلب الحق مع الجدية مفقودة مع الأسف لدى كثير من الشباب، وجُلّ محاوراتهم إذ لم تكن هزلية فلا تخلو من الاستفزاز والعصبية، والاتهام خلف ستار من السطحية والمظهرية وعلى مصطبة من الكِبْر أو المجاملة. فإذا كان زميلي المؤلف يعاهدني على نسف هذه الترهات فياحبذا بمزيد من البحث والمناقشة والرد الجميل. وكما صرحتُ أولاً بمشاعري البدائية فلأُصرِّح بمشاعر النهائية مع الكتاب للزميل المؤلف: إنّني وجدتُ في عقلك المجفف «كما عبّر أستاذنا العقاد» صديقاً طيِّباً أجبرني على استضافته أكثر من يوم، فهل أجد في عقلك الحي ذلك أم أنّني - لا سمح الله - أمام ظاهرة الدكتور «جيكل وهايد»؟ أعطني البيان من فضلك. والسلام.

ليلة الجمعة ٩/ ٦/ ١٤٠٠هـ

(١) يمكن مراجعة كتابه «الطريق إلى مكة» أو «الطريق إلى الإسلام» في ترجمة أخرى.

دفاع أحمد الحقيل عن نفسه ورد انتقاد السنيدي

أحمد ابراهيم الحقيل، ٢٢/ ٦/ ١٤٠٠هـ

ورد العم أحمد على نقدات السنيدي في خطاب عثرنا على صورته، نصه:

عزيزي وأخي الأستاذ صالح السنيدي

بعد خالص شكري وتقديري، قد لا تُصدِّق الفرحة البعيدة الحدود، والصادقة الطاهرة من أعماق مشاعري وأحاسيسي عندما قرأتُ ما تكرَّمت به من نظرات عجلى في باطن كتابي عن سلمان الفارسي رضي الله عنه، وأسكنه فسيح سعادته. وعند الردّ على خواطركم العجلى أقول وبالله التوفيق والإلهام:

١- إذا كان المظهر والكلمات القليلة داخل الفصل لم توح إليك بالجديَّة فهي في باطن نفسي تُوحي إليَّ بأكثر من جدية، بل اعتماد رهيب على أسس قويمه، يراها الآخرون مجرَّد مظهر شابٍ ماجَنٍ لاهٍ، وهي تمثّل قمّة الصراع الفكري ثم الثبات، إذا عرفتَ أني أُريد اثبات هذه الكلمة: رُبَّ رجُل طويل الشَّعَر خير من عشرة ليس عليهم شَعْر.

٢- كان تأثري بأربعة وليس بالعقاد لوحده، أعني في هذا الكتَّاب، أولهم الأستاذ خالد محمد خالد، وثانيهم: ميخائيل نُعيمه، وثالثهم: عبد الرحمن رأفت الباشا، ورابعهم: عباس محمود العقاد.

٣- ما قُلْتُه في الصفحة رقم ثلاثة عشر والصفحة العاشرة لم يكن سُقُوطًا في مَهامَه الفلسفة والسَّفسطة، والغرق في ذلك البحر بقدر ما كان سقوطًا موحشا في أوغال مجتمع لا يرحم، عيون تحقد، ونفوس تبيع لحظاتها المشرقة، فكان العذاب الاليم الذي يغشاني من جميع جوانبه. ولا أُخفيك الواقع إذا قلتُ بأني صُرعتُ كثيراً، فأنا شاب يتيم فقير مسكين، لا طاقه لي بمجتمع يُطلق عليَّ الألقاب الموحشة المنهكة، وليس أحمد الحقيل الناقل به الذي حسّ وبرهنت دماؤه القانية على قوله مدّة طويلة، لكني استعدتُ نفسي قليلاً قليلاً، وأخذتُ بسلمان الفارسي نموذجًا قلَّما شهد له التاريخ نظيراً.

أمّا الفلسفة فقد درستها قرير العين، مطمئن البال، ولا شك أن لأستاذي ميخائيل نُعيمة فضل كبير في رجوعي وتأملي في ظواهر الكون الغامض، والمظاهر الأزلية اللامتناهية، ليبقى الله فوقَ كل شيء. من هذا المنطلق أدركتُ أن استاذي فقد شيئًا موجوداً عندنا؛ ألا وهو القرآن، والقرآنُ مظهر من مظاهر العظمة الإلهية، ومسكين من ضيَّع القرآن فقد ضيَّعَ نفسه.

٤-المحطة الثانية هي الباب الواسع، وهي المكان الذي أقطن فيه، والمحطة الثالثة تحتاج إلى تكاليف هي ليست بمقدوري الآن، وعندما أصلها أكون وصلت إلى خير، لكن متى يكون السَّفر إليها؟

٥- عفواً شخصية سلمان الفارسي الوحيدة الفريدة التي رحلت نحو اللُّب، وغيرها رحل إلى القشور الى أن أوصلته القشور إلى اللب، فهو أكل البيض بدون قشر، وهكذا أنا. فكيف بك - يا أخي الفاضل - تريدني أن أبحث في حقيقة تغلِّفُها قشور، وتريد مني أن أفكّ هذه القشور؟ أخاف أخاف ألا يسعفني زمني بالوصول، ومن هنا أعيش صريع القوافي.

الحقيقة ثلج ينصهر بسرعة، ولكن جوهر الحقيقة (حقيقةُ الحقيقةِ) حبَّة رمل ينصهر عنها الجليد وتبقى هي!! ولهذا لا تقول: السُّلْطان في جوفي. بل قُلْ: أنا في جوف السُّلطان. فإذا كنتَ في هذا الجوف الفريد فصدِّقني أنك تبلغ غاية المحبّة، وغاية الرُّشْد الإنساني. ليست الحقيقة مهمَّة إطلاقًا؛ وإنما المهم هو ما وراء الحقيقة، هو قلب الحقيقة، هو جوهر الحقيقة.

ولهذا فهمتُ حقيقةَ حقيقةَ سلمان لوحده، فكيف بمن أفهم حقائقهم تُريدني أتحدث وأبحث؟.....

٦- لم ابنِ على قصة الكِشِّي في السِّلال الثلاث أيَّ شيء، إنما بنيتُ على ما قبلها، وهو تأصيل العلاقة بين سلمان وآل البيت. أما قضية السلال الثلاث لم أتحدَّث عنها بأي شيء، بل لا أُخفيك الواقع إذا قلتُ إني أقف أمامها موقف المتفرج لا أكثر. ارجع الى (ص: ١٤٤- ١٤٥- ١٤٦)

٧- منهج الكتاب واضح جدًّا، ففيه العاطفة (الذوق)، وفيه المطارحات العقلية، ولا أدري كيف يخفى على من هو في معدنك؟

٨- أخالفك تماماً الفهم حول قضية المَلَك الذي ينقر في أُذُن سلمان، ومدى منافاتها للوحي. فسلمان رضي الله عنه وأرضاه من الأشخاص الذين تعبوا في الحصول على الحقيقة، والسؤال الآن: هل كان يرقبُ الحقيقة من السماء أم في الأرض؟ والجواب نجده ينظر إلى مَن في السماء دوماً ليُوصله إلى الحقيقة الكبرى التي راح يبحثُ عنها. ولا شك أن الله يَلْطف بسلمان ويُشْفق عليه؛ فيُرسل له الإلهام الذي يبدو جليًّا لكل رجل صالح، وحيث ان الرواية تنص على وجود مَلَك ينقر في أذنه، ويقول له كيتَ وكيت، إلّا أني أرى لهذا النص مفهوم روحيًّا رائداً، فطبيعي من سلمان أن تكون صلته بالسماء شديدة، فهو طالب حقيقة، هو سينظر إلى الله دوماً ويطلبه، لهذا يثبِّتُ جنانه، ويعينه على مصائب زمنه ودهره. ولو أنك تأمَّلت السطر الذي بعد هذا الكلام لوجدته: «إنّها معالم حكمة، ودُروب العرفان التي يُمليها هذا المَلَك على سلمان».

نعم من الصعب جدًّا أن يتوصل إلى الحقيقة بدون إلهام وتوجيه من الله، وهل ينطلق مَلَك إلّا وقد ارسله ربُّه ليُمْلي على سلمان دروبَ المَسْلك البسيط في حصوله على الحقيقة؟ وإذا لم تدرك ذلك فاكتبْ لي.

٩- ليس في وسعي الآن أن اشرح وجهه نظري حول ما أوردتُه عند قوله الله تبارك وتعالى ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء ٦٩] لكنّي أعدكم بذلك في وقتي القريب إن أراد الله لي الحياة.

١٠- أفي رأيك أن منهج سلمان من السهولة بمكان أن يُستغل؟ الماسونية تنتهج المثالية لكن الرائحة والإحساس هي المقياس... المنهج ليس مهمًّا بالدرجة التي تتصورها لكن المهم ما قبل المنهج، وهو النَّواة. والكثير من الأشْبَاه والظواهر إذا طبَّقنا عليها أكثر من منهج صَلَحَ كلّ المُنْهَجَيْنِ.

إنك يا أخي تحتاج إلى دورات طويلة في التأمل العميق، العميق في بواطن الكون وأسراره، وحياة الأنسان ومصيره، ما أكثر ما نطبق المنهج على أنفسنا، ولكن بِذْرَتنا خبيثة وكفى.

١١- تسألني: ألهذا الآراء الصالحة من رصيد في حياتي، أم أنها من رصيد المراهقة ثم ولت؟

والذي أرجوه أن تحكم عليَّ من خلال فعلي، فقد أعطيت الآخرين من قلبي، وهذا ما آمل الثواب الأكبر عليه من الله. وأحرفي في كتابي تمثِّلُ حروف قلبي وإحساسي، ولن يعرف هذا الصدق الذي أقولُهُ سوى ربِّي الحبيب القريب.

١٢- تتساءل حول الجدية الواضحة في الكتاب، هل هي جدِّيتي أم لا؟ والجواب اللهم إنها جدِّيتي، وقد وافقتني فيها، فلعلي أكون من موجهي الشباب الإسلامي نحو فهم دقيق قوي للدين، بعيداً عن الخرافة القريبة من الشعوذة، بعيداً عن تضييق ثوب الدِّين الجميل.

مع أني لم اقصد بالكتاب تجارة ولا دعاية، فالتجارة لا تأتي من الكتب، وأنا لستُ في حاجة إلى أموال إطلاقاً. وقد أهديت ندوة الشباب الإسلامي أربعين نسخة، ووزعتُ منه أكثر من مئتي نسخة، رغم ان طباعته كلَّفتني كثيراً. ولا أزال أُوزعه من أجل خلق شباب إسلامي يفهم ويفهم، بحيث يصعبُ الدخول عليه خاصه من أبناء الشيطان الشيوعيين، الذين يمتازون بجدليتهم الرهيبة، التي لا أشك أنها تأسر العديد العديد من الشباب الضائق على نفسه، والمتزمت في دينه لو أنه سَمِع الشيء البسيط منها.

أما الدِّعاية فهل رأيتَ الكتاب قد أعلن عنه في جريدة او مجلة أو إذاعة، ناهيك أن الدعاية للمؤلف لا تحصل بواسطة سلمان الفارسي رضي الله عنه، وإنما تحصل بواسطة أشياء أُخرى غير سلمان.

كثيراً ما يَخْدعُ الناس الظاهر، ولا شك أنك خُدِعت بمظهري البعيد عن الطبقات الأرستقراطية، ولكني أحمل في الظاهر ما يبرهن: القلبُ والجوهر.

مع أصدق وأحلى تحياتي القلبية

الخال أحمد وكتابه سلمان الفارسي

إبراهيم بن محمد الحقيل

هو: أحمد بن إبراهيم بن عبد الله بن عبد العزيز الحقيل، أخو والدتي من الأم، وابن عمها من الأب، ووالدتي أكبر منه بثلاث سنوات، ولد عام ١٣٧٦، وتوفي عام ١٤٠١هـ.

في ضحى يوم الأربعاء الثاني من شهر رجب عام ١٤٠١هـ، دخل والدي المنزل، وأخذ يرتل سورة الملك بصوت مرتفع على غير عادته، وهو يدور في أرجاء المنزل، فلما سمعت والدتي صوته خرجت من المطبخ إلى الصالة، وهو لا يزال يرتلها، فوقفت أمامه ولم تتكلم، حتى أنهى السورة، وأمرها أن تحضر له ماء، وجلس، فأتت بالماء وجلست، فأخبرها أن أخاها أحمد صار عليه حادث البارحة.. فوجمت والدتي ولم تتكلم لبرهة، ثم سألت: هل أصابه شيء؟ فسكت الوالد، ورجع إلى قراءة القرآن، ففهمت أنه مات عن ست وعشرين سنة، ثم غادرته وخلت بنفسها. وكانت الوالدة آخر من رآه؛ وذلك أنه قبل وفاته بأيام، دعس عاملا مصريا بسيارته، فأصيب بكسور، فأوقف خالي على إثر ذلك في سجن المرور، فأخرجه الوالد بكفالة حضورية. وكان الهم الأكبر لخالي أحمد بعد خروجه من التوقيف طمأنة والدته في المجمعة بذهابه إليها، خشية أن يخبرها أحد بحادثة العامل المصري فتفزع، وهو شديد البر بها.

كان الليل قد أقبل، فتعشى الخال عندنا، وأشار الوالد عليه أن يؤجل سفره إلى الصباح بسبب خطورة الطريق، وهطول الأمطار -وكان الطريق آنذاك مزدوجا ومتعرجا ومرتفعا عن مستوى الأرض- ولكن قدره قد نسج تلك الليلة، فعزم على السفر، وودع الوالدة التي تشبثت به تحاول ثنيه عن السفر، إلا أنه أصر على الرحيل، فكان الرحيل الأبدي عن الدنيا، رحمه الله تعالى وجعل دار الخلد مثواه. وسبحان مقدر القدر: خشي على والدته من الفجيعة فقدر المولى أن تفجع بوفاته.

وحين توفي كنت أنا في أول سنة من المتوسطة، وكان كثير الزيارة لوالدتي،

ويطيل البقاء عندنا حتى ألفناه وعرفناه عن قرب، وكان ضحوكا مزاحا ودودا معنا، ولا أتذكر على كثرة مخالطتنا له أنه غضب منا قط. وفي جلستي معه أنا وأخي عبد الكريم يحرص على أن يستمع لقراءتنا للقرآن، ويأمرنا بالترتيل، ويشجعنا على المزيد من الحفظ، ويعدنا بالجوائز إن نحن حفظنا. وعلمت من ابن خالتي إبراهيم بن سعد الحقيل أن خالي أمَّ الناس في التراويح سنتين في أحد مساجد المجمعة، وأنه سجله في حلقة لحفظ القرآن. وزرناهم مرة في المجمعة وأنا مميز، فرأيت أنه قد اعترته موجة تدين شديدة، حتى كان يتابع الصيام أياما متوالية، ويكثر تلاوة القرآن ونوافل الصلاة، ويأمرنا ونحن صغار أن نصلي، ويتابعنا في ذلك.

ومما رأيته أيضا أنه في زيارتنا للمجمعة ونحن أطفال صغار، وأثناء إقامتنا في بيت والدة أمي أياما عدة، أن لديه مكتبة كانت محظورة علينا ونحن صغار مميزون، فنسترق النظر إليها إذا فتح الباب ليدخل أو ليخرج، ولا أذكر أنني دخلتها أبدا. ورأيت عكوفه على مكتبته في بيتهم الطيني طوال الوقت للقراءة والمطالعة والكتابة، وبعد سنوات اتسعت مكتبته، وكثرت كتبه فابتنى غرفة كبيرة في حاير سدير قرب القصر الطيني لأجداده (آل عبد العزيز)، ونقل المكتبة هناك، فكان يخرج إليها، ويمكث فيها طويلا، وعلمت فيما بعد أنه موسوعي المعرفة، وأن مكتبته حافلة بأنواع العلوم والمعارف، ومختلف الديانات والمذاهب، فكان يقرأ لفلاسفة اليونان، وكبار المعتزلة، ومفكري الشيعة، وكتب الصوفية، إلى جانب تصفحه لكتب التراث السني في مختلف فنونه، غير مطالعته لكتب الأدب والشعر القديم والحديث، وعنايته بمتابعة إنتاج أدباء عصره من مختلف البلدان والديانات، ومراسلته لعدد كبير منهم. ورأيت له تأثيرا عجيبا على من هم حوله، فيتقمص بعضهم شخصيته ويقلده، وبعضهم يظهر اهتمامه بالقراءة والأدب، وكنت حينها أظنهم مثله، حتى توفي وتركوا الكتب والأدب فعلمت أنهم تأثروا بشخصيته فقلدوه. وحاز مكتبته من بعده الشيخ عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم بالشراء فيما سمعت، والخال أحمد هو أيضا خال عبد السلام؛ فإن أمه أخت الخال أحمد من الأب.

وكان ذا خط جميل جدا، ورأيته بعد طباعة كتابه هذا زارنا في الرياض ومعه نسخة منه، كتب عليها إهداء لأحد الأشخاص، قال فيه: هذا باكورة إنتاجي آمل أن تقبله ويجد مكانا في أرفف مكتبك، ثم مهر الإهداء بالتوقيع، فكنت حينها أعجب من حسن خطه، وليت أن ابن أخيه إبراهيم بن سعد أن ينشر لنا صورة خطه ضمن ترجمته.

وحضرت غير مرة نقاشاته مع الوالد التي تحتد أحيانا في موضوعات مختلفة، ولا سيما في قضايا تتعلق بالسيرة النبوية وأخبار الصحابة رضي الله عنهم، وجملة من القضايا التاريخية، ومما أتذكره أن والدي في آخر نقاشات لهما كان يحثه على أن يقرأ كتب ابن تيمية. وحين درست في كلية الشريعة أخبرني أحد زملائي في الكلية أن أخاه الأكبر كان صديقا لخالي أحمد، ونقل عن أخيه أن خالي أكب قبيل وفاته على كتب ابن تيمية، وأنه أعجب بعقليته، ولام نفسه كيف لم يقرأ له من قبل، وعزم على أن يقرأ جميع كتبه.

ورأت فيه والدتي رؤيا قبل ثلاثة عقود أو أكثر، ولما سألتها الآن أخبرتني أنها نسيت تفاصيلها، لكنها كانت رؤيا جميلة حسب قولها، وحين رأتها اتصلت بالشيخ عبد الله بن جبرين رحمه الله تعالى، وقصت عليه الرؤيا، فعبرها الشيخ بأن أخاها مات على عقيدة سليمة، ويرجى له خير كثير، وأن أحدا ما يدعو له كثيرا، وأن دعاءه له مستجاب، وقد شُفع فيه. فأخبرت الوالدة الشيخ ابن جبرين أن والدتها حين فجعت بولدها لم تفتر عن الدعاء له في كل حين، ووالدته كانت صوامة قوامة، فقال الشيخ: لعله دعاؤها.

ومن عجائب القدر أن الخال أحمد قبيل وفاته دخل على الوالدة، فسألته عن أخيه سعد، وكان مريضا مرضا شديدا، فقال لها: إنه يودع الدنيا، وما رحمت إلا ابنته منيرة، وابنه إبراهيم، فهما يعرفان أباهم، دون بدرية التي لا تعرفه. ثم مات أحمد، وبقي سعد بعده أربعة عقود، وأنسل عددا من الأبناء والبنات، والمرض لم يبارحه حتى وفاته إلا أنه يشتد عليه أحيانا، ويخف أحيانا أخرى، فسبحان من بيده آجال العباد، لا يعلمها غيره جل في علاه.

سلمان الفارسي
لو كانت الحقيقة في المريخ لشد الرحال إليها

هذا هو الكتاب الوحيد المطبوع للخال أحمد، طبعه على حسابه في بيروت، بواسطة مؤسسة جوني وأدلبي للطباعة والتجليد. يقع في ١٧٢ صفحة، وأبوابه ثلاثة بعد الإهداء والمقدمة والتمهيد:

الباب الأول: صورة من حياته.

الباب الثاني: ملامح شخصيته.

الباب الثالث: مع الرسول وصحبه.

سبب اختيار سلمان الفارسي:

يظهر لي أن الخال أحمد كان لديه مشروع في الكتابة عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم، كما يدل على ذلك قوله في (ص:١٠): «فقد بدأت بصفحاته الأولى على أنها دراسة موجزة عن عدد من صحابة الرسول، وهو -أي سلمان- من ضمنهم، وكان ذلك في صيف ١٩٧٣هـ، وقد بدأت به، والغريب أني كلما هممت بالانتهاء من هذه الدراسة الموجزة انفتح أمامي باب أمل كان موصدا... فقررت أن أحيط بهذه الشخصية إحاطة شاملة ولو كبر حجم هذه الكتابة.. مما جعلني أقرر أخيرا أن أخرج هذه الدراسة في ثلاثة أجزاء».

وهذا يدل على أنه بدأ بتأليفه وعمره ست عشرة سنة، وأنه توسع في القراءة عنه، حتى صار الجزء الواحد ثلاثة أجزاء، فحالت المنية بينه وبين الجزئين الآخرين.

لكن اختياره للبدء بسلمان دون بقية الصحابة رضي الله عنهم أجمعين كان لسببين رئيسين:

السبب الأول: المعاناة التي عاناها سلمان رضي الله عنه، وتقلبات الحياة به، كما أن المؤلف عانى اليتم والفقر، وعانى غربته في مجتمع قروي لا يأبه بالثقافة والمعرفة والاطلاع؛ فرأى أحمد أن غربته كغربة سلمان، وأن المعاناة

قاسم مشترك بينهما. والنفس البشرية تميل إلى من يشابهها ويشاكلها ويقاسمها آلامها وشدائدها، وتجنح إلى سير من يماثلها ممن تغلبوا على الصعاب حتى بلغوا الغاية؛ لتستفيد من صبرهم وإصرارهم على النجاح، وتجاوز العوائق والعقبات. قال في (ص: ١٠٩): «ولو أجلنا النظر في حياة سلمان لألفيناها حياة مليئة بالأتراح، عميقة في المآسي.. ومر بها صابرا جلدا على كل هذه المعوقات. ومن هنا نقول إن سلمان جرب الحياة القاسية المريرة؛ لأنه عايشها بدقائقها وجلائلها، بقصيرها وطويلها...».

وصرح باستلهامه سيرة سلمان في التغلب على العوائق والصعوبات في (ص: ١٣) حين قال: «وإني لأرى في سلمان ما لا أراه في الصحابة. فكل صحابي له منهاجه الواضح الذي يتبعه في سيرته في الحياة، ولعل الذي تغلغل في عمق أعماق نفسي هو منهاج سلمان تجاه الحب والحياة. والحياة لا بد أن تضرب بذيلها كل شخص في الوجود، إلا أنها ضربت سلمان الفارسي وضربتني بجسدها وبكل قوة حتى هويت أمامها صريعا، وظل سلمان صلبا كالحجر الصلد الذي لا يتفتت، فلهذا أفقت من صرعي هذا، وأخذت أتشبث به عسى أن أنهض نهضتي الأخيرة لأسلم من أعباء الحياة».

السبب الثاني: تجشم الصعاب في سبيل الوصول إلى الحقيقة؛ وذلك أن النفس القلقة التي تديم التفكير، وتعنى بالاطلاع الواسع على مختلف الثقافات والاتجاهات، مع استيعاب ما تقرأ، لا تستسلم للموروث، ولا تقنع بالواقع، فتصاب بالحيرة في بلوغ الحق، ويكثر تحولها من منهج إلى آخر، كما أن سلمان رضي الله عنه أخلص للنار في مجوسيته، ثم للرهبان في نصرانيته، ثم للإسلام حين وصل إلى الحق فتشبث به وكان من أنصار الإسلام، وأعلام المسلمين، إلى أن لقي الله تعالى على ذلك. ولو كان سلمان معطل التفكير، مقلدا لآبائه لبقي على مجوسيته، ولما عُرف في الإسلام، وفي هذه الخاصية التي وجدها المؤلف عند سلمان يقول في (ص: ١٢): «لقد كان سلمان الفارسي أعجوبة من أعاجيب البطولة النادرة والمغامرة الفذة في البحث عن الحقيقة، ولقد استطاع سلمان بكل ما أوتي من قوة أن يشق طريقه، غير عابئ بالأشواك التي تلقى أمامه، فلا هو من المتعثرين، ولا هو من أصحاب السأم والكلال،

إلى أن حصل الحقيقة، بعد أن صال وجال من موضع إلى آخر، فعانقها معانقة حارة، وكأن بينهما صداقة وطيدة، فرّق الزمن بينهما، فحرمهما من لذة الاجتماع». وفي موضع آخر (ص:١٠) قال: «وليس سلمان هو الشخصية الوحيدة التي استقطبت نظري من جميع الصحابة، بل كان غيره عندي مثله، لكن هناك تعايشا وامتزاجا بيني وبين هذه الشخصية الفذة».

المؤاخذات على الكتاب:

يؤخذ على الكتاب ثلاثة أمور رئيسة:

أولها: الاندفاع العاطفي: ويلاحظ أنه في مواضع عدة قد انساق خلف عاطفته، فنتج عن ذلك تجاوزات لفظية، وأخطاء في التحليل والاستنتاج. ومضى ذِكْر أنه بدأ بتأليفه وعمره ست عشرة سنة، والمؤلف أشار إلى ما هو سبب للاندفاع العاطفي في (ص: ١١) حين قال: «ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أشير إلى أن الصفحات الأولى من هذا الكتاب قد بدأت فيها وأنا في أشد سنوات المراهقة عنفا، وكتبت صفحاته الأخيرة في نهاية حقبة المراهقة، وسيلمس المطلع عليه الفارق الكبير بين الفصول الأولى والأخيرة».

ثانيها: تأثره بمن ينقل عنهم ممن تناولوا شخصية سلمان رضي الله عنه، مثل: حسين مجيب المصري في كتابه (الصحابي الجليل سلمان الفارسي عند العرب والفرس والترك)، وهذا أخذ عنه جل الروايات الشيعية، وعباس محمود العقاد في عبقرياته، وتأثر به في تحليل شخصية سلمان ومن تعامل معه من الصحابة رضي الله عنهم، وخالد محمد خالد في كتابه (رجال حول الرسول) فقد وضع خالد محمد خالد في كتابه (ص: ٣١) عنوانا هو (سلمان الفارسي - الباحث عن الحقيقة) ومن الواضح أن المؤلف تأثر به في الاندفاع العاطفي. وهؤلاء الكتاب لهم أساليب في الكتابة جذابة وبليغة وتثير العواطف، وعندهم تجوز في بعض الألفاظ، وفي إسقاط بعض المصطلحات الحادثة على سير الصحابة رضي الله عنهم، لا يجدون غضاضة من وصف بعض ما ينقل عن الصحابة رضي الله عنهم بها. وتأثر المؤلف بذلك: مثل: (ص:

٦٨) الرئيس الأعلى محمد.. الإمام علي.. ومثل: (ص: ٨٥) قال: «كلمات صادرة من صميم الحكمة والمعرفة.. كلمات نبعت من قلب مجرب خطير، وفيلسوف عظيم، ومفكر كبير.. في مثل هذه الكلمات صاغ فلسفته المثالية الديمقراطية». وشر من ذلك نقله روايات عن كتب الشيعة، مع أنه نقد بعضها، وخاصة عن ميرزا حسين النوري الطبرسي في كتابه (نفس الرحمن في فضائل سلمان)، والروافض لهم باع في اختراع الروايات على سلمان وعلى غيره، وينظر في ذلك: كتاب (التشيع العربي والتشيع الفارسي.. لنبيل فخر الدين رافع الحيدري) فقد عقد فصلا (ص: ٢٧-٤٠) بعنوان (ظاهرة سلمان الفارسي بداية التشيع الفارسي) وذكر فيه غلو الروافض في سلمان، والروايات في ذلك، وأسباب ذلك الغلو.

ثالثها: عدم تمييزه بين المقبول والمردود من الروايات، وهذا هو أهم ما يؤخذ على الكتاب، ويرجع سبب عدم تمييز المؤلف للروايات ضعفه في علم الرواية؛ فهو لم يدرسه في دراسته النظامية، كما أنه تأثر بالكُتاب الذين نقل عنهم ممن ذكرتهم آنفا، ولا سيما حسين مجيب المصري؛ فإنه حشا كتابه بالروايات الشيعية، وأخذها عنه المؤلف؛ فهو المصدر الرئيس لكتابه، وهؤلاء الأدباء الذين يكتبون عن الصحابة رضي الله عنهم هم في جمع الروايات كحاطب ليل، يجمعون ما يقع عليه بصرهم دون تمييز، وكذلك فإن جوهر الكتابة الأدبية يقوم على الإثارة والخيال كما في كتابة الروايات؛ ولذا يحرص الأدباء في تناولهم لسير الأشخاص على كل رواية بغض النظر عن درجتها من جهة القبول والرد؛ ليكمل الكاتب سرد السيرة المستهدفة، وهذا يحتاج إلى شيء من البسط ولو طال بذكر أمثلة من كتاب المؤلف رحمه الله تعالى:

١-ذكر في (ص ١١٧-١١٨): أن سلمان اعترض على خلافة أبي بكر، واستند على رواية شيعية ذكرها النوري الطبرسي في كتابه (نفس الرحمن في فضائل سلمان) وجاء فيها أن سلمان خطب في الناس فقال: «ألا يا أيها الناس: اسمعوا عني حديثي، ثم أعقلوه عني، ألا وإني أوتيت علما كثيرا، فلو حدثتكم بكل ما أعلم من فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، لقالت طائفة منكم: هو مجنون، وقالت طائفة أخرى: اللهم اغفر لقاتل سلمان، ألا إن

لكم منايا، تتبعها بلايا، ألا وإن عند علي عليه السلام، علم المنايا، والبلايا، وميراث الوصايا وفصل الخطاب، وأصل الأنساب، على منهاج هارون بن عمران من موسى عليهما السلام إذ يقول له رسول الله صلى الله عليه وآله: أنت وصيي في أهل بيتي، وخليفتي في أمتي، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى، ولكنكم أخذتم سنة بني إسرائيل، فأخطأتم الحق فأنتم تعلمون ولا تعلمون، أما والله لتركبن طبقا عن طبق، حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة أما والذي نفس سلمان بيده: لأكلتم من فوقكم، ومن تحت أرجلكم، فأبشروا بالبلاء واقنطوا من الرخاء...» الاحتجاج للطبرسي (١ / ١٥١) ونفس الرحمن (ص: ٢٧٦)، وهي في كتاب حسين مجيب المصري آنف الذكر (ص: ١٩٤)، ويغلب على ظني أن المؤلف أخذها عنه.

وهذا الرواية من وضع الروافض، والمؤلف حين نقلها نقد متنها فقال (ص: ١١٩): «والقرآن بصريح آياته يعطينا نصوصا قطعية أن المنايا لا يمكن لأحد من البشر معرفتها، ومن هذا ندرك كنه غرام العظماء بالمجاز والخيال الروحاني...». فجعل المؤلف ما في هذه الرواية مما يعارض القرآن من قبيل المجاز. ثم رد على سلمان بأسلوب عاطفي. سيأتي ذكره في انتصاره لأبي بكر رضي الله عنه. لكن كان الواجب ألا يورد هذه الخطبة المكذوبة على سلمان رضي الله عنه. وسلمان رضي الله عنه ممن بايع أبا بكر على الخلافة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وقد علم بالتواتر أنه لم يتخلف عن بيعته إلا سعد بن عبادة» (المنهاج: ٨/ ٣٣٠).

٢- ذكر في (ص:١٣٢) كتاب سلمان إلى عمر رضي الله عنهما: «من سلمان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عمر بن الخطاب، أما بعد: فإنه قد أتاني منك كتاب يا عمر، تؤنبني وتعيرني، وتذكر فيه أنك بعثتني أميرا على أهل المدائن، وأمرتني أن أقص أثر حذيفة، وأستقصي أيام أعماله وسيره، ثم أعلمك قبيحها، وقد نهاني الله عن ذلك يا عمر في محكم كتابه حيث قال: ﴿يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم﴾ وما كنت لأعصي الله في أثر حذيفة وأطيعك....

واعلم: أن الله تبارك وتعالى لو أراد بهذه الأمة خيرا أو أراد بهم رشدا لولى عليهم أعلمهم وأفضلهم، ولو كانت هذه الأمة من الله خائفين، ولقول نبي الله متبعين، وبالحق عاملين، ما سموك أمير المؤمنين، فاقض ما أنت قاض، إنما تقضي هذه الحياة الدنيا، ولا تغتر بطول عفو الله عنك وتمديده بذلك من تعجيل عقوبته، واعلم أنك سيدركك عواقب ظلمك في دنياك وآخرتك وسوف تسأل عما قدمت وأخرت، والحمد لله وحده» وهذا لا يمكن أن يصدر من سلمان رضي الله عنه، وهو من أكاذيب الروافض، وهو عند الطبرسي في نفس الرحمن (٥٢٧-٥٢٨) والمجلسي في بحار الأنوار (٢٢/ ٣٦١-٣٦٢)، وهو في كتاب حسين مجيب المصري (ص: ٨٤).

ونقد المؤلف سلمان في خطابه هذا لعمر وقال (ص:١٣٤): «وفي اعتقادي الشخصي أن سلمان الفارسي قد تجاوز الحقيقة، وتمادى في تجاهل المقصد العمري النبيل من وراء هذا الأمر، فلو أن عمر أراد من سلمان أن يعطيه قبيح فعل وقول حذيفة، ومدى تحركاته بإزاء الشخصية العمرية وحدها لوضعنا الحق مع سلمان الفارسي، ولكن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أراد من سلمان أن يخبره عن قبيح أفعال حذيفة التي تضر المسلمين وتثقل كاهلهم.. لا التي تقلل من منزلة عمر في المجتمع الإسلامي. فلماذا يعزف سلمان على أوتار هذه الكلمة مغردا؟ أهو لم يدرك مقصد عمر منها؟ أم يتجاهل هذا المقصد الرائع؟». وخلص من خلال هذا الخطاب إلى أن سلمان لم يقتنع بخلافة عمر على المسلمين. وهذا غير صحيح لأن الخبر مكذوب على سلمان رضي الله عنه.

٣- في (ص: ١٤٤) ذكر عن علي أنه رغب إلى سلمان ذات يوم أن ينطلق إلى فاطمة طالبا أن تتحفه من تحف الجنة، ومضى سلمان فإذا بين يديها ثلاث سلال، فقال لها: «يا بنت رسول الله أتحفيني من التحف؟ فقالت: هذه ثلاث سلال جاءتني بها ثلاث وصائف، فسألتهن عن أسمائهن فقالت واحدة: أنا سلمى لسلمان، وقالت الأخرى: أنا ذرة لأبي ذر، وقالت الأخرى: أنا مقدودة لمقداد، ثم قبضت فناولتني، فما مررت بملأ إلا ملئوا طيبا لريحها» وهذه الرواية من أكاذيب الروافض، نقلها عن الكشي المجلسي في بحار الأنوار

(٢٢/ ٣٥٢)، والظاهر أن المؤلف نقلها عن حسين مجيب المصري؛ فهي في كتابه آنف الذكر (ص: ٢١٩)، ولأن المؤلف نقل كلاما طويلا عن المصري في اختصاص سلمان بفاطمة رضي الله عنها، وكونه صاحب مشورتها، وأمين سرها، حتى صار مقدما على أبيها محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى زوجها علي رضي الله عنه، في أمورها الخاصة. وقد تكلف المؤلف في توجيه ذلك، وكان الواجب أن يرد هذا الخبر جملة وتفصيلا، لو كان له علم بما يقبل من الروايات، وما لا يقبل منها.

والروافض حين يكثرون من وضع الروايات في سلمان الفارسي رضي الله عنه لهم مقصد من ذلك، وهو كون سلمان فارسيا، وهم متعصبون للفرس، ولأن والده كان رئيس بيت نارهم التي تعبد من دون الله تعالى؛ ولأن سلمان سدن النار فترة قبل أن يتحول للنصرانية ثم للإسلام، وكأنهم يريدون بهذه الروايات اختصار الإسلام في شخص سلمان رضي الله عنه، وأن الإسلام وريث النصرانية التي كانت وريثة المجوسية بحسب تنقل سلمان بين الديانات. ثم نسجوا روايات كثيرة في اختصاص سلمان بفاطمة وعلي من دون بقية الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

٤- ذكر في (ص: ١٥٢-١٥٣) مناظرة طويلة بين أبي بكر ومجموعة من رهبان النصارى، ودخل في المناظرة علي بن أبي طالب بطلب من سلمان، وخلصت إلى إسلام أكبر علماء النصارى وقوله لعلي رضي الله عنه: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أرسله بالحق بشيرا ونذيرا، وأنك وصيه وصديقه ودليله وموضع سره وأمينه على أهل بيته وولي المؤمنين من بعده»، وهذه من أكاذيب الروافض، أوردها المجلسي في بحار الأنوار (٣٠/ ٧٤) والمؤلف أخذها عن حسين مجيب المصري كما في كتابه آنف الذكر (ص: ١٤٣).

٥- ذكر في (ص١٣٦) خلافا بين سعد بن أبي وقاص وسلمان الفارسي، والرواية التي ذكرها في ذلك من رواية معمر عن قتادة وعلي بن زيد بن جدعان قالا: «كان بين سعد بن أبي وقاص وسلمان الفارسي شيء، فقال سعد وهم في مجلس: انتسب يا فلان، فانتسب، ثم قال للآخر، ثم للآخر،

حتى بلغ سلمان، فقال: انتسب يا سلمان، قال: ما أعرف لي أبا في الإسلام، ولكني سلمان ابن الإسلام، فنمى ذلك إلى عمر، فقال عمر لسعد ولقيه: انتسب يا سعد، فقال: أشهدك الله يا أمير المؤمنين، قال: وكأنه عرف، فأبى أن يدعه حتى انتسب، ثم قال للآخر حتى بلغ سلمان، فقال: انتسب يا سلمان، فقال: أنعم الله علي بالإسلام، فأنا سلمان ابن الإسلام، قال عمر: قد علمت قريش أن الخطاب كان أعزهم في الجاهلية، وأنا عمر ابن الإسلام أخو سلمان في الإسلام، أما والله لولا لعاقبتك عقوبة يسمع بها أهل الأمصار، أما علمت - أوما سمعت - أن رجلا انتمى إلى تسعة آباء في الجاهلية، فكان عاشرهم في النار، وانتمى رجل إلى رجل في الإسلام، وترك ما فوق ذلك، فكان معه في الجنة» رواه عبد الرزاق (١١/ ٤٣٨) والبيهقي في الشعب (٥١٣١) وهي رواية ضعيفة فيها علي بن زيد بن جدعان. وأيضا منقطعة، وأيضا لضعف معمر في قتادة وهو من روايته عنه.

٦- ذكر في (ص: ١٣٨) أثرا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال: «قدم سلمان من غيبة له، فتلقاه عمر فقال: أرضاك لله تعالى عبدا. قال فزوجني، قال فسكت عنه. فقال: أترضاني لله عبدا ولا ترضاني لنفسك؟ فلما أصبح أتاه قوم عمر، فقال: حاجة؟ قالوا: نعم! قال وما هي؟ إذا تقضى، قالوا: تضرب عن هذا الأمر - يعنون خطبته إلى عمر - فقال: أما والله ما حملني على هذا إمرته ولا سلطانه ولكن قلت رجل صالح عسى الله أن يخرج مني ومنه نسمة صالحة» وهذا الخبر رواه أبو نعيم في الحلية (١/ ١٨٦)، ولا يصح، ففي سنده الحجاج بن فروخ ليس بشيء.

٧- في العلاقة بين سلمان وأبي ذر قال (ص: ١٦٦): «ويروى عن العلاقة بين الرجلين حكايات وأساطير، يغرق بعضها في الروحانية، ويصعب على العقل المجرد تصديقه والأخذ به على أنه حقيقة قطعية. ومن ذلك ما روي من أن أبا ذر دخل على سلمان وهو يطبخ قدرا له، فبينا هما يتحدثان إذا انكبت القدر على وجهها على الأرض، فلم يسقط من مرقها ولا من ودكها شيء، فعجب من ذلك أبو ذر عجبا شديدا، وأخذ سلمان القدر فوضعها على حالها الأول على النار ثانية، وأقبلا يتحدثان فبينا هما كذلك إذا انكبت القدر

على وجهها فلم يسقط منها شيء من مرقها ولا من ودكها، قال: فخرج أبو ذر وهو مذعور من عند سلمان، فبينا هو متفكر إذ لقي أمير المؤمنين على الباب، فلما أن بصر به أمير المؤمنين، قال له: يا أبا ذر! ما الذي أخرجك من عند سلمان، وما الذي ذعرك؟ قال له أبو ذر: يا أمير المؤمنين! رأيت سلمان وقد صنع كذا وكذا فعجبت من ذلك، فقال أمير المؤمنين عليه السلام:يا أبا ذر! إن سلمان لو حدثك بما يعلم لقلت: رحم الله قاتل سلمان، يا أبا ذر! إن سلمان باب الله في الأرض، من عرفه كان مؤمنا ومن أنكره كان كافرا، وإن سلمان منا أهل البيت» وهذا من أكاذيب الروافض، كما في نفس الرحمن للطبرسي (ص: ٣٥١) وبحار الأنوار للمجلسي (٢٢/ ٣٨٤).

٨- وفي العلاقة بين سلمان وأبي الدرداء أورد هذا الحديث (ص: ١٦٨): «كتب سلمان إلى أبي الدرداء: أي أخي: إياك أن تجمع من الدنيا ما لا تؤدي شكره، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: يجاء بصاحب الدنيا الذي أطاع الله عز وجل فيها، وماله بين يديه، كلما تكفأ به الصراط، قال له ماله: امض فقد أديت حق الله عز وجل في، ثم يجاء بصاحب الدنيا الذي لم يطع الله فيها، وماله بين كفيه، كلما تكفأ به الصراط، قال له ماله: ويلك ألا أديت حق الله عز وجل في، فما يزال كذلك، حتى يدعو بالويل والثبور» رواه ابن أبي الدنيا في ذم الدنيا، برقم (٣٥٩)، وهو منقطع فهو من رواية محمد بن واسع ولم يدرك سلمان، وهو كذلك مضطرب؛ ففي شعب الإيمان للبيهقي (١٠٦٥٧) أن أبا الدرداء هو الذي كتب لسلمان وليس العكس.

ورغم أن المؤلف ساق جملة من القصص عن علاقة سلمان بعدد من الصحابة رضي الله عنهم، نقلها من كتب الروافض، أو ممن نقلوا عنها، فإنه شكك فيها من جهة العقل لا من جهة النقل، أي: نقد المتن دون نقد السند، وذكر قصة زواج الأميرة الفارسية شهرنابو بالحسين رضي الله عنه، وأن سلمان رضي الله عنه هو سبب الارتباط بين الفرس والعرب بهذا الزواج، وهذه القصة من صنع الروافض، وشكك المؤلف فيها قائلا (ص: ١٤٩): «القصة التي عرضتها تدل على علاقة وطيدة بين سلمان وأهل البيت، ولكن ليس معنى ذلك أني أومن إيمانا جازما بصحة هذه القصة أو بعضها، بل هي تميل

في أكثر جوانبها إلى المطلق البعيد الحدود». وقال أيضا (ص: ١٤٩): «وكثير من أمثال هذه القصص التي يسبكها جمهور غفير من المؤرخين، وهي في أكثر مواضعها تميل إلى الروحانية والإغراق فيها، فتلتبس علينا الحقيقة في المجموع الكلي للقصة، أو في الحكم العمومي لأهدافها ومبادئها» وقال في (ص: ١٥٠): «وعندما نقوم بتفحص هذه القصة... نجد أنه من الصعوبة أن نتقبلها بحذافيرها؛ لما فيها من المخالفات لأقيسة العقل والمنطق، مما لم تجر به العادة في سبر الأولين... وأنا شخصيا أشك في جل القصص التي تروى عن علي وسلمان بهذه الطريقة، وكذا بين سلمان وأبي الدرداء، كما أني لا أستطيع إثبات قصة كتلك لما فيها من التفكك والإغراق في الخيالات المجنحة».

وهذا كلام جميل في نقد متون القصص المذكورة، والتشكيك فيها وتكذيبها، ولكن يعاب على المؤلف إيراده لها في كتابه، وبناء تحليله ودراسته لشخصية لسلمان ومن تعاملوا معه من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين على تلك القصص التي هي من وضع الروافض. وما ذاك إلا لأنه رأى جملة من الأدباء والكتاب الذين ترجموا لجملة من الصحابة رضي الله عنهم لا يجدون غضاضة من إيرادها في كتبهم، والمؤلف متأثر بهم، ويأخذ عنهم. ولو سلم كتابه من تلك القصص لكان قطعة أدبية جميلة في سيرة سلمان رضي الله عنه.

ما يحسب للمؤلف:

رغم أن المؤلف كتب كتابه في فورة الشباب، وشدة المراهقة، وكونه قرأ لكثير من أصحاب التيارات المنحرفة فيما يتعلق بالأمور الدينية؛ كقراءته للفلاسفة ومفكري النصارى والمعتزلة والصوفية والروافض والتنويريين وأمثالهم؛ فإن الله تعالى عصمه من زلل كثير، وانحراف كبير، وفي ظني أن ذلك يعود للنشأة الدينية القوية التي تربى عليها في أسرته؛ فإن أمه كانت من الصالحات العابدات، وكذلك كانت مناهج التعليم في المعاهد العلمية قوية في ترسيخ العقيدة الصحيحة، وهو قد درس في معهد المجمعة العلمي؛ ولذا كان جلّ خطئه فيما كتب نقل روايات مكذوبة أو ضعيفة في سيرة سلمان رضي الله عنه، وتكلفه في توجيهها وتحليلها؛ لتوائم ما استقر في قلبه من معتقد صحيح،

ولا سيما في الخلافة والصحابة رضي الله عنهم، مع الدفاع عن الإسلام، ورد الأفكار المنحرفة، ومن ذلك ما يلي:

أولا: الانتصار للإسلام، وهو عاش في وقت نشطت فيه الأفكار المنحرفة، ولا سيما الأفكار الشيوعية والاشتراكية والوجودية والليبرالية ونحوها، وثقافة الشك أيضا، ولا سيما أنه قرأ لهيجل وديكارت وأمثالهما، وذكرهما في كتابه. وهذا يدل على أنه جعل بوصلته الإسلام، ولو كان يقرأ لما هو خارج عن الإسلام. قال في (ص: ١٢): «وإني لأهيب بأمتنا الإسلامية العودة إلى طباع أجدادها، وكيفية معرفتهم ومسيرتهم في هذه الحياة، فلم تشرق شمس على مثل هؤلاء».

ثانيا: إبطال الأديان والأفكار المنحرفة: فقارئ الكتاب يلاحظ انحياز الكاتب للإسلام وشريعته، ونقد ما خالف الإسلام، وبيان ذلك كما يلي:

١- **إبطال المجوسية:** نقد المؤلف المجوسية على لسان سلمان رضي الله عنه، فصور سلمان وهو يركب مع القافلة مهاجرا عن أهله ومجتمعه وعن المعبد الذي سدن فيه النار، ثم قال (ص: ٢٣-٢٦): «تذكّرَ -أي سلمان- كيف جعله -أي والده- يهجر المجتمع ليبقى عند هذه النار التي لا تضر ولا تنفع...» ثم قال على لسان سلمان رضي الله عنه: «كل هذا هيأ لي أن أتفكر في هذه السماوات والأرض، والأنجم والخليقة، أليس لها من خالق عظيم؟ تكذب هذه النار ليست هي التي تغرس المحبة في القلوب.. فلو كانت كذلك لما احتاجت إلينا لنوقدها حتى لا تنطفئ...» ويواصل المؤلف وصف حيرة سلمان والتمزق الحاصل في قلبه بين البقاء سادنا للنار وبين الهجرة إلى عالم المجهول.. وينهي مشهد الوصف المؤثر بهذا الدعاء: «رباه أنقذني.. رباه أنقذني.. رباه أنقذني.. هل أرجع إلى أهلي وأدين بدينهم؟ لا. إني لا أريدهم، ولا أحبهم...» وهذا المشهد أبدع فيه أيما إبداع.. في وصف الصراع الذي كان يعتمل في قلب سلمان، إلى أن وصل بسلمان إلى الارتياح لاختياره الهجرة.. وهي قطعة أدبية مؤثرة.. غاصت في قلب كل من يهاجر عن بلده.. وسبرت أغوار نفسه وما فيها من صراع شديد.. وتردد في اختيار المصير... ومفارقة دينه وأهله... ويختم المشهد بقوله (ص: ٢٦): «هنا، هنا حطم سلمان القيود

التي أصبحت جسرا عائقا أمامه، وصمم على أن يتم المشوار إلى آخره، وليكن ما يكون.. وخاصة بعد أن ناشدته اليقظة الدينية.. هنا، هنا سار سلمان على درب الحياة الجديدة أملا في الحصول على الحقيقة الحلوة التي حصل عليها. هنا، هنا رنا بصر سلمان من بعد إلى أيامه الأولى، وخدمته لنار الكفر والطغيان، وهو لم يقتنع بها، فقد أقلقه ضميره على هذا المسلك المنعرج».

وفي وصفه لحرص سلمان على الهداية سجل المؤلف كلاما مهما في وقته الذي كان التدين فيه لكبار السن فقط، وإعراض الشباب عنه لصالح الأفكار المنحرفة، وخاصة الاشتراكية. فقال (ص: ٣٧): «فكم من شاب زاهد خير من شيخ فاشل، فليس الزهد والتدين يا سلمان خاص بالشيوخ لأن عمرهم قارب على المغيب».

٢- **إبطال الشيوعية**: فمن الشيوعيين من يقول بالصدفة في الوجود، والمؤلف أبطل هذه الفكرة من خلال سرده لقصة سلمان وبحثه عن الحق، وانتقاله من المجوسية إلى النصرانية ثم إلى الإسلام، قال (ص: ٣٦): «أينك يا قائد الشيوعية! أجبني عن قصة سلمان! أهي الصدفة؟ والتي ساقته من موطن إلى آخر؟ إن الصدف مهما عملت فلن تعمل مثل هذه الأشياء الدقيقة المنظمة والتي كأن سلمان الفارسي موجَها إليها وقصدها. إن الصدفة أكثر أعمالها في جانب واحد، أما أن تكثر في عدة جوانب فتنجح، فليست الصدفة التي هي خير من الميعاد. إن ذلك كله هو القضاء والقدر، هو الرحمن الرحيم».

٣- **إبطال العلمانية**: ففي (ص: ٧٦) قال: «والدين والعلم وحدة متماسكة، فلا انفصام لها؛ ولهذا نجد سلمان يقرن العلم بالدين في الكثير من أقواله وأفعاله، وفي هذا سبق مشهود لحضارتنا الإسلامية التي ادعى الكثير من المناوئين لها بأنها تفصل الدين عن العلم، بل تناهضه، كما أنها تفصل الدين عن الدولة، ولعل في كلام سلمان خير رد عليهم، حيث خاطب حذيفة قائلا: يا أخا بني عبس، إن العلم كثير والعمر قصير فخذ من العلم ما تحتاج إليه في أمر دينك ودع ما سواه فلا تعانه. هنا استطاع سلمان أن يعطينا الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان، وهذا العلم ما ينفع في أمر الدين أو على الأقل لا يناهض الدين، فنحن نحتاج إلى العلم كما نحتاج إلى الدين». وفي (ص: ٩٦) قال:

«لو فصلنا بين الدين والدنيا لما استفدنا شيئا إطلاقا، بل إن الدين هو لب الحياة ونسيجها، بل أستطيع أن أقول: إنه أساس الدنيا الذي ترتكز عليه بكل قواها، وحينما نلقيه لا يفرق بين الدين والدنيا، ويجعلهما وحدة متماسكة، نراه لا يفصل بين هذه الوحدة والآخرة.. ومعنى هذا أن الدين والدنيا تكون وحدة متماسكة لا تنفصم».

٤- **نقد الصوفية**: المؤلف معجب جدا بزهد عمر رضي الله عنه فوصفه في (ص: ٥١) بالخليفة المؤمن الزاهد. وكذلك وصف سلمان بالزهد في (ص: ٥٨-٥٩) وقارن حال الناس في وقته بزهد الصحابة رضي الله عنهم، وفي (ص:٦٠ -٦١) أثنى على الاعتدال في الزهد حرزا من رهبانية النصارى وزهد الصوفية الذي فيها تعذيب للنفس، وتحريم للمباحات، فقال في (ص: ٦١): «فزهد سلمان زهد إسلامي واضح لا غلو فيه ولا تقصير.. وذكر حادثة في ذلك.. ثم قال: بهذه الحكمة، وبهذا المنطق استطاع أن يمحو صورة الزهد الدخيل على الإسلام من دماغ هذا الرجل الذي يظن أن أصحاب الرسول لا يأكلون». ونقد المؤلف التصوف (ص: ٩٨) فقال: «وهناك فارق كبير بين إيمان سلمان الفارسي وإيمان المتصوفة الزهاد الذين همهم الأسفار والخلوة والتعشق في الذات الإلهية».

ثالثا: توقير الصحابة، وإظهار محبتهم والترضي عنهم جميعا، وجعلهم مثالا يجب أن تحتذيه الأمة، وعدم تأثره بما قرأ من كتب الروافض، وكذلك كتب بعض المفكرين الذين ينقلون عن الروافض، وفيهم لوثات من أفكارهم، ولا سيما حسين مجيب المصري، ومن الأمثلة على ذلك:

١- **ثناؤه على الصحابة رضي الله عنهم**، ودفاعه عنهم، واعتذاره لهم فيما وقع بينهم من اختلاف، ومن ذلك قوله (ص: ١٢): «فإذا كان سلمان الفارسي رضي الله عنه رمزا للمغامرة والكفاح والصبر فهو كمثل واحد عن بطولة أصحاب الرسول، الذين بلغوا أوج التكامل الإنساني، وإلا فإن آلاف الصفحات لن تكفي في الإشادة بهؤلاء الذين تركوا صفحة بيضاء في تاريخنا الإسلامي النبيل». وقال عنهم في وصف الموقف العصيب في غزوة الأحزاب (ص:١٠٥): «استشار محمد أصحابه الأوفياء، فهبوا بالنخوة الإنسانية،

وبالشجاعة البدنية، واهبين أنفسهم لمرضاة ربهم الكريم.. كيف يدافعون عن عرينهم ومعتقدهم وأعراضهم.. ونظر بعضهم إلى بعض.. نظرة الارتباك.. نظرة التردد.. نظرة الحزن.. نظرة الأسى.. لكنهم تمسكوا بدين حنيف لا بد أنهم سوف ينتصرون؛ لأن من ينصر الله ينصره، هل يتركهم مولاهم الذي أدخلهم في هذا المعتقد الجديد، إن من كمال عدله نصر من ينصر دينه، فهم يمشون في طريق الحق والعدالة والوطنية».

٢- **انتصاره لخلافة أبي بكر رضي الله عنه**، فقد قال عن سلمان (ص: ٩): «وعارض أبا بكر جريا وراء عاطفته النبيلة، التي أخفقت التوفيق في هذه المرة». وفي موضع آخر بنى على خطبة لسلمان لا تصح، ونقد تحيز سلمان لعلي دون أبي بكر رضي الله عنهما فقال يخاطب سلمان (ص:١٢٠-١٢١): «لا، لا، ليس الأمر كما تعتقد يا حكيم هذه الأمة وعظيمها.. لقد ظهرت في هذا الخطاب على غير عهدنا بك، وثقتنا فيك. ما بك؟ أتذهب بك العاطفة إلى هذا الحد، فتنكر في قسوة كل معلمة قام بها هذا الرجل الهادئ الرزين العميق النظر. إن الفضل الذي قام به أبو بكر في إحياء الشريعة الإسلامية لا يدانيه أي فضل في الدنى. إن المواقف البطولية الرائعة التي تمسك فيها الخليفة الأول والقائد المظفر تكفل له أن يتولى الخلافة بعد انتقال الرسول إلى جوار ربه فورا ودون تحير أو تخير. لقد ناصر أبو بكر الإسلام في وقت شديد الحاجة إلى من يأخذ بيده بين أقوام أنكروه وأحبطوه؛ ولهذا لم تطلع شمس في الدنيا من غير الأنبياء والرسل على رجل أفضل من أبي بكر، وهو حقا الجدير بهذه الكلمات..». وأطال في الانتصار لخلافة أبي بكر وذكر الأدلة على ذلك، والرد على من أنكرها أو زعم أن عليا رضي الله عنه أولى بها ينظر: (ص:١٢٠-١٣٠).

وفي (ص: ١٢٢): ذكر خطبة أبي بكر رضي الله عنه حين ولي الخلافة: وليت عليكم ولست بخيركم... وعلق عليها قائلا: «كلمات رائعة حقا.. وأروع من الكلمات تطبيقها بحذافيرها.. فليس هناك من داع بعدم مبايعة الخليفة الأول.. وهل يعتقد سلمان ومن وراءه من الرجال الأكارم الذين امتنعوا عن المبايعة أن رجلا قال هذه الكلمات الصادرة من قلب عامر بالإيمان مفعم

بالأمل والرحمة والشفقة، لترد على قلوب آمنة مطمئنة.. أيعتقد سلمان أن يبايع الناس غيره... إلى أن قال: فالصديق رجل الخلافة الأول وكفى.. فقد تولى الخلافة في وقت هي شديدة الحاجة له، وليس في حاجة إليها إطلاقا، فالظروف التي بويع أبو بكر بالخلافة فيها هي الظروف المناسبة لتولي هذا الرجل الخلافة...».

٣- ثناؤه على عمر وترضيه عن عثمان: وهو قد قرأ كتب الشيعة، ونقل عمن نقل عنهم، وكتبهم محشوة بالنيل من الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، ولم يتأثر بذلك وهو لم يبلغ العشرين من عمره، مما يدل على عدم تبعيته وانسياقه لما يقرأ، وحفاظه على العقيدة الصحيحة تجاه الصحابة رضي الله عنهم قال: (ص١٣٠): «وعمر بن الخطاب رضي الله عنه رجل ذو قيمة كبيرة وعظيمة في ميزان الفكر والدعم والبناء الإسلامي، ويكفي الحضارة الإسلامية أن تعيش إلى اليوم في اعتزازها وفخرها بهذه الشخصية الجليلة».

وفي (ص: ١٥٢) قال: «أما بعد أن تولى عثمان بن عفان الخلافة الإسلامية، فقد خمد صوت سلمان، بعد أن كان مدويا وأرجع هذا إلى عاملين مهمين هما: ١- أن خلافة عثمان رضي الله عنه جاءت عن طريق الشورى والانتخاب. ٢- أن نفسية عثمان رضي الله عنه مطابقة لنفسية سلمان ومزاجه واتجاهاته النفسية، وكذا بعض الدوافع».

٤- اعتذاره عن الصحابة رضي الله عنهم فيما وقع بينهم من خلاف: ففي ما وقع من خلاف بين سلمان وسعد بن أبي وقاص، وانتصار عمر لسلمان، وسبق إيرادها وبيان ضعفها، علق المؤلف عليها (ص: ١٣٦) فقال: «إن هذا هو الخليفة عمر بن الخطاب في أنصع صوره، وأنقى مميزاته... فلقد استطاع بما أوتي من حكمة وتؤدة أن يحسم النزاع، ويهتك الخلاف، ويعيد الأصول إلى حقيقتها، وحسن طبعها، ولم ينقص في قيمة سعد عنده، ولم يمانع ابن الخطاب في أن يكون قائد معركة القادسية، وما هذا إلا لأنه الأجدر بهذا المقام السامي العظيم... كما أن هذه النفوس الطاهرة المشرقة التي يملأ رحيقها الإيمان، ويغرد في صداها الصفاء والنقاء لم تؤثر فيها هذه النزاعات

والخلافات العرضية... إلى أن قال (ص: ١٣٧): «إن هذه الخلافات التي تنجم عن آراء متعارضة، وعواطف صادقة، هي بطبيعة الحال لا تدل دلالة قاطعة على البغض والمقت والكره المتأصل». وفي (ص: ١٣٨) قال «وهذه الخلافات كما قلت وليدة الطهارة».

رابعا: نقد بعض المظاهر الاجتماعية السيئة: ومن ذلك:

١- **التكالب على الدنيا:** تحدث المؤلف عن زهد سلمان بكلام طويل سببه ما ورد في الآثار من أن عطاء سلمان خمسة آلاف، يوزعها كلها على الفقراء، ويسف الخوص بيده، ويأكل من عمل يده، وليس له مسكن.. [تنظر هذه الآثار في: طبقات ابن سعد، دار صادر (٤ / ٨٦ -٨٧) والحلية لأبي نعيم (١ / ١٨٥-٢٠٧)]، ومنها: «عن الحسن قال: كان عطاء سلمان خمسة آلاف وكان على ثلاثين ألفا من الناس يخطب في عباءة يفترش نصفها ويلبس نصفها، وكان إذا خرج عطاؤه أمضاه ويأكل من سفيف يديه» (الزهد لأحمد: رقم: ٨١٥).

وقارن المؤلف صرف سلمان عطاءه على المساكين، وأكله من عمل يده، بتكالب الناس على الدنيا، وإذا استحضرنا أن المؤلف عاش في بدايات الطفرة فهمنا ذلك أكثر، ولذا اندفع بشكل كبير في التعليق على زهد سلمان، فمما قال في كلام طويل: (ص: ٥٧-٥٨): «الله أكبر، لقد كان دخل سلمان أكثر من أربعة آلاف في السنة، ولكنه يعيش على الكفاف فلا يأخذ منها شيئا، بل يوزعها قبل غروب شمس يومها. إنه الحب، إنه وازع الإيمان، إنه العطف والرحمة؛ حيث يرحم الفقير، ويوزع عليه معاشه.. هذا لعمري هو التكافل الاجتماعي في أنصع صوره وأنقاها».

ويصل به تأثره بزهد سلمان وبذله إلى أن يخاطبه يشكو له حال الناس اليوم فيقول: (ص: ٥٨-٥٩): «يا من سمع بهدي الكتاب فطبقه أحسن تطبيق، وعلم بالإنسانية فاتصف بها، ولم يخرج عنها وعن مواصفاتها قيد أنملة، يا من وعى الحياة السعيدة الحافلة فمشى فيها زاهدا قانعا عابدا محبا كريما فياضا جياشا. يا من حقّر المادة التي أصبحت دين المدنية الهوجاء وإلاهها. انهض يا سلمان واصرخ فيهم صرخاتك الحلوة النبيلة، في سبيل تحقيق الغاية

الرفيعة، والمجد السامي الطافح في الحياة السعيدة الحافلة. انهض من فراش رقدتك، فنحن اليوم في حاجة شديدة إليك، في حاجة إلى توجيهك ونصحك ومحبتك وألفتك، وحسن حديثك ولقياك. انهض يا ابن الحقيقة وقل لهم: إنني أشتري الخوص بدرهم ثم أعمله ثم أبيعه بثلاثة، واحدا ثمنا للخوص الذي اشتريته، وآخر أنفقه على العيال، والثالث أرهنه للصدقة... انهض يا ابن الإسلام، وأنصف الفقراء من ظلم الأغنياء، وأوجد في المدائن عدلها الذي أقمته ردحا من الزمن، فساد الأمن، والحب والوفاء. هل يعقل ألا نجد ما نسكن فيه؟ هل من العقل والمنطق والذوق والإخلاص أن نهجر ما جلسنا فيه زمنا طويلا لارتفاع إيجار البيوت؟ هل ينبذ الفقير المسكين الذي في حاجة ماسة إلى عطف المجتمع عليه بسبب أوساخ الدرهم والدينار التي عبدها بما يسمى الأتقياء، وانجرف إليها بما يسمى الشباب. إننا محتاجون لشخص واحد من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم».

وأطال في الكلام والوصف إلى أن قال مخاطبا سلمان (ص:٦٠-٦١): «إنهم يا سلمان على فراش الموت، فلا يسألون إلا عن الدينار والدرهم، يتخذون العمارات الضخمة، والمباني العتيقة.. أين هم وأين السلف الصالح الذين يحقرونها وذويها.. هذه حقيقة ظاهرة فما الفائدة من هذه العمارات الضخمة، أو المباني العتيقة. لنتوجه بهذا السؤال إلى كل من جمع المادة، وكدح في جمعها، فهو سوف يموت ويورثها إلى من لم يتعب فيها، فهو آلة مسخرة للغير فقط، كلمهم يا سلمان الخير من الأقاصي البعيدة. أعلمهم أن أموالهم لا تغني عنهم من الله شيئا إذا جاء يوم الحساب، فما هو إلا نعيم لا محالة زائل، ولن يبقى إلا أعمال الدين. كيف تغير المسلمون؟ فبدلا من أن يزهدوا في الدنيا ولذاتها نجدهم يزهدون في الصدقة والزكاة، نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، فنعيم الجنة أيها المغرور أبقى، وخلوده أتقى. أينك أيها المسلم من قول سلمان: «من استطاع منكم أن يموت حاجا أو معتمرا أو غازيا أو في ثقل الغزاة فليمت، ولا يموتن أحدكم فاجرا ولا خائنا»، ولم يقل تحاسدوا وتباغضوا وموتوا حاجين للمادة ومن أجلها».

٢- **الإسراف في حفلات الزواج**: من ذلك أن المؤلف أسقط زهد سلمان المعتدل على إسراف المجتمع ولا سيما في الزواجات فقال (ص: ٦٢-٦٣): «هكذا سلمان في صورة من صور الزهد الصالح لبناء المجتمع. وليتك تنظر إلى هذا المجتمع السافل لترى بأم عينيك وما فيه من السذاجة والزهو والتفاخر، ولا أشك لحظة أن يصيبك نوع من الذهول عندما تحضر زفاف أي أسرة في الوقت الحاضر، ما أغبى رجال اليوم. وإلا كيف يسرفون في حفلات الزواج على حساب المتزوج، ويؤخذ منه مبالغ طائلة لأجل مخالفة وصية رسول الله. فلو اقتصد الكل وما أسرفوا في شيء لتزوج الراغبون في الزواج، ولم يكن عندنا أزمة في زواج الشباب، بأسباب تكاليف الزواج الباهظة، التي جعلت الكثير من الشباب لا يحرصون على الزواج، ويعتبرون أن وقت الزواج انتهى، لأنه أصبح يتحكم فيه فئة همها الأول والأخير بكثرة (الفلوس) بغض النظر عن المتزوج».

لماذا أهدىٰ المؤلف كتابه لمخائيل نعيمة؟

من ضمن من أهدى المؤلف كتابه لهم مخائيل نعيمة، وهو من أدباء المهجر، وللمؤلف اختصاص كبير به، سببه فيما أظن احتفاء نعيمة به، وتشجيعه له، ورده على رسائله، والثناء على كتاباته، ونعيمة الأديب الروائي الشاعر المشهور، والمؤلف مغمور غير معروف، ونعيمة وهو يراسل المؤلف عمره جاوز الثمانين، والمؤلف لم يبلغ بعد العشرين أو هو في أول سنيها، فلا عجب أن كتب له إهداء على طرة كتابه فيمن كتب لهم. ولأن نعيمة أيضا عانى في حياته من فقر وغربة وتنقلات وصعاب تجاوزها حتى كان من مشاهير الروائيين والشعراء والأدباء. ثم إن سلمان الفارسي كان باحثا عن الحقيقة حتى وصل إليها، وتشبث بها، فكأن المؤلف يدعو مخائيل نعيمة للإسلام بسيرة سلمان رضي الله عنه، ولا سيما أن سلمان دخل النصرانية بعد المجوسية، وكان رهبان النصارى على قسمين: مرتزقة يأكلون أموال الناس بالباطل، ففضحهم سلمان وكشف مستورهم عند أتباعهم، وصادقون في نصرانيتهم، وهؤلاء أخبروا سلمان بقرب بعثة نبي عليه أن يتبعه، فبحث عنه سلمان حتى بلغه وآمن به. فقصد المؤلف بإهدائه الكتاب لنعيمة أن يقرأه

نعيمة باهتمام لعله يهتدي. وقد وقفت قبل عقود على رسالة من المؤلف أرسلها لنعيمة يدعوه فيها صراحة إلى الإسلام، وأجابه نعيمة بما معناه أن الأديان جميلة، والإسلام جميل، ولكن الأديان مثالية، لا يطيق الناس تطبيقها والتزامها. وهذا يدل على أن نعيمة لم يكن مخلصا لنصرانيته، وإنما كان علمانيا يتسمى بالنصرانية.

السبت ١٨ ذو الحجة ١٤٤٦هـ

وبعد كتابة ما سبق وقفت على نقد لزميل الخال في الكلية الطالب: صالح السنيدي، وكان من الطلبة المبرزين المتفوقين في كلية اللغة العربية آنذاك، ويبدو أن الخال أحمد أهداه كتابه، فقرأه السنيدي وسطر نقدا رائعا جمع بين حسن الأسلوب، وقوة النقد، وإشارات في النصح، لن تخفى على من قرأ تعقبه على الخال أحمد. ولما قرأت هذا النقد تعجبت من قوة الأسلوب، وسعة الاطلاع؛ لطالب لا يزال على مقاعد الدراسة الجامعية؛ فسبحان من أعطاه. ثم رد الخال أحمد على تعقب زميله صالح، والتعقب والرد منشوران في هذا الملف من المجلة. وبدأت في رحلة البحث عن هذا الطالب المميز، وهو الآن في السبعين بلا شك، ونقده هذا كتبه قبل سبع وأربعين سنة. فقيل لي إنه موجود، ونال درجة الدكتوراه، ودرّس في كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وأُخبرت أنه بعد التقاعد سكن القصيم، فهاتفت أحد الأصدقاء في القصيم ليبحث عنه. وبعد مدة أعطاني رقم جواله، وعلمت حينها أنه درّس النحو لأخي بندر في كلية الشريعة، وأثنى عليه خيرا، وقال: كان عطوفا رحيما بطلاب المنح، يساعدهم ويقف معهم.

أرسلت رسالة للدكتور صالح أطلب لقاءه فرحب بي، وأخبرني أنه يسكن الرياض، وتواعدنا مغرب يوم الأربعاء ٢٨ جمادى الأولى، وذهبت إليه في منزله شمال الرياض؛ وصليت معه المغرب وأنا لا أعلم أنه إمام المسجد، حتى التقينا عند بيته بعد الصلاة؛ ففوجئت أن أحد أبنائه صديق حميم لأحد أبنائي، فكنت أبحث عنه بعيدا وهو قريب مني.. كان شيخا وقورا، مقتصدا في كلامه، يزن حديثه قبل أن ينطق به، يتقن فن الإنصات والتعليق بكلمات

قليلة جدا. فكلمته عن خالي، وناولته نقده لكتاب الخال (سلمان الفارسي) ورد الخال عليه. فأطرق يستذكر ما مضى من الزمن، ورأيت اعتباره على قسمات وجهه، وهو صامت لا ينطق، وكنت أتكلم وأسأل وهو مطرق يتأمل، ثم ترحم على الخال، ودعا له، ومما قال لي: أسأل الله تعالى أن يغفر لخالك ويرحمه ببركة تشهده أثناء كلامه؛ فإنه كلما أراد أن يتذكر شيئا قال: أشهد أن لا إله إلا الله. وقال: علاقتي معه يسيرة لم أتعرف عليه إلا بعد طباعة كتابه (سلمان الفارسي) إذ هاتفته مرة أو مرتين، وجالسته عندما كان يأتي للبحث عن مذكرات الطلاب، أو الاختبار، وأحسست أنه قريب سهل المودة رحمه الله تعالى، وسمعت أنه قرأ نبذة من كتاب (عبقرية عمر) للعقاد على جماعة مسجده -القراءة التي كانت معهودة قبل صلاة العشاء في أغلب المساجد آنذاك- فتبرم الحضور إذ لم يجر على نمط الوعظ المعهود، وكان ذلك من أسباب شكواه ونفوره من الناس.

وأخبرني الدكتور صالح أنه وبعض زملاء الكلية الملتزمين خططوا لزيارة الخال أحمد في سدير، وتواصوا بذلك، إلا أن نبأ وفاته كان أسبق من زيارتهم، وأنهم علموا من زملائه الذين يسكنون حرمة والمجمعة، وأن الحادث توافق مع معرض للكتاب في جامعة الملك سعود، يقول: وكنت أظن تبعا للأخبار أن الحادث وقع بعدما حمل الكتب التي اشتراها، وذهب بها إلى مكتبته في سدير.

وسألته عن ردة فعلهم لما علموا بوفاته فقال: أما ردة الفعل فهي فجيعة في عقل كبير كنا نطمع في ثماره الطيبة، وأظنني أخبرت بعض الإخوة المقربين، وكانوا على استعداد للرحلة الموعودة التي تبدلت برحلة الى حائل.

١٥ جمادى الآخرة ١٤٤٧هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا مقال مطوَّل في نقد كتاب الأساطير الشعبية في جزيرة العرب، الذي ألفه الأستاذ: عبد الكريم الجهيمان، كتبه العم أحمد بن إبراهيم بعد صدور المجلد الرابع من الأساطير، ووجدنا منه نسختين، بينهما اختلافات يسيرة، وحاولنا التلفيق في هذه النشرة بين النسختين، وصححنا بعض الأخطاء النحوية اليسيرة التي صادفناها في المقال، ومع توسع البحث لم نعثر على الصحيفة التي نشر فيها، وفي رسالة مؤرخة في (٢٨/ ٧/ ١٣٩٦هـ) من الأستاذ: عبد العزيز الرفاعي تفيدنا بأنه طالع المقال ودون ملحوظات عليه، وأشار إلى حِدَّة المقال، ولعله نشره بُعَيد ذلك.

ونحب أن ننوه أن هذا المقال كتب نحو سنة (١٣٩٦هـ) وهي حقبة كان النقد فيه من الحِدِّة ما فيه، وكانت المداولات النقدية تنشر في الصحف اليومية والأسبوعية بكثرة.

مدير التحرير

الأستاذ عبد الكريم الجهيمان وكتابه الأساطير

أحمد بن إبراهيم بن عبد الله الحقيل

كُتب المقال عام: ١٣٩٦هـ

ولد عبد الكريم الجهيمان عام ١٩١٤م، وقد وافقت هذه السنة ميلاد كثير من أدباء السعودية البارزين، كالأستاذين أحمد عبد الغفور عطار، وحمد الجاسر وغيرهما ممّا لا تحضرني أسماؤهم في هذا المقام.

وقد ولد الجهيمان في قرية غِسْلَة، وهي قرية قديمة معروفة في الشعر العربي، وتجاورها قرية أخرى اسمها الوَقْف، ولا يفصل بين القريتين إلَّا وادٍ يُسمّى العَنْبَرِي، وكلا القريتين قريبتين من بلدة شقراء عاصمة إقليم الوشم.

والبيت الذي وُلد فيه معقَّد أشدّ التعقيد، ولم يكن بالحُسبان أن يخرج الجهيمان على مسرح الحياة بهذه الشَّاكلة. فالبيت الذي وُجِدَ فيه تسودُهُ الخصومة، وعدم التَّراضِي، والحياة النكِدة القاسية، كل هذا دعا الأبوان إلى الافتراق قُبيل ميلاد طفلهما، ولهذا نشأ الجهيمان مُشتَّتًا في طفولته عند افتراق أُمّه وأبيه، هل يخرج لبيت خُؤولته أم لبيت والده، وهذا بالطبع له تأثيره الواضح، وكذا وجوده بين قريتين متنافستين، والعامل الكبير هو انتقال والده من مكان إلى آخر، فقد كان لا يَقِرُّ له قرار، مُعتمداً في عِيْشته على التَّنقُّل والأسفار، وإذا قَدِم من هذه السَّفرات انتقل إليه طفله عبد الكريم لكي يطمئن عليه فَيْنة من الزمن ثم بعدها يرجع إلى أمه الحنون، وكانت أمه تحنو عليه وتُقرّبه رغم الفراق بينها وبين والده، فأدخلته المدرسة، لكنَّ تركَ جو الحرية لهذا الطفل جعله لا يُوفَّق في دراسته الأولية. القَدرُ جعل الفتى يتنافس مع زملائه، فالتفَتَ إلى الدراسة بوجه غير الوجه الذي كنَّا نعهده فيه، وهذا جرَّهُ إلى تعلُّم القراءة والكتابة حسب الطريقة البدائية المتَّبعة في تلك الأيام.

وفي عام ١٩٢٦ سافر مع والده إلى الرياض، والرياض في ذلك الأوان قد انتعشت قليلاً، واستقرَّ فيها الفتى، واتَّجه من حيث دراسته إلى الوجهة الدينية الغرَّاء، فشرع في حفظ القرآن، وقد التقى بكثير من مشايخ الرياض، وقرأ عليهم

القرآن، وأدّى الفتى براعة فائقة؛ فأعجبَ هؤلاء المشايخ. ولا أشك لحظه إلى أن هذه الدراسة لها أثر عميق في نفس الجهيمان، تبعها الأثرُ القوي في ثقافته.

وفي عام ١٩٢٨ سافر الفتى إلى الحجاز، وكانت الحجاز في ذلك الزمان فيها بعض التقدُّم والازدهار، والفتى في هذه الأثناء فقير معوز لا مال يعتمد عليه في حياته، ولا ثروة خلَّفها له أهله، وطلب العلم يريدُ مالاً، والجهيمان كما أسلفنا صفر اليدين، وخلو الشمال، فهل يضيع يا ترى ذلك الفتى الفقير في غياهب الأحداث، ومظالم الزمن؟ لا، بل جاهد وكابد ولم يترك فرصة تمرُّ دون أن يكون له النصيب الأوفر فيها، ولكن اليد الخفية ساقت الفتى المغامر إلى كونه جنديًّا في قلعه أجياد صابراً على إزراء الدنيا، مصارعاً للأحداث.

وفي عام ١٩٢٩ وجد الفتى فرصة سعيدة لا يمكن أن تعوَّض، وهي صدور أمر من حكومة جلاله الملك عبد العزيز بانتخاب عدد من الطلبة ليدرسوا في المعهد العلمي السعودي، على أن تُوفَّر لهم أسباب الراحة في العيش والسكن، فرَشَّح لهذه المهمة نفسه، ولا أدري كيف أقدم هذا الفتى على مثل هذا المشروع. ثم إنه قُبِل في المعهد، وثابر على القراءة إلى أن حصل على إجازة شهادة المعهد حوالي سنه ١٩٣١، المهم أنه قُبِلَ وتخرَّج من المعهد. وبعد هذا كله ذهب مع الأستاذ محمد بن عثمان الشَّاوي إلى تَرَبَة كاتباً له هناك، انتقل الجهيمان من حياة جندي بسيط ذاقَ من خلال هذه الحياة أنواعاً كبيرة من المهانة والعوز والحاجة.

هنا انتقل الجهيمان إلى كاتب، وما أفخم هذه الكلمة في وقتٍ القراءةُ والكتابة فيه معدومتان تقريباً، وكاتب الرسالة فيه كرُوَّاد القمر في عصرنا هذا.

تركَ عمله مع أستاذه ليعود إلى مكة المكرمة حرسها الله، ولكنه لم يلبث أن عُيِّن في مدرسة المُعَلَّى السعودية إلى أن انتقل منها بعد عام مُعاوناً لمدير المدرسة الفيصلية، وكان هذا في عامي ١٩٣٣/ ١٩٣٤. ولا نمش ردحاً من الزمن حتى نجد الجهيمان ينتقلُ عملُهُ في سنه ١٩٤٢ إلى الخرج مُعيَّناً مديراً لمدرستها، فسار بها خير قيام. ولكنّ الرجل ما لبث أن انتقل منها إلى إدارة مدرسه أنجال ولي العهد، إلى أن أصبح مديراً لمدرسه أنجال سمو الأمير عبد الله بن عبد الرحمن إلى حوالي عام ١٩٤٠.

وجُهد الرجل واضح، فقد رأس تحرير صحيفة أخبار الظهران في عام ١٩٥٤، ولعل جهده يزداد ضِعْفاً إذاً قُلنا إنها أول صحيفة تصدر في المنطقة الشرقية، ثم يزدادُ ضِعْفَ ضِعْفٍ إذا قلنا إنه في هذه الأثناء مديرا لإدارة شركه الخط للطبع والنشر والترجمة، وفي عام ١٩٥٦ توقّفت عن الصدور لظروف عاتية. وفي سنه ١٩٦١ ينتقل عملُهُ من وزارة المعارف إلى وزارة المالية والاقتصاد الوطني، وفي أغلب ظني أن الجهيمان بقي فيها إلى أن أحيل على المعاش، بعدما صال وجال في ميدان الصحافة والإصلاح الاجتماعي. ويزعم الجهيمان أنه الآن متفرِّغ لتربية أبنائه الذين كَثُر عددهم، لكنِّي أراهم أنا أقل من القليل.

لو جئنا نحلِّل شخصية الأستاذ عبد الكريم لوجدنا أنّنا أمام متاهات كثيرة في مثل هذه الشخصية، التي ظهرت فجأةً ثم اختفت فجأة، وهذا هو الذي يُقْلق بال الرجال. ولا زلتُ أتساءلُ: كيف ظهر الجهيمان على مسرح الحياة الفكرية والأدبية والاجتماعية كاتباً من الطراز الأول، الذي انتقل بالأدب من الطور الكلاسيكي القديم إلى الطور الرُّوَمانِطِيْقِي على حسب تعبير الأستاذ عبد الله بن إدريس؟ وأنا لا أُلْقِي كلامي جزافاً وبدون دليل، **إنما لعدَّة أسباب، منها:**

١- أن البيت الذي وُلِد فيه الجهيمان معقَّد أشدّ التَّعقيد، تسوده الخصومة ممّا دعا الأبوين أن يفترقا قبل ميلاد طفلهما، وهذا في اعتقادي له تأثير كبير في حياة الطفل، إن جاء إلى البيت الذي فيه أُمُّه حنَّ إلى البيت الذي فيه أبوه، وحياة التردُّد بين الأخذ بأحد شيئين تولِّد عند الشخص شيئاً من الحيرة والقلق، وهي كفيلة بأن تحُدّ من انتاج أي شخص في الدنيا.

٢- وجود الطفل بين قريتين متنافستين، وهذا له تأثير كبير في الحدِّ من نشاط الطفل العلمي. وقد يقول قائل: إن الطفل سوف يَعْمل حتى يلفت إليه الأنظار وينافس القرية الأخرى. فأقول: إن التنافس في ذات الوقت ليس بالعِلْم والتَعَلُّم، إنما بواسطة أشياء عَمِليّة، تعتمد على قدرة الجسم وبنيته.

٣- يبدو لي أن الجهيمان وُجِد في بيت لا يعرف القراءة والكتابة، والمَثَل العامي يقول: الذي لا يعرفك لا يُقدِّرك. والذي لا يعرف القراءة والكتابة لن يُقيم لهما وزناً.

٤- إن الجهيمان لم يحظ برعاية والده في صغره، أعني في الطفولة المتأخرة، بل إن أباه كان كثيره التنقل والأسفار، لا يقرُّ له قرار، مُعتمداً في معيشته عليها، وأي شخص في الحياة يفقد والده خاصة في مرحلة الانفصال عن الأُمّ سوف يكون لديه بعضُ العوائق.

٥- وأكبر من هذا كله أنه في بيئة جاهلة تماماً، وليس في أرض كالحجاز مثلاً.

٦- فقره المدقع يحدّ من نشاطه الفكري والأدبي، فلو كان فقيراً غير مدقع لاستطاع أن يقوم بتكوين ثقافته، فالظهور على المجتمع بزي الكاتب الكبير يريد شخصاً مثقفًا ثقافة عالية جدًّا.

٧- اشتغاله بالوظائف ذات المناصب الحساسة، التي تريد منه أن يقطع معها وقتاً طويلاً.

كل هذه الأسباب جعلتني أتعجب من ظهور الجهيمان كاتباً كبيراً، ومُصلحاً اجتماعيًّا، وشاعراً عميقاً، وقصَّاصاً مبدعاً، وصحفيًّا بارعاً. ومن الصعوبة بمكان أن يبرز شخص في مثل هذه الظروف الحالكة غير الأستاذ عبد الكريم. ولو جئنا لنفرق بينه وبين الكاتب الأمريكي العظيم «ريتشارد رايت» لوجدنا وجه شبه كبير بين الكاتبين في شؤون حياتهما إذا غضضنا النظر عن البيئة والعرف والتقاليد التي تختلف أشد الاختلاف بين الكاتبين. ولعل هذا الشبه متمثل في فراق كل منهما والده منذ نعومة أظفاره، ثم موقف كل منهما نحو الحصول على المادة، وما بذلاه من تضحيات لأجل الحصول على المعيشة، ومن جراء هذه المشكلات تولدت في كل منهما عقدته الخاصة، والغريب جدًّا أنهما متفقان في نوازعهما النفسية، وأغرب من هذا أن يتفق الكاتبان على الإشادة بالإنسانية المثالية، وترك المشاحنات والبغضاء والتفرقات العنصرية.

ويبدو لي أن الأستاذ عبد الكريم ليس شخصاً مثقفًّا كالكُتَّاب الآخرين، مثل: الأستاذ حمد الجاسر، أو أحمد عبد الغفور عطار، أو محمد حسن عواد. وقد اجتمعتُ به في صيف ١٩٧٣ وتحدَّثت عن الكاتب الانجليزي الكبير «برتراند رسل»، فأظهر لي أنها أول مرة يسمع بهذا الكاتب، ومن المعروف

أن رسل يعرفه أوساط المثقفين، لهذا يمكن أن نستفيد من هذا الموقف ومن كتبه الخمسة وقصصه للأطفال أنه ليس شخصاً كسب هذه الشهرة العريضة عن ثقافة، ففيه فرق أن يشتهر كاتب بثقافته العالية كالأستاذ المرحوم عباس العقاد، ويشتهر شخص من أجل أنه استطاع أن يأتي بأشياء لم تكن موجودة قبل إيجاده لها كالأستاذ عبد الكريم. وعوامل شهرة الأستاذ عبد الكريم الجهيمان تنحصر في العوامل الأربعة التالية:

أنه طرق مواضيع قريبة إلى الأذهان، محبَّبة إلى طبقات الشعب خاصة البرجوازية وما تحتها، وهذه المواضيع فارغة من كل معنى أصيل، وتجد الجاهل المُغْرق في جهله يحب إنتاج الجهيمان. ولا أظن ان كاتباً حاز على تقدير الجماهير وحُبهم إيّاه وقُرْبه إلى أنفسهم مثل ما حاز الجهيمان منزلته الرفيعة. وما من طفل أو شاب في المراهقة أو بعدها أو رجل يناهز الأربعين أو الخمسين في نَجْدٍ على وجه الخصوص إلّا ويعرف الجهيمان معرفة صادقة بواسطة كتابين من كتبه، هما:

١-الأمثال الشعبية في الجزيرة العربية.

٢- من أساطيرنا الشعبية في قلب الجزيرة العربية.

والاخير حقق نجاحاً كبيراً منقطع النظير في الأوساط الشعبية، وعندما ظهر الجزء الأول منه لم أدخل بيتاً إلَّا وجدتُ نسخه منه إلّا في القليل النادر. ونجد الكثير يتساءل: لماذا حقق هذا الكتاب هذا النجاح المرموق، واشتهر الكتاب أكثر من اشتهار مؤلفه؟

إني أُرْجِع هذا إلى أن الجهيمان طرقَ مواضيع فارغه لا تدل على أي معنًى، وهي قريبة إلى ما يسمَّى بالشعوذة، وقد عرضها بأسلوب جميل، وخيال بديع، ويبدو لي أن الجهيمان في أساطيره كاتب قصة من الطراز الأول في الأمة العربية، ومعه قدرة فائقة على التحليل والتصوير وحُسن السَّبك. وليس غريباً أن يشتهر الكتاب ومؤلفه، فالجماهير دائماً تتعلق بالأشياء الفارغة.

أما بالنسبة للأمثال فالرجل كل يوم يتبادر إلى ذهنه مثلٌ شعبيٌّ، ويريد أن يبحث عن أصله وقصته إن كان له قصة؛ استجابة لغريزة حبّ الاستطلاع.

وقد أكون في حُكمي الأول على الأساطير جائراً على الجماهير، ولكني أحتملُ احتمالاً بالنسبة للأمثال والأساطير إلى أن أيّ رجل أو امرأة يأتيان من عملهما إلَّا ويريدان أشياء تُزيح عنهم التعب والإرهاق، فلا بُدّ على الأقل أن يقرأ كلُّ واحد منهما أسطورة لكي يتسلَّى بها. وكنتُ أعرف أسرة تجتمع كلها بأطفالها الثمانية يستمعون إلى أحد بناتهم كي تقرأ عليهم قصةً من قصص الأساطير الشعبية بعد الغداء، وفي بعض الأحيان قصة مَثَل من الأمثال التي شرحها الأستاذ عبد الكريم.

ولو جئنا إلى الجهيمان نسأله سؤالاً مكوناً من شقّين، ونصّ هذا السؤال كما يلي:

ما الأسباب التي حدته أن يُخرج الأساطير الشعبية في قلب الجزيرة العربية؟ ثم ما هي الفائدة منها، ولا سيما أننا في هذا العصر الذي يتسم بالتكنولوجيا بعيداً عن الأساطير التي لا تمت إلى الحقيقة بأي صلة؟

ولكن لنترك المجال للجهيمان ليُجيب على الشق الثاني من السؤال ليقول:

«أرى في هذه القصص والأساطير جوانب هامة يجب تسجيلها وحفظها من أجل ذلك، فهي أولاً تمكن الدارس الاجتماعي من دراسة أحوال المجتمعات الماضية من خلال هذه الأساطير.....، ما هي مشاكل هذه المجتمعات؟ وكيف يفكرون....؟ وكيف يعالجون مشاكلهم....؟ وما هي أحلامهم وأمانيهم في الحياة؟ وكيف يتعاملون...؟ وكيف يتخاصمون ويتصالحون...؟ ما هي الأسس التي تقوم عليها علاقات بعضهم ببعض. وإذا اختلف بعض هذه الأسس فكيف كانوا ينظرون إلى هذا الخلل، وكيف كانوا يعالجونه....؟

ثانيا: إن أحلام الماضي صارت حقائق هذا الزمن.....، ولولا أحلام الماضي في نظري لما صارت حقائق الزمن الحاضر.....، ولولا الأفكار والتفكير في التطور والتطوير لما صار التطوير.....»

بهذا أجاب الأستاذ عبد الكريم على سؤالي، وبهذا الصفاء استطاع أن يجيب إجابه كافية، فهو كما يبدو لي طاب له إخراج الشيء الجديد الذي لم يُسبق إليه، ولكنه يبحث عن الأسباب التي دعت فلا يجد أمامه إلّا هذه الأسباب.

ولهذا نجده يقول أيضا: «**وجَمْع هذه الأساطير وطبعها وتوزيعها سوف يكون له فائدة جمة لمن يريد أن يدرس أحوال المجتمعات الماضية من اقتصادية وسياسية واجتماعية، كما أن جمعها أيضًا ضرب من ضروب التسلية البريئة، والتَّفَكُّه المفيد....**». ويبدو لي أن الأستاذ عبد الكريم قد تغلغلت هذه الفكرة في عُمْق أعماقه وليس عنده غيرها عندما جمع هذه الأساطير..... وطبعها ووزعها، حتى أنه لما أخرج المجلد الثالث عرض تلك الفكرة، حيث قال: «**قد يقول مُعترض: وما هو الخير والنفع في هذه الخرافات التي تُسلِّي بها العجائزُ أولادها، ويملأ بها الفارغون أوقاتهم، ويتعلل بخيالاتها الفاشلون في الحياة؟ وأنا اقول لمن يعترضُ: رويداً رويداً، إنني أنا وأنت قد لا نقدِّر هذه الأساطير قَدْرها، وقد نرى فيها رأيك، ولكنّ العارفين بشؤون الحياة يقولون غير ذلك. إنهم يقولون: إن أساس كل الصناعات كانت أحلامًا وخيالات، ثم ما زال المفكرون يُعْملون المحاولة تلو المحاولة حتى أصبح كثير من تلك الأحلام والخيالات حقائق نتمتَّع بمنافعها البشرية، ويجني ثمارها الخاص والعام. خذ مثلاً الطيران، فالطيران كان حلمًا من الأحلام وقد تحقق**».

ولكن لمّا أقرأ هذه الإجابة لا يمكن أن أُسلِّم بها كل التسليم، كما قال صديقه له: إن كلامك مقنع وليس لدي ما اعترض به....». وإنما أُريد أن أُقارع الأستاذ عبد الكريم الحجَّة مبتعداً عن كل غرض شخصي. فالأستاذ يقول: تمكِّنُ الدَّارس الاجتماعي من دراسة أحوال المجتمعات الماضية من خلال هذه الأساطير، ومن خلال هذه الأساطير يتبين لنا أمراض اجتماعية كثيره، أذكر منها:

١- الشعوذة والسِّحر، وهذه الأساطير التي أخرجها الجهيمان تكثُرُ فيها مثل هذه الأشياء خاصه السحر، فقلَّما تخلو أسطورة منها، والحديث عن الأشباح المخيفة المروعة التي تتكوَّن من السِّحر.

٢- الخيانة والغدر، ودائمًا نجد في هذه الأساطير الخيانة من المرأة لزوجها وغدرها به، أو بين رجل وآخر.

٣- الفُجُور وهتك الأعراض، وهذا الموضوع حدِّث ولا حرج من كثرته المفرطة في المجلدات الأربعة التي أخرجها الجهيمان تبعا. والذي يقرأُ هذه

الاساطير وهو لم يعش في نَجْدٍ سوف يقطع أنها بيئة تتوفر فيها هذه الاساطير، أعني أعمال رجال هذه الأساطير.

وما الذي يستفيده دارس المجتمعات الماضية من هذه الأساطير؟ فالكل يعرف أنه ينتشر في العصور الجاهلة التي تعيش في بحر من الانحطاط والهمجية. لكنْ هل قصص الأستاذ عبد الكريم وثائق رسميه يمكن أن يعتمد عليها الدَّارس لمشكلات المجتمعات القديمة؟ وهل هناك فائدة عندما يعرف الدارس الاجتماعي مشكلات وتعايش أرواح بلا أشباح؟ إنه يدرس حالة أناس لم يصلوا إلى الارض حتى الآن، إنهم خياليون لا واقع لهم، فأي بيئة يمكن أن يصف الكاتب الاجتماعي والمؤرخ لهذا المجتمع؟ أعني نجداً في الماضي، سوف لا يأبه لمثل هذه.

وأفهم من كلام الجهيمان إلى أن المجتمعات الماضية هي حالة نجد، لأن هذه الأساطير لم تتوفر في غير نجد، ولم نسمعها في غيرها، ولكن هل على ضَوْئها يمكن أن نفهم الحياة القديمة في نجد؟ أو هل يمكن لنا أن ندرس نفسيات النجديين أو مجتمعهم اعتماداً على هذه الأساطير؟ وقد قال الجهيمان تعقيباً على كلامه السابق: «كما أن جمعها أيضاً ضرب من ضروب التسلية البريئة، والتَّفكُّه المفيد».

ولكني لا أوافق الجهيمان على مقولته تلك، لأن التسلية تكون من وراء قصة، والقصة تهدف إلى أشياء مثالية أخلاقية، فلا بأس علينا إذا خلقنا جواً قصصيًّا غارقاً في الخيال يسلِّي الناس، ولكن وراءه مقصد نبيل، لأن هذا يعتمد عليه مستقبل كبير لكل القرَّاء، خاصه الأطفال، فالطفل يقرأ القصة التي فيها النسج الخيالي للرمز البطولي، فها هو يتأثر بعمليات الإجرام والخيانة مما كان مسطّراً في هذه الحكايات، والحياة التي تعتمد على الخيال المجنِّح البعيد عن الحقيقة الهادفة هو الذي يستهوي الأطفال، ويستولي على عقولهم وعواطفهم، مما له الأثر البعيد في توجيه حياتهم، والولوج بهم إلى منعطفات سحيقة من الرذالة والهوان. ثم لماذا لا يقول الجهيمان: إنهم على خطأ كبير عندما يعرضون هذه الأساطير على أطفالهم الصغار وكأنها واقعة أمس أو قبل أمس؟ ثم ألا تقول معي أيها القارئ: إن الجهيمان على خطأِ جسيم عندما

يدوِّن هذه الأساطير ويسوِّقها بأسلوبه الساحر، الذي يجعل القصة روحًا بجسَدٍ، وهذا راجع إلى أنه ينشر أمراضًا كثيره في هذه المجتمعات الكبيرة بين الأطفال والناشئة، منها:

١- الخوف، فالطفل إذا قرأ هذه الأساطير أصبح يخاف من أشباحها خوفًا شديداً، وربما يعقد حياته المستقبلية، ويكون ضحية مثل هذه الأشياء المنبوذة. ولا زلت أذكر أن فتًى كان يكثر الظهور في الليل، ويتأخر عند أصدقائه، وقد وقع في يده المجلد الثالث من الأساطير، وقرأ قصة الفتاة مع المعلم الساحر، وكيف وقعت الفتاة عليه، ونظرت إليه وهو يسلخ إنسانًا كي يأكله، وأُقسم أنه أخذ مدة طويلة لا يخرج من حجرته، ولابدّ من أحد أفراد الأسرة أن يجلس معه، وأصبح كل شيء يخيفه، وقد بقي على هذه الحالة أمداً طويلاً. حوَّلته هذه الحالة إلى شخص معقَّد لا يجتمع مع الآخرين. وكنتُ أعرف فتاة بقيت في ذاكرتها قصة الشاة المُتَجنِّسَة، وهي الآن تكره كراهية شديدة كل شاة من الشِّيَاه، وقد حَرَمَت والدها شراءَ الغنم من عام ١٩٧١. هذان المثالان كافيان للبرهنة على الأمراض التي نشرها الجهيمان في المجتمع النجدي على وجه الخصوص، وهذا الذي عرفته قد يكون خفي عليَّ الكثير الكثير من نظائر هذه الأشياء.

فمثل هذه الحكايات تبقى في العقل الباطن، ولمَّا يأتي لها منبِّهٌ تنسحب بسرعة إلى الشعور وكأنها حقائق ماثله أمام الشخص، بيد أنها من وحي ألّا شعور. فعند الطفل الصغير نجده يتعجب وتعجبُّا كبيراً من البعروص والقملة اللذين يتحدثان أحاديث لا ينطق بها إلّا الرجل الكبير، ويا ليت كلامهما مؤنس، إنما نمارق في بحر من الوحشة والارتطام في موج الخيال المتضارب. هذا الطفل تتباشر الأسرة عندما تتكلم أُخته الصغيرة، فكيف بمخلوق صغير أصغر بكثير من أخته!

وأوحش من هذا المنظر الذي إذا سمعه حتى الرجال الكبار عندنا يتوحَّشُون ويخافون، ويخامرهم نوع من الذهول عندما يكونون لوحدهم في الخلاء، وهذا المنظر أنه يوجد رجل له سبعة رُؤوس، وإذا قطعت رأسه الأصغر مات. إن مثل هذه الأشياء لا يقرُّها العقل والمنطق والفطرة والعلم والدِّين، وهل أكون

على باطل عندما أُحمّل الجهيمان مسؤولية كل مَن نشأت عنده عُقْدة من عُقد الخوف من الأشباح الخيالية الموحشة من سنه ١٩٦٧ إلى سنه ١٩٧٦، والذي نسيتُ أن أقوله إن الطفل لا يعرف الكلام المُموَّه، إنما كل شيء عنده حقيقي، خاصة ما جاء في هذه القصص التي يسمعها مِن أُمّه أو أخيه أو أبيه، فأنت إذا قلتَ لابنك: سوف آتي لك بحلوى. أصبح يفاخر الأطفال الآخرين بأن والده سوف يأتي له بحلوى، فهو لا يعرف الشيء الصادر من أمه وأبيه على أنه كذب، مما سوف أتعرَّض له في الصفحات التالية.

٢- الرذيلة، كما نشر الأستاذ عبد الكريم في أساطيره صوراً من الرذيلة والغدر والخيانة والفجور وهتك العِرْض، ويمرُّ بها في سهولة ويُسر، ولم أره يحذر عنها بكلمة واحدة. وهذا حتماً يضر ضرراً بليغاً في أذهان المجتمع، خاصة الشباب المراهقين، ألا تكون الوازرة أكبر عندما يشبّ تلاميذنا وطلابنا وفلذات أكبادنا على مثل هذه الأشياء؟ وقد يخرج واحد من تلاميذ الجهيمان ويقول: إن قصد الجهيمان قصدٌ نبيل؛ هو الحفاظ على التراث الشعبي. فأقول له: المحافظة على التراث الشعبي الذي يعود علينا بالفائدة، أما الأشياء التي تعود على مجتمعنا بالمضرة فلا. وهل التراث الذي سطره الجهيمان قمين بالبقاء والخلود؟ نحن نريد لطلابنا وشبابنا أن يقرأوا أدباً رفيعاً، ولا سيما أننا نعيش في عصر يقال له عصر الذرة أو عصر العلوم التكنولوجية.

ومما ينتقد في هذه الأساطير وجود بعض الأغلاط النحوية، وكذا عرضه الأسطورة في بادئ الأمر بأسلوب عامي بحت، ويَعرض الباقي بأسلوب عربي مُشْروب بالعامية، فهل العربية الفصحى عاجزة عن أن تأخذ لبَّ الجماهير؟ إن أمي الجاهلة التي لم تتعلّم من العربية حرفاً واحداً كتابةً أجدها تفهم كلام الأستاذ عبد الرحمن الباشا عن الصحابة بلغة عربية قحة. وبعد هذا الاستطراد والبحث مع الجهيمان في الأساطير الشعبية أكاد أنسى في هذا الحديث إجابة الجهيمان عن الشق الأول من السؤال، وبحيث لا أنسى أجد الأستاذ لا يجيب عليه إجابة كاملة، بل لا يجيب عليه تصريحاً إلّا في عدد قليل من الأحرف، حيث قال ما نصه:» إن قارئاً اتهمني بأن كتاباتي لهذه الأساطير ليس لها هدف، ولا تخدم هدفاً سامياً من الأهداف الوطنية. وأنا أمام هذه التهمة لا

أجد جوابـًا لأنني من الأشخاص الذين إذا جادلتهم في البديهيات ارتجَّ عليهم باب الكلام، وتبخرَّت في أذهانهم دوافع الاقناع، وتركوا الأمور تسير بحسب اتجاه الريح». وهذه شهادة جاءتنا من الأستاذ عبد الكريم، وقد شهد بها على نفسه، فلماذا لا تجد جوابـًا لهذه التهمة؟ لما لا تعطينا الهدف السامي الرفيع الذي ولَّدْت من أجله هذه المجلدات الأربعة؟ ثم إلى أي مدى تتبخَّر دوافع الاقناع عندك؟ أنت ناقد حصيف، ومفكر جريء، وذكي لامع، ذو خبره واسعة في مجال الصحافة والإعلام. إن القارئ لهذا الكلام يحس إحساسـًا باطنـًا بأن وراءه هدفـًا، ولكن نفهم أنه جاء وطبع ووزع هذه الأساطير لا لأنها مضرة، ولا لأنها مفيدة، إنما جاء بها هكذا، ويشهد هنا قوله «إنه يترك الأمور تسير بحسب اتجاه الريح». وعدم إجابته على الاتهام مما يؤيد كلامي السابق.

وبعد الفراغ من الإجابة على السؤال بشِقَّيه ربما يقول لنا الجهيمان أو أحد تلاميذه: إنه عندما يأتي بالقصة التي فيها نوع من الشعوذة والسحر نجده يخبر الأطفال بأنها خرافية، أو على الأقل حدثت في الأزمان الغابرة. وكم يُخبر هؤلاء الأطفال بأنها خرافية أو على الأقل حدثت في الأزمنة الغابرة، وكم قالت لهم الجدَّة: إياكم أن تأخذوا بهذا الكلام. ولكني أجد جوابـًا مقنعـًا هو أنه لا ينفع التحذير في هذه الناحية، فالشخص عندما يجتمع عنده مؤثران في نفسه لابد أن يفكر في واحد، ولا يتسع تفكيره في المؤثر الثاني إلَّا بعد الانتهاء من المؤثر الأول، فمن هنا يبدأ الشخص يفكر في المؤثر الثاني. والطفل يجتمع عنده مؤثران وفي هذه الحالة، هما التَّكذيب بالقصة التي سوف تأتي، والتَّصْديق بها، ولكن يتغلَّب جانب التَّصْديق؛ لأنه يشاهد في ذهنه أشخاصـًا تمرح، وكلٌّ يؤدي عمله في دقة واتقان، أما التَّكْذيب فإنه يأتي كلامـًا نظريًّا، والكلام النظري ليس مثل الكلام الذي يكون مُصاحبـًا لقصة بأبطالها.

قد تقول لابنك الذي في السادسة أو السابعة عندما يسمع نباح الكلب الأسود: إنه لا يقول شيئـًا، ولا يعتدي على أحد. فهو مُصدِّقك في كلامك النظري، لكن الكلب الأسود وَصَلَهُ وهو ينبح نباحـًا عاليـًا، لكن جاءه هذا الشيء الذي داهمه مُداهمة عَمِلية فسوف يضرب بكلامك عرض الحائط، ويصدِّق الأحداث التي تمر أمامه، لأن الكلب وَصَلَهُ وهو ينبح عاليـًا.

ولعل الحياة الأدبية لم تخرج كاتبًا كالأستاذ عبد الكريم في نصاعة الأسلوب وبيانه الذي لا غبار عليه، وكلماته السهلة الميسرة لفهم القارئ العادي في كثير من مواطن الكتاب.

وقد يحلِّق خيال الجهيمان في الأفاق فيُخرج قصة بجوار القصة بين يديه، فهو يأتي لأصل القصة ويحاول أن يجعل لها فروعًا ولو من خياله، وقد توفَّر هذا في قليل من القصص التي عرضها، ويبدو لي أن قصده ظاهر في كل هذه الفروع التي زادها على أصل القصة.

والقارئ لكلامي يحسب أني أغمط الجهيمان حقَّه في الحياة الثقافية في الجزيرة العربية، وأني أُسَفِّه كل أساطيره التي خسر عليها كثيراً من وقته، وأُحب أن أقول في هذه المقام: إن الذي يُسَفِّهُ آراءَ الناس هو المُسَفَّةُ آراؤهُ. وإذا وضعت الأساطير الشعبية في قلب الجزيرة العربية في الميزان نطق الميزان بلسانه الواضح قائلاً: الحقيقة إن فيها قصصًا إنسانية رائعة، ذات مقام كبير، ولكن الذي يُؤسف له ألَّا تكَوِّن ألَّا رُبْع ما أخرج الجهيمان أو أقل، فلو اكتفى بهذا الرُّبْع ونشره علينا لرفعنا الجهيمان فوق أعناقنا، كما كنا نشكر من عُمْق عُميق أعماقنا الأستاذ فهد المارك في كتابه الفريد «من شيم العرب».

الرَّذَاذُ

توطئة

في اليوم العاشر من الشهر الثالث من سنة (١٤٠١هـ) صدرت الموافقة من المديرية العامة للمطبوعات بفسح كتاب «الرذاذ»، فلم يمهل القدر مؤلف هذا الكتاب أن يشرع في طباعة كتابه، فقد توفي رحمه الله بعد ثلاثة أشهر من صدور هذا الإذن بطباعة الكتاب، وكأن المؤلف رحمه الله كان ينتظر هذا اللقاء بربه العلي القدير حين كتب في هذا الكتاب:» عندما أُصافِحُ حبيبتي في بداية اللقاء أبكي خوفًا من الوداع، لهذا قررتُ الرحيلَ إلى محبوبٍ لا أُودِّعُهُ». وها نحن اليوم نعيد بعث هذه الخواطر التي بثها المؤلف وهو في ريعان الشباب، وفي حمأة السعي في هذه الحياة التي كان ينظر لها نظرة احتقار، يحتقر ـ رحمه الله ـ زخارفها ومتعها، يظهر هذا في جميع تفاصيل حياته. وهذه الخواطر التي كتبها قبيل وفاته ـ رحمه الله ـ طافحة بهذه النظرة، وكان ينظر لها من خلال قوله ﷺ:» لو كانت الدنيا تَعْدِلُ عند الله جناح بعُوْضةٍ ما سقى كافراً منها شربة ماء». ويتضح مما خطه قلمه في هذه الخواطر نظرته للفارق بين العلم والمال، يقول:» أنتَ تطلبُ مالاً، وأنا أطلبُ عِلْمًا، كلانا يشقى في الحصولِ على مُرَادِه، لكنَّك تطلبُ مالكَ لتَسْعَدَ على حسابِ الآخرين، أما أنا فأطلبُ عِلْمِي؛ لأُسْعِدَ الآخرين». لعل نظرته هذه للمال والعلم أثرت في سلوكه اليومي، فهو لا يبالي بالمال فيما يسعى إلى تثقيف المجتمع قدر استطاعته، ويقدم ماله في سبيل العلم والتثقيف المجتمعي.

يبين هذا الكتاب الصغير ما يكتنزه المؤلف من نفس تواقة للعلم والمعرفة، مع ميل جارف إلى الزهد في مباهج الحياة وزخرفها، ويظهر أثر التصوف النقي في كثير من كلماته التي خطها يراعه، لكن هذا التصوف مقرون ببصيرة نافذة يوجهها عقل راجح، وفهم واضح.

لقد رأينا نشر هذا الأثر مما تركه المؤلف جاهزاً للطبع ليطلع عليه أبناء هذا الزمن، ويروا ما يفكر فيه الناس وما يعانون منه قبل نصف قرن على التقريب، ولم نبذل جهداً يذكر في مراجعته وتنقيحه لأنه كان جاهزاً للطبع، إلا في مواضع قليلة صوبنا أخطاء طباعية واضحة، وتعليقات يسيرة كان من اللازم

أن نضعها في مواضع تفيد القارئ ساعة قراءته.

ولا بد من الإشارة إلى أن المؤلف أشار إليه في قائمة مؤلفاته التي ألحقها في كتابه «سلمان الفارسي» وكان شرع في بعضها، وسمى هذا المصنف «إلهي»، وارتأى بعد ذلك أن يغير اسمه، ولعله أجرى تحويراً وتعديلاً في مضمونه فمن ثم أبدل عنوانه إلى «الرذاذ». والنسخة التي بقيت من الكتاب هي النسخة النهائية التي قدمت آن ذاك إلى وزارة الإعلام «المديرية العامة للمطبوعات» وحصلت على الفسح بالطباعة، ودمغت كل صفحة بختم الرقابة العربية. ولم نعثر على مقدمة لهذا الكتاب، ويظهر أن المؤلف رحمه الله كان ينوي كتابة مقدمة قصيرة قبيل تقديمه للمطبعة، لكن المنية داهمته قبل أن يشرع في ذلك.

وها نحن نعيد بعث هذا الأثر الذي حبس طويلاً بعد نصف قرن تقريباً من رحيل مؤلفه رحمه الله وغفر له.

مدير التحرير

كتاب الرذاذ

أحمد بن إبراهيم بن عبد الله الحقيل

- بحثتُ عمَّا أريد أن أقوله فلم أجده... صغتُهُ كلامًا بليغًا في صمتي عاشقتي؟
- شعرتُ أنَّني أجلسُ على فُوهة بئرِ الماضي... أكاد أسقطُ فيه، لولا أنَّي مصلوبٌ على خشبةِ التَّوبةِ... كنتُ أظنُّ أن هذا البئر قد انْدَثرَ، أو أنّ الرِّمالَ قد سَفحَت عليه حتى امتلأَ، فإذا به يُفتح في لحظةِ صدقٍ مع مَن أُحِبُّ...
- ضاعت في الزِّحام الأخرسِ كلُّ الرُّسُومات التي صَوَّرتُها في لحظةِ نفاقٍ لذاك الماضي، نَسِيتُ حَبيبتِي مِن أينَ أتينا؟ ومِن أينَ نحن؟ وإلى أينَ نسيرُ؟ مع أنني صادق لو قلتُ أنّ لي في كلِّ الأسماكِ بحَارٌ تتكلَّمُ العربيةَ.
- زَيَّفتُ وجهي حتى يتناسبَ مع الخريطةِ المرسومة على صدري، وفوقَ قميصي الأزرق، لكن الزِّحام مسحَ الخريطةَ، وبَقِي زيفُ الوجهِ، فنَسِيتُ حُبِّي ووَجْهِي، فهل يَنْسانِي لساني؟
- احْتَسِي العصيرَ عاشقتي... احتسي ودعيني أجترُّ الصمتَ...ثرثري بكلمات أحرقتها الأنفاسُ الكاذبة.
- شعرتُ أنّ حبيبتي تعيشُ مرحلةَ ما قبل الصمتِ...
- فجَأْةً نَدبَتْنِي بدُموعٍ حمراءَ فاقع لونُها لا تسرُّ الناظرين قائلةً: مهلًا أيها التائهُ في آبار الماضي، وزقاق الحاضر، وغابات المستقبلِ.
- ما سَعِدتَ به في الأحلام لن تجدَهُ في الحقيقةِ... إنني راحلة.
- إذن لم يكُن حُلمًا حتى أسندتُ رأسي على جبال الثلج، ومددتُ قدميَّ حتى أحسستُ بحرارة الصحراء، وفتحتُ ذراعيَّ حتى مزَّقتْ يُمناي ماءَ النهر العذب، ونَهشتْ أصابعَ يُسراي جدارَ الماضي.
- كيف أُحْبَسُ في زوايا بئرِ حُفرَةِ الحمقى خَوفًا من رياح الشمال العاتية؟

- عفوًا سيدتي: إنْ أذْهَلكِ صمتي، فإنني أفكِّرُ بغير لغةٍ...
- فكَّرتُ طفلًا، وسألتُ بلُغةِ الطفل فقالوا: الصمتُ من ذهب، هكذا قال الحاجبُ. لم أدرِ أنّ مرحلة ما قبل الصمت وما بعدَهُ قصيرةٌ... ها أنتِ تنظُرين إليَّ، وتقولين: جميع العُشَّاق يبنون أهرامًا من كلمات الحبِّ، ومع هذا فقد طلَّقتُ الكلمات الجميلة...
- قالوا: إنها تسكنُ ديوانًا ممنوعًا هو «ديوان عنترة»؛ لأن به حساماً ومهنَّداً، وهذا الوقتُ عصر سلام ووئام.
- بعد هذا تبحثين عن كلمة حُبٍّ أيَّتها البلهاءُ، والعاشقُ أحرقَ عظامَ أجداده في مَكاحِلِ العاهرات...
- تعالي نستغلُّ رياحنا الشرقيةَ لنُذِيبَ جِيْفةَ الصَّمت.
- العاصفةُ داعبت كُوْخِي الهزيلَ... والبُومُ الكبيرُ الجُمْجمةَ يسكنُ في هذا الكوخ. سَأبْنِي
- حَلاقِيْمُ السِّككِ تَمْتلئُ قَيْحًا وصَدِيدًا من عوراتِ الرمال.
- حيةٌ صفراءُ أُقلِّبُها بين يَديَّ هي السُّمُّ الفاتكُ.
- أخذتُ مقاييس التفصيل لأُقَدَّ لكَ ثوبًا من الليل. أتيتُ أحتضن الثوب بين يدي، ولما وصلتك وجدته أبيض.
- أُعطيك حرُوفي، فهل تُعطيني سمعك؟
- من أصعب المصاعب أنْ يَقصَّ عليك رجلٌ حياتَهُ، فلا تجد فيها مأساةً.
- من أغربِ الأشياءِ أن يأتي رجلٌ ليأخُذَ لقُمةَ الشَّحَّاذِ، ويُدخِّنَ بعدها.
- يدُ الشَّحاذِ ضَيِّقةٌ، لكن لو وضعتَ فيها خزائنَ الأرض ما امْتلأت.
- قالت حبَّةُ الطين لحبَّةِ الرَّمْل: لماذا لا تُصادِقِيني رغمَ قُربي مِنْكِ؟ فقالت: لأنَّكِ تذُوبين بسرعةٍ.
- سقفُ بيتك من حَدِيدٍ، وسقفُ بيتي مِن قَصَبٍ! برَبِّكَ متى نلتقي؟

- ترى المرأةُ الواقع بعَيْنيها الجميلتين، ولا تَراهُ بقلبها اللَّطيف.
- أبْعَدُ الناسِ عن الشُّكُوكِ زوجُ الباغية.
- الكثيرُ الكثيرُ من أجوبة الأسئلة لا تكون إبحارًا من نقطة معينة، ولا مرفأ لنُقْطة معينة؟
- لا تَقُل الحقيقة في لُبِّ الحقائق، بل قُل: الحقائقُ في لُبِّ الحقيقة.
- إذا ألِفَتْكَ المرأةُ بَلَتْكَ، وإذا أبغضتكَ بَلتْكَ.
- نحَّيتُ أعمى عن سيارةٍ في طريقه فنَهرَني.
- ما أكثرَ الذين يعتبرون المرأةَ مُجرَّدَ وعاءٍ.
- أضحت لبنانُ مثل فرج الباغية.
- بئسَ مَن عَلِمَ ولم يتعلَّم.
- قولٌ من القلب، ولا قول من اللسان.
- ما أعظمَ أنْ نبني من الآمال جبالًا، ويأتِي صُعلوكٌ ليُحَطِّمها.
- هناك كثيرٌ من الناس لو تنزلُ القيامة لن يتَّعِظُوا، وهناك آخرون لو تَنْهشُهُم نملةٌ تَصَوَّفُوا.
- هناك مِحْنةٌ قاسيةٌ عند الانتقال من المحبَّةِ الأرضيَّةِ إلى المحبَّةِ السَّماويَّة.
- الذي يُحِبُّ الله يألفُ الذين يُحِبُّونَهُ، والذي يحبُّ فتاةً يكرَهُ الذين ينظرون إليها.
- الشَّكُّ كالمِسَنِّ: إذا أمْرَرْتَ السِّكينَ عليه ازْدَادَ قَطْعُها.
- قمَّةُ الاختلاط: أنْ تأخُذَ إناءً فيه ماء تشربُ منه، ثم تغسلُ فرجَكَ بالباقي.
- ما أعجبَ الإنسانَ، إذا تأخَّرت بلِيَّتُهُ كذَّبَ بحُصُوْلِها.
- أعْصِرُ قلبي بكَفِّي فتَخْرُجُ حُروفي.

- ما أشدَّ دهشتي مِن رجُلٍ يأكلُ ولا يشبعُ، ومن رجُلٍ يَشْبَعُ ولا يأكُلُ.
- في يومٍ من الأيام رأيتُ فيما يرى النائمُ أنَّ يوم الحَشْر قد حَقّ، ودهشتُ كثيرًا عندما رأيتُ أشخاصًا يُحشرُوْنَ مع البهائم، وعندما سألتُ قِيْلَ لي: ليس لهم قلوبٌ.
- عَجِبتُ مِن النارِ تأكلُ الجسمَ وتتركُ الألمَ.
- هل تُصدِّقُ أنّ دموعَكَ تَنْبُتُ في بيتكَ الجديد؛ عندما تموتُ في بيتكَ القديم.
- هناكَ أشخاصٌ أرَاهُم للمرَّة الأُولى، وكأني رَأيْتُهُم ألف مرَّة، وهناك أشخاصٌ رأيتهم ألفَ مرَّة، وكلما التَقيْتُ بهم كأني أرَاهُم مرَّةً واحدة.
- ما زَنَى إنسانٌ قبلَ تَفكُّرِهِ في شَهْوتِهِ.
- ما أكثرَ الذين يصبرونَ ولا يَظْفرُونَ بشيء.
- ما أرَوْعَ مِن لذَّةِ الإحْجَامِ عندَ حُبِّ الإقْدَامِ.
- نَهْرُبُ كثيرًا عندما تُواجِهُنا مَهارَاتُ الآخرين.
- أخذتُ أقوى تلسكوب في هذه الأرض، وبقيَ في عيني ثلاثة آلاف سنة:

ففي الألفِ الأُوْلى: رأيتُ جميعَ ما فوقَ الأرضِ.

وفي الألفِ الثانية: رأيتُ جميعِ ما في الأرضِ.

وفي الألف الثالثة: رأيتُ نفسي.

أليس هذا الكونُ الغامضُ دائري الشكل؟

- وُضُوءُ القلبِ خيرٌ من وضُوءِ الجسمِ.
- جِيْلُنا يَتَّهمُنا بالقُصُورِ، وجيلُ جِيْلنا يتَّهِمُ جيله بالقُصُورِ.
- في هذه الأيام مَن تَكبَّرَ على الناس أكْبَرُوهُ، ومَن تواضع دَاسُوهُ.
- الإحسانُ: أنْ تَرَى الله لأنَّهُ يراكَ.

- أبْعَدُ الناس عن المعرفة: مَن إذا حَدَّثتَهُ بجديدٍ حاوَلَ أنْ يُفْهِمَكَ بمَعْرفَتِه لهُ، وعِلْمِه به.
- نظرتُ للموتِ ثلاثَ مرات في حياتي:

المرَّة الأولى: كانت في مُراهقتي، وما كان أكثرَ مِن استحضاري للموت واستذكاره.

المرَّة الثانية: كانت في نهايةِ شبابي، وقد ضَعُفَ استذكاري له.

المرَّة الثالثة: كانت في شيخوختي، وقد تَلاشَى ذكرُ الموتِ في قلبي تمامًا.

- صَيْحةٌ من المشرقِ، ولا صيحةٌ في المغرب.
- مِن الناسِ مَن يَشْحَذُ حتى النَّمل.
- في نهايةِ عِلْمِ الكلام بدايةُ التَّصوُّفِ.
- هناكَ أُنَاسٌ يُطاردونَ النساءَ، وفي بُيُوتُهم أجملُ النساءِ.
- سَمِعتُ رجلًا يقولُ: اللهم ضَيِّع مَن ضيَّعَنِي. فلَحِقتُ به، وقلتُ له: كيف ضيَّعَكَ؟ قال: لقد قالَ لي: إن الطريق من هُنا، وإذا هي بالعكس. قلتُ: كيفَ تدعُو عليه بالضياع، وهو يعرف المدينة تمامًا؟ قال: لستُ على مُستواك، دعني أنصرفْ. فذهبَ وتركني فاغرًا فاي.
- وَقْفةُ تَأمُّلٍ في الملكوتِ تُعادِلُ قراءةَ عشرين سنة.
- ليسَ عندي مالٌ، كيفَ ترميني بالبُخْلِ.
- هذا الجسمُ من جَلِيدٍ، ورُوْحُهُ قَطرَةُ ماءٍ.
- مِن الناس مَن يكون الحيوانُ أذكى منْهُ بمراحل!
- قال صديقي: رأيتُ رجلًا آوى رجُلًا آخرَ، فقدَّمَهُ وَلِيمةً لشَائِهِ.
- مِن عُيُوبِ الأُمَّةِ تَكْرِيْمُها الشَّاعرَ بالمال.
- قمَّةُ الصِّراعِ: أنْ تَرَى شخصًا يفهمُ ويعيشُ بينَ جاهلين، أو يتَجاهَلُون.
- قالت البقرةُ لِعِجْلِها: متى تريدُ أنْ أفْطِمَكَ عن الرِّضَاعَة؟ قال: إذا فَطِمْت

والـدي عـن التَّلقيح.

- بعدَ هَرمِ الإنسانيَّةِ يكونُ الاتحادُ.
- المؤمنُ والكافرُ كلاهما عندَ الله عَبْدٌ.
- القَمَرُ لدينا مَثَارٌ للبَلْوَى، وعند غيرنا منارٌ للنَّجْوى.
- ما أكثرَ الذين هواياتهم ذَمُّ الآخرينَ، حتَّى لو كانُوا لا يعرفونهم.
- نروغُ عن القوانين إذا لم تكن لنا، ونستريحُ إذا لم تكُن لغيرنا.
- ما حَقَدَ عليكَ مَن أبْغَضكَ.
- معظمُ الناس في هذه الحياة لا هدفَ لهم سوى الأكل والإنجاب.
- ما أسْهَلَ استغلال الإنسانية في طريق الأنانية.
- الضَّياعُ جزءٌ مِن عذابِ جهنَّم.
- قالت أُمِّي: نريدُ عشاء. قلتُ: لكن جارتنا تريدُ غداء.
- ما أصعبَ أنْ تأتي إلى بيتكَ بعد غَيْبةٍ قصيرة، فتَجِدُهُ مسكونًا بغيركَ.
- لمحتُ شَحَّاذاً في الطريق، فأوقفتُهُ، وقلتُ لهُ: كم ريالًا تملك؟ قال: لا شيء. فأعطيتُهُ مبلغًا، وبعد يوم واحد رأيتُهُ في طريق آخر، فقلتُ له: كم ريالًا تملك؟ قال: لا شيء.
- عجَبِي مِن أشخاصٍ تُحطِّمُ القنابلُ بيوتَهُم، ومع هذا لا يدرون عنها.
- لا يوجدُ مُتَّسعٌ لمحبَّةِ غير الله تعالى.
- رأيتُ شيطانًا أعورَ، فقال لي: أينك؟ فقلتُ: بل أنتَ أينك؟
- مَن ماتَ عاشَ.
- يسلمُ الشرفُ الرفيع إذا لم يُرَق على جوانبه الدَّمُ.
- هذا الكونُ الكبيرُ له سِرٌّ صغير.
- مهما أُوْتِيتَ مِن نعمةٍ فلا تثق بالزمان.

- إذا رأيتُ شخصًا رافعًا يديه يطلبُ النِّعمة: فهو البخيلُ.
- اليأسُ شللُ الحياة.
- لا تدعُ على عَدوِّكَ بنزعِ عقلِهِ وعاطفتِهِ لئلَّا يُؤذيكَ أكثر.
- للحقيقةِ بريقٌ لا يراهُ إلَّا الأصفياءُ.
- قد تكونُ أحلامُ غيرنا حياةً لنا، وقد تكون نهايةً أحلامنا بدايةً في واقعِ الآخرين.
- دعوتُ رجلًا على وليمة، فأتيتُ لذبح الشاة، فقالت أمي: تأمَّل قليلًا. قلتُ: وما ذاك؟

قالت: سبحان الله! عندما تموتُ البهيمةُ يخرجُ منها الدَّم، ونحن نموت بلا دم.

- عجبتُ من رجُلٍ تتهافتُ النساء عليه بالخِطْبةِ، ومع هذا فهو غيرُ جميل.
- عندما أُصافِحُ حبيبتي في بداية اللقاء أبكي خوفًا من الوداع، لهذا قررتُ الرحيلَ إلى محبوبٍ لا أُودِّعُهُ.
- بشِّر مُرتكب الذُّنوب بالذنوب.
- كم تكونُ كلماتُ قلبِكَ مِن صفحةٍ لو هي سُطِّرَت.
- ما أَشَدَّ سَذاجَتَكَ: تَطْلبُ العلاجَ منِّي وبي الدَّاء.
- كُلَّما فكَّرتُ في الموتِ وقفتُ.
- العُزْلةُ قِسْمان: قسمٌ نَعِيشُهُ بلذَّةٍ، وقسمٌ تعيشُهُ على أعصَابِكَ: ينتهي بكَ إلى الجُنونِ.
- قال أحَدُهم: إنّ الإنسان الذي يَمْشِي عاريًا أحسنُ بكثيرٍ مِن الذي يمشي لابسًا[1].
- الذي لا يستطيعُ نقلَ الحقيقة كاملةً إلينا هو المجنون، ونحن لا نستطيع

(١) يقصد الكاتب أن الإنسان الذي يعيش بوضوح وصدق حتى لو كشف ذلك عيوبه، أفضل وأشرف بمراحل من الإنسان الذي يتجمل بالكذب ويخفي حقيقته خلف مظهر خادع. (المحرر: عثمان).

نقل جُزءٍ من الحقيقة، فهل تَعدَّينا مرحلةَ الجنون إلى ما هو أمَضُّ من الجنون؟

- حاولتُ كثيرًا أنْ أنظُرَ إلى وجه زوجةِ جاري، فرأيتُ جاري ينظرُ إلى وجه حبيبتي، فحَمْلقتُ فيه، وغَضِبتُ.
- لكُلِّ دُعابَةٍ أساسٌ.
- دُمُوعكَ مِن جليدٍ، ودموعي مِن شَررٍ، ولكنَّها في الأصلِ دُمُوعٌ.
- الناسُ يرون الإبْرَةَ في التِّبْنِ!
- مَن يستطيعُ إثباتَ وُجُودنا في هذا الكون، يسهلُ عليه إثباتُ وجودِ خالقِ هذا الكونِ.
- الشَّفافيةُ سلاحٌ ذُو حدين.
- أنتَ تطلبُ مالاً، وأنا أطلبُ عِلْماً، كلانا يشقى في الحصولِ على مُرَادِه، لكنَّك تطلبُ مالكَ لتَسْعَدَ على حسابِ الآخرين، أما أنا فأطلبُ عِلْمِي؛ لأُسْعِدَ الآخرين.
- خطبَ شابٌ فتاةً، فسأل أهلُها قريباً له، فقال: هو متكاملٌ من جميع النواحي، لكنَّ فيه عَيْباً سهلاً، هو: أنَّ المرأةَ معَهُ تحتاج إلى مَحْرَمٍ.
- هذا الجسم مُعافًى، ونَفْسُهُ مَشْلُولةٌ.
- يا هذا: أدهشَنِي دُخُولك هذا القصر بلا مفتاح.
- القراءَةُ شعاعٌ بسيطٌ، والتَّفكُّرُ نُور يملأُ الطريق.
- الليلُ يعملُ فيَّ، وأنا أعْمَلُ في الليل مصلحَةٌ مُتبادَلة.
- وعظتُ الكافرَ مرَّةً، ووعظتُ المؤمنَ عشرَ مرَّات.
- ما أكثرَ الحميرَ التي تحملُ الأسفارَ، وتدري ما فيها.
- متى عاملتَ نفسَكَ بالصِّدقِ اسْتَوحَشْتَ من الآخرين.
- لقد ازْدَادَت الأسعارُ غلاءً، فهل يا تُرَى تغلو الحياةُ؟

- لولا بَحْثِي عن السَّعادة ما خَرجْتُ من بيتي.
- الآمالُ شرطٌ في المحبَّةِ.
- الحياةُ التَّعِيْسةُ مصنعُ الرجال.
- مِن أصعبِ الأشياء أنْ أعيشَ شيخًا في العشرين.
- ما أكثرَ الأبطالَ في إسْدَاءِ النِّصيحةِ، والجبناءِ في تَطْبِيقِها على أنْفُسِهم!
- لقد أوْجَدَت الإنسانيةُ مُصوِّرِي الوُجُوْهَ، لكنَّها لم تستطع المجيءَ بمُصوِّرِي القُلوبَ.
- كثيرون نعطفُ عليهم، ولكنَّهُم في الواقع يعطفون علينا.
- تذوبُ أنَانِيَّتُنا في الأنَانيَّةِ الكُبْرى.
- رجعتُ إلى أرشيفي ذات مرَّة؛ فوجدتُ فيه أوراقًا لا مجالَ لوجُوْدِها؛ لعَدمِ أهِمِّيْتِها، وهكذا
- أما آن الأوان لإعدامِ كتابِ الجغرافيا.
- التَّواضعُ في بعض الأحيان رائحةٌ كريهةٌ في الشَّخصيةِ.
- الاسْتِهْتارُ نُقطَةُ ضعفٍ في الإنسان.
- الدُّروبُ كثيرةٌ، فمن أيها أسْلُكُ؟
- ما رأيتُ وبالًا على الإنسان مثل الرَّاحَةِ.
- ذهبتُ مع خالي القروي إلى مدير شركة الكهرباء، وكان لديه اجتماع، فدارَ الحديثُ التالي:

مديرُ المكتب: لا يمكن أن تدخلوا عليه.

خالي: لماذا؟

مدير المكتب: لأنَّ لديه عمل.

خالي: عَملُنا جزءٌ من عمله.

مدير المكتب: قلتُ إن الدخول محظور في هذا الوقت.

خالي: هيا ننطلق، يبدُو أنّ زوجته عنده.

- المسكينُ مَن عاشَ بلا رصيدٍ.
- نظراتُ الناس لثلاثٍ:

مَن يُرْسلُ نَظَراته فتَهْتكُ الحِجَابَ، وهؤلاء الواصلون.

ومَن يُرسِلُها فتعجزُ عن هتكه، وهؤلاء المُعذَّبون.

ومن لا يستطيع إرسالها، وهؤلاء المرتاحون راحة الحيوان.

- فتَّشتُ دقيقة واحدة عن الطريق، وما أكثرَ مَن قال: ما أبْعَدَكَ!
- سكاكينُ الألمِ أسهلُ من ثواني الوداع.
- للمحبَّةِ سِحْرٌ في القلب، لا يعرفُهُ إلَّا مَن جرَّبَهُ.
- تتساقطُ الدموعُ عندما لا نجد المَخْرَج، وتسيلُ عندما نجد المخرج! تُرَى ما قاعدةُ الدُّموعِ؟
- أيُّها القومُ: رحمةً بمَن ليلُهُ نهارٌ، ونهارُهُ ليلٌ.
- المصطفى يدعوكَ، وأنتَ تدعو المصطفى فمتى تلتقيان؟
- بئسَ شخصًا إذا جاءَ مع المُغنِّين غَنَّى، وإذا جاء مع المُصلين صلَّى!
- الذي يطلبُ الشُّهرةَ هو الجاهل بدَائِها، والذي تطلبُهُ الشُّهرةُ هو العارف بهذا الداء.
- ما أكثرَ الذين إذا أسديتَ لهم المعروف نظروا في وجهك؛ ليأخُذُوا المزيدَ!
- كلُّ شاعرٍ وراءَهُ حَسْناءُ، وكل مُفكِّرٍ وراءَهُ حَقِيقةٌ تَحْدُوْهُ.
- يا حاطبَ الليلِ احْذَرْ نفسَك لا تَحْطِبْها.
- مِن العجائب أنْ أرى الجدّ المُسِن الذي لا يستطيع أن يُؤدي الصلاة مع

الجماعة؛ لكبر سِنِّه يتناولُ عصَاهُ، ويَدْلُفُ إلى حريقٍ اشتعلَ أبْعَدَ من المسجد؛ ليَتفرَّجَ عليه.

- **مَن لا يَخافُ لا يُخَافُ.**
- في كثيرٍ من الأحيان يكون اسْتِدْبارُ الموتِ خيرٌ من استقباله.
- نظلمُ المرأةَ عندما نُزوِّجها مُفكِّرًا.
- عَجَبي من رجُلٍ يأكلُ، ولا يُراجِعُ نفسَهُ!
- الصَّامدُ هو الذي لا يَصْمُدُ.
- رأيتُ قطًّا يبكي ويصرخُ ذاتَ يوم، فقلت له: ما بالك؟ قال: حَيَّرتني زوجتي: إذا قَرَبْتُ منها ابتعدت، وإذا ابتعدتُ عنها اقتربت ولامَسَتْني!
- النفسُ دُمْيةٌ تحركها الأقدارُ.
- ما كُلُّ مَن سارَ على الدرب وصلَ.
- يموتُ الإنسانُ في القديم من الجوع لسُوءِ تفكيره، ويموتُ الآن من القهر لضيقِ تفكيره.
- يا هذا، لماذا تُخْفِي جسمَ المرأةِ وتتركُ قلبها؟
- الطَّمعُ في المادَّة يُنْسِي الشخصَ فَنَاءَهُ، ولتوضيح ذلك أُورِدُ هذه القصة التي رواها القدماء: «دخلَ قِطٌّ دُكَّانَ حدَّادٍ فأصابَ المِبْرَدَ، فأقْبَلَ يَلْحسُهُ بلسانه والدَّمُ يسيلُ منه، وهو يبلَعُهُ ويظنُّهُ من المبردِ إلى أنْ فَنِيَ لسانُهُ فماتَ.
- لأمْرٍ ما جُدِعَ أنفُ قَصِيرٍ، وجُبِرَ كَسْرٌ طويلٌ.
- عذابي مع الناس أنَّني في مُنْتَهى العقل ويرمونني بالجنون، وأنصحُهُم ويأخذون

حَذرَهُم منِّي، وأُحبُّهُم ويكرهونني!

- قالت لي فتاةٌ: رفضتُ الزواج من فتًى أكرهُهُ لسُوءِ طباعه. فقال أبي:

الرَّفضُ والقبولُ عندي صلاحيتهما، وما عَساكِ أن تعملي؟ قلتُ لها: هكذا قال مديري، عندما رفضتُ عملًا ليس لي فيه أدنى خبرة.

- ذِكْرُ الله في جوفِ الليل أحلى مِن ذكره في جوف النهار.
- لم أرَ في حياتي خريجَ جامعة، يأخذ دورةً في أخلاق عبد العزيز الرفاعي[1].
- مِن أعاجيب الدَّيْمُومةِ أنّ هذا الجيل ينتهي حيثُ يبدأُ الجيلُ الذي بعدَهُ.
- عَجَبِي من رَحِمٍ يطلبُ إيجارًا على مُضْغَته.
- مُنْتهى التَّعَادُلِيةِ: أنَّ أخي يأكلُ لُبَّ البيض، وأنا آكلُ قشره.
- ويأكلون التُّراب أكلًا لَمًّا.
- قال رجلٌ مُجرِّب: دخولُ ساحة المعركة أسهلُ من دخول صالة امتحان دراسي.
- تلكَ الشهوة التي ركَّبها الباري فينا نَفْسُها[2] هَلاكُنا الرَّابضُ على بعد خُطواتٍ منَّا.
- ماذا يعملُ الإنسانُ إزاء الشرِّ الذي لا يستطيعُ إزاحته؟ كلُّ هذا صوَّرَهُ الأعرابي[3] الذي قَدِمَ على عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يَسْتَحْمِلُهُ، فقال: خُذ بعيرًا من إبل الصَّدقة. فنظرَ إلى بعيرٍ منها، فتَعلَّقَ بذنبه، ونَازعَهُ البعيرُ فاقْتَلعَ ذَنَبَهُ. فقال عُمر: هل رأيتَ أشدَّ منك؟ قال: نعم، خرجتُ بامرأة من أهلي أُريد بها زوجها، فنزلتُ منزلًا أهلُهُ خِلْوٌ، فدَنوتُ من الحوض، فإذا رجلٌ قد أقبلَ ومعه ذَوْدٌ لهُ، فصَرفَ ذودَهُ إلى الحوض، وأقبلَ نحو المرأة ولا أدرى ما يريدُ، فلمَّا قرب منها سَاورَها فنَادَتْنِي، فلمَّا انتهيتُ إليه كان قد خالطها، فجئتُ أدفعُهُ، فأخذَ رأسي فوضعَهُ بين ذراعه وجنبه، فما استطعتُ أنْ أتحرَّكَ حتى قضى ما أرادَ،

---

(١) هو: عبد العزيز بن أحمد الرفاعي، الأديب المعروف، صاحب الإنتاج الأدبي والنشاط الأدبي والثقافي، مؤسس سلسلة المكتبة الصغيرة ودار الرفاعي، وكان للمؤلف علاقة متينة به، وبينهما مراسلات متبادلة. توفي سنة (١٤١٤هـ).

(٢) في الأصل «نفسينا».

(٣) ساقه البيهقي في المحاسن والمساوئ (ص ٤٨٢)، والراغب في محاضرة الأدباء ٣: ٢٦٦

ثم قام فاضطجعَ، وقالت المرأة: نِعْمَ الفحلُ هذا لو كانت لنا منه سَخْلةٌ. فأمهلتُ حتى امتلأَ نومًا، ثم قمتُ إليه فضربتُ ساقَهُ بالسيف فأطْنَتْهُا[1]، فوَثبَ، فهَربتُ، وغلبَهُ الدَّمُ، فرَماني بساقِهِ فأخْطَأني وأصابَ بعيري فقتَلَهُ. فقال عمر: فما فعلت المرأةُ؟ فقال: هذا حديثُ الرجل.

- في أحيانٍ كثيرة يُظْلِمُ الكونُ الشَّاسعُ تحتَ أشعة الشمس المُحرقة.
- مَفاتِيحُ الدُّروب كثيرةٌ، إلَّا أن مَغالِيقَهُ نادرةٌ وصعبة.
- كثيرون هُم الذين يَسْتبِدُّ بهم العطشُ فيشربون مياهَ وُجُوههم.
- قال صديقي: رأيتُ أقوامًا يَسْحقُونَ الأشخاصَ ويُطالِبُونَهُم بالدفاع عن أنفسهم.
- على كثيرٍ من الموائدِ تُقدَّم لي الصُّحونُ فارغةً، ويُقال: كُل بِنَهَم!
- قلتُ لأحدهم: هذه مُشْكلتي. فقال: آهٍ، لو نُطِيقُ الصبرَ. قلتُ: الصبرُ لا يطيقني.
- تُغَيِّرُ المجتمعاتُ الحقيقةَ، ولكنَّ الأفرادَ هُم الذين يُغيِّرُونَ المجتمعات.
- كثيرون هُم الذين تَصِلُ بهم البراءَةُ لحَدِّ الغفلة.
- ما رأيتُ أشقى ممن ضيَّعَ إيمانَهُ.
- الرَّأسمالي يقولُ لكَ: يا أخي. والشيوعي يقولُ لك: يا أخي. والمسلم يقول لك: يا أخي. تُرى أي من هؤلاء أنت أخوه؟ وكيف تشعر وتحس وتتذوق معنى أخوة كل منهم؟[2].
- ربيعُ الأرضِ اخضرارها، وربيع الإنسان اجتماعه مع مَن يُحب بلا حدود أو قُيودٍ.
- إذا أردتَ أنْ تكون زعيمَ أُمَّةٍ فامْشِ مع مُقَوِّمَاتِها التاريخيَّة بصِدْقٍ.

---

(١) أطنتها: قطعتها.

(٢) هذا أسلوب أدبي لتفضيل الأخوة الإسلامية وإعلاء شأنها، بعيداً عن أي تسوية بين الحق والباطل. والهدف منها هو لفت انتباه القارئ إلى أن أخوة الإسلام هي الأبقى والأصدق (المحرر: عثمان).

- يَتفنَّنُ البائعُ أحيانًا في ترويج مَبيعَاتِه حتى عن طريق الفِكْرِ.
- قال الأستاذُ عبدُ الرحمن المعمَّر[1]: يدفعُ الشابُّ الكثيرَ في تصليح مَظْهَر رأسِهِ، ويَأْبَى دفعَ القليل لتَصْلِيحِ جُوَّانِيَّةِ رأسِهِ.
- كثيرًا ما أتَساءَلُ: أَسِرِّي يَصُوْنُنِي، أمْ أنا أصُوْنُ سِرِّي؟
- رُخْصتِي في هذه الحياة عامةٌ، ورُخْصتُكَ خاصةً، أَلَسْتُ الأفْضَلَ؟
- ضَعِيفٌ مَن ينتحر من أجل فَقْدِ ماله، وقويٌّ مَن ينتحرُ إذا فَقَدَ عقلَهُ.
- الصَّيْحةُ تَعْقُبُها صيحاتٌ، والصرخةُ لا يعقبها سوى صرخة.
- كيفَ تبحثُ عن أخِيْكَ وأخُوكَ يبحثُ عن نفسه؟
- حتى الطفل وهو يصرخُ يأبى إلَّا أنْ يكون القَويَّ.
- الإنسانُ حقائقٌ مُصغَّرةٌ مِن الحقيقةِ الكُبرى.
- تنطلقُ المفاهيمُ والأُسُسُ في مَعْمَعَانِ الحياة مِن التجربةِ والحرية والأمل.
- الطفلُ شُمُوليُّ النَّظرةِ، وأنتَ وَحْدَانيُّ النظرة، وهذا هو الفرقُ.
- غريبٌ أمرُ تبّاعِ الشمس! عندما يبكي تظهرُ جَنَائِنُهُ، ويُصبحُ يانعًا.
- قلتُ لصاحبي: عُقُوقُ الأرض عظيمةٌ في حقِّ السماء. قال: كيف؟ قلتُ: عندما تهطلُ دموعُ السماء تستبشرُ الأرضُ، وتطلبُ المزيد، فهل أكبر مِن هذه العقوق؟
- يا مُحلِّلَ المشكلات لا تَقُلْ لمن غَرِقَ في المحبَّةِ: اتْرُكْها أو انْسَها.
- كثيرٌ من الناس يرى نفسَهُ سرًّا مُغْلقًا، ولكنه في الحقيقةِ كتابٌ تَقْرأُهُ ساعةَ تشـــاءُ!
- قال عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه: إنَّ العبدَ لن يَهْلِكَ حتى يُؤْثرَ شهوتَهُ على

(١) عبد الرحمن بن فيصل المعمر، الأديب والكاتب والمؤلف، ومؤسس دار ثقيف ومجلة عالم الكتب، وكان بينه وبين المؤلف صداقة متينة، وكتب المعمر تأبينًا للمؤلف بعد وفاته في جريدة الجزيرة. توفي المعمر سنة (١٤٤٥هـ)

دِيْنِهِ[1].

- عظيمٌ هو الإنسانُ، إذا تَوصَّلَتْ رُوحُهُ إلى السِّرِّ الكوني الشامل. حقيرٌ هو الإنسان إذا أضْحَت[2] حياتُهُ مجرَّدَ برامج يوميَّةٍ مِن أجل الكسب الذي يَنْفَدُ. ويَتناسَى الكسبَ الذي لا يَنْفدُ، إلى أن تَطْبَعَ نَفْسُهُ نَفْسَهُ، ويصبح في عِدَادِ اللَّاوُجُودَ.
- كاذبٌ من يقولُ: إنَّ (في) جَارَّةٌ أو مجرورة.
- عندما يُقْتَلُ المُجْرِمُ يَحْيا بدَمِه أمْوَاتٌ.
- كثيرًا ما تُنْسِينا هُمُومُنا آلامَنَا.
- دموعي على رجُلٍ لا تَمْسَحُ أيَّامُهُ آلامَهُ.
- الحبُّ مَالِكٌ، والزَّواجُ تَمَلُّكٌ.
- غَضِبت حبيبتي عندما أطْلَعتُها على صورٍ لها تُخْفِيها عنِّي، ومع هذا بكيتُ للغضبِ فقط.
- هناك فرقٌ كبير بين الواقع، وعَمَلِ الواقعِ، وحقيقة الواقع.
- عَجَبي مِن رجُلٍ يقتلُ الآخرين ظُلْمًا، ويُعْطى مُكافأةً.
- تمَنَّيتُ لو أنَّ حياتي الماضية مُسجَّلة في أشرطة إذاعة مرئية، أعرضها متى ما أردتُ.
- تَرَى مَن تُوْدِعُهُ مَكْنونَات نفسِكَ إذا لم تجد مَن يفهَمُكَ.
- الدموع ما أكثر الرجوع إليها، فقد رأيت الناس حيالها أربعة أصناف:
- مَن يدمعُ قلبُهُ، ولا تدمعُ عينُهُ.
- مَن تدمع عينُهُ، ولا يدمع قلبُهُ.
- مَن يدمع قلبُهُ، وتدمع عينُهُ.

---

(١) البصائر والذخائر ٦: ٧١

(٢) في الأصل «أبحت». تحريف طباعي ظاهر.

- مَن لا يدمعُ قلبُهُ، ولا عينُهُ.
- أُمنيتي في هذه الحياة أن يكون لديَّ أكبرُ صلاحيَّةٍ أمسحُ بها دموع الأطفال إذا بكوا.
- بُكاءُ الطفل يُدمي قلبي، وبكاءُ الرجل يُدمِعُ عيني، وبكاءُ المرأة يجرفُني إليها.
- قلتُ لشخصٍ: لقد أحببتُ فلانةَ من سُويداء قلبي، ومع هذا تزوَّجت بغيري؛ لأنه أكثرُ مالاً منِّي، فما رأيك؟ قال: أمجنون أنتَ؟ قلتُ: ولم؟ قال: كيفَ تريدُ من شخص لم يتألم أن يتكلَّمَ.
- قال صديقي: أعْجَبُ كثيرًا من نفسي حينَ أمُدُّ يدي لشخص وأنا أعلمُ أنه سوف يقطَعُها.
- فقلتُ له: إذن لا تمدها. قال: لا أملكُ الإحجَامَ.
- يا هذا، لماذا تَدْخُلُ الباغيَةُ في قلبكَ أضعاف ما تَدْخُلُه حبيبتُكَ؟
- ما أكثر الذين يغسلون جِبَاهَهُم بعَرقِهِم، ولكنهم يعيشون في الزَّمْهريرِ.
- مهما قُلتَ لي، فإنّ الله لا يُحمِّلُكَ ما لا تستطيعُ.
- ما أكثرَ الذين يَنسِبُون الخيرَ والشر إلى الله، وأكثرُ منهم الذين ينسبون الشرَّ إلى الله والخير إلى أنفسهم. أليس هؤلاء هم الأبالسة؟
- قالوا لي: أحبَّ فلانٌ فلانة. قلتُ: ليشترِ مناديل الدموع.
- يا مَن يأكُلُ الطعامَ اللذيذ، احذرْ يدَكَ لا تَقْظِمُها.
- رأيتُ داعيًا للصلاة في يوم من الأيام يسُوقُ غُنَيماتِهِ بعصاه، وإذا أدخلها في بيته ساقَ الناس إلى المسجد بها[1].
- ما أروعَ مِن إنسان تزوَّجَ الكلمة، وأنجبَ منها أطفالًا.
- كم شوَّه الإنسانُ الخِلْقَةَ المُسْتقيمة!

(١) أراد وصف حال من لا يفرق بين لغة العصا ولغة الموعظة. (المحرر: عثمان).

- عجبي مِن أشخاص عادِيِّينَ: تَأْبى الحياةُ إلَّا أن تَذْكُرَهُم.
- اثنان فقَدا سُلْطانَهُما: العَالِم، والكريمُ.
- ما يُشيِّدُهُ الإنسانُ بعقله ويَدَهِ، يهدمُهُ بعَقْلِة وقَلْبِه.
- في هذه الأيام من لم يؤمن فليسرع.
- تمرُّ عليَّ لحظات أكون فيها أسعد من السلطان.
- العذابُ أن يَبْقَى الإنسانُ في جسمه لا يتَعدَّاهُ لحظة واحدة، ومُنْتهى اللَّذة المادية أن يبقى جسمُهُ فيه.
- لماذا يُلقِّحُ الذَّكَرُ النحلة الأمَّ وهو يدري أنه هالكٌ إذا جامعها؟ إنّ هذا الذَّكر يوجُدَ بكثير في دُنيا الإنسان.
- عَلامَةُ الاستفهام إنسانٌ مقلوبُ.
- فتحتُ عَيْني مرَّةً بين البداية والنهاية على رجل عجوزٍ يستنشقُ رائحة زكيَّةً أُوْدِعَت في جراب، وعلى كتفه كيسٌ مملوءٌ بالأوراق تلتقطُهُ العصافيرُ.
- رأيتُ فيما يرى النائمُ أنّ ديوان عنترة بن شداد من الدواوين الممنوعة، ولا أدري ما هي الأسباب التي دعت الحكومة اللبنانية إلى احراق المطابع التي طبعت هذا الديوان.
- يُرْوى أنَّ شيخَ الماعز قد أَلَمَّ به مرضٌ عُضال، فنصحه الأطباءُ بأن ينظرَ إليه ثلاث مرات أحدُ ذُكور الماعز السُّعداء، وينُاطحه بقرنيه. فبحثَ الجنودُ في كل مكان، وكلَّما وجدوا أحدًا قال لهم: لستُ سعيدًا، إلى أن توصَّلُوا إلى فَلَاةٍ، وجَدُوا فيها تَيْسًا، فسألوه أهو سعيدٌ؟ فقال: نعم. فذهبوا به إلى الشيخ، وما أشدَّ حزن هذا الشيخ عندما رأى هذا التيس أعور، وليس له قرنان.
- ما رَحِمتُ في حياتي رجلًا مثلَ ساعي البريد، فقد يُهَرولُ بنفسه لحتفه، ومع هذا فهو لا يدري.

- ليس الربيعُ باخضرار الأرض، وإنَّما الربيع الأكبرُ هو اخضرارُ النفس.
- أكثرُ الناس عطاءً أقَلُّهُم أخذًا، وأكثرهم أخذًا أقلُّهم عطاءً.
- أكثرُ الناس طيبةً هو من يُلْدغُ من الجُحرِ أربع مرَّات، وأقلهم طيبةً من يُلدغ من الحجر مرة واحدة.
- ما أحسنَ مِن إنسان فُسِخَ جسمُهُ عن روحه، ومشى عاريًا في الأسواق!
- هلَّا نظرتَ لحظاتٍ في الدوائر التي يُحْدِثُها الحَجَرُ الذي تُلْقيه في ماء آسنٍ؟
- عندما تُفكِّرُ قليلًا تجد أنّ الخيال حقيقة ناصعة البياض مهما غاليتَ فيه.
- النومُ واليقظةُ مرحلةٌ بَرْزخِيَّة، لو عِشْتَها بصدق لانكشف الحجابُ.
- يُفرِّقُ النُّحاة بين المفرد والجمع بالواو والنون، أو بالياء والنون، ولا يدرون أنهم يُزوِّرُوْنَ الحقيقة، فالجمع في الواقع مفردٌ.
- دخلَ أحدُ أقاربي المدرسة الليلية، وهو يعرفُ كتابة الرسالة وقراءتها، وعندما قطعَ أشواطًا في مواصلة الدَّرْسِ أضحى لا يعرفُ القراءة والكتابة، يكتبُ عقود الزواج بلغة مهشمة لا هي بالفصحي ولا العامية.
- يا طالب الموت انتظر، ويا طالب الحياة أسرع.
- عجبي من رجل يمشي مسرعًا إلى رجل عندَهُ خبرٌ جديد، فإذا الخبر: إن يوم القيامة قريبٌ.
- قال رجل: ما أشد عذابي وإنهاكي من القراءة والتأمل! فردَّ عليه آخرُ: كيف تبحث عن أشياء تضرك؟ اتركها. فقال الرجل: هل تستطيع أن تبقى في الشارع لحظةً واحدة، والخبرُ يأتي بحريق بعيد عنك دون أن تسرع لمشاهدته، رغم أنك تتألم من هذا المنظر؟
- نكرَهُ الموتَ ونحنُ لم نُجرِّبْهُ.
- ما أكثرَ الذين يَحْطِبُونَ في الليل، وما أقلَّ الذين يحطبون في وضحِ النهار.

- غايةُ الحقيقة أنْ تُوْصِلَها إلى مَن يَتَّقِي.
- تُرَى ما نوعُ الأكْلِ الذي نزلَ في مائدة عيسى؟
- عندما نُسامحُ الآخرين يُقال لنا: جُبَنَاء. وعندما نُطالبهم يُقال لنا: رُعَنَاء. ما هو المقياسُ يا تُرَى؟
- طارَدْتُ نفسي فقالوا: وَسْوَسَ الرجُلُ، وطارَدْتُ الآخرين فقالوا: تَحذْلَقَ الرجلُ.
- تمرُّ عليَّ دقائق أتمنى فيها الموت، وتمرُّ عليَّ سنوات أطلبُ السعادة فيها.
- بئس به مِن مُجْتمَعٍ لا يوجدُ فيه مؤاسٍ.
- الضَّيِّق مَن يعيشُ للحَظَتِهِ.
- بَعِيدٌ فهمُ الجماهير للأشياء، وصَعْبٌ بُعْدُها عمَّا فَهِمَتْهُ، وسريعُ انفعالها.
- ما أكثرَ الذين يلبسُونَ الملابس لتُقْنِعَهُم عن الخير، وقليلٌ مَن تُقْنِعُهُ عن الشرِّ.
- سبحان الله! ما أُعْطِي شخصٌ سلاحًا إلا رمى به.
- سألَنِي أحَدُهم: هل ينجحُ الزَّواجُ الذي قبلَهُ حُبٌّ؟ قلتُ: لا. قال: ولم؟ قلتُ: لأنَّ الزَّواجَ يُهشِّمُ ما يرَاهُ الحُبُّ مُحرَّمًا. قال: رأيتُ رجلًا عاشَ مع زوجته رحلةَ العُمْرِ، وقد تعارفا وتحابّا قبلَ الزواج. قلتُ: إذا تساوت الأُلْفَةُ لا المَحبَّةُ بينهما، ولم يَزِدْ أحَدُهُما على الآخر اسْتَمرَّ الزواجُ.
- عَجَبِي مِن نفسي، أجِدُها اليومَ في أرقى الفنادق، وغدًا أجدُها تنامُ على أرض جرداء.
- ترفعُ رأسَكَ في النظر إلى أعلى، وتَخْفِضُهُ في النظر إلى أسفل.
- مَن كَتبَ بلا مُعانَاةٍ فقد زَوَّرَ.
- أعْطَيتُ قلبي شخصًا، فقَسَّمَهُ على الآخرين.

- إذا أودعتَ شخصًا أسرارَكَ وتهرَّبَ منك فقد أفْشَاها.
- يا مُستأجرًا قلبي متى ترحلُ؟
- ما أتعسَ مِن رجُلٍ يُحاسِبُ الآخرين على أخطائه!
- سُرِقَ مِن رجل ذاتَ يوم مبلغٌ من المال، فقال: من المؤكد أنّ السارق أشدَّ حاجةً مني به. فضحكَ الآخرون عليه، لكنه قال: يكون السارق مجرمًا إذا أجْرَمَ.
- يا هذا، تلكَ المرأةُ ليست زوجةً لكَ لوحدك، بل كانت زوجةً وأُمًّا لملايين الناس قبلَكَ منذُ ملايين السنين.
- ما أكثرَ الذين يُؤْمرونَ بالقَتْلِ فيَقْتُلُون.
- ما أقَلَّ مَن يموتُ دون أن يحصل على غايته.
- رُبَّ وَاحِدٍ مع وَاحدٍ تُساوي عشرة.
- لا تَقُلْ السلطانُ في جوفي، بل قُلْ أنا في جوف السلطان.
- عَجَبي مِن امرأة يتغزَّلُ فيها ثلاثون شاعرًا منذ أربعين سنة، ولمَّا رأيْتُها اليوم ضحكتُ عليهم.
- كأسٌ مِن حُبٍّ عفيفٍ، خيرٌ من كُؤوسٍ من حُبٍّ لَفِيفٍ.
- ما أكثرَ الحاجات التي تُعبِّرُ عنها العيونُ.
- قد يَصِيحُ الإنسانُ بلا دموع، وقد يفرحُ بالدموع.
- دُموع الإنسان ليست دليلَ البُكاءِ.
- ما أعذبَ اللقاء، وما أفزعَ الفراقَ.
- رُبَّ إنسان يَقتُل، ويُقتَل.
- رُبَّ شهادةِ زُوْرٍ تُنْقذُ من جحيم[1].

(١) مثل أن يشهد لمظلوم عند ظالم يريد قتله بأنه ما فعل ما يوجب القتل، وهو قد فعله، لكن فعله لا يستوجب قتله.

- الإنسانُ الطَّيِّبُ عليه وَسْمٌ.
- فوضى الطبيعة نظامُ تَناسُقٍ.
- عَلائِمُ الزمن تَدورُ فلمَ لا يَدُوْرُ؟
- كثيرٌ من الناس هم عبارة عن كُتَل من الحقد صُبُّوا في قوالبَ بشريَّةٍ.
- نرى الشخصَ وَحْدَهُ، لكنَّه في الحقيقة مع عَوالِمَ كثيرة لا مُتناهِيَة.
- رأيتُ رجلًا يُحطِّم بَأسَهُ بفَأْسِه؛ ليَبْنِيَ بأنْقَاضِه كُوْخًا يسكُنُهُ بعائلته.
- تعرفُ الذَّوَبانَ في الشَّخْصِيَّةِ ساعةَ اللقاء.
- عجبي مِن هذا العقل: إنهُ يعملُ ليلَ نهار، ولو ارتاحَ دقيقة واحدة، لأطلقنا على صاحبه الجنونَ.
- مَا دَبَّ ظُلْمٌ في أُمَّةٍ إلّا ونَارُ الفتنةِ تشتعلُ فيها بسرعة.
- قال رجُلٌ عاديٌّ: اللهم انْصُرْ مَلِيكَنا. وقال مُفَكِّر: اللهم انصر مليكنا. فمررتُ بشيخ يكتبُ التاريخَ للناس، فقلتُ له: ما الفرق بين الاثنين؟ فقال: الأولُ يقولُهُ بالتَّبعِيَّة والعاطفة. والثاني: يقُوْلُهُ بفِكْرِه ومَنْطِقِه. فقُلْتُ له: أيُّهُما أثْبَتُ؟ فقال: أتَتَغافَلُنِي؟ فقلتُ: لا. قال: لقد قرأتُ في صحائفي أنّ الثاني لو تنزلُ به القارعةُ لما تزحزحَ عن موقفه.
- ما أحبَّ إليَّ من رجُلٍ يختم صلاته بقوله: اللهم لا تُدمِّرْ عدوي، بل ألهمه الطريق المستقيم.
- ما أكثرَ الذين يعرفون الطريقَ ويَضلُّونَهُ.
- مِن الناس مَن لا يستريحُ حتى تَمْكُرَ وتغدرَ به.
- مَن لا يَبْنِي هو في الحقيقة يَبْنِي.
- عَجَبي من رجُلٍ يُوجِّهُ الشيطانَ.
- عَجِبتُ كثيرًا من فتاة خَطبْتُها عشرين مرة، وتزوَّجت غيري، فطُلِّقت لأنها غير جميلة.

- ما أحسنَ الموتَ لو يكون النهاية.
- هناك مَن يُراقب لكَ، ويُعطيك راتبًا، وهناك مَن لا يُراقب لكَ حتى لو أعطيته أعلى المرتبات.
- ذرَّةٌ مِن حُبٍّ خيرٌ من قبضة من تَبْرٍ.
- رأيتُ الناسَ على مراحل: مَن يُعطِيكَ ولا يأخذُ منك. مَن لا يُعطيكَ ولا يأخُذُ منكَ. مَن يأخُذُ منكَ ولا يُعطيكَ. مَن يأخُذُ منكَ ويُعطِيكَ، وهؤلاء القِلَّةُ.
- الشُّهْرةُ مُنْيةُ العِشْقِ.
- رُبَّ قِرْدٍ في عينِ أمِّه قِرْدٌ.
- مَن عَظُمَ دَاؤُهُ سَهُل دَوَاؤُهُ.
- رُبَّ قَصِيرٍ أعورَ خيرٌ من طويل أجملَ.
- الهدمُ سَهْلٌ جِدًّا، والبِنَاءُ صعبٌ جدًّا.
- كثيراً ما يكونُ انتظارُ الخَطْبِ أصعبَ من حُدُوثِه.
- أزعجني رجلٌ، فمرَّ آخرُ وقال لي: دعني أقتلُهُ. قلتُ: تقتلُ؟ قال: لي أكثر من خمسين عامًا وهذه مهنتي. فقَتلَهُ ومضى إلى حالِ سبيله، فلم أسمعَ عنه شيئًا.
- بئس قومٌ قدَّمُوا في الصلاة جُهَّالَهُم.
- كيف تُحاسِبُ رجلًا أبرأَ مِن طفلٍ؟
- جنِّد نفسَكَ قبل أن تُجنْدَل.
- قلتُ لصاحبي: ما الذي يحولُ بيني وبينك؟ قال: لا شيء بعد التأكُّدِ. قلتُ: يحولُ بيني وبينك قارَّاتٌ واسعة الأرجاء.
- مِن الناس من إذا اعتذرتَ لهُ لطَمَكَ.
- رُبَّ رِشْوةٍ أنقذت أُمَّةً، وربَّ إخلاصٍ حَطَّمَ قوَّةً.

- مَنْ عَقَلَ الناسَ عَقَلُوْهُ.
- مَن سكَنَ العُشّ لا يسكُنُ الرِّيشَ.
- رُبَّ همسَةٍ في الغرب يسمَعُها مَن في الشرق، وصرخات في الشرق لا يسمعُها مَن في الغرب.
- أنا أفكِّرُ في الجوهر، وأنتَ تفكِّر في القِشْرِ، فنحنُ مُتوازِيَان، لكنِّي مُقدَّسٌ.
- لا تَصوُّفَ مِن دُوْنِ سُكْرٍ، ولا سُكر بلا شَطَحٍ.
- مَن صاحَ في الليل سكتَ في النهار.
- مَن يَغُشُّنا هو مِنَّا.
- صراطُ الكافرِ قريبٌ، وصراطُ المؤمن بعيدٌ.
- مَن عَرفَ نفسِيَّاتِ الآخرين أمِنَ شرَّهُم.
- مَن عرفَ نفسَهُ سَهُلَ فهمُهُ.
- كثيرٌ مِن المشكلات تُسْهِرُ الإنسان، ولا يتجَاسَرُ في قولها لعدم أهميتها.
- مِن الجماهير مَن يجعلُ العادة دِيْنًا.
- عُوْدُ الكبريت يُحْرِقُ دَولَةً، ومصنَعُهُ لا يُحرِقُ قَشَّةً.
- مَن جعلَ المادَّةَ غايةً فقد تناوَلَ حُفْنةً من الأفيون الأصيل.
- قلبي في فُرْنٍ وجسمي في ثلاجةٍ.
- البعيدُ عن الرحمة مَن يذبحُ الشاة ويمسحُ دَمَها في أسفل ثوبه.
- ظلامُ الشرقِ ضياءٌ عندَ أنوار الغربِ الكاشف.
- أكرَهُ الناسِ مَن إذا ألِفَكَ سجدَ لكَ، وإذا كرهَكَ لطَّخَكَ بأشياء ليست فيكَ.
- كثيرٌ من المجرمين يُبَرِئُهم القانونُ.
- ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥]

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]

- سُقوطُ التَّكليفِ لا يعرفُ منطقةَ الوسطِ.
- قمَّةُ العذابِ أنْ تَعْرِفَ حقائقَ الأشياءِ.
- أعظمُ تَناسُقٍ في الكون أنَّنا لم نرَ يومًا واحدًا ليلُهُ أبيضُ ونهارُهُ أسودُ.
- القويُّ: هو مَن يُسامِحُ الآخرين حتى لو رُمِيَ بالجُبْنِ.
- ما يُحيِّرُني سُؤالٌ كبير كبير: هل الإنسانيةُ تتطوَّرُ مِن يومٍ ليومٍ لتَرْتَدِي التاجَ العُلْوِيَّ، أم أنَّها تُريدُ ارتداءَ قُبَّعةِ الشَّيْطنة؟
- تأمَّلْ صادقًا: عندما تُقَهْقِهُ وأنتَ في عزِّ الألم، وتَتألَّمُ وأنتَ مُنْبسِطُ الأسارير!
- الصَّمتُ: هديَّةٌ الشيوعية لأبنائها[1].

(١) يقصد أنه لا يستطيع أحد أن يعترض في الأنظمة الشيوعية.

التَّجْربةُ الشِّعريَّةُ عندَ العوَّادِ

توطئة

كان لدى الأديب الشاب أحمد الحقيل رحمه الله وغفر له مشروع طموح في دراسة بعض الشخصيات الأدبية كعباس العقاد ومحمد حسن عواد وأحمد عبد الغفور عطار، وبدأ في هذا المشروع بالشاعر والأديب محمد حسن عواد، لكن يد المنية اختطفته وهو لا زال يكتب هذا الكتاب الحافل، وعثرنا فيما بقي من أوراقه على هذا الجزء المهم من دراسته، الذي يحتوي على بابين من دراسته الموسعة، وهما: «التَّجْربةُ الشِّعريَّةُ عندَ العوَّادِ»، و» الإبداعُ الفنِّي عند العوَّاد».

وكان رحمه الله قدَّم لهذا الكتاب بمقدمة عن حياة العواد، لكننا لم نعثر منها إلّا على عدة أوراق، لم يستكمل فيها مسيرة حياته، ولم يستكمل فصولاً بدأ فيها، عثرنا على ورقة من فصل عنوانه: التجربة الجمالية في شعر العواد.

وكان المؤلف رحمه الله ينقل ما ينتهي منه أولاً بأول من مسودته إلى الآلة الكاتبة، فيفرغ بها مسودته، فعثرنا على المسودة مخرومة ورقة واحدة أما المبيضة فكاملة. وأفادنا هذا في تصويب كثير من الهفوات الطباعية من المسودة. والتزمنا تمام الالتزام بما خطه المؤلف، مع خدمة النص بالتعريف ببعض الأعلام، والإحالات المرجعية حسب الإمكان، ورمزنا بحرف (م) للحواشي التي كتبناها.

مدير التحرير

صورة من حياته

- ١ -

قبل أن أبدأ في ثنايا دراستي تلك، لأتعرض بمزيد من التحليل والتدقيق في شاعرية الأستاذ العوَّاد - أجدني مُلزمًا بطرح صورة طفيفة من حياة الشاعر، بحيث أستطيع أن أدخل في أعماق شاعريته أولًا، وتحليل أحاول أن يكون دقيقًا ما أمكنني ذلك؛ لشخصيته وجمال نبوغه الشعري - وإبداعه الفنِّي، فنحن لا نستطيع أن نغوص في شخصية دونما نعرف الأجواء التي هيَّأته شاعرًا ثائرًا على التقاليد الشعرية الموروثة؛ ليقود حملة شبابية رومانطقية في شعرنا الحجازي المعاصر.

كان له الدور الفعَّال في الاختصاص بها - بلا منازع قطعًا- فالشاعر وُلد في مدينة جدَّة، وتلك المدينة بمركزها التجاري المرموق اليوم، وأهميتها البارزة بصفتها الميناء الرئيس الأول للدولة المعاصرة، ووجود الجو المناسب حقيقة ووضعًا في هذه المدينة قمين بأن يخلق شاعرًا مُناضلاً، وكاتبًا مُجدِّدًا، وذلك لتسرب العادات والتقاليد من الدول البعيدة بصفتها مركزًا لائقًا لطوفان الحجيج فيها أزمانًا طويلة؛ لعرض ما لديهم من سلع، تجلب بالتالي أعرافهم ووضعهم الحضاري الناطق.

وُلد الأستاذ العوَّاد سنة ١٣٢٤ هـ، وليس من شك في أن والده الهادئ - نوعًا ما - قد كان يصطحبه معه مرارًا إلى البحر لجلب السمك، حيث إن له في هذا المضمار لياقة رائعة، إذا توصل إلى مفهومنا أن والده أحد رجال البحر المعدودين، والذين صار لهم صولات وجولات، في هذا الخضم المترامي الأطراف.

ولن يكون عندنا أدنى ريب في أنَّ هذا الرجل الذي يملك بعض السفن الشراعية[1] التي يعمل بعضها في الميناء، وبعضها في السفر إلى البلدان الواقعة على شواطئ البحر الأحمر، وسيكون غير متفرغ حتمًا لتربية أولاده الصغار، وإسداء وابل من الرحمة والأُلفة والحنان عليهم، كما أن طبيعة الصيادين -

(١) وتعرف في جدة بالسَّنَابك والسَّوَاعي.

حقيقة - لا تسمح لمزاولة التربية على وجهها المطلوب؛ لأن أخبار الأمواج والكميات[1] تؤرق نفوسهم حينًا، وتثلجها أحيانًا أُخرى.

-٢-

ترعرع الفتى في كَنَف هذا البيت، يغرد بألحان شجيَّة مؤثرة منتظرًا بلهفة مَقدِم والده من البحر والصيد، وأمه ترعاه بكل عطف وحُب وشوق.

وفي عام ١٣٣٠هـ دخل الأستاذ العواد بكل قواه في القراءة والكتابة، حيث تعلم بواسطة أحد الكُتَّاب، الذي دأب على تعليم هذا الفتى، ليكون هذا تمهيدًا لدخوله مدرسة الفلاح بجدَّة، حيث أمضى فيها مدة لا بأس بها، وقد كانت الأيام التي أمضاها في هذه المدرسة من أحلى سنين عمره وأبرزها، إذا عُدَّت السنوات في عمر الفرد، والغريب جدًا أن تنطلق قريحته بأفانين الشعر والقول في هذه السير المبكرة، وكان من أبرز الأنواع والألوان الشعرية التي كان له نصيب فيها.

١ - الشِّعر العاطفي:

أَحبَّ العواد منذ زمن مبكر في حياته، ولعل حرارة العاطفة، وعِظَم الهيام هو الذي فتح مهجته بأغرب الألحان، وأشجى الذكريات؛ ولهذا كانت أشعاره البريئة في علاقته العاطفية دليل تجربة شعرية، تعطي في مضمونها هيكلًا تجديديًا في أقيسة شعرنا المعاصر، والحوادث واللواعج العاطفية هي التي تكون عاملاً هامًا في بعث النبوغ، ونحن لم يصلنا من شعر الأستاذ العواد في هذه السِّنِّ شيئًا، لكن هذا بطبيعة الحال يدل دلالة قاطعة على بُشرى سارة في مسار الرجل الشعري والفكري، وأشعار الأستاذ الكبير في هذه المرحلة المبكرة جدًّا لا تخضع لتحليل ودراسة عميقة سوى الاستشهاد بها على براعة جادَّة متقدمة في دنيا الحياة الشاعرية.

٢ - الهجاء:

يتسم شعر الأستاذ العوَّاد في صغره أثناء وجوده في مدرسة الفلاح بجدة بالهجاء الساخر الطاهر، الذي لا نشك لحظة واحدة إلى أنه يكشف عن

(١) يعني: كمية ما تحمله السفن من بضائع.

شخصية شعرية تحتاج إلى تنمية وتربية ذات ذوق في مجال الدراسة الشعرية، والمقاييس النقدية والعروضية. ونحن لم يصلنا من شعره في هذه المرحلة أي شيء، سوى ما يُروى من قِبَل بعض تلاميذه من أنه يقول شعرًا ساخرًا يهجو به كبار التلاميذ الذين كانوا يحاولون معاكسته لنبوغه.

ولعلّ هذا القول على مضاضته يدلنا على شيء هام، وأسئلة كثيرة، نستطيع طرحها، ومن هذه الأسئلة: أليس التلميذ النابه، الذي تخرج عليه بوادر النبوغ والتفوق يكون محطّ أنظار زملائه، باحترامهم له، وتقديرهم لخطواته النبيلة؟

وما هي الأسباب الداعية إلى كونه ينظِّم الشعر في هجاء زملائه؟

إذا لم يكن هناك داعٍ أصيل، كانت البداية منه أولاً؟

ثم ألا يدل هذا القول بالقطع أو الجزم على اعتداده بنفسه في هذه السِّنِّ المبكرة، مثل: تَعَالِيْهِ وتَباهِيْهِ على زملائه الذين هُم أقل مستوى منه، ولو لم يكن ذلك فما هو السبب الحقيقي في نظمه الأشعار في هجائهم والسخرية منهم؟ إذا لم يكن هو أولاً بما ذكرتُ وتساءلتُ عنه؟

وهذا القول ألا يُوحي بأن لدى الأستاذ العواد شذوذ في الرأي والمزاملة، ناهيك عن مناعته من سحر الشخصية؟ وهذا ما يبرهن وَصْفًا أسبابًا خفية في نزاعٍ وهجاءٍ مع زملاء صغار مثله؟

٣- المدح:

برز العواد منذ نعومة أظفاره في المدح، ولا يهمني في هذا المجال إن كان صادق العاطفة أو مزورًا لها، لكن الذي يمهني في هذا المجال أن أسلوب المدح الذي استطاع العواد أن يلج به في شخصيات المعلمين، وناظر المدرسة متخللاً هذا العنصر ومضاتٌ من إشادته بالعلم والأخلاق التي يمثلها في هذه المدرسة بصيغة رسمية «ناظر المدرسة » ومعلموها، بصفتهم يأخذون بأيدي الطلاب إلى طريق مستقيم، مع الأخذ بمناهل العلم والمعرفة.

ونترك الأستاذ العواد، وبدايته الشعرية أيام كان في مدرسة الفلاح بجدة، لنخوض من مسيرة حياته الشعرية الحاضرة؛ لأن بوادر النبوغ وعلاماته بدأت تبرز بشكل واضح بعد تعرُّفه بالأستاذ المرحوم حمزة شحاتة[1]، الذي استطاع أن يكُوِّن مدرسة شعرية في أدبنا المعاصر. وقد كان للأستاذ العوَّاد أمسيات رائعة، وذكريات جمَّة غفيرة تنطلق من مسار التفكير الشعرى، والهموم الشبابية الصارخة في دنيا الفنون والآداب. ونحن لا نشك قليلاً أو كثيرًا إلى أهمية «حمزة شحاتة» في حياة الشاعر «محمد حسن عوَّاد»، عندما عرفه وهو يخطو إلى الخامسة عشرة من عمره، ولعل الأجواء المحيطة به هي التي شجعته كثيرًا في خُطَاه نحو الشعر والأدب، ونحن نعرف أهمية المراسلات التي كان يتبادلها مع مشاهير الأدب الحجازي في العصر الحديث، كالأستاذ الراحل «محمد سرور الصَّبَّان» وغيره وغيره.

وقد كانت زيارته إلى مكة سنة ١٣٤١ هـ ذات أثر بارز وكبير في حياة الأستاذ العوَّاد، حيث التقى مع أدباء مكة في ذلك الوقت، والذين يمثِّلون الصفوة في دنيا فكرنا وثقافتنا السعودية.

لم يكن العوَّاد سوى شاب ظريف، عميق النظرة، طويل الباع في نجواه، الأمر الذي حدا بهؤلاء الأدباء في مكة إلى أن يستقبلوه استقبالاً رائعًا، وكأنه بُشرى أنزلت من السماء؛ لتنهض بالميزان الشعري المعاصر، وظل العواد يكتب في الصحف شعرًا ونثرًا، ونثره يحاول أن يرسم بواسطته خطته الشعرية التي يحث الشباب فيها على الأخذ بسبُلها ومناهجها وأقيستها.

ونلتقي مع الأستاذ العواد في سنة ١٣٤٥، حيث نشر كتابه الصارخ «خواطر مصرحة»، الذي يمثل الثورة القوية على أطلال القديم، وسديم العادات، واهتزاز الأوضاع التي تسري في الطبقات الشعبية، والأدبية على حد سواء، وقد كتب الأستاذ «عبد الوهاب آشي» مقدمة كتابه هذا، موضحًا منهج

---

(١) (١٣٢٢هـ- ١٣٩١هـ) صنو العواد، دخلا معًا في معركة هجائية رمزية على صفحات صحيفة صوت الحجاز، وتطور الأمر إلى هجاء صريح مسف بينهما، فلما خشيا أن ينزلقا إلى ما لا تحمد عقباه أمسكا. وكان ذلك سنة (١٣٥٥هـ). م

الكاتب والأسباب والعِلل التي دعته إلى أن يخاطب الجماهير بهذا الأسلوب الحاشد. ولا شكَّ أن المرحوم «محمد سرور الصَّبَّان» قد أعجبته تلك الثورة، التي تصدر من شاب متفتح دارس، أخذ بطرق من الثقافة لا بأس بها، ولعلّ هذا الإعجاب جعله يتكفل بطباعته على نفقته الخاصة.

وقد أحدث هذا الكتاب ضجَّة واسعة النطاق، كما صرَّح بذلك في مقدمة الكتاب الطبعة الثانية. وكتاب الأستاذ محمد حسن عوَّاد «تأملات في الأدب والحياة» الذي أصدره سنة ١٣٦٩ يمثل هذا النهج الذي سلكه في كتابه السَّابق، وإن كان يختلف من ناحية الأداء الموضوعي، والعطاء العلمي، إذ عرفنا أنه مجموعة من المقالات والأبحاث والرسائل والقصص، وقد نشرت في الصحف المحلية، ولم يك فيها شيء جديد سوى نتف بسيطة، وزيادات قليلة عمَّا نُشر في الصحف المحلية.

والأستاذ العواد عملاق في حياتنا الشعرية المعاصرة، ونثره أقل عمقًا واتِّزانًا من شعره، وذلك بشهادة المرحوم «محمد سرور الصبان».

ومن البديهي حين يسأل سائل عن حياة العوَّاد الوظيفية ليرى في أي المناصب تدرَّج؟ وفي أي الوظائف تقلَّب؟ والحياة التي عاشها مليئة بالذكريات الحافلة، سواء في المجال الوظيفي، أو المجال الفكري والثقافي.

تعَيَّن «العواد» في أول وظيفة حكومية سنة ١٣٤٦، وهي «وظيفة معاون رئيس لجنة التفتيش والإصلاح» التي تشرف على مراقبة المدارس والمطبوعات.

وعندما نرى الأستاذ العواد لم يلتحق بالوظيفة إلا بعد بلوغه سن الثانية والعشرين نستغرب ذلك؛ لأنها سن كبيرة -حقًا- على الوظيفة؛ وذلك بالنسبة للالتحاق الأول. الأمر الذي يجعلنا نقطع بأهمية التشبع الثقافي لديه، إذ عرفنا أنه أصدر كتابه الأول قبل هذا الموعد بسنة واحدة، خاصة أن الأستاذ «العواد» قد ظهر صيته في مجال الشعر، والأدب، والمحاولات البريئة في إصلاح المجتمع، ولكنه لم يلبث طويلاً في هذه الوظيفة، فبعد مدة وجيزة «عُيِّن معاونًا لمدير «شعبة الطبع والنشر بمكة»، ولكن هذه الشُّعبة لم تلبث أن أُلغيت، فعُيِّن «العواد» رئيسًا لكُتَّاب الغرفة التُّجارية» أو «المجلس التُّجاري

بجدَّة «. وقد سعى في هذه الوظيفة بجهود رائعة حقًا؛ بشهادة المعاصرين له، ولكن الأستاذ الشيخ «محمد صالح نصيف» أراد من «العواد» أن يتجه في وظيفة اتجاهًا يوازي ميوله وهواياته؛ فطلبه مديرًا لتحرير صحيفة «صوت الحجاز» بمكة، وقد ضم الأستاذ الكبير عبد الوهاب آشي[1] رئيسًا لتحرير الصحيفة[2].

ثم تعيَّن في مديرية الأمن العام بمكة كاتبًا للضبط بالقسم العدلي، ومكث في هذه الوظيفة حتى سنة ١٣٦٦هـ ،تنقَّل في أثنائها بين محقق، ووكيل رئيس القسم العدلي. وقد تقلَّب «العواد» في عدة مناصب وظيفية بعد هذا، فقد تعيَّن في سنة ١٣٦٧ هـ بمكتب وزير الدولة للمشاريع العمرانية بجدَّة، وذلك بوظيفة «مساعد لشعبة العلاقات العامة»، ولكن الأوضاع الإدارية تغيرت في هذا المكتب، وأصبح جزءًا من وزارة المالية، وتعيَّن فيه «رئيسًا لديوان الأوراق»، أو قلم التحرير في مكتب المشاريع العمرانية. في منتصف سنه ١٣٦٨ طلب رئيس الغرفة التجارية بجدة الأستاذ محمد رضا، من معالي وزير المالية إعارة خدمات الأستاذ محمد حسن عواد لمدة خمس سنوات، باسم مدير الغرفة التجارية بجدة، فوافق وزير المالية مع الاحتفاظ بحقوقه في الوزارة[3].

---

(١) (١٣٢٣- ١٤٠٥هـ)

(٢) اعتقل العواد حين ذاك إثر فتنة ابن رفادة سنة (١٣٥١هـ) وأودع سجن المصمك قريب الشهرين، فلما أطلق سراحه التحق بوظيفة كاتب ضبط في مديرية الأمن العام. م

(٣) عمل في الغرفة حتى سنة (١٣٧٥هـ). هنا توقف الكاتب فلم يكمل مسيرته الوظيفية لأنها أصبحت مشوشة، فمرة يعمل مدير فندق السعادة بجدة، ومرة يرأس تحرير صحيفة الحج، ثم عاد على جدة سنة (١٣٧٦هـ) رئيساً للتحرير بصحيفة البلاد السعودية، واستقر به المطاف رئيساً للنادي الأدبي بجدة منذ سنة (١٣٩٥هـ) حتى وفاته سنة (١٤٠٠هـ). ينظر: محمد حسن عواد شاعراً (ص ٤٣-٤٦) م

التَّجْربةُ الشِّعريَّةُ عندَ العوَّادِ

١ - مهام التَّجربة، ومدى التَّأثُّر بها:

أمامنا لوحة رائعة أنتجها يراع الأستاذ «محمد حسن عوَّاد» عندما جثم الليل في الفضاء الأرحب؛ ليشرف على هذا الكون الزاخر، والشاعر يرقب هذه الجَثْمَةَ؛ ليستوحي منها معانٍ تُنادي بها الحياة من قبل أن يُخلق الليل، فلا يزيدها وجوده إلّا صورة تعمِّق نظرةَ التأمل عند الشاعر الفيلسوف. وكم للشاعر من وقفات مع الليل! وهذه إحدى وقفات الشاعر «مع هذا الكائن الغامض..». إن روح التجربة هي التي تستطيع أن تبث في نفسيَّة المرء المعاني التعبيرية، والخلق الإبداعي الرصين في باطن إحساسه ومشاعره، تجاه الركود الذي يرنو على هذا الكون، سوى بعض نغمات مريحة للنفس، تبث فيها أعمق مشاعر الحسّ، وأبرز مشاهد التجربة.

ولكن قبل أن نسير مع الشاعر في نجواه وتجاربه الفعَّالة، لابد أن نتعرض قليلاً للتجربة في أبسط معانيها وأشكالها؛ لأنها تخفى على كثير من دارسي الأدب دراسةً شكلية، فهي عبارة عن المعاينة الشخصية للحدث، أو بالأصح للواقع الذي يعيشه الفنَّان، ومدى تأثره بذلك، ثم الكيفية التعبيرية التي يطرح الفنان بها خلجات عواطفه تجاهها.

ولعلنا ندرك الفرق الطويل بين ممارسة التجربة والتفكير فيها، ونحن إذ ندرس التجربة الجمالية عند الأستاذ «العواد» يجب علينا حتمًا تحليلها: أي بمعنى عرض سمات التجربة مجزَّأة، وإلّا فمن الصعوبة الحديث عنها بشكل قطعي كُلِّي.

فالموقف الجمالي في هذه اللوحة، يختلف عن الموقف الفعلي، وكذا الإدراك العملي؛ لأن الموقف الفعلي، والإدراك العملي يخدم غرضًا لم يسبق حدوثه أو صيرورته على الأقل، أما الموقف الجمالي فهو بالعكس تمامًا، والتجربة الجمالية عند «لسنج»[1] موجودة بلا زمان، وذلك من حيث

(١) هو: غوتهولد أفرائيم ليسينغ، فيلسوف وأديب ألماني، ولد سنة (١٧٢٩م)، وتعد كتاباته الأدبية ذات أثر كبير على الأدب الألماني، وخاصة كتاباته المسرحية، توفي سنة (١٧٨١م). وللتراث العربي تأثير عليه في بعض كتاباته. ينظر: غوتهولد أفرائيم ليسينغ وحكاية الخواتم الثلاثة (ص ١٢ - ٢٦). م

الاستمتاع الجمالي -وبتعبير أوَّلي- التفريق بين فنون الزمان، وفنون المكان، ولا نستطيع الحكم على التجربة الشعرية عند الأستاذ «عواد» إلا بعد تذوّق الفنون الشعرية التي طرقها، والأغراض التي تحدث فيها، وإلّا كانت المحاولة عابثة بلا ريب.

٢- أهمية التَّرابط والتَّعْبير:

ليس من شك في أن الترابط بين لحظاتنا الحاضرة واللحظات السابقة أمر ضروري، وقد نبَّه إلى هذا الفيلسوف اليوناني أرسطو؛ عندما بيَّن البداية والوسط والنهاية في عُقدة الدراما، وهكذا الأمر في كل تجربة؛ لأن العمل الفني بأنواعه وأشكاله مُعقَّد التركيب، بالنسبة للنظرة المتذوقة، ولا بد لكل دارس أن يكون قادرًا على رؤية الطريقة، ومدى انسجام العمل الفني، ومحاولة الربط بكل دقة بين الزمان والمكان من جهة، والبداية والنهاية والوسط من جهة أُخرى، وبهذا يكون التآلف الغني في اللوحة قد بلغ أقصى درجات تعمقه، هذا من ناحية الدارس لهذه الآثار فقط.

ولعلّ الناقد الأدبي «سانتيانا»[١] على جزء كبير من الاتزان، عندما أعطانا نموذجًا واضحًا عن اللمحات التعبيرية لدى أي شاعر أو فنان، وذلك بكونها راجعة إلى «الترابط»، فنحن عندما نكتسب التعبير عن أي تجربة عشناها، فمعنى هذا ارتباط الحدث في أذهاننا بتجارب سابقة.

٣- النَّظرة الرُّوَمانِتيِّكية[٢]:

ترمي تلك النظرة إلى النزعة الفردية والذاتية، والخلوّ بالنفس، والشعور بالوحدة والحزن، والتماس إيناس تلك الوحدة عن طريق الشعر وموسيقاه الحالمة الآتية من مصدر خفيّ[٣].

---

(١) جورج سانتايانا: فيلسوف وشاعر وناقد أسباني الأصل والمولد، ولد في مدريد سنة (١٨٦٨م)، وانتقل مع أمه إلى أمريكا في التاسعة من عمره، ونشأ هناك، وأصبح فيما بعد من نتاج الثقافة الأمريكية. وعاش حياته متنقلاً حتى استقر في روما، وتوفي في بيت للعجزة بها سنة (١٩٥٢م). ترك عدة مؤلفات تجاوزت خمسين مصنفاً، لعل من أهمها «فلسفة القيم». ينظر: فلسفة القيم عند جورج سانتايانا (ص ٢٩- ٤٢). م

(٢) الرومانتيكية: هو المذهب الرومانسي الأدبي، وهو على الضد من التقليدي (الكلاسيكي). م

(٣) الحركة الأدبية (ص ٣٨٦)

ولا شكَّ أن الانطلاق من هذا المبدأ يعطينا قطعيَّةً حتميَّة إلى أن الاتجاه الرومانتيكي، يصحبه مغزى عميقُ الأثرِ وعظيمُهُ، حيث إن الشاعر يستطلع الأحداث من واقع نفسه، وما تمليه عليه مشاعره وأحاسيسه، وهذا بطبيعة الحال ذو أثر حميد؛ لأن الشاعر عندما يستجلي غوامض السِّر الذي يحيط به، يكشف لنا عن أشياء جديدة ، تستحق الدراسة والتأمل، ولو طالعنا الآثار المترتبة على تلك الناحية، لأدركنا سرَّ الإعجاب بشِعر « فيكتور هوجو» الذي ظلّ مدافعًا ومنافحًا عن هذا الاتجاه زهاء خمسين عامًا، حتى أرسى دعائم، وأسَّس مفاهيم تلك المدرسة.

وغيَرَ «فيكتور هوجو» العديد العديد ممَّن ساهموا في هذا المجال. وظهرت مدارس في الشرق، تريد أن تتحدَّث بهذا اللسان الجذَّاب، لكنها غير ناسية بالطبع - المعالم الحضارية في المدنية الشرقية، والتي كان لها الصيحة المدوِّية الأبعاد في حرية الفرد، وبعده عن الطقوس الاجتماعية والدينية والسياسية.

لا أريد أن أتحدث عن هذه المدارس، وعن مظاهر هذه الاتجاهات، والقيم الفعالة التي بنت عليها أسسها ومعالمها ومراميها؛ لأن للحديث عن هذا أبوابه الفسيحة، ومجالاته الرحبة. ويكفينا مثالاً على أهمية هذه المظاهر الأدبية أن الأحلام «تحلُّ محلَّ المُنى، والرقص محل الترجيح، وخفقات النجوم محل القمر»، والحالة التي يعبِّر عنها - الرجلُ الرومانتيكي ـ هي حالة نشوة بالحب والطبيعة والقمر والنجوم التي تتسرب بينها الظُّلْمة، فتشِفُّ وتَصْحُو، وتَرِقُّ تُؤاتِي الحلمَ وتشحذه، فتَحْفَلُ به النفسُ والطبيعة. وماذا تعنى الأحلام والمُنَى بالنسبة للشاعر؟ إن الرومانسي لا يزال يُسمِّي الأحوال النفسية بأسمائها، والحُلُم هو إحداها، له طعم التجريد والوهم، وإن كان يرمز إلى تحلل الشاعر من سُلطة الواقع، وابتنائه لعالم آخر يعانق فيه رغباته بالخيال والافتراض.

الحلم هو صنو الحرية التي تتحقق بالفعل النفسي بعد أن تُصَدَّ وتُكْبتَ بالعقبات والمحاذير، بل إن الحلم هو تفَلُّت من قيود المادة، وانطلاق إلى عالم الروح، وإشاحة عن قُبح الواقع إلى الجمال المبذول في مظاهر الوجود، يرتشفه الإنسان ويستشفُّه، بدلاً من أن يرسُفَ في رِقّ الحواس، وعبودية العيش وهمومه.

في الحلم يعثرُ على نفحة السعادة القديمة، حيث لم يكن الإنسان مُوَطَّأً بالحتميات القاهرة، والليل هو واحته وروضته، يمنحه الهدوءَ والسكينة. هذا مبدأ الحلم الرومانسي، حيث يعثر الشاعر على لحظة تطول أو تقصر من الخلو بين مظاهر الطبيعة، فالغمام هو فِراش لها، وأغصان الشجر مظلة، والنسيم رسول».[1]

بهذا التعبير الجميل استطاع الأستاذ إيليا حاوي، أن يعطينا صورة صادقة من تجربة الشاعر الرومانسي، تنطبق تمام الانطباق على المنهج الشِّعري الذي أراد أن يسلكه شاعرنا الأستاذ «محمد حسن عواد»، بل معظم الشعراء الرومانسيين يسلكون هذا المنهج ، حيث الأحلام السابحة تظل مركِّزةً الأبعاد والقُوى على معالم الطبيعة السَّاكنة، وتِبْيان ما فيها من الدِّعة والجمال، وما يصيب الشاعر أثناء رؤيتها من خيالات محلِّقة في الفضاء الأرحب، وأوصاف تتميز عن غيرها بالحيوية والنشاط والمرونة.

وبهذا تكون النظرة الرومانتيكية -عندي- هي أدق النظريات بالنسبة للتجربة الجمالية على وجه الخصوص؛ لأنها تبتعد عن الواقع كثيرًا، ولكنها لا تزال تطرق واقعًا آخر، تهفو إليه الأنفس، وتستمع لنغماته وتقاسمه العواطف والمشاعر.

فنحن ننتقل معها إلى واقع جديد كل الجِدَّة، فنظرات الرومانسية لا تقفل بابها عند الحدّ الذي ذكرتُ، بل لها من التعابير ما برَّأت به المرأة والرجل الرومانسي «لا يتألم لألمه كالآخرين، بل لآلام الحياة الفاقدة العزاء والرجاء بذاتها، ومن ثَمَّ ارتاح للألم». والسبب في هذا يتمركز على حاجته للألم والشكوى، فلو فقَدَ الألم لتبلدت إنسانيته، ولأخلد إلى عُمْر من السأم والندم، هكذا إذاً تعيش الرومانتيكية، بنظراتها البريئة، وروحها المتوثبة إلى أنواع من التحليل العقلي العاطفي، والحجة الدامغة عندها العاطفة.

تجربة الشاعر مع الليل:

(١) إيليا حاوي. الشعر العربي المعاصر دراسة وتقييم. الحلقة السادسة. صلاح لبكي (ص ١٢، ١٣)، دار الكتاب اللبناني- بيروت

ها هو الأستاذ «العواد» يُناجي الليل البهيم، ليسكب من خلاله آهاته وأنَّاته، ليقول لنا: إنَّ أنَّات البائسين المحرومين لا تظهر جلية واضحة سوى في قسمات الظلام، التي تسدل ستارها على الرؤيا المُجسَّدة؛ ليُحِس الإنسان أنه بعيدٌ بعيد.... وليستذكر أحلامه وآماله في ضفاف هذا المنظر. فالليل هو المرآة العاكسة.... والليل هو مهبط الأفكار...

(سامرتك - أيها الليل - مُنْعزلاً في غرفتي، متوسِّدًا طرف مكتبي، قابضًا على زمام يراعتي، مُلْقيًا أمامي مسودات دفاتري، جامعًا بجانبي معاجم كتبي، ولفافة أوراقي، قابعًا فوق مقعدي حاسرًا عن ناصيتي، ناظرًا إلى عقود نجومك المصطفة في نحر السماء، مناجيًا بدرك المُنير المطلّ عليَّ من نافذة المكتب كرقيب يُكاشف أعمالي! سامرتك أيها الليل!)

فالأستاذ «العواد» -هنا- يناجي الليل، ويعطينا صورة من عمله بالليل، ومدى ارتياحه.... فالعزلة في الليل ضرورية جدًا؛ لأن الآخرين في سكون عميق، ولم يبق لديه إلا أن يكتب مشاعره وأحاسيسه معتمدًا على دفاتر ذكرياته التي طالما أشجته وأحزنته.

والشاعر - هنا- يعطينا صورة صادقة عن الحرية التي ينالها الإنسان في جُنَح الليل، فلا يستطيع الإنسان أن يَحْسُر عن ناصيته بكل ارتياح سوى في الليل، بعد أن تغمض الأعين الرقيبة، ويحسّ المرءُ أنه في هذا الكون لوحده، ليتأمل بكل دقة لا متناهية إلى تلك الأنجم المتلألئة في كبد السماء، والتي توحي له بمعاني الوحدة، والهدوء، والانتظام...

ما أحسن البدر المنير! وما أعظم مناجاته!... وها هو رقيب يُكاشف أعمال الشاعر، تلك التجربة التي نلمسها في مناجاة الأستاذ العواد، مَعْلَمة قائمة بذاتها، لولا أنها تفتقد إلى الحرارة الوجدانية، والإطالة في التأمل المحيط بمعالم أخرى غير الأنجم والبدر المنير، ولكن لننتقل مع الشاعر إلى تجارب أخرى مع هذا المخلوق العجيب.

مُسَاءلة الشاعر:

يتساءل الشاعر طويلًا طويلًا في ظواهر عديدة لا تبرز إلَّا في الليل. والغريب

أن يطلب من الليل أن يجيبه، ويتوسل إليه أن تكون إجابته شاملة وافية لا تترك في نفسه أي تساؤل:

فهو يسأل الليل: هل هو مثله؟ إنه يشعر بالويل فيخفي الغرام! ثم يُسائله مرات عديدة: هل أنت خَلَّاب خفيُّ الخطر؟ أرْوَدُ[1] لا يُعْنى بسِرِّ البشر.

وهل الليل بعيد عن الخير كما يقول الآخرون؟ وهل هو عار عن الحياة التي ينشدون؟

ثم ينتفضُ الشاعر ليقول:

ياليل! إني قائل فاسمع:

هذا «زرادشت» و«ماني» معي

فهل تعي ما قلتُ أو لا تعي

قد شوها حسنك لي يا ظلام فهل ترى ياليل أن لا أنام؟

أو لا ترى؟

وقد أجاب الشاعر إجابة مقتضبة لينتهي إلى قوله «لا ريب أنتَ الغرير». ولكن الشاعر يخفف من حدَّة انفعاله ليستدرك مقولته تلك، ولِيَنْسِبَ كلَّ هذه الأشياء عن الأقدمين: شرُّ الليل الهائل، وغموضُهُ الرهيب، وبُعْدُه عن حياة النهوضِ والعمل، كلُّ هذا يتساءل عنه الشاعر، ولكنه ينتهي من تساؤله إلى الحُبِّ، ويتجرأ على سؤال الليل عن المحبة.

يا ليلُ، هل أنت بحبٍّ تهيمُ؟ يا ليل، لا أنتَ الأصَمُّ البَهِيمُ

فاصمتْ فإني في ظلام أسِيْر.

إجابة الليل:

ونسير رويدًا مع الشاعر، ليطيب لنا الجو، في الإجابة المُبسَّطة على تساؤلاته وهمساته، ولكنا ندرك إدراكًا جازمًا بأن الليل يُجيبه على تساؤله

(١) أرود: مُتمهِّل.

بكل دقة وحذر. فهذا هو الليل بنفسه يخاطب الشاعر ليقول له:

إنّ الليل مكدود الجسم، مذبوح الرؤى المُجَسَّدة

ولم يكتف بهذا، بل قال:

وذا ظلامٌ حالك قاتم والكون في جملته نائم

فاغفر إذا كنتَ من الغافرين

ولكن الليل في بيدائه يُنهى الشاعر عن النوح في أجوائه، فما هو إلا كائن «لا صادق العزم ولا مائن» وأدهى من ذلك أن «كبَّلْتَ في حينه الحائن».

وينتهي الليل من كلامه الشاعري في هذا المقطع؛ ليُفِيد الشاعر أنه جاثم في مَجْثَمه كالرجل العليل السقيم، ويطلبُ من الشاعر أن بَدَرَ عليه لمسة الرفق والحنان والرحمة: «عجزًا وعِيًّا فارْثِ للعاجزين».

والليل في سعته وشموله يكاد يضيق على أهل الهوى والغرام، فهو يطلب من الشاعر ألَّا يتوقع مزيدًا من الكلام والشعور الفائض؛ لأن الوجد لا يعرف الليل بقدر ما يعرف هذه الأنفس الشعرية التي تتجلى بمزيد من الإثارة في مشاعر الشاعر وإدراك الناقد.

والليل في هذا كله يريد أن يلقن الشاعر درسًا في أصله وسرمديته، فما هو إلا «بهيم»، ولهذا فإنه في حيرة وعذاب وشقاء! لماذا لا ينطلق من بهيميته ويغرد مع الشاعر، ويواكب إحساسه ومشاعره؟ وأدق من هذا كله هو البرهنة على أنه بهيم لا حول ولا قوة له!

لولا الصدى أصبحتُ في الهالكين

وهذا الصدى الذي أصبح لغة شعرية لا غبار عليها، ينطق بما يرتاح له الليل، يريد أن يخبر الشاعر إلى أنه ليس الساخر الوحيد، فالليل بظلامه ساخر معه أيضًا، إلا أن سخريته صامته ساكنة وادعة.

ويجيبُ الليلُ على الشاعر إجابة قاطعة ظالمة، عندما سأله الشاعر عن المحبة، وعن كون شَذَاها لا يَعْبق إلَّا في جوفه:

والحبُّ في مذهبي جهلٌ فلا تعتبي

ما الحبُّ إلَّا خيال ما الحبُّ إلَّا ضَلال

الحبُّ عندي شَرَرٌ مُسْتطير

صرخاتُ الضمير:

ويبقى الشاعر أمدًا طويلًا يتحاور مع ضميره، حول المُسَاءَلةِ الحارَّة، والإجابة المقتضبة التي أملاها الليل، ومدى قلق الشاعر من كلام الأولين عن هذا الكائن الغريب العجيب.

والشاعر يناقش ضميره، وقد أوشكت خيوط الظلام أن تنقشع ليحل محلها النهار الأرحب، ففزع فزعًا شديدًا، كيف كانت إجابات الليل على مناشدته ومُساءَلتِه بهذه الطريقة من الاقتضاب؟ وكأن الضمير الإنساني أصابته الغيرة من مناقشة الشاعر لهذا الكائن، ولم يعرج عليه ليطرح عليه الأسئلة بدلاً من هذا الليل الأصم، الذي لا يستطيع أن يُعبِّر عمَّا يجيش وما يحدث فيه سوى نهشات الصدى التي تردد من حين إلى آخر، ولكنها لا تحمل المعاني الرئيسية لما يحدث، ولا تستطيع الإجابة بكل دقة وشمول.

فلا لوم على الليل؛ لأنه عاجز عن التعبير! بل:

إن الملامةَ في الحياة لمصدر الفكر الجسام

هي للضمير ففي الضمير دوافع ونوازع

لولا وقايته الشديدة لا استلذ الهاجع

ويعترف الضمير عند الشاعر بحتمية لُؤْمه، فهو الذي يُثير الأفكارَ في نفسية الإنسان الغارق، وهو الذي تأمَّل في الحياة الإنسانية والطاقات البشرية، وهو الذي ولَّد في نفسيَّة الإنسان صيغة الشاعرية بما فيه من تحريكات عميقة في باطن المشاعر والأحاسيس، والضمير هو الذي يستطيع أيضًا أن يجعل الليل طويلًا طويلًا، وباستطاعته أن يُفرح الإنسان، أو يُرْغمه على الخفو التَّبتُّل والهلاك. وهو أيضًا جعل شاعرية الشاعر تُلْقي بالأعباء الجِسَام على كاهل الليل.

إن الضمير في الحياة هو مصدرُ كلِّ شيء....؛ لأننا لا نستطيع عمل أي شيء إلَّا ولضميرنا فيه المجال الخصب، والموقع الاستراتيجي الهام. وهكذا يمضي الشاعر في محاكاة ضميره، ليجعل الضمير مُخصبًا في الأنانية، مفرطًا فيها

وأنا الذي صوَّرت حَولك هذه الصور الكبار

أنا ذلك الوحي الأليم أجيءُ بالفكر الأليم

أنا صارم القَدَر المسيطر في يد القدر العظيم

إجابة حَتْمِية:

مسكينٌ الشاعر! لقد هوى صريعًا أمام صرخات الضمير الهائجة، وإزاء أنانيته الفائضة ليستسلم له استسلامًا هائمًا خاملاً:

إيه يا ضميرى ! أنتَ أنتَ المُهِيْب

بالكون أنْ يبقى لعيني المهيب

فأبقى إذاً يا ليل في جَثْمَتك واذْأَبْ إذاً ياكَوْنُ في رهبتك

آمنتُ لا ريب بفعل الضمير

وفي النهاية نجد الشاعر لا يكتفي بالخنوع للضمير، وإنما يتوسل إليه، ويدعوه ألَّا يكون مُتْعبًا شرسًا عليه؛ لأن قلبه ضعيف ضعيف، يخاف أن تجرّه يدُ المنون من جرَّاء وخزات الضمير الفاتكة المهلكة، وأعظم من هذا أن يدعوه باسم الصداقة والمودة، كي يكسب عطفه وإشفاقه، فالإنسان غريب وعجيب.... إذا خاف من شيء دعا رفيقًا وصديقًا ذا عزَّة وجلال.

فيا ضميري لا تكن مُرْهقًا فحسب هذا القلب أن يخفقا

في غير أمر واحد أو يثور

حسبي عذابا يا صديقي المكين

تعقيب:

نستطيع أن نحلل قصيدة الأستاذ العواد في مُسَألَتِه الليلَ، إذا نحن أرجعناها إلى الدوافع الشعورية لدى الشاعر، ولكننا لا نحبّ أن نحللها تحليلًا أدبيًا في هذا الفصل، فغرضنا هو أن نوضح مسار التجربة الشعرية لديه، وهل نجح فعلًا في تأدية الغرض المطلوب من الناحية المعنوية والتعبيرية؟

ونلاحظ أن القصيدة تعتمد على ثلاثة عناصر لا أكثر، وإن كانت هناك زيادة هامشية:

١- طرح عدد من الاستفهامات على الليل، وطلب الشاعر منه الإجابة.

٢- إجابة الليل على الأسئلة بكونه جامدًا لا حِرَاك فيه، ولسانه المُعبِّر هو الصدى.

٣ - بروز الضمير على أنه الركن الأساسي في كل عمل من الأعمال، وأنه السبب الرئيسي في إنطاق الشاعر، ولولاه لما استطاع الشاعر أن يقول بيتًا.

والزيادة الهامشية هي مُبايعة الشاعر لـ«صوت الضمير»، واستسلامه له.

ولكن السؤال الذي يبدو واضحًا: هل أجاد الشاعر في عرض أفكار القصيدة؟ كما أن لدينا العديد من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابة:

هل توصَّل الشاعر إلى درجة عميقة، وكبيرة من التَّأَثُّر والتَّأْثِيْرِ ؟

هل أجاد الشاعر عرض الأسئلة؟

وهل بقي أشياء مهمة يجب طرحها؟

ما مدى قوّة الترابط والانسجام بين ثنايا القصيدة؟

ثم: هل أبدعَ الشاعر من الناحية المعنوية، وأضفى صيغةً تعبيرية تجعلنا نُسلِّم له مقاليد عواطفنا ومشاعرنا تجاهه؟

إلى أي حدٍّ توصَّل الشاعر من الناحية التَّخْيِيْلِيَّة والشَّكْلِيَّة؟

إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات تحتاج إلى دراسة واعية نشيطة لشِعر الأستاذ العواد بأسره، لكي ندرك المواطن التي يجيد فيها، والمنابع

التي يخالفه التوفيق في بعضها، ولكي نلتزم بتجربة الشاعر مع الليل فقط. لا أراني مُغالٍ في تسليط الأضواء على هذه القصيدة لوحدها.

وعند استعراض القصيدة لاستخراج أبرز أفكارها الرئيسية، نجد أن الأستاذ العواد أجاد ـ بحق ـ في البداية، حيث إن أول سؤال وجَّهه إلى الليل: هل أنت مثلي؟ نعم صورة صادقة دقيقه لا شكَّ في روعتها، وجمالها، وأنسها؛ لأن المرء في البداية يريد أن يعرف الذي أمامه، هل هو مثله أم لا؟ وهذا سؤال حتمي طبعًا، تفرضه الدوافع لدى الإنسان.

لكن المشكلة تتمخض في كون الشاعر يجيد عرض المضمون، مثل: إجادته للمطلع، وهذا هو السؤال! والحقيقة أن الشاعر ـ في رأيي ـ أجاد أيضًا في ترابط العرض الحدثي والفعلي في المقطع الأول من القصيدة، ولو أن الشاعر قدَّم المقطع الذي يقول فيه:

يا ليل ما أنتَ وهذا الغموض

يا ليل هل تعرف سر الغموض... إلخ.

وذلك على الفقرات التي تقدَّمت عليه لكان أوْقَع في النفس؛ لأن المطلوب من الشاعر عند مساءلته الليل أن يحاول تقديم السؤال عن الغموض كلَّما أمكن؛ لأنه ميزة يتساءل عنها العديد من الأشخاص، قبل أن يتساءل الشاعر عنها.

أما المقطع الثاني فلا أدري ما الذي جعل الليل بعيدًا عن الترتيب الموضعي فيه؟ فقد شرع الليل في الإجابة على أسئلة الهوى والغرام في الفقرة الثالثة، وفي الفقرة الرابعة يؤكد الليل بهيميته، والفقرة الخامسة يؤكد الليل سخريته، أما السادس والأخير فقد رجع إلى الحديث عن الحبّ، فقد جاء الليل بالإجابة مقتضبة على بعض الأسئلة، هذا من ناحية، ولم يسعه الترتيب الموضعي من ناحية أُخرى. أما بالنسبة لصوت الضمير وهو المقطع الثالث، فقد أجاد في تسلسله الموضوعي إجادة لا غُبار عليها.

التَّأَثُّر والتَّأْثِيْر:

يقول المنافحون عن الشعر: «إن الشاعر مخلوق مَتْبوع، ذو رأي لا يستعمل اللغة كما يستعملها عامة الناس». وأنا إذ سقت هذا القول لأوضح من خلاله أن الشاعر ذو قدرات غريبة على استعمال اللغة بشكل غير معهود، وقديمًا قال وليم شكسبير: «المجنون والعاشق، والشاعر جميعهم في الخيال سواء». ومن الطبيعي أن يفرض الشاعر وجوده بفضل ما استعمله من ألفاظ لغوية، وتراكيب لفظية، وأساليب معنوية، تجعله يؤثر تأثيرًا مباشرًا في أذهان الجماهير؛ ولهذا أصبحت لغة الشعر دارجة واسعة النطاق.

والأستاذ محمد حسن عواد واحد من هؤلاء الشعراء بدون ريب، وهو في هذه القصيدة استطاع أن ينقلنا إلى جو خيالي بحت، ما خلا المقطع الثالث من قصيدته تلك، ومع هذا سِرنا معه سيرًا حثيثًا، لكن القيمة الانفعالية لديه تكاد تفقد توازنها خاصة في إجابة الليل على مسألته، ونحن نعرف القوة الانفعالية إذا قرنت بصبغة الخيال ومالها من تأثير مباشر وقوي في أذهان محبي الشعر.

فنحن نفهم ضمنًا من تساؤلاته، وإجابات الليل عليه أنه لم يبلغ درجة قوية من التأكد مع الحدث الفَرَضي الذي طرقه. ولو قارنا بين نجواه لهذا الليل، أو بالأصح حديثه مع الليل بقصيدة الأستاذ الشاعر عُمر النَّصّ[1]، لوجدنا أن الثاني يفوقه من الناحية التأَثُّرِيَّة والتَّأْثِيْرِيَّة. فالشاعر «النص» إذا قرأتَ قصيدته ألفيتَ نفسك تدخل بكل قواك مع عواطف الشاعر، وتحس بمركزيته في أبياته، فقد قال في قصيدته «الليل في الدروب»:

أمامكَ الليل فماذا ترى ... أتلمح النجم إذا أسْفَرا

أيّ الأساطير هنا تلتقي ... فتجعل الليل لها مَحْشَرا

الدَّرب قد غُمَّ وهذى يَدٌ ... ترمي إلى الباب الذي سُمِّرا

يدٌ من الغيب تَرَاءَيْتُها ... فخِلْتُ فيها قدراً مُنْذِرا

---

(١) عمر بن محمد النص، شاعر سوري ولد بدمشق سنة (١٩٢٨م) وتوفي سنة (٢٠١٣م). وطبعت وزارة الثقافة السورية أعماله الكاملة. م

ثم يقول: أتعبَهُ الليل ولمَّا يزل يرقب منه القمر النَّيِّرا

ثم يقول: ناديت يا ليل فندَّ الصَّدَى وانتفض الصمت وناح الثرى

ثم يقول: أصرخُ يا ليل فيَصْدَى فمي يصفق الأرض جناحًا غراب

ثم قوله: هل يطلع الفجر على البلقع فتعلم الروح متى مرجعي

ثم قوله: واحتضرَ الليل سوى زفرة أتركها فوق فمي تَجْأَرُ

وانكشف الستر وقِيْل اقتربْ ولم أزل أُنكر ما أُنكر

وهكذا رأينا قوة التأثير عند الشاعر «عمر النص»، الأمر الذي جعل الأستاذ الشاعر «شفيق وجدي» يقول فيه: «لقد غاص في هذه اللغة على اللآلئ فنبشها من مدفنها، وَصَفَّ كل لؤلؤة إلى جانب أُختها، فما تكاد في أكثر شعره إلّا دُررًا منسقة كأن صاحبها صائغ من أمهر الصائغين».

ولن أُطيل في باب المقارنات، فهذا يستدعي مِنَّا وقتًا أطول، كما أننا نحاول ذلك في أبواب قادمة، على قدر المستطاع.

ولعلنا بعد هذا نفهم نهج كلا الشاعرين، ومدى الاختلاف بين نظرتيهما بإزاء الحياة والفن في ذلك الليل البهيم، ولكن الإطار الغني يكاد يكون مُوحدًا بينهما، إلا أن الأستاذ «النص» أقدر من الأستاذ «العواد» بالنسبة للمناجاة الرقيقة، والقوى الانفعالية التي أغدقها.

مُسَاءلة الشاعر:

مَرَّ معنا عند استعراض القصيدة أن الشاعر طرح العديد من التساؤلات على الليل، وطلبَ منه الإجابة؛ لأن الشاعر لا يمتلك إجابة عليها، بقدر ما سَيُجِيبه الليل.

ومن ضمن الأسئلة التي طرحها الشاعر، هي مسألته لهذا الليل هل هو مثله؟ إنه يشعر بالويل ويُخفي الغرام، والشاعر صامت، ولكنه ليس نائمًا، ثم ألقى سؤالاً على الليل يقول فيه: «هل هو خلَّاب خفي الخطر». لا يعني ولا يهتم بأسرار الناس، بعيد عن الخير والمسرّة، عارٍ عن الروح التي ينشدها كل إنسان، ويغرِّد هذا كله إلى الناس، ويبدو أنه لا يؤمن بما يُقال في الليل من

هذه الناحية.

وبعد ذلك نراه يسأله عن سرِّ غموضه، فهل هو في حبٍّ يهيم؟ إلا أننا نراه في الأخير يعرض قصته مع الفتاة التي كانت مصدر سعادته، ولكنها أضحت مصدر شقائه، و يطلب من الليل رأيًا قاطعًا في هذه النماذج الحيوية الدافقة، ذلك هو معظم ما تساءل عنه الشاعر، فهل يا تُرى أجاد في عرض ما تموج به نفسه؟ وهل لقي من أشياء مهمة كان عليه حتمًا عرضها؟

نحن في هذه العُجَالة لا نكاد نلم بنفسية الشاعر أثناء إبداعه القصيدة، كما أنه من الصعوبة ـ بشيء- فهم ظروفه عندما أضاء لنا الطريق تجاه التساؤل العميق، والإجابات المقتضبة، وبروز الضمير بطلًا، في حلبة هذه الأجواء.

ومن البديهي ألَّا يُلام الشاعر في سبل الدراسات النقدية المعتدلة في أنه نسيَ هذا السؤال المعين، أو أضاف سؤالًا لا حاجة لنا به، بعكس ما أورده الأستاذ الشاعر «عبَّاس العقَّاد» في كتابه الديوان أثناء نقده للشاعر «أحمد شوقي»، عندما قال: «إن شوقيًا ترك كذا، وأضاف كذا مما لا حاجة إليه»؛ لأن النفسيات في منطلق الأستاذ الشاعر «ميخائيل نعيمة» تختلف أشد الاختلاف، فما يكون عند الناقد مستحسنًا قد يكون عند الشاعر مستهجنًا، والعكس بالعكس.

ولعل الذي يتبادر إلى الذهن أثناء التمعن في أسئلة الأستاذ الشاعر «محمد حسن عواد»، يرى أنها تحمل معانٍ رئيسية لابد أن يحار في تعليلها الإنسان، ولابدّ من المساءلة العَرَضيَّة لهذا الكائن البهيم.

فهناك أسرار يحملها الليل في طيَّاته، وهناك شعور غريب ينتاب الإنسان أثناء الليل، ولدينا تناقض رهيب يُوحي به الليل إلينا، ووجود انقباض مُريب يشلُّ حركة الإنسان في الليل، كما أن هناك مجال رحبٌ واسع للتأمل، والتفكير، والتدبر، والرويَّة في كل وضع يحيط بالمرء. وأغرب من هذا أن تصيب الشاعرَ نشوةٌ كبرى كلما تقدّم الليل ... ألم تكن الروائع الشعرية، والمراتع الشُّعُورية كانت بفضل الليل؟

هناك أسئلة كثيرة مُتشعبة، كان حريًّا بالليل أن يُجِيبَ عليها دون أدنى

اقتصار على أسئلة الشاعر، التي لم تك تحضُرُه كلُّها أثناء المساءلة، فصار لِزامًا على الليل أن يجيب على ما يحيِّر الشاعر في داخل نفسه، لا ما يُضْنِيه بظواهر أسئلته، كما نطقَ الضميرُ بأعظم الألحان وأشجاها.

ويبدو أن الشاعر يقول هذه الأبيات والصقيع يلتفُّ حول سائر جسده، فلا يستطيع الخروج من فوهة مكتبه، أو العبور من بين أوراقه ومحابره، وإلَّا فأين النجوم التي يزدان بها جو السماء؟ وأين البدر المنير في جبين الفضاء؟ لا أدري قد تكون السماء ملبَّدة بالغيوم الداكنة عند الشاعر.

قال الشاعر حمزة الطُّفَيلي[1]:

نجومُ الليل يُشْجينِي بَهَاها تبثُّ السحرَ من أسْمَى عُلاها

ثم قال:

فيا ليلُ الْتِيَاعِي لا تَلمْنِي إذا ما مُقْلتِي عافتْ كَرَاها

ومن هذا نُدرك: أن الشاعر «العواد» كان يتردَّدُ في ذهنه أكثر من سؤال إضافي، لكن لماذا ترك ذلك؟ إن جواب هذا يتركز في أدائه الشعري، ونفسيته، ولا تثريب عليه إطلاقًا، ومن الصعب الإلزام في هذه الناحية الإحساسية المحضة النَّاحية المعنوية، والصِّيغة التَّعْبِيريّة.

لا شك أن المعاني الرئيسية التي طرقها الشاعر في رائعته تلك تُقدَّرُ تقديرًا كبيرًا؛ لأنه استطاع أن ينقلنا من جو صامت، إلى أجواء ناطقة، وما أعذب الحديث إلى الليل، ومع الليل، وفي الليل! فالليل هو المنطلق الفسيح لبَثِّ آلامنا وشكوانا، والليل هو المنتجع الأوحد لراحتنا وأحلامنا، والليل هو مهبط نشوتنا وفرحتنا، والليل هو مَقَرٌّ.

إنَّ صمتَ الليل المهيب برَهْبة القَانِتِ، ونظرة الخاشع، ونجوى القائل، وتلقي السامع، وتبادل كؤوس العشق والهيام، وذكرى المحبة الطافحة في سجل الحياة الخالدة، كل هذا نشوة لا يقدر لها انتهاء، مما يدل على أن هذا

(١) حمزة ظاهر الطفيلي شاعر لبنانيز

المخلوق «كائن لا يحير». هكذا الليل عند الشاعر العواد، يبرزه في معانيه الدقيقة، وأحاسيسه المُتْرعة؛ ليوجِّه اللَّومَ الشديد إليه حينًا؛ وليعتذر إليه أحيانًا أُخرى، ولكن لن يسمع منه أي ضجرٍ أو ملل أو كلال!

يُعاود الشاعر أخذ مرئيات الليل في تلك الفتاة الرائعة الحُسَن، التي أخذت مجامع قلبه، وصارت مصدرًا أكيدًا لسعادته وهدوئه واتِّزانه...، وبقُدرة قادر تنقلبُ المشاعر بصورة عكسية، فتصبح همومه وآلامه، وتكون مرجعًا جازمًا لأتراحه في الحياة. لقد كان هذا كله في الليل، ألا يحق لأبطال هذه المغامرة أن يسألوا ـ على الأقل ـ هذا الظرف المحيط بهم؟

ثم ألا يحق للشاعر أن يطرح آلامه على الليل بعد أن عرف وفهم أن بزوغ لِمَّة الليل مصدرٌ حافلٌ لذكرياته مع فتاة أحلامه الطائرة من بين يديه؟

هذا الليل الذي يريد أن يعتذر لصاحبه، لم يجد بُدًّا أن يفهم الشاعر إلى أنه بهيم بهيم لا صلاحيات في يديه، وقد سخَّر خدمةً له ولا أمَاثِيْلِه. رَبَّاه أي بليَّة وقع فيها الشاعر عندما قال له الليل:

ما الحبُّ إلَّا خيال ما الحبُّ إلَّا ضَلَال

لقد أحبَّ، واصطلى بنار الجحيم، فلم يكُ عند الليل أسلوبًا يرحم به الشاعر سوى أن يُترجمَ له نصائحَ وإرشادات، تُقال لمن يقع في بحر الهوى والهيام، أمّا أن يأتي الليَل ليقول: إن الحبَّ خيال مُجنَّح، وضلالٌ دامس، والشاعر قد غرق في البحر أو أوشك؛ فذلك ضرب كبير من الجهل لا يستطيع الشاعر أن يحتمله بدون ريب.

فكيف لمن دخل في بحره أن نقول له: أخطأت، ونحن نشاهده قبل الدخول؟، ومن هنا يتجه الشاعر عن الليل، فلم يعد قادرًا عن الجواب الحاسم لمثل هذه الأشياء، فإذا أصوات الضمير المجلجلة تحيط بالشاعر إحاطة السوار بالمعصم....، فهو السبب الأوحد في اللَّظى المشتعل بداخل نفسه، ولا أحد سوى الضمير يستطيع أن يصوّر هذه الأعمال بصورة مُكبَّرة مجسَّمة.

وخلقتُ أفكارَ التَّشاؤم فيكِ تَلْتَذع الفؤاد

وتُطِيلُ لَيلَكَ بالسُّهاد فلا قرارَ ولا رقاد

لعلنا من هذا المبدأ نحسُّ بقوة الشاعر التعبيرية في غرضه، خاصة في حديث الضمير إليه، فالتعبير عند الشاعر لم يبلغ صيغة حتميَّة من الانفعال والتأثير في الذهن، بواسطة الصور البديعة المُستحدثة، والأوجه البلاغية الرصينة، بقدر ما جاء في الاهتزازات الصوتية، فالمعنى الذى طرقه الشاعر يحتاج إلى مهارة فائقة في التصور والتصوير، والإبراز المنطقي الجَذَّاب، وقد بلغ الضمير مبلغًا يحسد عليه في حماسه وفخره وأنانيته، لكنه اعتمد على جانب علمي أكثر من اعتماده على الجوانب الفنية التي يحتاجها الشعر خصوصًا في هذه المراحل؛ لهذا نجد الشاعر يفتقر إلى كثير من مهام الترابط، ولا أعني بالترابط ما تعنيه مدرسة «سانتيانا».

والعمل الفني لا يكون مُعبِّرًا إلا عندما يتضح للشخص أن هناك صور وانفعالات وأفكار متضمنة فيه، وليس هذا بكافٍ طبعًا، وإنما هناك أشياء ينبغي لنا أن نفهمها ضمنًا من أن هذا العمل معبرًا بمضمونه الكُلِّى، أم لا؟

فمن هنا نستخلص نتيجة هامة: وذلك بكون التعبير والحكم عليه هو تحقيق القيمة للعمل، فقد يكون التعبير ذا مقام رفيع، إلا أن المعاني صغيرة هابطة، والعكس بالعكس، هذا ما سأقوله مقدمة لتحقيق طويل حول الصيغ التعبيرية، والإبراز المعنوي والصور الخيالية في شعر الأستاذ العواد بشكل عام.

تجربة الشاعر مع المَحبَّة:

مفهوم المحبة في الشعر المعاصر أصبح مدار الألسن، وتختلف الأراء النقدية فيه اختلافًا شاسعًا، وأنا إذ أعرض هذا لا أعني بها المحبة المَلَكُوتيَّة التي أشغلت المتصوفة وعُبَّاد الكنيسة، ولا أقصد بها المحبة العارمة لوجوه الطبيعة، والأفلاك السائرة، والقصد من هذا أن ندرك أن المُعوَّل عليه في هذا المضمار هو العلاقة العاطفية بين جنسين مختلفين، وتُمثِّلُ هذه الأشياء جوهر التجربة الجمالية؛ لأن قيثارة الشاعر لا تتجلى واضحة إلّا في هذا الضرب، والشاعر الرقيق هو الذي يستطيع أن يصف مشاعره تجاه الأشياء، وأبرز

هذه الأشياء هو سلك العلاقة العاطفية، ودليل على إجادة الشاعر لفنِّه هو مدى وصفه الموقف العاطفي؛ لأن العاطفة هي التي تبلغ أبعد حدود النفس البشرية.

فهذا الشاعر المرحوم «عبد الرحمن صدقي[1]» قد أعزَّه فراق زوجته وأضناه، حتى أخرج فيها ديوانًا ملأه بالحنين والشوق والهيام، والعذاب والحيرة والارتباك، وسمَّاه «وحي المرأة» وها هو الشاعر المرحوم «عزيز أباظة»[2] تنطقه نغماتُ المحبَّة بأروع الألحان، وأفتك الأشجان:

ذكرتُكِ كمْ ذَكرتُكِ في صلاتي ... إذا ما الفجرُ في خَفَر أهَلَّا

أُحِسُّ إذا دَعوتُكِ في سجودي ... بلُطْفِ الله يَغْمُرنِي ويَمْلا

وما خلقَ الجمالَ اللهُ إلَّا ... تجلَّى في وَضَائَتِهِ وَحَلَّا

وهذا الشاعر الإنجليزي «توماس هاردي[3]» يترك الرِّواية في السبعين، ويتجه إلى الشعر العاطفي بعد أن علاه المشيب، وأثقلته السنون الطويلة، وبرز على الشعراء الشباب.

لعلنا بعد هذا نفهم إلى أن إجادة التعبير العاطفي عما يُحسه الشاعر تجاه المحبة الخالدة، يعطينا صورة صادقة عن أهمية التجربة العاطفية، فنحن في النموذج الأول نعي وندرك أن الشاعر عبدالرحمن صدقي لم يشتهر شاعرًا رقيقًا إلا بعد وفاة زوجته.

وفي النموذج الثاني: نعلم أن الشاعر «عزيز أباظة» أصبح يُطلق عليه الشاعر الرقيق، لماذا؟ إن الجواب عن هذا لا يخرج عن كونه أجاد في وصف تجاربه وأحداثه. و«توماس هاردي» ما الذي يُرجى منه بعد السبعين؟ لقد

---

(١) عبد الرحمن بن محمد عثمان صدقي، شاعر وكاتب مصري، ولد سنة (١٣١٣هـ) عمل في وزارة المعارف وأشرف على دار الأوبرا وعين مديرا لها، اشتهر بدواوينه عن زوجته. توفي سنة (١٣٩٢هـ). الأعلام ٣: ٣٣٦.(م).

(٢) عزيز بن محمد أباظة، شاعر مصري، ولد سنة (١٣١٦هـ) وتخرج في كلية الحقوق، وأصبح قاضيًا، ثم انتخب في مجلس النواب، وعين حاكما عسكريا لمنطقة القناة، فمديرا لاسيوط، وأصبح عضواً في مجمع اللغة العربية، جل نتاجه دواوين شعرية، توفي سنة (١٣٩٣هـ). الأعلام ٤: ٢٣٢ (م).

(٣) روائي وشاعر انجليزي متشائم، ولد في (١٨٤٠هـ) نشأ عليلًا، وتعلم هندسة البناء فبرع فيها، ونال جوائز فيها، بدأ حياته قاصًا وبرز في هذا المجال، وتحول إلى الشعر آواخر حياته، توفي سنة (١٩٢٨م). ساعات بين الكتب (ص ٣٣٨، ٣٤١) (م)

أبدع لنا شعرًا عاطفيًا رقيقًا، ولو لم يك كذلك لما طفت شهرته الشعرية على شهرته الروائية خاصة في أواخر أيامه.

ولا أريد الإطالة والتشعب في فهم مصادر العاطفة، والأسس الجمالية في الفلسفة النقدية المعاصرة عند «العقاد، وبرجسون، وكروتشه، وريوي، وآلان، وسارتر، وهربرت ريد، وأحمد حسن الزيَّات، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود وغيرهم، كل هذا خوفًا من خروجي عن إطار بحثي هذا.

المحبَّة عند العوَّاد:

ولعلَّ المُطَّلع على شعر الأستاذ «محمد حسن عوَّاد» يرى مدى إقلاله من الشعر العاطفي، ولا أدري ما الذي جعله يكون مُقلًا في هذا الغرض، الذي كان مُرْتَمى أحضان الشعراء قبله وبعده، وقلب «العواد» يخفقُ للجمال بأنواعه وأشكاله، ولا يريد أن يحدّ من المعنى الجمالي الشامل في تلك الحقيقة الكبرى المتمركزة في معالم الحياة.

والشاعر العواد يهتم بالناحية الشكلية عند المرأة أكثر من اهتمامه بالمضمون الفعلي والروحي، والذي تتجلى فيه المحبةُ، وتكون مسرحًا لائقًا للشعراء والمنشدين، فها نحن نجده في قصيدته «سلمى في ديوانه» رؤى «أبولُّون» يحترقُ ويذُوبُ في ساقِ المرأة، ويهتم بالصورة والمظهر الشخصي أكثر من اهتمامه بالمظاهر الجوَّانية لدى سَلْمَاهُ.

و«العوَّاد» يصغي إلى تعبيرها وأدائها اللفظي، والذي ينزل على قلبه بصورة هامسة وَادِعة جميع هذه الأشياء هي التي تضيء نَفْسَ الأستاذ «محمد حسن عواد»، وتحيي شعورَهُ تجاه القول الشعري الناطق. وعندما نسير معه في حديثه مع سلمى نُلْفيه يضع تعبيرها من أحسن التعابير، وباتت تُمْلِي عليه حُكمًا؛ لا أدري كيف أن العواد بفنِّه وفكره يسكتُ عند هذه التصاميم؟

انتقل معي إلى قولها:

والمُحْسِن المِعْطَاء والمتقي

غير البخيل الكزِّ

غير الهَتِيْر [1]

وصاحبِ الحُسنى وتصديقها

غير أخي السُّوء

وغير الكفور

وكل إنسان له قسطه

في الخير من أعماله في الحياة

شيء غريب وعجيب! أين العوَّاد المُفكِّر؟ أين العوَّاد المنطقي؟ لا أدرى لا أدرى! قد يختفي أمام الجمال الساحر... الرجل البدائي يعرف ويفهم أن المحسن والمتقي خير من البخيل! والرجل الجامد يعرف أن صاحب الحُسنى غير أخي السوء... والكل يعرف أن كل إنسان له قسطه في الخير من أعماله في الحياة.

ألم يجد الأستاذ الجليل «محمد حسن عواد» غير هذه الحِكَم المبتذلة التي نقلها إلينا من سلمى؟! ويبدو أنه حريص على أداء الأمانة فلا يستطيع التحوير فيها!

أين الأستاذ «العواد» من قول الأستاذ الكبير عبَّاس محمود العقَّاد في «ليلة الوداع».

ويا ليلتي لمَّا أنِسْتُ بقُرْبِه ... وقد مَلأَ البدرُ المُنيْرُ الأعَالِيا

تطَّلَعَ لا يَثْنِي عن البدرِ طَرْفَهُ ... فقلتُ: حَياءً ما أرى أمْ تَغَاضِيا

ثم قوله:

كأنَّا نَذُود البينَ بالقُربِ بَيْنَنا ... فنَشْتَدُّ مِن خَوفِ الفراقِ تَدَانِيا

كأنَّ فُؤادِي طائرٌ عادَ إلْفُهُ ... إليه فأمْسَى آخرَ الليل شَادِيا

إلى أنْ قال:

(١) الهتير: من الهِتْر، وهو القبيح من القول. (م)

إذا كان لي في مُقْبِلِ العَيْشِ مُدَّةٌ فيَاليتَ يَغْدُو مُقْبِلَ الغَيْبِ مَاضِيا

نرى الفارقَ الكبير بين لُمَاتِ[1] العقاد في نجواه الحبيبة تلك وبين المحاورات التي أدار كؤوسها الأستاذ محمد حسن عواد... فالعقاد إن كان يتعرَّضُ للهيئة الخارجية إلا أنه يحاول أن يُدخِلَ الرُّوحَ الصافية، والتعابير الرائعة، مُسْتذكرًا أحلامه وليالية، أمَّا الأستاذ «العواد»، فإنها جلسة يتيمة، لم يسبق لها سابقة، ولم تحمل الأيام له حتى الذكرى الجميلة السعيدة.

لن أُطيل في المقارنة، وإلَّا فإنه من حقِّي، حيث إن الأستاذ محمد حسن عواد، ممن حمل لواء مدرسة الديوان ومناهجها النقدية والأدبية في الشعر الحجازي المعاصر، فقد كانت روافده الثقافية تنبع صافية من هذه المدرسة، التي تتلمذ فيها عشرات الأقطاب من شعرائنا المعاصرين، والأستاذ «محمد حسن عواد» - في رأيي الشخصي- لم يُجِدْ في باب الغزل تلك الإجادة التي تضعه في مصاف شعراء الرُّومانتيكية في شعرنا العربي، وإن كانت له لمسات في هذا الباب، إلا أنها بالحصر والتأكيد لا تتعدَّى ضَحَالة التصوير، وبؤسَ الوصف، مع فقر في التجربة الموقفية.

فلننتقل مع الأستاذ الشاعر في قصيدته التي اعتبرُها أبرز قصيدة غزلية في شعره، ألا وهي «ذكرى أوْ في أعْقَابِ الهوى»، والتي نشرها في ديوانه «رُؤى أبولُّون». فالقصيدة تقع في ستة وعشرين مقطعًا، ومع طولها فنحن لا نكادُ نلمس مع الشاعر تلك الروح الصافية العذبة، التي تخلق نفسها هالة من التصور البديع، والإحساس المُرْهف، والخيال الشاعري الأخَّاذ، ناهيك عن النغمات التي تعقب الذكريات، ويعيش الإنسان بعدها في جوٍّ حالك السواد والعتمة.

يبدأ الشاعر قصيدته تلك في استرجاع ذكريات سابقات مرَّت به منذ زمن، وكم حَنَّ قلبه لأماثيلها، فقد كانت حبيبته لا تنقطع عن زيارته في الصباح والمساء، وقد سَكِرَت بحبه، الأمر الذي دعاها لتحطم رموز القيود والسدود، حيث قالت له:

(١) اللمات: واحدها «لُمَّة»، وهي الشيء المجتمع. وعنى بها هنا ما جمعه العقاد من معانٍ. (م)

أنا مَن تعرفُ صِدْقًا ووَفَاءً في الهُدَى أو في الضَّلال

ثم ينطلقُ الشاعر بكل قواه إلى تذكير محبوبه، بقوة محبَّته له... إلّا أن الشاعر يبتعد عن هذا المعنى بذكر أوصاف حبيبته، ومدى سحرها العميق الذي كان له الأثر الواضح في عَذَارى البحر، وأنجم الليل، وجبين الفجر. وبعد هذا نراه يحاول التماس العذر لرفيقة أحزانه، ويتسع مجاله في هذا اتساعًا لا مجال للنظر فيه، حيث إن له قلبًا كالسَّيل العظيم، تُفرِّقُ جميع الأحداث المؤذية في خِضمِّه.

وحبيبةُ الشاعر يبدو أنها تنتمي إلى المذهب الشيوعي، ومع هذا فيصارحها بأنه لا يكرَهُ في هذه الأرض الشيوعي ولا غيره، خلافًا لما تعتقده؛ من أن الفرد المسلم المتمسك بعقيدته يكره ويبغض من سويداء قلبه كل مُنتمٍ إلى المذهب الشيوعي:

نحن لا نبغضُ في الأرض الشيوعي ولا غير الشيوعي

إنما نحمل رُوحًا أخويًّا مرَّنا نحو الجميع

ثم نجد الأستاذ «محمد حسن عوَّاد» بعد هذا كله يُدَندن على أوتار استذكار القديم، فهو يريد الهمس الذي كانت حبيبتُهُ تمنحه له، وهو يُحب دائمًا استذكار طيفها الجميل، فما أعذب الشهور التي سلفت! وما أروع الماضي المُفعم بالآمال العريضة، والمحبة العريقة!

وشيطان الشاعر في شعره هي رفيقته، وهو لا يريد غيرها، فهي التي أنطقته بأروع الألحان، وأمَرِّ الأشجان، إلَّا أن طيف حبيبته يجيبه إجابة مقتضبة:

أنا شيطانُكَ بالأمس لقد كنتُ وفيما قبلُ أمس

أتوَلَّاك بمَسٍّ خافتٍ أو تَتَولَّاني بمَسّ

ويسترجع الشاعر فرحة اللقاء عند الشاطئ الجميل... وعندما جنَّ الليل اصطحبا معًا؛ ليتَّحِدَا في عِبَابِ الحُلُم السابح في الفجر والغيب، ووجدا نفسيهما في رمال يربض الشِّعر على أثْبَاجِها.

لكم انطلقا في تلك الصحراء الباردة، ومتى كانت الصحراء غير مثوى

للشريد ابن الشريد! ولكم غاصا في أعماق البحر الزاخر، ومتى كان البحر غير مثوى للغارق ابن الغارق!

كانت لقاءات حلوة باسمة، وأفراح عذبة ميمونة، وبراءة يعقبها صفاء الضمير، ويقظة الإحساس، ولم يكن هذا اللقاء السامر اللقاء اليتيم، بل كان غيره وغيره كثير كثير...

ألا تذكر اللقاء الذي تم بينهما في وادٍ معمور بالذئاب؟ مليءٍ بالفزع والغُمَّة! مُتْرع بالوحشة والاكتئاب! ومع هذا فقد صار جَنَّةً وأُنسًا في ظل المحبة الخالدة الهادئة.

وينطلق «العواد» بعد هذا إلى وصف أحلامه وذكرياته مُسْتصحبًا طيفَ محبوبته الجميلة، مناجيًا له، مُسْتجدِيًا به.... ويختتمُ الشاعر قصيدته تلك بعد أن غادره الطيف، فأصبح الشعر عصيًّا صعبًا، ولكن على كل حالٍ فالشعر حياة ثَرَّة صافية رائقة...

لا يُنِرْ للعَيْشِ إلَّا شاعرٌ حيٌّ وشعرٌ ساطعُ

تعقيب:

بعد أنْ عَرَضتُ معظم جزئيات القصيدة؛ لابد أن يتساءل القارئ الكريم عن عدد من العناصر، وكثير من الأشياء الهامة، ولهذا فإنني أرى نفسي في حِلٍّ من تحليلي لها على ضوء المناهج النقدية الحديثة، التي يرتاح لها الأستاذ محمد حسن عواد، أشدّ الارتياح. فالواقع يلزمنا بأن نتعرض للأفكار العامة عنده، وماهية الفلسفة الجمالية لديه، ومدى عمق الشعور الوصفي في شعره العاطفي.

كما يبقى أن نتساءل عن الخيال الشاعري، وتصوير العاطفة، وإلى أيّ حدٍّ بلغ الشاعر في هذا؟ وذلك على ضوء المقاييس اللغوية والبلاغية. ثم كيف كان التأثير؟ وكيف كانت الموسيقى؟ وإلى أيّ مدى توصَّل من الناحية المعنوية والتعبيرية في تجربته العاطفية تلك؟ ثم ألم يحدث اختلال في التوازن بين كل من المعنى الذي يريد طرحه، والتعبير الذي صاغ بواسطته ذلك المعنى؟

ولا بدّ من معرفة السُّبل التعبيرية التي طرقها الشاعر كما ذكرتُ، ومهمَّة الأفكار، ومدى تسلسلها أو تعارضها، ثم يبقى أخيرًا العنصر الهام، وهو: ذاتيَّةُ النصِّ الشعري عند الأستاذ محمد حسن عواد، وهذا على سبيل الإفهام بشاعرية الأستاذ «العواد»، ولكن المجال هنا ضَيِّق الأفق؛ لأننا ندرس تجربة الشاعر مع المُحبَّة فقط، فيكون تحليل النص على ضوء النقاط سالفة الذكر لغواً لا فائدة فيه؛ لأننا نحاول دراسة شعر الأستاذ «العواد» بِرُمَّته، ولا نقتصر على نصٍّ مُعيَّن.

الأفكار العامة:

تعرَّضتُ فيما سبق إلى عرض الأفكار الجزئية، مصحوبة بالفكرة العامة، وهي استذكار قصة حُبّ سابقة، حتى أصبح الشاعر يستذكر طيف أحلامه، ومراتع حُبِّه، وذكريات أمسه، فالفكرة العامة لديه واضحة جدًّا.

الفلسفة الجمالية:

يحتار العقل البشري حينما يرى الشاعر يرسم بريشته، ويراعه لوحات فتَّانةً في مسلك المحبة طاهرةً كانت أو غير ذلك. وكذا يرى عالمُ الأخلاق يتحدَّث بهتافات صارخة عن المَحبَّة، وكذا عالمُ الأحياء، وعالمُ الاجتماع. وأغربُ من هذا وذاك أن نرى المحبَّة تغزو المتصوفة في البراري الشاسعة!

ولن أتعرض للتفصيلات عن أنواع وأشكال المحبة المعروضة عند كل واحد من هؤلاء؛ سوى اللغة التي يتناولها الشاعر في حُبِّه، فاللغة الشعرية تربط الحب بالجمال، وتنتزع تجربة الحب من محيطها العادي؛ لكي تسمو بها فوق المستوى البيولوجي والاجتماعي، فلا تلبث أن تمتد بالحب إلى عالم لا واقعي تصبح فيه غانيةُ الشاعرِ مَلَكًا سحريًّا لا كَكُلِّ النساء، وتصيرُ فيه تجربتُهُ الخاصة خِبْرةً فريدة لا مثيل لها في عالم الحُب. والشاعرُ يغذِّي حبَّهُ بالآلام؛ فيحدّثنا عن الفراق والحنين والبين، والحزن، والشقاء، والعذاب، والغَيْرة، والعذول، والزمان، والماضي، والموت، والخلود، والسِّمَة التي تُميِّز اللغة الشعرية هي سمَّةُ المبالغة، أو الإسراف في التعبير... وربما كان من بعض أفضال اللغة الشعرية على الحب أنها خلقت منه موضوعًا طالما تَغنَّت

به قلوب البشر، فكان عزاء لها عن بعض ما تلقي في الحياة من شقاء وألم ومرارة. حقًّا إن الحب نفسه قد لا يخلو من مرارة، ولكن اللغة الشعرية قد خَلقت من عذاب الحب سحرًا عذبًا، طالما تفنَّنت بمذاقه أفئدةُ العاشقين! وهكذا ارتبط الحب بالشعر...

فاللغة الشعرية في رأيي لا تستطيع أن تخلق فلسفة موحدة بالنسبة للتجربة العاطفية؛ لأنها تفرق في الأحلام والخيال، وعمر الخيال الجانح لم يخلق حول نفسه هالة من التوحيد والترابط، والنظرية الواقعية بعيدة كل البعد عن اللغة الشعرية، ولكن يستطيع الدارس أو المُحلل للنشاط الشعري لشاعرها أن يلتمس عناصر بسيطة، يستطيع أن يركز عليها، ويستخرج منها شِبْه فلسفة متكاملة للشاعر تجاه العلاقة العاطفية.

وهناك شعراء كُثُر نلمس الواقعية في شعرهم، هؤلاء بالطبع لا يُحسبون في عالم الشعر في شيء؛ لأن كثيرًا من النُّقَّاد المعاصرين لم يُدخلوا الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد، ضمن مشاهير الشعراء؛ لأنه -طبعًا- يركز على الشعر الواقعي، فنراهم يقولون إن شعر العقَّاد أشبه بالنظريات الهندسية، أو القواعد النحوية، أو العروضية، أو البلاغية.

لم يتمكن هؤلاء بالطبع من دراسة شعر العقاد دراسة واعية بصيرة، خاصة في البناء الجمالي، والمواقف العاطفية، ولعلّ الأثر الذي خلَّفته مدرسة الديوان في النقد والأدب شعرًا كان أو نثرًا على حدٍّ سواء يدركون أن العديد من أقطاب الشعراء، والكُتَّاب في العالم العربي الإسلامي قد تأثروا بهذا النهج، ولعل من ضمن هؤلاء في المملكة العربية السعودية الشاعر» محمد حسن عواد»، والشاعر «محمد حسن فقي»، والأستاذ «أحمد عبد الغفور عطَّار»، ليس هذا هو المجال للحديث عن مدرسة الديوان وأثرها في حياتنا الثقافية المعاصرة، بقدر ما نريد أن نقول: إن الأستاذ «محمد حسن عواد» حاول أن ينقل لنا تجربة العقاد تجاه الحب والجمال في نَصِّه المنشور بين أيدينا، إلَّا أن الأستاذ «عواد» بكل حق يحتاج إلى مقومات أساسية هامة، لا أدرى كيف أغفلها وهو ينقل لنا منذ نعومة أظفاره هذه البواكير التجديدية في أدبنا السعودي المعاصر؟

حقيقة لقد تحدَّث الأستاذ «العواد» في قصيدته عن عدد من المظاهر، وكاد أن يصل إلى درجة يُحسد عليها ـ بحق ـ من الناحية التعبيرية؛ إلا أن الصورة لديه لم تخرج متكاملة، كما أن النظرة الموحدة نحو المحبة، ومدى عمقه في فلسفتها وظواهرها التجديدية هو فيها فقير جدًّا.

المظهر:

يهتم الأستاذ «العوَّاد» بالمظهر في قصيدته السابقة بعنوان «سلمى»، بَيْدَ أنَّ المظهر في تفكير الفلاسفة والشعراء ليس بذي بال، ولعلَّ سائلًا يقول: إن الشعراء يهتمون بالجمال، أليس الجمال هو المظهر الخارجي؟ وقد يهتم الشعراء بالوجه عمومًا، ويعتبرونه صيغة مُركزة على المحبة من لَدُن الرجل للمرأة والعكس بالعكس.

والواقع أن الأستاذ «العواد» قد تجاوز تلك الحدود إلى ما هو أبعد وأبعد! فها هو يهتم بالتعبير والأداء للمظهر الشخصي للساق... إلى غير ذلك. والشعراء والأدباء لا يقصدون بالجمال المظهر الشخصي والهيكل الجسمي الذي تبدو فيه المرأة، وهذا هو الواقع الذي تفرضه علينا حتمية الصراع الداخلي في نفس الإنسان. ولا يقصدون بالوجه في تعابيرهم تقاسيمه المادية المُركزة، بل هم -في اعتقادي- يقصدون أعمق من هذا. فالجمال صيغة مُركزة يقصد بها الروح الملائكية التي تضفي أروع التعابير، وأعظم النغمات، التي تدندن بها نفسية الشاعر، ويعجز عن وصفها وصفًا روحيًا، فيلجأ إلى المحاسن المادية؛ لتكون معبرة عما يجول في نفسه، وبواطن شعوره.

بهذا نستطيع فهم نظرية الفيلسوف «سوريو[1]» في علم الجمال، حيث وضع الاستطيقا (علم الجمال)، وهو عِلْم الأشكال والصور، لكن «سوريو» على كل حال لم يساعده التوفيق إلى أن يجعل المثالية هي سبب الواقعية، وإن كانت جهوده المركزة في هذا العلم قد استحدثت «الشيء» في علم الاستطيقا.

ولا نجد كاتبًا عربيًّا كالأستاذ «عباس العقاد» الذي يُعتبر أوَّل من درس الاستطيقا دراسة واعية، فقد جرَّد الجمال من جميع الأشياء المادية؛ ليضع

(١) إيتيان سوريو: فيلسوف فرنسي له عناية بعلم الجمال، ولد سنة (١٩٢٥هـ) وتوفي سنة (١٩٧٩م) (م).

الجمال والحرية شيئاً واحداً، وقد استدلَّ على هذا بأدلة كثيرة لا يحضرني في هذا المقام سوى مثاله الشهير: «الوردة الطبيعية أحسن بكثير من الوردة الصناعية». بمعنى أن الوردة المتحرِّرة الصنع أحسن من أختها المصنوعة.

ولإبراز مذهب «العقاد» الجمالي يتحتَّم علينا ذكر قصته الفريدة «سارة»، ولعل أبرز ما يوضح لنا نظرته حول الجمال وعلاقته بالحب، هو قوله: «إذا ميَّزَ الرجل المرأة فذلك هو الحب...»، ثم يُعقِّب على هذا: يكون الرجلُ يُحب المرأة لا، لأنها أجمل النساء، ولا أغنى النساء... إلخ».

ويقول «العقاد» في موضوع آخر:» ففيه ـ يقصد الحب ـ من حنان الأبوة، ومن مودة الصديق، ومن يقظة الساهر، ومن خِلال العالم، ومن الصدق والوهم، ومن الأثرة والإيثار، ومن المشيئة والاضطرار، ومن الغرور والهوان، ومن الرجاء والقنوط، ومن اللذة والعذاب، ومن البراءة والإثم، ومن الفرد الواحد والمجتمع المتعدد، والنوع الإنساني الخالد على مدى الأجيال لذلك، والذي يعجب في الحقيقة من أقرب الأشياء إلى المألوف، وأبعدها من العجب والغرابة يسألونك عن الحب؟ قل: هو اندفاع جسدٍ إلى جسد، واندفاع روح إلى روح.. ويسألونك عن الروح فماذا تقول؟ قل هي من أمر ربي... خالق الأرواح... إلخ».

من هنا ندرك أن المحبة روحانية أكثر من كونها مادية، والشاعر إذا رأيناه يتغنى بالمحاسن المادية ليس معناه القصد الفعلي لها؛ ولهذا فالوصف المظهري في الجمال والتطرف فيه، عنصر يُلام الشاعر فيه بطريقة حتمية قاطعة، ليس هذا – بالطبع – تأييدًا لما ذهب إليه الأستاذ «العواد» في تجديده الذي يبدو غير مُستساغ بطريقة ذوقية واسعة، في هذه المسألة بالذات؛ لأنه ليس بين أيدينا علاقة وقرينة تجعلنا نقطع بأن المقصود الشعري عند الأستاذ العواد يختلف عن المظهر الكلامي الواقعي. صحيح أن ثَمَّة سؤال يبدو واضح المعالم، إذ قال الأستاذ «العواد»: هذا هو شعوري وإحساسي، فأنا يعجبني المنطق، والشخصية، والساق..... ولا أحب إلَّا بواسطة هذه الأشياء، بل إنها الركن الأساسي في حُبِّي، وميزان وصفي الجمالي».

ولكن الواقع يفرض أشياء جمالية كثيرة، ومعالم بارزة واضحة؛ لأن التعداد

ليس لغة شعرية بقدر ما هو لغة نظمية علمية، خالية من الخيال والموسيقى، والدواعي الجمالية الأخرى، فالشاعر يلزمه ألا يكون في موقف الآلة الحاسبة، إنما في موقف الإنسان الذي يعي الأشياء التي تحدث له، والانفجارات التي تحصل في عمق أعماق بواطن مشاعره.

فليست لغة الجمال بتلك اللغة التي أوردها الأستاذ محمد حسن عواد؛ لأنه لم يزد على تعداد أشياء ظاهرية الكل يفهمها، ويدرك بعضها إن لم يكن كلها، ولكن لغة الجمال الشاعري الأخَّاذ تفوق تلك؛ لأننا نريد أن نعرف الانطلاقات النفسية من إسارها، والاهتزازات الروحية من معاقلها، والإعجاز الفني في التعبير عمَّا يصفه الشاعر لنا من ساق، أو مظهر شخص، أو أداء، أو نحوه، وبالتالي يخرج الشاعر علينا بثوب جميل رائع يعبر بواسطته عن الأسباب والدواعي، وكيف كان الإعجاب وإلى أي حدٍّ، وبعد هذا نصل إلى المستوى المطلوب من الوصف الروحي الفائض الذي يمليه الجمال المادي علينا.

الجُوَّانِيَّة:

لا نكاد نسيرُ مع الأستاذ العواد في قصيدته السابقة «سلمى» حتى نقطع بأنه وَاصِفُ أعْرَاضٍ، أو بالأصح ناقِلُ أعْرَاضٍ مادية وحسب، ولكننا عندما ندخل معه في قصيدته «ذكرى» أو» في «أعقاب الهوى» حتى نحس بتغير سريع ومفاجئ للأستاذ الشاعر، فقد راح يصف لنا بعض المواقف المثالية، ولكن بسرعة فائقة، وباقتضاب شامل. و»العواد» -عندي- تنقصه موهبة الوصف المَوْقِفِي بشكل واضح. ولعلِّي استطعتُ أن أُدلِّل على ما ذهبتُ إليه في أسطر سابقة. كما أن الأستاذ الشاعر محمد حسن عواد، لا يعطيك وصفًا كاملًا عمَّا يجول في داخل ضميره وإحساسه؛ لأننا نلمس بعد قراءة نَغَماته الشاعرية أن لديه أشياء كثيرة يريد طرحها، لكنه لم يُبرزها لنا، والغريب أن تكون هذه الأشياء جميعًا من الركائز الهامة في الفلسفة الجمالية، وأخص الوصف الجواني الذي يبتعد عنه الأستاذ الشاعر.

وأبيات الأستاذ محمد حسن عواد، في قصيدته «ذكرى» لا تنقصها المادة الموسيقية، سواء كانت عروضية أو بلاغية، بل الغريب أن نحس أننا مع الشاعر

في إحساس حزين، ولكن بعد غربلة ما قاله الشاعر نجد أننا صفر اليدين مما كنا نستمتع به قبلًا، فهل أقول: إن هذه القصيدة من باب الخُدَع السينمائية؟ لا أدري لا أدرى!

يا صَفِيَّ الأمس يا باعث أطيافك في جنح الليالي
زُمرًا تحشدها الذِّكرى بأحلامي فما تَتْرُك بالي
وَاصَلَتْنِي في صباحي ومسائي نِعَمًا أحْيَت خيالي
كلَّما مَثَّلَها الحبُّ المُوَلِّي همَسَتْ سَكْرَى قُبَالي
أنا مَن تعرفُ - صِدْقًا ووَفَاء - في الهُدى أو في الضَّلال

فنحن لا نكاد نسير مع الشاعر في وصفه للماضي الذي تولَّاه الليل، وأسدى عليه وابل الخفاء والستر، وهذه الذكرى الجميلة المُفعمة بالأحلام... حتى نجد أنها عبارة عن زيارة مجردة في الصبح والمساء!

إن الزيارة لا تبعث الأطياف في جُنَح الليالي بقدر ما تكون آثارها، ولمساتها، وعواطفها، وأمانيها، وروحها، أين هذا، وأين الشاعر؟

لم نر شيئًا من ذلك أبدًا... وهذا ما يدعوني إلى أن أقول بكل صراحة: إن الشاعر في نفسه أشياء لم يقلها.

ننطلق مع الشاعر بكل أحاسيسنا وعواطفنا لنتساءل: ما الذي بعث الأطياف في جنح الليالي عند الشاعر المجدِّد؟ لنراها زيارات لا تنقطع في الصباح والمساء! إن في الزيارة ما هو أقوى من الزيارة، وإن في الصباح والمساء أشياء أقوى من الصباح والمساء مهمة الشاعر في الحياة... فنحن نحتاج إلى تفاعل قوي أخَّاذ بين العاشق ومحبوبه، ينطلق من فلك المثالية والناحية التصويرية.

وتغادرنا لمسات الشاعرُ المظهرية دقيقة واحدة في قوله:

كلَّما مَثَّلَها الحبُّ المُوَلِّي هَمَستْ سَكْرى قبالي

ولكنَّها تعود إلينا سريعًا بصفة وعظية أو قريبة منها في قوله:

أنا مَن تعرف ـ صدقًا ووفاء ـ في الهدى أو في الضلال

ما الأسباب الداعية إلى أن تقول عاشقته: إنها صادقة ووفية؟ وهل الشاعر تبرَّمَ بصدقها، ووفائها حتى يتبادر إلى ذهنها هذا المعنى الخبري؟ أو أن الشاعر وهم في اعتقاده أنها غير صادقة وفيَّه؟ ثم ما هي الوقفات الرائعة التي يحتاجها القارئ لما قبل هذه الهمسات البريئة الفتَّاكة؟

إذاً نحن نحتاج إلى طول موقف مع الشاعر يدخل في أعماق الجُوَّانية النفسيَّة، أليس كذلك؟ ونعيش مع الشاعر لحظات حاسمة من أماثيل هذه الأشياء، ويكون من العبث لو أني أطلتُ فيها، وأكثرتُ من الأمثلة والشواهد، ولكن هذا ديدن الشاعر في جميع الأحوال، فنحن نجده يصل إلى درجة كبيرة من الجوَّانية، في المقطع الأول من قصيدته «كل شيء»:

كلُّ شيءٍ إلَّا مُحيَّاكِ عندي ـ لا شيء عندي ـ

فكأنَّ الأنام من غير قصدٍ

صاغَتْهُ أيدي

ويح للكون، والجبال المعد

من ذا التحدي

ما المنى؟

ما الفنون؟

ما سَيْب نهر؟

في خير في؟

ما الرؤى؟

ما الفنون؟

ما حسن صدر؟

يسخو بدفء

ما الكلى؟

ما العيون؟

ما أي سِرّ

في كل شي؟

«كل شيء - إلّا محيَّاك عندي ـ لا شيء عندي»

وكذا قوله في قصيدته «مناجاة»:

وارْتَقَى فيكِ هوى قلبي وإنْ شئتِ فقُلْ قلب الشَّهيد

إلّا أن الأستاذ محمد حسن عواد، لا يملك النَّفَس الشعري المطلوب لجعل الجوانيه ممتلكًا رسميًّا في أشعاره، فهو يعزف دائمًا على أوتار المظهر الخارجي، بَيْد أن الأستاذ الجليل، يُعتبر أول مَن بشَّر بهذه الحركة التجديدية في شعرنا السعودي المعاصر، ومع هذا فهو لا يسير على نمط ما دعا إليه!

الشُّعُور الوصفي:

من الطبيعي أن يكون الشاعر وَاصِفًا لحَدثٍ ما، ويتخلَّل الوصف روح تجعلنا نرجعه إلى بحر الإجادة، أو إلى الاختلال وعدم التوازن، والشاعر هنا أعطانا نماذج من الأوصاف والتشابيه، وهي تميل في الغالب الأعمّ إلى النوع المشهدي الحسي... ولكم أطربنا كثيرًا، ولكنها في مواقف منعزلة تمامًا عن بعضها البعض.

الهَمْسُ والسكر:

الشعور بالحب العذب أنطق غانيةَ فؤاد الشاعر... ولكن بكلمات هامسة وادعة، وما أعذب الهمس! وما أرقه! وما ألطفه! فهو لغة الحبّ، ورمز الليونة المطلوبة، ومَعلَمة الدفء والمرونة، ولكن الهمس لدى الشاعر –هنا- لم يشدّ عاطفته وروحه، وجاء همسها متأخرًا فيما يبدو! فهل هو من لغة الشاعر؟ أم من لغة الواقع لا أدري؟

إن هذه الهامسة بألحان الحنان والمرونة - بكل أسف - سَكْرى! فهل يا تُرَى يجتمع الهمس الخفيّ مع السُّكْر؟ لعلّ الذي أعرفه عن سُكْر العاشق قليل؛ لهذا أصبح لديَّ شائبة نفسية من اجتماع السُّكْر والهمس!

تَدَاعِي الطبيعة:

تصويرٌ رائع سَلكَهُ الشاعر، وعاطفة رقيقة بديعة، ومعانٍ سامقة هادئة... لقد كان حبُّها أقوى، وعاطفتها أنمى... وكان غرورًا - بلا ريب - من الشاعر عندما أرجع هذا إلى شدة تأثيره، وعمق تركيزه على القلوب البعيدة عن التجربة، حيث إن الحب في اصطلاح العاشقين لا يخضع لمقاييس الإغراء والتبذل، بقدر ما يكون قطرة غيث صافية، تهطل على القلب المُترَع بالأحزان، والآلام، والتجارب، فيكون الوقع لذيذ باسم، غير آبهٍ بكل مظهر، حتى ولو كان مظهر «العواد» الشاعر:

ألهبتكَ النارُ من وَقْدَة إحساسي على ساحةِ قلبك

إن حبيبةَ الشاعر ذات مظهر برَّاق، ونفس مُشعَّة بالطُّهر والنقاء، وشخصية تموج بالسرِّ والملكوت، حتى عذارى البحر أصبحن يحلمن بقربها، و«كيوبيد[1]» الثائر أصبح قزمًا أمام ثورة حُبِّها وهياجها.

ما أجمل أنجم الليل البهيج وهي تطلبُ بكل توسل أن تحيا بقرب محبوبة الشاعر! والفجر وما أدراك ما الفجر! لقد جرَّته بنجواها الصافية المترعة عندما أرسلتها من أعماق فؤادها، هنا تكمن عبقرية الشاعر الوصفية، عندما أطاح بكل ممتلكات الطبيعة أمام مالكة قلبه، ومع هذا الرَّسم الفائق، بتلك الريشة الصادقة، فقد كان الحب من جانبها أقوى وأشمل، أمَّا الشاعر فلم يك لديه أي تأثر بتلك التي تداعت حيالها عوامل الطبيعة، سوى ذكريات... نعم ذكريات، وما أفتكها من ذكريات! سؤال مهم جدًا، يدور بأخلادنا: ألم يتأثر الشاعر بهذا الجمال العظيم أكثر من تأثره الضئيل؟ لا أدري!

---

(١) كيوبيد: إله الحب والرغبة والمودة في الأساطير الرومانية، ويصور على صورة فتى يافع جميل مجنح، يحمل قوسًا ونشابًا، فهو يسدد سهام الحب إلى صور الشباب والشابات. معجم ديانات وأساطير العالم ١: ٢٧٦ (م).

اللِّقاءُ الآفِلُ:

كان الشاطئ مَرْتعًا خصبًا للقاء الجميل... وكان اللقاء في آخر الليل، والعيون تترقب من كل صوب، ولكن عباب الحلم غَطَّى معالم الهروب، وصار الاتحاد ركيزة لا مَفرّ منها، فلا تستطيع الأنفس في تلك اللحظة الهروب، ويختل توازن الشاعر الموقفي عند ما يحاول عبثًا أن يرسم المكان بالتحديد الذي تم فيه اللقاء، ولكنه لقاء آخر فيما يبدو! ألم يك قريبًا من الشاطئ؟ إنه في رمال فضفاضة ساكنة بسكون الليل، وانتقلا إلى الآكام، والأطواد في ليل قاسي البرودة، مهيج للشاعرية، وتنطلق ذبذبات ذكرى الشاعر؛ ليكون اللقاء الصوفي في البراري الشاسعة المترامية الأطراف، وفي الصحاري الشم الرفيعة، وأين الرقيب؟! لم يك ثَمَّة عين ترقب، فالصحراء منتجع فسيح للشارد من ويلات الأعين التي لا ترحم، ويبدأ الشيب واضحًا في وصف هذه اللقاءات بدون ريب؛ لأن الوصف كان في البداية فنِّيًا تعرض فيه الشاعر لخلع الأثواب، والاصطحاب، وأمن الرقابة الحاسدة، ليتحدا في غياب الحلم السَّابح في غياهب العتمة.. لكنه أمسى يتضاءل رويدًا رويدًا؛ ليكرر مشاهد اللقاء في صورة عددية، كم يكون القارئ عنها غنيًا! فهل يبدو اللقاء على وتيرة واحدة فلا يحبُّ الشاعر أن يكرر الوصف مرة أخرى؟ فلننظر إلى تعداده ليكون حديثي صادقًا لا محالة:

وتَلاقَيْنا بُعَيْدَ الشاطئ المحبوب.... في القفر البعيد

في رمالٍ يربضُ الشِّعرُ على أثْبَاجِها... فوق الصَّعيد

وتلاقينا على الآكَامِ والأطْوَادِ..... في شتَّى البُرُود

ولكَمْ سُحْنا شَرِيْدَيْنِ..... وفي الصحراء مَثْوىً للشَّريد

ولكَمْ غُصْنا إلى الأعماق.... تَنْسابُ على بُعْدِ الحُدُود

ففي الثلاثة أبيات الأولى نرى كم لقاءً أخبرنا به الشاعر! ولكن كم وصفٍ حُلَليٍّ جذّابٍ زوَّدنا به؟.. بالطبع لا شيء لا شيء. أمَّا في البيتين الباقيين فقد نحتملُ - تجاوزًا - أن يكون المقصد التذكير بكثرة اللقاءات، التي راح الشاعر يحن لها؛ لأنه جاء لنا بكم الخبرية التي تدل على الكثرة.

ولعلّ استكثار الأستاذ «العواد» من الوصف المشهدي، والتعداد الكمِّي، جعله يتضح لنا في أمانة العالم الميكانيكي، والمحقِّق المحافظ، المهتم بالمادية العرضية بعيدًا عن الخيال السَّابح في أجواء الموسيقى البارعة، وكفى بهذا مثالاً.

أَنَّاتُ العَاشِق:

ونسيرُ مع الشاعر، وهو يُطِيل أنَّاته وأحزانه، ليكشف جَبِينًا وضَّاحًا في ميدان حُبِّه وهيامه. إن عاشقته تحبُّ غيرَهُ، حتى بانت ميدانًا يغص بجنود العاشقين، فلم يكن لدى الشاعر سوى المناجاة الظامئة والدعاء الطويل، بأن يخلُو جوُّ الحبِّ لوحده، فها هو الحب يأتي عند «العواد» بشيء من الأنانية والحرص الشامل عليها، فحبيبه صار ميدانًا، تَرِد إليه الجموع الغفيرة من الناس، بلا حدود ولا قيود، وكان الأولى ألَّا ينادي الشاعر عاشقته عن طريق نَسَبِيٍّ إليه؛ لأنها لم تعُد مُلْكًا له، ولم تعد بُؤْرة أنظاره وآماله، فهي للكل... فمن هنا يفرُّ كل معنى للمحبة، ولا تَعْدو حَبِيبتُهُ الساحرةُ مَسْلكَ الفوضى والدمار والوقاحة، ومع هذا فالشاعر يحاول الاستجداء والطلب، ويقول لنا: إن هوى قلبه قد ارتقى بواسطتها إلى درجة بعيده من العلو والشموخ، لولا أن الشاعر أحب أن يستدرك ذلك؛ ليُفْهِمَنا أنّ هذا الارتقاء صار قديمًا، وأصبح قلبُهُ شهيد، تَحَطَّم من لوعة الأيام، وبُؤسِ الأمان، ومَضْيعةِ العهود والمواثيق. فقد قال من قصيدة بعنوان «مناجاة»:

يا حَبِيْبِي غَصَّ مَيْدانُكَ في الحُبِّ بآلاف الجنود
وارْتَقى فيكَ هوى قلبي وإنْ شِئْتَ فقُلْ قلبُ الشَّهيد

وِحْدَة صَارِخَة:

يعطينا الشاعر - هنا - وصفًا شعوريًا، قد تبدو على بوادره الغرابة... فقد هتف الحبُّ في فؤاد عاشقه، فكان التلامس الإيجابي بفؤاده الغَضّ، الذي راح يسترجع النعيم والخُلْد. ولعل الشاعر - هنا - صار روحانيًا مَحْضًا، مؤمنًا بوحدة الوجود التي تنصُّ على الفناء المُطْلق في الله، والفناء المطلق في الطبيعة، إلّا أن هذا الإيمان صار من طريق آخر؛ أنه اتحاد رُوْحين متماثلين.

فالشاعر -هُنا- تفانى فيمن أحبَّ رُوحًا وجسمًا، وهذا غايةُ الفناء المُطْلق؛ ليُصرّح بأنه لا يريد كيانه الخارجي إطلاقًا، وهكذا كان التَّفاني من الجانب الآخر. وانجلت المعادلةُ إلى جزء بسيط من أجزاء متعددة؛ ليقول: إنه بعد الاتحاد تسقطُ المادة، وينجلي ما كان غائبًا عن النظر، ولكن الشاعر أراد أن يدنس الموقف الصوفي بالعناق، واقتراب الصدور، ليُطِيح بوحدة الوجود في أحضانهما، منادية بكل صرخات قوتها تنادي أصحاب الفناء: إنّ وِحْدة الوجود - يا صاح - لا تسقطُ في الأحضان المادية، والتعبير، هكذا يَبْعُد الجوهر من أساسه، والشاعر -لا شك أنه- أراد الكُفْر في شريعة «ابن عربي» وغيره، وهو خاطئ بكل معنى الخطيئة؛ لأن أساس المعرفة في «وحدة الوجود» ترجع إلى المنبع الرئيسي، وهم «الصوفية»، فيكون الشاعر في عُرف اللغة آثمًا بدون شك، أو ريب، أو تردد.

لن أُطِيل في الشرح والتمحيص في الحلّ الحتميّ، والإرجاع اللغوي في كلمتي «وحدة» و«وجود»، وعند إضافة كل واحدة منهما إلى الأخرى.

فها نحن نرى الشاعر يدخل في الأشياء، ويستهين ببعضها، دون إرجاع لُغَوي للمفردات، دون تركيز لما يريد أن يقول، ودون إلمام وتفهم واسع لمذاهب وأفكار سلفه[1].

شَياطينٌ من الإنس:

مَن هو هذا المَلِكُ الذي يحنُو في النهار البهيج؟ ومَن هو هذا الشيطان الذي يتمرَّد في الليل؟ يُجِيب الشاعر بأنها فتاة زنجية، ويُسْبِلُ عليها العديد من الأوصاف، فهي: «شيطانة» تطوف على الأصنام، وهي «حُسَام» انْتَضتهُ يدُ القدرة الإلهية من نقمة القضاء، فلها صولةُ الرجال، وإدلال العذارى، وفي يديها قوة رهيبة تسطو بها، وفي فمها بذاءَةٌ فاحشة، وفي أخلاقها شراسة قانطة.

هذه القصيدة عنوان لشيطانةٍ من الإنس، وقد خلعَ عليها الشاعر أوصافًا متناقضة - إلى حدٍّ ما - فهي مَلَك في النهار، وشيطان في الليل! وهي حسام قد

(١) ديوان العواد المجلد الثاني (ص ٢٨٩) فقد قال في قصيدته «وحدة»:
وارتمت وحدة الوجود بحضنينا تنادي ذوي الفناء وتهدي

انتضته القدرة من نقمة القضاء، و٧هي شيطانة تطوف على الأصنام... إلخ.

وفي اعتقادي الشخصي أن الشاعر لم يتوصل بوصفه إلى درجة كبيرة من التركيز على الأوجه البلاغية، والتصويرية، والقصيدة بلا ريب لا تحتاج مِنَّا هذا العرض أو التحليل؛ لأن الفكرة العامة هنا فقيرة، والخلال الوصفية التي طرقها الشاعر هنا تحتاج إلى إعادة نظر، أو إلى حذف القصيدة من الديوان، فهي تعود بالضرر من الناحية المعنوية، والتعبيرية لضحالة الفكرة، والمغزى، والمعنى.

لمسات المغامرة:

قلتُ في أسطر سابقة إلى أن «العوَّاد» يجيد الوصف الموقفي، وهذا يجعلنا نتتبع تراثه الشعري، الذي تسوِّده روح الحكاية أو القصة، ونجد أن للعواد قصيدة هامة في ديوانه «رؤى أبولُّون» بعنوان «مغامرة»، أجاد فيها ـ بحق ـ من الناحية الوصفية للموقف الحالي المشهدي، فهو ينقل لنا حكاية صدرت منذ مدة لأحد المقربين إليه، في موقف غرامي عارم، و«العواد» لا يختار من مواقف اللقاء سوى ما كان في الليل:

جئتُها خِلْسَة وقد قادني الليلُ إليها والليلُ كاتِمُ سِرِّي

ثم يواصل وصف مسيرته معها، وقد عجَّل الاضطجاع إلى جانبها في حنان الهوى، وروح المودة، وهي لا تعلم من الأمر شيئًا؛ لأنها في غيبوبة من نوم عميق، ولكنها تحس باللمسات والقبلات التي تدغدغ جسمها فتستيقظ، وتؤنبه بلطف، وتتباعد عنه في رفق، واحتراس، وحذر، وتمضي الأيام الطويلة إلّا أن الهوى نفض رفوفَ التِّيه من أجفانه، وتكشَّفَ سرُّ الشاعر أمام الجمهور، ويبحث فيجد الناطقَ، ويحتار بين الصمت والإنكار، فيدلف إلى رفيقته ليُسائلها عمَّا كشف السِّرَّ؟ فإذا بها قد عرَّضت بالموضوع تَعِريضًا بسيطًا، فكان الفهم الواسع من الآخرين، ثم يقع الشاعر في حيرة عندما يقول:

لستُ أدري أأَسْتَكِيْنُ إليها بعدَ ذا أم أعافُها لستُ أدري؟

وبعد التأمل في قصيدة الشاعر، نجده قد ألْبَسَ الموقف حُلَلًا بديعة، وأوصاف جميلة، مما يبرهن على أن للشاعر نَفَسًا روائيًا في أشعاره، لكن

الوصف جاء دقيقًا بارعًا، ممَّا أضفى على القصيدة روحًا من الدُّعابة، والمرونة، ولعلّ الموقف في حدّ ذاته يتطلب من الشاعر أن يكون لذيذًا فيما يعرض، مبتسمًا فيما يظهر، فجاءت الواقعة «مغامرة» ذكية - بدون ريب - لولا أن الروح العاطفية تبدو ضئيلة جدًا إذا قورنت بقصيدة الشاعر العربي «امرئ القيس»: سموتُ إليها بعد ما نامَ أهلُها... إلخ. لأن الأول لم يُمهِّد لأتراحه، أو أفراحه في سبيلها، ومدى عمق عاطفته تجاهها مع الشاعر أكثر فأكثر، وعلى كل حال، فهو هنا أجاد السّبك وتلائم الأفكار، مع روح الدعابة، والذكاء، بحيث نكون مشدودين، لعلنا بعد هذا نستطيع المحاولة في حصر الشعور الوصفي العاطفي عند الأستاذ الشاعر «محمد حسن عواد» إلى عناصر مهمة في سبل الوصف، والفلسفة الجمالية، في ميدان الشعر، والأدب فقط:

١- ارتماء الطبيعة الساكنة بجمالها أمام عاشقته، ومع هذا فالحب من جانبها أقوى.

٢- استذكار اللقاءات الحافلة، والمحاولة في وصفها ما أمكنه ذلك.

٣- الوصف الموقفي للقاء، وتبيان النشوة الروحية التي تغمر العاشقين في هذا المضمار.

٤ - الاستعداد الكامل لدى الشاعر في سرد قصة لقاء فيها من المغامرة واللَّذة كبير عناء.

٥- تتبين نبرات أنَّاته من ثنايا أحرفه، وإن لم تكن عميقة من الناحية التعبيرية.

ولكنَّ الشاعر بعد هذا كله، وبعد العرض المُطَوَّل لتجربته مع المحبَّة نستطيع البرهنة على عدم إكثاره من قصائد الغزل، لأنه يحس في باطن نفسه أن هذا الباب لم يلامس بواطن إحساسه، ملامسة تخلق منه عاشقًا متيمًا، تنتشر تصاويره ومبدعاته انتشارًا رائعًا سلسًا، بدليل أنه يكرر مرارًا إلى أن الحبَّ لم يكن من جانبه، وإنْ كان فهو غير قوي... ومع هذا فهو يُكثر من الأنين والاستذكار، ولكنها ضَحْلة المرمى والغوص.

كما أن قصائده الغزلية تكاد تبتعد عن الطُّهْر مائلةً نحو الحَيْفِ وعدم

التَّثبُّت، ولعل السياق التعبيري عند الشاعر يرتفع في كثير من الأحيان، لكن الشاعر يحتاج إلى طول نَفَس وبراعة رائعة في هذا المجال بالذات. ولعل الاهتمام بالمادة المعروضة هي التي حالت بينه وبين تسديد لمسات رائعة من التعبير الروحي المثالي. ومن اهتمام الشاعر بالمظهر صار بعيدًا كل البعد عن الوصف الجواني، والإحساس الداخلي عنده لا نكاد نلمس له أثرًا، إلا اللهم في زفرات يطلقها حول مسامعنا بعدما نلهث وراءها.

الإبداعُ الفنِّي عند العوَّاد

- ١ -

يتبادر الى الذهن سؤلان مهمان حول نظرية الابداع الفني في الأصل، والمنشأ... فالسؤال الأول: ما هو الفن وصيغته؟ والسؤال الثاني: كيف يظهر الفن؟ ونحن بصدد الإجابة على هذين السؤالين، نحتاج الى وقت طويل؛ لأن معنى الفن يختلف كثيرًا في منهج الدراسات الفلسفية والفكرية فـ «سيجموند فرويد» عندما حلَّل الفنان المبدع على نظريته النفسية العامة، أراد أن يصرح بأن الفنان يتخيل الأشياء فيثبتها على أشكال، وذلك سواء عن طريق الرسم، أو القصة، أو القصيدة؛ لكي يستمتع بها الناس، وما هذا إلا باستخدام صور، وأفكار تدل على المحتويات الأصلية للتخييل، وتوحي بها، ولكنها مختلفة عنها «وكذا عن طريق استخدام صور يمكن تفسيرها على أنحاء شتَّى، وبذلك يطمس دلالتها الأصلية وعلى هذا الأساس يستطيع الفنان وجمهوره الاستمتاع، دون قيد في حلمه البهيج.

ولكن «فرويد» قرر بعد هذا في كتابه عن « ليوناردو دافنشي» إلى أن منهج التحليل النفساني لا يستطيع إبصارنا على ماهية العمل الفنِّي... وقد حاول «فرويد» أن يوضح منبع الإبداع، ويتطرق إلى استقصاء ديناميَّاته في محاضرته التي ألقاها عام (١٩٠٨م) عن الشاعر وعلاقته بالحالم، حينما برَّر بقبول الجماهير لأحلام الفنان، ورفضها للأحلام العادية، وانزعاجها منها.

ولا أستطيع في مثل هذه العُجَالة أن أستعرض أراء «فرويد، وتلميذه «يونج» الخارج عليه، وكذا تلميذ فرويد «البار «ارنست جونز[١]»، ولن ألتفت إلى محاولات «دى لاكروا[٢]» التي يغلب عليها التعميم والحماس من أمثال قوله:» إن الفن هو التحقيق العيني المتكامل للروح في إمكانياتها الخالصة

(١) طبيب أعصاب ومحلل نفسي انجليزي، ولد سنة (١٨٧٩م) وتوفي سنة (١٩٥٨م). (م)

(٢) رسام فرنسي من رواد المدرسة الرومانسية الفرنسية. ولد سنة (١٧٩٨م) وتوفي سنة (١٨٦٣م) وفي رحلته لشمال أفريقيا رسم سلطان المغرب، وعرس يهودي في المغرب. (م)

للإدراك،والفعل». ومثل أقوال هؤلاء أقوال أخرى لـ «ريدلي[1]» «و»بينيه[2]»ولعلّ هذا راجع إلى ضيق الوقت أولاً، وخوفي من خروجي عن المنهج النقدي ثانيًا، ويكفي تلخيص طفيف مقتضب لرئيس مدرسة التحليل النفسي في العصر الحديث «سيجموند فرويد».

وعلى كل حال فإن أعضاء المدرسة التجريبية قد ترسَّبت في أعماق لُبِّها صورٌ من باقي الماضي الدفين! ولكن ما هو القديم الذي نعنيه في هذه العُجَالة؟ من الطبيعي أنني أقصد «أفلاطون» الفيلسوف الإغريقي في محاورته «أيون»، والذي وصف الفنان بأنه ملهم، ومجذوب، ولكن الشاعر في التعبير المجازي الذي طرحه أفلاطون علينا لا يتحكم فيما يفعله عن وعي مثلما أن المغناطيس لا يتحكم في جذب الحديد، وقد اقتفى الشاعر الإنجليزى «شكسبير» أثر أفلاطون حينما جمع بين» المجنون، والعاشق، والشاعر» في حلم ليلة صيف.

والحق أن الفنانين يقتفون ما يقارب هذا الاعتقاد عندما أكدوا بصراحة إلى عدم إرادية «الخلق الفني»، فالشاعر خصوصًا، والفنان عمومًا مدفوع بقوى غريبة، ليس في مقدوره التحكم فيها؛ ولهذا نجد الفيلسوف «نيتشه» يقول: «إن الفنان ليس إلا تجسدًا لقوى عُليا، وناطقًا باسمها ووسيطًا لها». أمَّا الشاعرة «إيمي لويل[3]» فقد قال: «إن الفنَّان يسقط الموضوع الى مستوى اللاشعور، على نحو يشبه إلى حدٍّ بعيد إسقاط المرء لرسالته في صندوق البريد، وذلك إذا كان المرء لا يملك السبل التعبيرية، وتوفرت لديه العناصر المعنوية.

ولكن بعد هذا يتبادر إلى الذهن شيء مهم حول العِلَّة التي تميز الفنان الخلاق من غيره؟ ولا شك -حتمًا- أننا نحتاج إلى معلومات تجريبية عنه، لكن هل يكون الفارق هو أن لدى الفنان مقدرة تكنيكية في مجال فني معين؟

---

(١) لعله: جمس ردلي: روائي انجليزي، ولد سنة (١٧٣٦م) وتوفي شاباً سنة (١٧٦٥م) (م)

(٢) ألفرد بينيه: عالم نفس فرنسي، ولد سنة (١٨٥٧م)، وهو مخترع اختبار الذكاء، توفي سنة (١٩١١م). (م)

(٣) شاعرة وكاتبة أمريكية، ولدت سنة (١٨٧٤م)، كانت تعاني من نظرة المجتمع على شكلها وصورتها، عوضت ذلك بالاطلاع والكتابة في سن مبكرة، وانصرفت بعد ذلك على كتابة الشعر، توفيت سنة (١٩٢٥هـ) (م)

ولو صح هذا لكنا جميعًا فنانين بقدرة الطبيعة.

إن أي أسئلة تُطرح من هذا اللون تحتاج - بطبيعة الحال - إلى تمحيص دقيق، وبعد هذا التمحيص قد لا تخرج بنتيجة قاطعة، ولكن إذا كان ثَمَّة شيء يمكن أن يقال؛ فأغلب الظن أن هذا الشيء هو: أن الفنان شخص يفكّر من خلال وسيط فني معين، ويشتمل الوسيط على عناصر حية معينة، فالشاعر يستخدم الكلمات التي يمكن الجمع بين معانيها بطريقة نظمية أو نحوية، وقد تجمع في نمط من الأوزان والقوافي، ليس هذا مهمًا بالطبع إذا برز أمامنا تصوير رائع جميل مُستحدث للشاعر «ستيفن سبندر[1]» حول العقل الخلاق في العمل الذي كتبه بعنوان «عمل قصيدة».

-٢-

لعلنا نرى أن عملية الإبداع الفني مسألة صعبة جدًا، لم يأت شاعر أو فيلسوف إلا وأبرز لنا فيها رأيًا معينًا يتناقض مع أقوال سلفه أو معاصريه، أو مكملاً للتيارات النقدية القديمة، هذا يدل - طبعًا - على عمق هذا المعنى. ونحن إذ نكتب هذه المقدمة السهلة في ثنايا دراستنا عن الأستاذ الشاعر «محمد حسن عواد» كي نُدرك أهمية الإبداع في الحياة، ومدى التقدير الذي يناله الرجل المبدع، ولعلنا بعد هذا نحاول تطبيق جزء بسيط من المظاهر العامة في هذا الموضوع على شاعرية الأستاذ «العواد». وبالإمكان استنباط شيء مهم من حديثنا السابق حول نظرية الإبداع الفنِّي؛ لنقول: إن الأقدمين أرجعوا هذا اللون إلى «الإلهام»، ولعله يحضرني في هذه اللحظة العديد العديد من الشواهد... فالشاعر الأموي «الفرزدق» كان يقول: إن خلع ضرس أهون عليه من قول بيت واحد. هذا في بعض الأحيان، لكنه في أحيان أخرى يكون نظم بيت أو قصيدة بأكملها أحسن وأسهل له من تناول أشهى المأكولات والمشروبات.

كما أننا نلمس روحًا فيَّاضة صادقة حول أبيات قالها أصحابها في لحظاتها لتكون بنت ساعتها! فقد كان الشاعر العربي الحارث بن حلزة ينظم الأبيات

(١) شاعر انجليزي من مدرسة أكسفورد الشعرية، ولد سنة (١٩٠٩م) في لندن وبها توفي سنة (١٩٩٥م). (م)

الكثيرة وهو في مجلسه، ولا أدل على هذا من معلقته التي تحكي خبر الساعة وردِّ الحَدثِ المَوْقفيّ المشاهد، وجاءت من عيون الشعر العربي في جميع عصوره! ولكن لماذا نُبعد كثيرًا، وندخل في أخبار مشكوك فيها، ولا نرى الشاعر الأستاذ «أحمد ابراهيم الغزَّاوى[1]» وهو ينظم العديد من الأبيات في مجلسه، يحكي خبر الموقف والحدث الذي هو فيه؟!

والكياسة في الشعر الشعبي في وسط الجزيرة في العصور الغابرة، إبَّان خروج المصلح الاجتماعي «محمد بن عبد الوهاب» فهل هذا هو الإلهام؟

لقد تحدَّث عن هذا الفيلسوف العربي «ابن سينا «، والفيلسوف الألماني «رينيه ديكارت» وقد أطلقا عليه الحدس، لكنها وقفات قصيرة يلتقيان فيها، وطرق متشعبة يختلفان فيها.

ولن أُطيل البحث في آراء كل من «ابن سينا» و «ديكارت»؛ لأنها وإن كانت على جانب ضئيل من الصحة إلا أن «برجسون[2]» يكاد يكون القول الفصل عندي؛ لدقته، وعمقه عندما قال: «إن نواة الإبداع هي الانفعال». وقد استطاع أن يعرف الانفعال بأنه «هزة عاطفية في أعماق النفس البشرية». وقوله «في أعماق النفس»؛ لكي يخرج الانفعال السطحي؛ لأن الانفعال عنده سبب رئيسي لبزوغ عدد من التصورات؛ ليكون فوق عقلي، ولو أن برجسون فسَّر الاندفاع إلى الإبداع بشكل عام، وفسر اندفاع العبقرية لكان الوحيد في التاريخ الذي استطاع أن يرسم الصورة الواقعية للإبداع الفني. ولا يهمني الذين أخذوا عليه إنكاره التاريخ الاجتماعي للفن، وصلة الفنان بالتراث الغني؛ لأن هذه الأشياء ليست من الضرورة كما يدَّعي بعض المفكرين المعاصرين، وأصحاب الدراسات النفسية؛ لأنّ الفنان فيه شيء من الشذوذ عن المجتمع، وكلما ازدادت عبقريته اتضح الشذوذ بشكل مُلفت للنظر، والأمثلة متعددة واضحة؛ ولهذا يُعد «برجسون» إمام مدرسة الاستبطان -لا محالة-، فقد جعل الفنان يحكي من داخل نفسه، بعيدًا عن أضواء مجتمعه، وهذا هو الواقع،

(١) من المفارقات أن الغزاوي توفي في (٢٣/ ٦/ ١٤٠١هـ) وتوفي كاتب هذا البحث بتاريخ ٢/ ٧/ ١٤٠١هـ فبينهما في الوفاة تسعة أيام رحمهما الله. (م)

(٢) هنري برجسون: فيلسوف فرنسي، ولد سنة (١٨٥٩م)، عني بحماية القيم التي أضرت بها الهجمة المادية، توفي سنة (١٩٤١م) (م)

ولو كان كذلك لما رأينا جديدًا في الإبداع، مطلقًا بعد هذا كله نرى تعريفًا ضيِّقًا لعنصر الإبداع الفنِّي قام به العالم النفس «غيلفورد[1]»، ولكنه بالطبع لا يحمل المقدرة في أن يكون القول الفصل في هذه الأشياء، فقد عرَّفه بقوله: «إن الابداع يشير إلى القدرات التي تكون مميزة للأشخاص المبدعين».

إن القدرات الإبداعية تحدد ما إذا كان الفرد يملك القدرة على إظهار السلوك الإبداعي إلى درجة ملحوظة، ويتوقف إظهار الفرد المالك للقدرات الإبداعية، نتائج إبداعية، أو عدم إظهاره، مثل: هذه النتائج بالفعل يتوقف على صفاته الآثارية، والطبيعية.

إن مشكلة عالم النفس هي الشخصية الإبداعية، والمُلاحظ أن «غيلفورد» أراد أن يعطينا صورة الرجل المبدع في أيّ فن من الفنون، ولكني لا أستطيع في مثل هذه اللحظات السريعة أن أكون عميقًا في دراسة « غليفورد» وتحليلاته، وتجسيماته للبناء العقلي، فهذا الموضوع يهتم به أصحاب مدرسة التحليل النفس بشكل يقيني ملحوظ.

-٣-

والذي يتابع معي السطور التي كتبتها في دراسة الإبداع وأقوال العلماء والفلاسفة والشعراء فيه، لابد أن يطالع نظرات فاحصة في مُقدِّمات الأستاذ «محمد حسن عواد» تقترب قليلاً من نظرات بعض هؤلاء، وتبتعد كثيرًا عن نظرات البعض الآخر. والحق يُقال: إن الأستاذ «العواد» لا يرتقي إلى مصاف من ذكرتُ شعراءً كانوا أو كُتَّابًا، ولكن اقتراب النظرات في قليل من الأحيان جعلتني أُكبر في الرجل قيمته العقلية، ومسار فلسفته الإبداعية بالنسبة، للحياة الشعرية المعاصرة لدينا فقط.

ولا شك أن الأستاذ «العواد» تأثر بمدرسة الديوان، وقرأ مناهجها النقدية، وما أسبلته على الشعر الحديث من أيادٍ بيضاء، فصعدت فكرة «العواد» الشعرية إلى مصاف هذه المدرسة، والتي كانت أثرًا من إيجاد مد «أبولو» في

(١) جي بول غيلفورد: علم نفس أمريكي، ولد سنة (١٨٩٨م) وقامت شهرته على دراساته حول الذكاء الإنساني، توفي سنة (١٩٨٧م) (م)

الشعر العربي المعاصر. فالشاعر المبدع عند «العواد» هو الذي يغمر النفس بالإعجاب، ويحفزها إضافة إلى الثناء عليه حين يقرؤه القارئ وهو مسترسل في عالم آخر من عوالم النفس التي تقدر القوة، وتؤمن بعظمة الصدق، وروعة الفن.

ويبلغ الشاعر غاية الإبداع عنده، عند ما يستشف الفكر من وراء نغماته وموسيقاه أجمل معابر النفس الإنسانية إلى آفاق الكمال البشري:

إنَّما الشِّعرُ أيها القومُ رُوحٌ ... حيَّة تملأُ الشُّعُورَ بهاءُ

وجمالٌ مِن البيان تَجَلَّى ... فأنارَ العَواطِفَ الظَّلْمَاءُ

وجَلالٌ من الحقيقةِ يَبْدُو ... لأُوْلِي الذَّوْق حِكْمة غَرَّاءُ

ذَاكُمُ الشِّعرَ لا سُطُورٌ تَسَاوَت ... وقَوَافٍ مُنَمَّقَات وَلَاءُ

إلى أن يقول:

فدَعُوا الشِّعْرَ إنَّ في الشِّعرِ سِحرًا ... واتركُوا النَّظْمَ إنَّ في النِّظم دَاءُ

والقدماء يرون أن الشعر عبارة عن الألفاظ والمعاني فقط، ولكن الأستاذ «العواد» يختلف تمامًا معهم حول هذه النقطة بالذات، ويجعل غاية الخلق الفني في الشعر أمر آخر؛ يكمن وراء تلك الألفاظ والمعاني، وفوق الأفكار والتعابير، وبهذا يكون الأستاذ «العواد» أحد حاملي اللواء التجديدي في شعرنا السعودي المعاصر، فقد خرج عن الأفكار التقليدية القديمة التي تربط الشاعر بنمط معين، لتزيح عنه ما وراء الحدث، و لتتضح الحقيقة الباسمة؛ لكي ندرك كُنْه الشاعرية العفوية، التي لا تتحمل الغثّ، والسمين من الألفاظ والمعاني، فالعبرة بما وراء هذه اللغة الحرفية؛ لأن الموسيقى الشاعرية عطاء إثر تكسب الفنان رونقًا جميلًا أخَّاذًا.

وهذه النظرات من لَدُن الأستاذ «العواد» تلتقي مع نظرات الأستاذ عباس العقاد، زعيم مدرسة الديوان حين قال: «فاعلم أن الشاعر من يشعر بجوهر الأشياء لا من يعدها، ويحصي أشكالها، وألوانها، وأن ليست مزية الشاعر أن يقول لك عن الشيء: ماذا يشبه؟ وإنما مزيته أن يقول: ما هو؟ ويكشف لك

عن لبابه وصلة الحياة به. وليس هَمُّ الناس من القصيد أن يتسابقوا في أشواط البصر والسمع، وإنما همهم أن يتعاطفوا، ويودع أحسُّهم وأطبعهم في نفس إخوانه زبدة ما رأه وسمعه، وخُلاصة ما استطابه أو كرهه، وإذا كان كَدُّكَ من التشبيه أن تذكرَ شيئًا أحمرَ، ثم تذكر شيئين أو أشياء مثله في الاحمرار؛ فما زدت على أن ذكرت أربعة أو خمسة أشياء حمراء بدل شيء واحد، ولكن التشبيه: أن تطبع في وجدان سامعكَ وفكرَةَ صُورة واضحة مما انطبع في ذات نفسك. وما ابتُدع التشبيه لرسم الأشكال والألوان، فكان الناس جميعًا يرون الأشكال والألوان محسوسة بذاتها كما تراها، وإنما ابتدع لنقل الشعور بهذه الأشكال والألوان من النفس إلى نفس، وبقوة الشعور وتيقظه وعمقه، واتساع مداه، ونفاذه إلى صميم الأشياء، يمتاز الشاعر على سواه؛ ولهذا لا لغيره كان كلامه مطربًا مؤثرًا، وكانت النفوس توَّاقه لسماعه، واستيعابه؛ لأنه يزيد الحياة حياة، كما تزيد المرأة النور نورًا... [1]». إلى أن يقول: «وصفوة القول أن المحك الذي لا يخطئ في نقد الشعر هو إرجاعه إلى مصدره: فإن كان لا يرجع إلى مصدر أعمق من الحواس، فذلك شعر القشور والطلاء، وإن كنت تلمح وراء الحواس شعورًا حيًا، ووجدانًا تعود إليه المحسوسات، كما تعود الأغذية إلى الدم، ونفحات الزهر إلى عنصر العطر، فذلك شعر الطبع القوي، والحقيقة الجوهرية.

وهناك ما هو أحقر من شعر القشور والطلاء، وهو شعر الحواس الضالة، والمدارك الزائفة، وما أخال غيره كلامًا أشرف منه بكم الحيوان الأعجم[2]».

وقد أطلَّت في نقل هذا النص؛ لأنه دستور المدرسة التجديدية في شعرنا المعاصر؛ ولأن الأستاذ «محمد حسن عواد» راح يطرق على هذه الأوتار منذ زمن طويل. فالشعر هو محاكاة النفس الإنسانية، فلا بد من الصدق والغنى فيه، بحيث نستطيع أن نعرف الشاعر من واقع شعره، ومن دخائل أحرفه، ونغماته.

وإذا قارنَّا بين آراء الأستاذ «العواد» التي ظل ينافع عنها بكل جهد وتعب

(١) الديوان في الأدب والنقد (ص ٢٠-٢١)

(٢) الديوان في الأدب والنقد (ص ٢١)

وإجهاد، وجدناها لا تخرج عن هذه الأحرف التي نادى بها «العقَّاد» منذ وقت طويل جدًا، واستطاع الشعراء أن يجروا على هذا المنوال إلى أن جاءت المحاكاة المتطرفة، والرمزية البعيدة عن الذوق السليم، والفكر الناطق المستقيم، والسؤال الفيصل الذي يطرح نفسه في هذه الآونة بالذات: هل استطاع الأستاذ «العواد» أن يضيف معنىً جديدًا إزاء الإبداع الفنِّي في الشعر المعاصر؟ وهل طبَّق هذه المفاهيم التي بشَّر بها جاهدًا منذ نعومة أظفاره على شعره، وبرزت التجربة واضحة للعيان؟

إن الاجابة عن هذا السؤال، لا تحتاج إلى وقت بسيط، أو دراسة سهلة مبسطة، بل تحتاج إلى عرض طويل، لمظاهر الحياة الشعرية المعاصرة، في واقعنا السعودي.

إن المقارنات الطويلة تتطلب مِنَّا موقفًا غير هذا الموقف، فنحن نحتاج بشكل ملموس، إلى استقصاء الشعر الذي أورده علينا الأستاذ «العواد»، منذ بدأ في تبشيره بهذه الدعوة، فالخطوط العريضة التي رسمت بها «مدرسة الديوان» ومن حاذاها، وأيدها كالأستاذ جُبْران خليل جبران، والأستاذ ميخائيل نعيمة، في الغربال، تعطينا صورة صادقة عن أثرها، أو أثرهم في شاعرنا «العوَّاد». فالأستاذ العقاد مازال يُصارع من أجل إبقاء دعوته حتى في أيامه الأخيرة، فقد قال في مجلة الهلال عدد أكتوبر سنة ١٩٥٧م: «إن المعول في الابتكار يقع على الصدق في الشعر، وأن التجديد يشتمل على شيء مستمد الأديب، بحيث يكون ممثلًا لروح عصره الذي يعيش فيه». ونفس هذا الكلام نجده عند الأستاذ ميخائيل نعيمة، فقد حدَّد تجديده في الشعر المعاصر في أربع نقاط هامة هي:

١ - الانعتاق من القافية الواحدة، وقد نظَّم في هذا أكثر من قصيدة من غير أن يضيع شيء منها، بل على العكس فلعل ذلك التنويع كانت ترافقه موسيقى أحب إلى الأذن من الموسيقى الشعرية «وقع القافية الواحدة».

٢- أن الأستاذ نعيمة أوجد للقصيدة وحدة، فهي تعبر عن حالة نفسانية واحدة.

٣- أنه نزل بالشعر إلى الحياة التي يحسها، ويحسها الناس من حوله كل يوم، فابتعد عن الفخامة في اللفظ، وجنح إلى البساطة، ويعتبر الأستاذ نعيمة أول من استعمل في الشعر كلمات كالرفش، والمعول، وخاطب الناس بقوله: أخي. وابتعد عن الموضوعات الشعرية المألوفة، فليس عنده رثاء، ولا هجاء، ولا مدح، ولا فخر، ولا غزل -على الطريقة المشهورة- بل تحدث عن الانفعالات النفسية التي تعود إلى أعمق، وأبعد من الشَّكل الخارجي بكثير.

٤- يُعتبر الأستاذ نعيمة أول من وصل البيت بالبيت، فتجاوز القاعدة التي تفرض اكتمال المعنى في البيت الواحد، وأول من جاوز بين الكامل، والمجزوء في القصيدة الواحدة من القافية، وكذا تسكين البيت وعجزه، حيث لا يصح التسكين، ومع هذا كله نرى الأستاذ نعيمة، يرحب ترحيبًا كاملًا بالشعر التجديدي المعاصر[1].

السؤال الآن بعد أن أفضت في رسم أبعاد ومظاهر التجديد عند الرائدين عباس العقاد، وميخائيل نعيمة، هل أفاد الأستاذ محمد حسن عواد من تجربة هذين الرجلين؟ وهل ولد شيئًا جديدًا بعدما رحل الأول عن الدنيا، والثاني عن عالم الشعر؟ وهل يُعتبر «العواد» أحد تلاميذ هذه المدرسة التي حمل لواءها العقاد والمازني وشكري ونعيمة وجُبْرَان؟ أو هل كان دور العواد الانتساب بحذر وعظمة في التكتيك من ناحية الأخذ أولًا، والعطاء ثانيًا؟ الواقع أن الأستاذ «عواد» أفاد من تجربة الشاعرين الناقدين، والأدلة على هذا كثيرة:

١- أن «العواد» أحد المعجبين بالأستاذ العقاد، فقد قال: «إن العقاد حُرّ التفكير، منطلق من القيود الوضعية التي تحد من نشاط العقل، وذلك بحكم نشأته أو تربيته الدراسية القصيرة، التي لم تخضع طويلاً للتوجيهات التقليدية.

٢- يُركِّز «العواد» على دور الفلسفة، وأهميتها في تركيز الأداء الشعري المناسب، بحيث يكون شعر الثقافة الحديثة في العصر الحاضر فلسفيًا عميقًا جذَّابًا.

(١) جريدة النبأ البيروتية بتاريخ ٤/ ٣/ ١٩٥٩م. وكذا «همس الجفون» للأستاذ ميخائيل نعيمة.

وهذه الفكرة هي التي ركَّزت عليها مدرسة الديوان بشكل قوي، وجازم، ومن ينظر إلى دواوين الأستاذ عبد الرحمن شكري والعقاد يرى فيها هذا المنهج بوضوح، ولكن بدون فتور العاطفة وإسفافها، وإن كان الأستاذ مصطفى عبد اللطيف السحرتي[1]، قد أعطانا أمثلة لفتور العاطفة لدى العقاد إلا أنها نادرة جدًا في شعره[2]، ويبدو أن الأستاذ «السحرتي» طفت عليه عناصر التقليد القديم، فأصبح لا يستحسن من القصائد إلا ما كان على منهج شوقي وأتباعه، وإن كان له مدرسة شعرية رائدة، بات يدعو لها منذ طويل زمن.

٣- يحمل «العواد» بكل عنف وضراوة على أساليب الشعراء القدماء، حتى إن فلسفته في الشعر تتلخص في أن الشاعر الذي كل نَسْجِه مواجهة الآخرين بالملق والتمديح ليخطئ تمامًا وجهة الفن الثابتة، ويتجافى عن جوهر الشعر الذي يرفع من شعور الأمة إلى مستوى راقٍ من اللياقة أو التفوق.

ونفس هذه الفلسفة نجدها عند العقاد، والمازني، ونعيمة، ومن يطالع «الديوان في النقد والأدب» و«الغربال» يلمس الثورة العميقة على الشعر القديم، الذي لا يهتم بالروح الشعبية والذاتية، بقدر ما يهتم بالأنانية أولا، وبالحاكم ثانيًا.

٤ - يوضح الأستاذ عبد الله عبد الجبار، في كتابه «التيارات الأدبية الحديثة» تأثير العقاد في الأستاذ «العواد» ليقول[3]: «إن أكثر شعر العوَّاد ذهنيًا يغلب عليه التأمل الذاتي والنزوع الفلسفي، ولا نكاد نجد فيه عاطفة، أو إحساسًا عميقًا إلا في النادر، وهو في هذا يشبه أستاذه العقاد».

وفي هذه اللحظة بالذات يجدر بي أن أشير إلى عنصرين هامين تجاه الأستاذ عبد الجبار، وملاحظته:

أ- أن الأستاذ عبد الله عبد الجبار ثقة، ومجال رحب لإصدار مثل هذه الآراء.

---

(١) مؤلف وناقد توفي سنة (١٤٠٣هـ). (م)

(٢) الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث ص ١٦٨. (م)

(٣) التيارات الأدبية الحديثة (ص ٢٩٢). (م)

ب- من يطَّلع على نقدات «العواد» تجاه الحياة والفن، يلمس فيها روح العقَّاد الأصلية، والأصيلة للنزع التجديدية في الأدب عامة، والشعر خاصة.

إلا أنني أخالف الأستاذ الفاضل، فيما ذهب إليه بالنسبة لشاعرية العقاد، عندما نفى العاطفة والإحساس العميق فيها، ولو طالع دواوينه بعمق وتأمل لوجد أنها مترعة بالعاطفة الصادقة والإحساس العميق المتزن الأداء، فمن يقرأ قصيدة العقاد «ليلة الوداع»، «سطوة الجمال»، «يوم الظنون»، وكذا الرثاء الخالد لسعد زغلول بعد خروجه من السجن، يدرك أن الأستاذ عبد الجبار، قد ظلمَ العاطفةَ الشاعرية عند العقاد. على العموم نحن لسنا بصدد الدفاع عن الأستاذ العقاد، ولكننا نتحدث عن التأثير القوي الذي تركه العقاد في تلميذه «محمد حسن عواد»، ولنقرر مع الأستاذ الأديب الناقد عبد الله الجبار، من تأثير العقاد القوي في الأستاذ «عواد» يؤكد الأستاذ عبدالرحيم أبو بكر، وعبدالسلام الساسي هذا التأثير فيقول الأول[1]: وربما ظهر لمن يطلع على إنتاج «العوَّاد» أنها تتمتع بنصيب كبير من القبول، فالعواد يبدو في كثير من مواقفه النقدية، وطريقته في الدعوة إلى التجديد مثلاً، أو مقلدًا للدور الذي كان يقوم به العقاد في مصر في إبَّان دعوة مدرسة الديوان، وقد اتَّسم أسلوب كل منهما بالجرأة ،والقسوة، والعنف في الدعوة إلى التجديد، وتحطيم أنصار التيار التقليدي الذي كان سائدًا في كلتا البيئتين الأدبيتين في مصر، والحجاز.

أما الثاني: فقد أكَّد ذلك بلسان حاله عندما بيَّن الإعجاب الشديد من لَدُن «العواد» بالعقاد، من هنا نرى أن الأستاذ محمد حسن عواد تقمَّص آراء العقاد وزملائه، وصبَّها في قالب ثوري عتيد مخاطبًا بها الأدباء، والشعراء في الجزيرة العربية، وفي الحجاز بشكل خاص.

أما تأثير ميخائيل نعيمة في العواد، فيبدو أنه أقل، أو بالأصح نجد أن الأستاذ نعيمة، لم يخرج قيد أنملة، عما بشَّرت به ودعت إليه مدرسة الديوان، وإذا كان هناك من فارق بسيط فهو عدم اهتمام «نعيمة» بالقوالب اللغوية، والمناحي الإعرابية، ما دام أن الحديث يُفهم بدونها.

(١) الشعر والحديث في الحجاز ص ٢٠٢ (م)

بقي لنا أن نتحدَّث عن موقف الأستاذ «العواد» من الشعر الحُرّ، وكيف كانت تجربته معه إن وجد، وما هي روافد التجربة، وهل هناك من صلة بين «العواد» الشاعر الحجازي، و«نازك الملائكة» الشاعرة العراقية، أو محمود حسن إسماعيل الشاعر المصري، أو علي أحمد باكثير الأديب اليمني، أو أمين الريحاني الشاعر والكاتب اللبناني؟

والواقع أن الأستاذ، محمد حسن عوَّاد كانت له تجربة عميقة في الشعر الحر المعاصر، وقد بان لنا أنه أحد تلاميذ مدرسة الديوان الأذكياء، التي تعتبر تمهيدًا لبروز الشعر الحر المعاصر، وقد صال وجال في الدفاع عن رسالة الشاعر المقدسة، وأهمية أحاسيسه ومشاعره؛ ليكون مقدمة لقبوله الشعر الحر الذي نافح عنه منافحة شديدة، وناضل عنه نضالًا حُرًّا صادقًا جيَّاشًا. ولعل من أبرز أقواله التمهيدية لقبول هذا اللون من الشعر:

«أما ذلك الشعر الذي تقرأوه فتمضي فيه، وأنت أنت لا يستهويك فيه فكر، ولا يلج إلى نفسك منه إحساس جيد، بروعة مظهر من مظاهر الحياة، ولا تحس أن فيه روحًا فعالًا يملي عليك الحقيقة، أو يدنيك من الجمال، وأما تلك الشاعرية الميكانيكية الباردة التي لا شأن لها، ولا قدرة لها على غير إقامة الأوزان، وصناعة القوافي والمُحاكاة، واستخدام ألفاظ اللغة بالشكل الذي يفرضه قانون، وليس بعد ذلك سوى الخواء، والشعوذة، وتلفيق المعاني العادية والمكذوبة وتكرارها، والجري وراء المبالغة، والإحالات التي تفسد جو الأدب، والثرثرة المحسوبة من ضروب الزينة.. أما تلك وهذه وأمثالها من كل أنواع الهرف المصطنع، فإنما هي آداب ميتة تعافها النفوس، وإن خلع عليها الكثيرون ألقاب الهول، واعتدوا قائليها شعراء وأدباء».

بهذا القول، وأمثاله نستطيع الحكم على الشاعر «العواد» بأنه ممن يريدون الدخول بكل قواهم وممتلكاتهم في العنصر الجديد من الشعر، والذي يبتعد عن الرسوم الشكلية، والنواحي الطقسية، التي تبعد الشاعر عن رسالته، ومدى أهميته في مجتمعه ليقبع في أبحر لا متناهية من الرنين والطنين المتهافت، ومن أجل هذا نستطيع اعتبار هذا النص الذي طرحناه من حديث

«العواد» عن الشاعر و وظيفته الرسمية، مقدمة للون جديد في دنيا حياتنا الشعرية المعاصرة، وهكذا كان، حيث يعتبر «العواد» الشعر الموزون المُقفَّى شعرًا مُقيَّدًا، لا يتسع في غالب الأحيان لأن يترجم عما في النفس من أحاسيس وعواطف، فلا يعيب الشعر المنثور أنه بلا قافية، أو بلا تفعيلة محدودة، فتلك ـ في رأيه ـ أنظمة، والنظام ليس هو الشعر، وإنما الشعر شيء آخر يكمن اللفظ وراء المعنى، ووراء النظام والروح الشاعرية المتمثلة في الألفاظ، والمعاني، والأفكار، والمشاعر، يجب أن تنطلق، أن تتحرر ألا يسيطر عليها شيء من خطط القدماء.

ويُعتبر الأستاذ «العواد» الشعر المنثور أصل وأثبت في تقويم الأدب من «الشخصية الأدبية المحلية»، ثم يضيف قولًا قويًّا حول هذا اللون عندما يقول[1]: «والشعر المنثور شعر أصيل قائم في الآداب كلها، ومعروف معترف به في العربية لا يحتاج الأمر فيه إلى جدال». وكأني بالأستاذ الجليل أراد أن يبرهن من واقع الأحداث؛ ليخرج لنا هذا النوع الجديد من الشعر، سواء كان شعرًا حرًّا، أو منثورًا، فلجأ إلى القرآن، ليسرد علينا سورًا، وضعها في قالب الشعر المنثور؛ ليدلل على أن المسلمين يعرفون الشعر المنثور، حيث قال: واتسع تفكير العصور الإسلامية، فشعر المسلمون من أول القرن الهجري الأول نفس هذا الشعور، نحو النشر الموحى المُنغَّم، فكان هذا القرآن المثال الأول أمامهم لهذا النوع من النثر الموسيقي المهيب، فلم يهتدوا الى اسم يطلقونه عليه، وتهيبوا أن يسموا هذا الأسلوب القرآني بالشعر المنثور.

وفي مثل هذا الموقف يكون لنا ملاحظة هامة حِيال استشهاد الأستاذ «العواد» بعدد من آي الذكر الحكيم على أنها لا تخرج عن نطاق الشعر المنثور؛ لأن القرآن بعيد كل البعد عن كونه شعرًا أو نثرًا، أو بينهما سواء كان نثر شعري أو شعر منثور، ففيه إعجاز يتعدَّى مسميات هذه الأشياء، والدليل القوي عدم المعارضة، والإتيان بمثل آياته من قِبَل أكابر رجال البلاغة، والمنطق، ورواد النثر، وأعلام الشعر.

ولا أدرى لِمَ يحاول الأستاذ الشاعر محمد حسن عواد إيجاد الشعر

(١) رؤى أبولون ص ٨٠. (م)

المنثور عند العرب الأقدمين، فهل معنى عدم وجود هذا الشعر عندهم، وعدم تعارفهم عليه، وصياغتهم له، يجعلنا نقاطع هذا اللون؟ لا بالعكس تمامًا مما يذهب إليه الأستاذ الجليل، فهذا يعتبر اجتهادًا منا، ولم يوجد عند شعراء العربية القدماء، وهل يكون العيب في أن نكون استقدمنا هذا اللون الشعري الخالد من الغرب؟

بالطبع ليس عيبًا أو شبيهًا به، وإنما هو محاولة، وهذه المحاولة جاءت ناجحة عند كثير من الأقطاب البارزين، فليس النقص أن نقلد الغرب في هذا الشعر، ولكن النقص المزري أن نقلدهم فلا نجيد اطلاقًا، أما ونحن أجدنا إجادة لا نظير لها، فهذا ـ في اعتقادي ـ قمة الاجتهاد، والمحاولات المُكلَّلة بالنجاح، ولا أدري لم يرفض الآخرون هذا اللون، مع أنه لا يحقد على الشعر التقليدي القديم، بل يسير معه جنبًا إلى جنب، ويستعمل لغة عربية سليمة خالية من الأخطاء اللغوية؟

ولا أدري ما هي الأسباب القطعية المانعة من وقوف بعض شعرائنا، موقف المُتزمِّت أحيانًا، وموقف الحائر أحيانًا أخرى تجاه هذا النوع، مع أنه يعطي تجربة عميقة، ويدخل في باطن النفس البشرية، كما أنه يكسب الأحداث ذات الرونق البهي الجميل، البعيد عن أسار القافية الطُّفيلية، والأوزان المتساوية التي تشبه الأشكال، والرسوم الهندسية.

وبعد هذا كله نجد الأستاذ «العواد» يحاول أن يرسم القاعدة الرئيسية، والركائز المهمة، لهذا الفن، فهو يقسم الشعر إلى ثلاثة أقسام:

١ - **الشعر الموزون المُقَفَّى**: وهو المعروف الذي تتداوله ألسنة الشعراء جميعًا، ويأخذ الصيغة التقليدية المعروفة.

٢ - **الشعر الحُرّ**: هو الذي لا يتقيَّد بعدد التفعيلات في البيت الواحد، فقد يتم البيتُ فيه بتفعيلة واحدة، وقد يتم بثلاث، ولا يتقيد بأن يتحدد عدد التفعيلات في كل أبيات القصيدة. فلا مانع أن يكون أحد أبياتها أربع تفعيلات - مثلاً - والثاني ثلاثة، والثالث خمسة، والرابع واحدة، بدون اتباع نظام خاص.

٣- **الشعر المنثور**: هو الذي لا وزن فيه، ولا قافية، ولا يتقيد بتفعيلة، إلَّا إذا

جاء شيء من هذا عفو الخاطر. وإذا قلبنا صفحات العواد الشعرية، والشاعرية نجده قد طرق هذه الأنواع الثلاثة من الشعر، وأكثر منها، وأجاد في بعض المواقف إجادة رائعة، لا مجال للبت في مثلها في هذه الآونة بالذات، فمن قوله بالشعر الموزون المقفى:

فاجِعِي في الأباء كيفَ تَصوَّر ... تُ فُؤادِي يُطِيقُ ذاكَ ويُفْضِي

نَشْوةٌ هذه أم العَتْبُ والادْلَالُ ... أم تلكَ كبرياءُ التَّجَنِّي؟

لا تَرُعْنِي في عِزَّةِ النَّفسِ يومًا ... فقَوامُ الحياةِ ذا هو عِنْدِي

وقوله:

يا دَمْعةً أفْصَحَ تَسْكَابُها ... عن حالِ قَلْبٍ في الهوى ذَائبِ

أرَقُّ مِن دَمْعةٍ شِيْعيَّةٍ ... تَبْكِي لِي ابنَ أبي طالبِ

ومن قولة بالشِّعر الحُر:

في الفجرِ والنُّور يشقُ الطَّريق

عبر الأثير

يهفوا إلى الأرض

ويُلْقِي العَبِير

والمِشْعَلُ الوَقَّادُ مِن خَلْفِه

في الأُفْق الشَّرْقيِّ بين السَّتُور

في خيمةٍ

دَاكِنَة

حالمة

شفَّافة

كالشَّفقِ المُنْسَكِب[1]

ومن قوله بالشعر المنثور:

أيُّها الطائرُ الغريِّد!

فصَلُوكَ عن أُمِّك في إبَّان صِبَاك

ألعَبُوا فيك المَواضِي المُرْهَفات

لتُوقِّع لهم على القِرْطاس ألحانا مُؤثِّرة

أذَاقُوكَ الألمَ صغيرًا أيُّها اليراع الفنان

فأخرجتُ دفائنَ الفن تبدعها أيما إبداع

وصرختُ صادحًا: إن تَعْذِيبي هو الطريق إلى الخلود[2].

من هذا المنطلق ندرك مدى قدرة الشاعر «العواد» على الإبداع الفنِّي في الأدب والشعر السعودي المعاصر بدون ريب. ولكن قبل أن نقرر مثل هذه الأحكام، يبقى لدينا أشياء في غاية من الأهمية، تكون بمثابة سؤال يطرح من قِبَل بعض دارسي شعر الأستاذ محمد حسن عواد، ومن هؤلاء الأستاذ عبد الرحيم أبو بكر، الذي تساءل: لم لا تكون قصيدة «العواد» جنون الناقدين أول دعوة من نوعها للإقبال على الشعر الحر المعاصر؟ والحقيقة أن الشاعرة نازك الملائكة تحدثت عن بدايات الشعر الحر في كتابها «قضايا الشعر المعاصر»، الذي صدر سنة ١٩٦٢م، وأشارت فيه إلى أن الشعر الحر طلع من العراق، ومنه زحف إلى الأقطار العربية بواسطة قصيدتها «الكوليرا» التي نظمتها في يوم ٢٧ / ١٠ / ١٩٤٧م، ونشرت في مجلة العروبة الصادرة من بيروت في نفس العام، وأحدثت هذه القصيدة ضَجَّة واسعة النطاق في عام ١٩٤٩م عندما نشرتها في ديوانها شظايا ورماد[3].

ولكن الشاعرة عادت في سنة ١٩٧٨م؛ لتقول: «فوجئت بعد ذلك -

(١) رؤى أبولون ص ٥٣، عنوان القصيدة «سلمى».

(٢) المرجع السابق ص ٥٣، مقطوعة «أيها القلم».

(٣) قضايا الشعر المعاصر (ص ١٤)

أي بعد صدور كتابها سنة ١٩٦٢م - بأن هناك قصائد حُرَّة محدودة قد ظهرت في المجلات الأدبية، والكتب منذ سنة ١٩٣٢م، وإذا أسماء غير قليلة، تَرِدُ في هذا المجال، منها اسم علي أحمد باكثير، ومحمد فريد أبي حديد، ومحمود حسن إسماعيل، وعرار[١] شاعر الأردن، ولويس عوض، وسواه... ثم إن الباحث الدكتور أحمد مطلوب، قد أورد في كتابه النقد الأدبي الحديث في العراق قصيدة من الشعر الحر عنوانها «بعد موتي» نشرتها جريدة العراق ببغداد سنة ١٩٢١م، تحت عنوان «النظم الطليق»، وفي تلك السنة المبكرة من تاريخ الشعر الحر لم يجرؤ الشاعر على إعلان اسمه وإنما وقع (ب، ن)، والظاهر أن هذا أقدم نص من الشعر الحر...[٢] ».

ولكن الذي يلفت النظر كيف أن الشاعرة «نازك الملائكة» فاتها الشاعر المهجري «نسيب عريضة» في ديوانه «أرواح حائرة»، الذي نظم بأداء الشعر الحر بعض القصائد الموجودة في هذا الديوان، وقد أشار بل ركز الأستاذ: ل. ج، في العدد الرابع من مجلة الآداب البيروتية على ريادة «نسيب عريض» لهذا الفن، حيث إن أغلب القصائد الواقعة في هذا الديوان ترجع إلى ما قبل سنة (١٩٢٠م)، وبالطبع لم يصلنا من الشعر الحر على الطريقة الجديدة قبل هذا الديوان شيء يذكر.

والحقيقة الجوهرية الهامة: هل نتساءل مع الشاعرة بصدد بداية الشعر الحر، ونقول: إنها كانت من المهجر قبل سنة (١٩٢٠م)، أو أنها كانت من العراق سنة (١٩٢١م)، أو أنها من الحجاز سنة (١٩٢٥م)، أو هي من مصر سنة (١٩٣٢م)، أو هي من العراق سنة (١٩٤٧م)؟

(١) عرار: لقلب الشاعر مصطفى وهبي التل.

(٢) قضايا الشعر المعاصر (ص ٣٥) وما بعدها.

حول طه حسين

كتب الأستاذ: حسين علي حسين[1] في مجله اليمامة عدد (٤٢٦)[2] تحت عنوان «ما تبقَّى لكم»، عن الأديب المصري الكبير د. طه حسين. وقد استعرض من خلاله الحوار الذي أجره الأستاذ: غالي شكري مع المرحوم طه حسين[3]، وكيف أن طه تأسَّف على واقع الثقافة العربية. ثم ينطلق إلى كيفيَّة مرور الذكرى الثالثة لوفاته، وأنها كالطَّيف كالسحاب لولا نُتَف يسيرة، يرجع بعدها طه إلى حيِّز النسيان. ثم يعلِّل أن هذا المجد لم يأته على أكف الراحة، وقد تحمَّل كل ذلك من أجل الوصول بالإنسان إلى التطور والنور والصلاح. ثم يتساءل: كيف انتصرَ على ظلام البصر بنور البصيرة؟ وكيف استطاع أن يُخرج لنا تُحَفاً رائعات: الأيام، ومستقبل الثقافة، والمعذبون في الأرض. ثم يتساءل مرَّة أخرى قائلاً: كيف يضيع كل ذلك النتاج الجيد؟ كيف لم ندرسه، ولم نَتمَثَّله، ولم نقدِّره حقَّ قدره؟ ثم يتساءل أيضاً فيقول: هل طه حسين أقل من «جان بول سارتر، وكولن ولسون، وبرتراند رسل، والبير كامو؟ ثم يقرِّر أخيراً: إن كتاب «في الشعر الجاهلية» عمل رائد، أسهم بقدر كبير في ترسيخ مفاهيم جديدة للنقد الأدبي. كما إن كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» عمل رائد أيضاً، ساهم في وضع أُسُس جيدة للثقافة.

والدكتور طه حسين في حاجة إلى ان يهب كتاب الشرق بالإشادة به كأديب كبير، ذو دراسات أدبية نادرة المثل في شرقنا العربي. وأشكر الأستاذ: حسين علي حسين على هذه اللفتة الكريمة لأدب طه حسين وانتاجه، وأوافقه موافقة تامة على مرور الذكرى الثالثة لوفاة أديبنا الكبير مرور «الطيف والسحاب»، لولا وجود بعض الكلمات القليلة.

كما أن الدكتور لم يأتيه هذا المجد الرفيع ألّا بعد التعب والعناء. لكنِّي - مع احترامي - لا أُوافق الأستاذ: حسين علي حسين بأن طه تحمَّل هذه المصاعب لأجل الوصول بالإنسان إلى التطور والنور والصلاح إلّا بعد سؤاله: وما هو

---

(١) قاص وأديب وكاتب سعودي، ولد بالمدينة المنورة سنة (١٣٦٨هـ)، وتوفي في شهر رجب سنة (١٤٤٧هـ).

(٢) صدر هذا العدد في سنة (١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م).

(٣) توفي طه حسين في شهر ذي القعدة سنة (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).

التطور والنور والصلاح؟ أهو التشكيكُ في العقيدة، وإنكار كثير من الآيات القرآنية؟ أم هو تطور في كتابه الدراسات الأدبية وطريقه تحليلها؟ إنْ كان ذلك فحَسَنٌ، لكن كلمتك «الصلاح» تُحِيلُنا إلى الدِّيْنِ. ومتى كان طه حسين مُصْلحًا؟

أمّا أن يكون «الأيام» تحفة رائعة فهذا ما أوافقك عليه، فبواسطته استطاع طه أن يغُوص في صدق ودقّة في حياته الطويلة بأسلوب سلس مَشُرق. لكن أن يكون «مستقبل الثقافة في مصر» تحفةً رائعة، وعملاً رائداً، كما «ساهم في وضع أُسس جيِّدة للثقافة» فأعتقدُ أن معظم هذا الكلام مبالغة متواضعة من الأستاذ: حسين علي حسين. فهل يكون «مستقبل الثقافة» تحفة؟ ما هذا؟ يبدو لي أن الأستاذ حسين لم ينتبه إلى أن هذا الكتاب وخطره على الشرق العربي، الأمر الذي جعل الكتاب غير موجود في الأسواق والمكتبات. وعدم قراءة الأستاذ الكتابَ ظاهرٌ، فلو اطَّلع عليه لما رضي أن يكتب عنه حرفًا، ولكن أخذته الذكرى لكاتبنا الكبير وآلى على نفسه أن يكتب بمناسبه وفاة الدكتور، وقد أخذ عناوين كتبه من غلاف أحد الكتب المتداولة. ولا بد من إطراء هذا الكتاب ولو لم يطلع عليه.

وكتاب «مستقبل الثقافة» كتاب من الصعب استساغته والأخذ به. أول كلمة يجابهنا بها طه حسين في كتابه «فصل: مصر شرقية أم غربية»، ويتساءل من خلاله قائلاً:» أيهما أيسر على العقل المصري أن يفهم الرجل الصيني أو الياباني أو أن يفهم الرجل الفرنسي والإنجليزي....، وأن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقلٌ إن تأثر بشيءٍ فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط». وكذا تبادل المنافع.

كل هذا توطئة للدخول في أن مصر دولة أوربية غربية، الأمر الذي دعاه يقول في (ص ١٦، ١٧) ما نصه:» إن من السُّخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءًا من الشرق، واعتبارُ العقلية المصرية عقلية شرقية». وقد استطعت أن أفهم كثيراً من الخطأ، وأسيغ كثيراً من الغلط، وأفسر كثيراً من الوهم، ولكني لم أستطع في يوم من الأيام أن أفهم هذا الخطأ الشنيع، أو أسيغ هذا الوهم الغريب».

أيعجبكَ مثل هذا يا استاذ حسين، وأنت في بلاد كلها مسلمون؟ بل أيروقُ لك أن يمحو الدكتور طه حسين حضارة إسلامية في أرض شرقية؟ بل يعتبر ذلك سخافات، ويحاول أن يحوِّلَ الروايات التاريخية حينما يصرِّح بأن مصرَ أرض غير داخله في حيِّز الدول العربية، حيث يقولُ في الصفحة نفسها:«التاريخ يحدِّثنا بأن رضاها - مصر- عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط، ولم يخلص من المقاومة والثورة، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن إلّا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طولون[1]، وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده».

لا، وأغرب من هذا أن يضرب طه بالحكم الديمقراطي الإسلامي عرض الحائط وينكره، حيث يقول: «فالمسلمون إذاً قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة، وهو أن السياسة شيءٌ والدِّين شيء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدُّول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر».

ويستمر طه في حديثه عن مصر وأنها كانت جزءاً من أوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها. (ص ٢٦) وما بعدها.

وقد استدلَّ على كلامه هذا بأن الفرس استعمروا مصر زمناً فلم يؤثروا فيها، وما هذا إلّا للتباعد العقلي، كما أن المسيحية لم تؤثر على أوربا فإن الإسلام كذلك. وبعد ألَّا يقبل « أن بين العقل الأوربي والمصري فرقاً جوهريًّا». (ص ٢٩) نراهُ يهدِّد بقوة وتحدٍ في (ص٣٠):» وليس في الأرض قوّةٌ تردُّنا عن أن نستمتع بالحياة على النحو الذي يستمتع بها عليه الأوربيون». ثم يضع الحضارة الغربية مقياساً للرُّقي والتمدُّن:» وإذا عِبْنا أنفسنا بشيء من هذه الناحية نُصِيبها بالابطاءِ في نقل ما عند الأوربيين من نُظُم الحُكم، وأشكال الحياة السياسية». (ص ٣١). ولكنه يريد الأخذ بالحضارة الأوربية حُلْوها ومُرِّها، حيث يقول:» كلُّ هذا يدلّ على أننا في هذا العصر نريد أن نتصل بأوربا اتصالاً يزداد قوَّة؛ حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى، وحقيقة

(١) في الأصل «طوسون»، وهو سبق قلم تصويبه من كتاب «مستقبل الثقافة في مصر». وابن طولون أول من فصل مصر عن الدولة العربية، واستقل بحكمها سياسياً سنة (٢٥٤هـ).

وشكلاً». (ص ٣٥). وقد علَّل في الصفحات التي قبلها حتى يصل إلى هذه النتيجة بأن العقل المصري غير مخالف في جوهره وطبيعته للعقل الأوربي. وبعد صفحات أراه يعود فيقول:» علينا أن نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم؛ لنكون لهم أنداداً، ولنكن لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حُلوها ومرِّها، وما يُحَبُّ منها وما يُكره، وما يُحمد فيها ويُعاب». (ص ٤٥).

كما يهزأ من الدعوة إلى الإسلام في القرن العشرين في (ص ٣٦) حيث يقول:» وإني لأتخيل داعياً يدعو المصريين إلى أن يعودوا إلى حياتهم القديمة التي ورثوها عن آبائهم في عهد الفراعنة، أو في عهد اليونان والرومان أو في عصرها الإسلامي، وأسأل نفسي: أتراه يجد من يسمع له، ويسرع إلى إجابته، أو يبطئ في هذه الإجابة؟ ولكنه يجيب على كل حال. فلا أرى إلَّا جواباً واحداً يتمثَّل أمامي، بل يصدر من أعماق نفسي، وهو: إن هذا الدَّاعي إن وُجِد لم يلق بين المصريين إلّا مَن يسخر منه، ويهزأ به».

ثم يمضي أستاذنا الكبير د. طه حسين في مثل هذه الكلمات، ألا ننظرُ له معاً وهو يقول (ص ٤٢-٤٣) لا بدَّ « أن نمحو من قلوب المصريين أفراداً وجماعات هذا الوهم الآثم الشنيع، الذي يصوِّر لهم أنهم خُلِقُوا من طينة غير طينة الأوربي، وفُطِروا على أمزجة غير الأوربية، ومُنِحُوا عُقولاً غير العقول الأوربية». ويتحدَّث عن الوسائل التي يمكننا أن ننقل بها الحضارة الأوربية إلى أن يصل إلى الجزء الثاني فيتحدّث عن التعليم واللغات الأجنبية..... الخ.

والذي أريد أن أساله الأستاذ حسين هو: هل كتاب مثل هذا يُطْلق عليه تحفة إذا نحن فَهِمْنا ووَعَينا معنى كلمة «تحفة»؟ هل يُعتبر هذا عملاً رائداً إذا نحن أدركنا معنى كلمة «رائداً»؟ ثم أيضاً: كيف ساهم بوضع أُسُس جيِّدة للثقافة، وأهمّ أساس في هذا الكتاب محاولةٌ باستماتة وضع مصر دولة غربيَّة، والأخذ بحضارة الغرب قضّها وقضيضها، حلوها ومرِّها. ثم الكتاب يا أستاذ حسين يحاول التشكيك في الحضارة العربية، ومدى تقدُّم المدّ الإسلامي، واعتبار دخول الإسلام في الدول التي رَفَع عنها كابوس الظلام، وأنار عقولها وأفهامها ومداركها. هل يُعتبر بربِّك عملاً رائداً، وضعَ أُسساً جيِّدة للثقافة

الجادَّة؟ لا لا يا أستاذ حسين، وأنت ابن الجزيرة البار بأبنائها وفلذات كبدها، لا لا يا أستاذ حسين. ألم تعلم - وإن كنتَ أدرى منِّي بكثير، وما أنا إلَّا ناشئ صغير - أنّ مثل هذه الكلمات حُلوة وجميلة عند أبناء غير هذه الدولة الإسلامية. إنك بتأييدكَ هذا الكتاب، ومُنافحتك عنه تُعْتَبر من الآخذين بما ورد فيه من هَنَاةٍ وسقطات وقفزات، توصَّلَتْ إلى انتقاد الدِّين الاسلامي في بلاد إسلامية.

إني معكَ في أن معظم إنتاج د. طه حسين في الأدب عَمَل رائد، بل إن طه نسيج وحده في هذا المضمار، ولكنَّنا يا للأسف مقصِّرين حينما لم ندرسُهُ، ولم نُقدِّره حقَّ قدره، عندما نتعرَّض له بالشتم والذم في كثير من الأحيان.

أمّا أن يكون طه حسين مثل جان بول سارتر (١٩٠٥م) أو برتراند رسل فهذا ما لا أُوافقك عليه إطلاقاً، لأنّ كلاً من سارتر ورسل صاحبا مذاهب فكرية فلسفية بحتة، والأخير كاتب إنساني عظيم، كم اتعبُهُ الإخلاص. أما الأستاذ الكبير د: طه حسين فصاحب أسلوب أدبي، ومذهب أدبي، فهو بدون شك أقل من الاثنين في الشهرة العالمية، وشتَّان ما بين مُشرِّق ومغرِّب في هذه المقارنة.

فلو أنك قارنت بين هذين الاثنين وبين الكاتب المصري الراحل عباس محمود العقاد، أو قارنتهما بالكاتب اللبناني الكبير ميخائيل نُعيمه، وإن كان لا يصعد إلى درجة العقاد في الاطلاع والتَّبحُّر العلمي؛ لكنّه صاحب مذهب فكري وعقائدي وأدبي وفلسفي معروف. أما طه حسين فمقارنته مثلاً بفكتور هيجو، أو شارلس ديكنز أقرب. وفي نظري أن طه لا يقلُّ شأناً عن هذين، لكنّه عربي للأسف.

والغريب جدًّا أن يضع الأستاذ حسين علي حسين كتاب أستاذنا الكبير طه حسين «في الشعر الجاهلي» عملاً رائداً أيضاً، «كما أنه ساهم بقَدْرٍ كبير في ترسيخ مفاهيم جديدة للنقد الأدبي». ولولا أن الذي كتبَ هذه الأحرف شخص غير الأستاذ الفاضل لرميتُهُ بالقاعدة التي تقولُ: خالف تُذْكر. وإلَّا فكيف يكون «في الشعر الجاهلي» عملاً رائداً؟ نعم إنه عَمَل رائدٌ لأُناس لم يعرفوا الدين الاسلامي قط، بل يكون رائداً في مخالفة الإسلام وما جاء به

القرآن. وأظن أن الرضيع الذي في مهده يعرف أن هذا الكتاب خطير جدًّا. انتقَدَ طه من خلاله وجود إبراهيم وإسماعيل، بل أنكرهما إنكاراً قاطعاً، حيث قال ما نصُّه:» للتوراة أن تُحدِّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يُحدِّثنا عنهما أيضاً، ولكن وُرُود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصَّة التي تُحدِّثنا بهجرة إسماعيل إلى مكة». (ص٢٦) كما اعتبر هجرتهما إلى مكة حِيْلة اخْتَلَقَتْها قريش لأسباب سياسية واقتصادية، وصدَّقها القرآن ليحتال على اليهود، ويتألَّف قلوبهم، ولِيَنْسِب العرب إلى أصل ماجد، وليُثْبت صلته بالتوراة. كما وصفَ بعض أحكام الإسلام أنها انعكاس للظروف المحلية. ويكون عملاً رائداً في التَّطاول على المقدَّسات الإسلامية والشكِّ فيها وفي أقوال القرآن الصادقة.

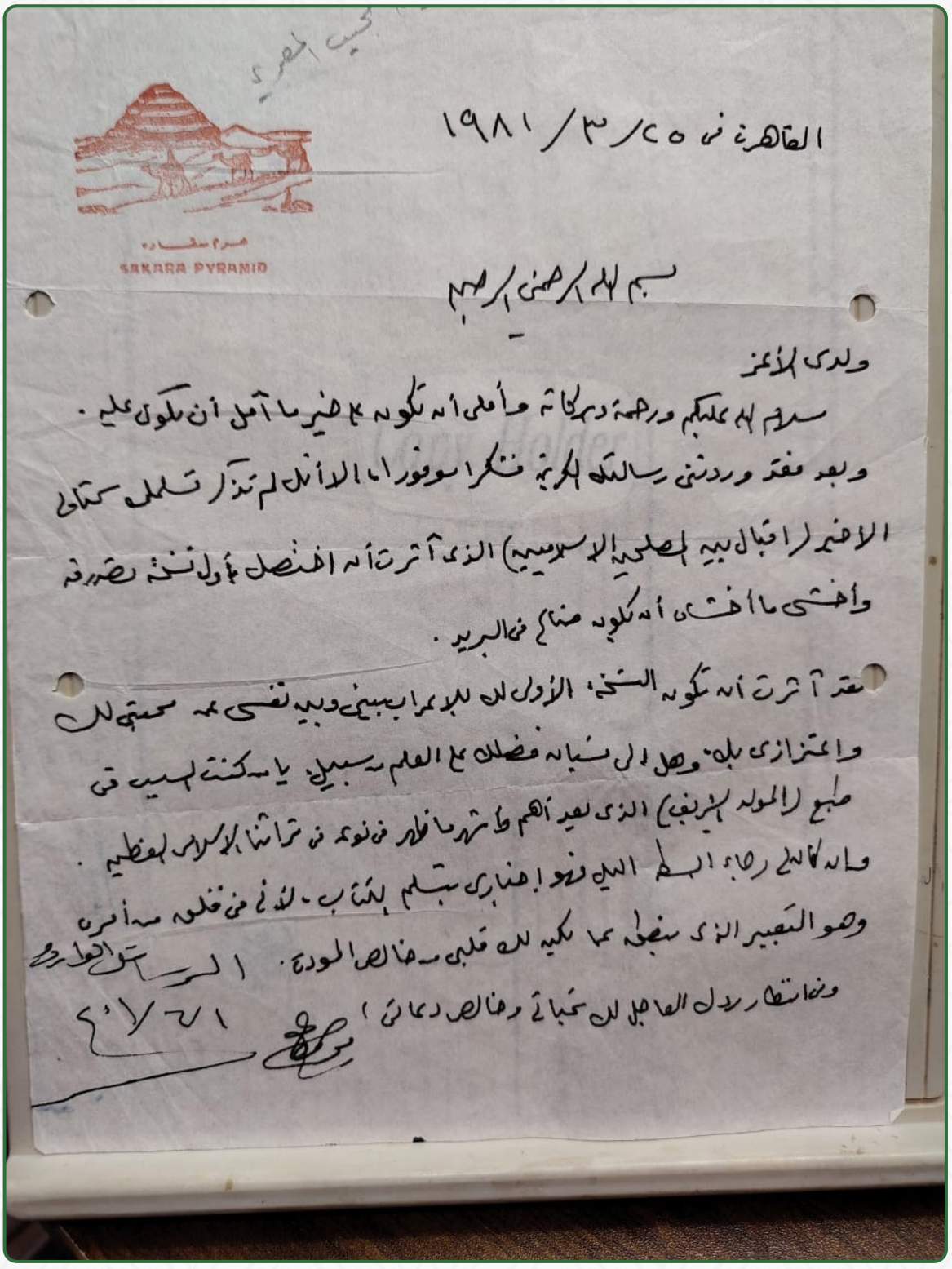
إن طه حسين في إنكار الشعر الجاهلي والشك فيه والأدلة التي عرضها ليست مفاهيم جديدة للنقد الأدبي فقد سبقه المستشرق «مرجيلوث» في بحث مفصَّل عن الشعر الجاهلي في الجمعية الآسيوية عام (١٩٢٥)، والمستشرق «هوار» وكذلك «نولدكه» وغيرهم من المستشرقين، فلو أنك ذكرت كُتُبًا للتَّمثيل غير هذه الكتب التي أشرت إليها لما بدأتُ أشكُّ.....

هذا، والحقيقة تُقالُ إنها بادرة طيِّبة، أشكر عليها رئيس التحرير، حيث إنه المشرف الأول والأخير على هذه المقالة، وهذا يدلُّ بصدق وصراحه على إحياء الذكرى الثالثة لوفاة أديبنا الكبير، وإن نشر مقالة الأستاذ: حسين علي حسين لدليل كبير أكيد على حرية الصحافة، واحترام آراء الآخرين، ومناقشتها مناقشة موضوعيه. وهذا بطبيعة الحال يدلّ على تقدُّم صحفي عندنا كم كُنَّا ننتظره من زمن.

كما أُحبُّ أن أُنوه بجهد الأستاذ: حسين علي حسين، ويكفي من جهده أن نشر هذه المقالة، وتحمَّل تبعاتها من أصعب الأشياء. كما أشكره على استذكاره وحرصه على إحياء ذكرى أديبنا العملاق.

مراسلاته مع كبار الأدباء

د: حسين مجيب المصري



القاهرة في ٥/٣/١٩٨١

بسم الله الرحمن الرحيم

ولدي الأعز

سلام الله عليكم ورحمة وبركاته وأملي أنه تكونوا بخير ما أمل أن تكون عليه.

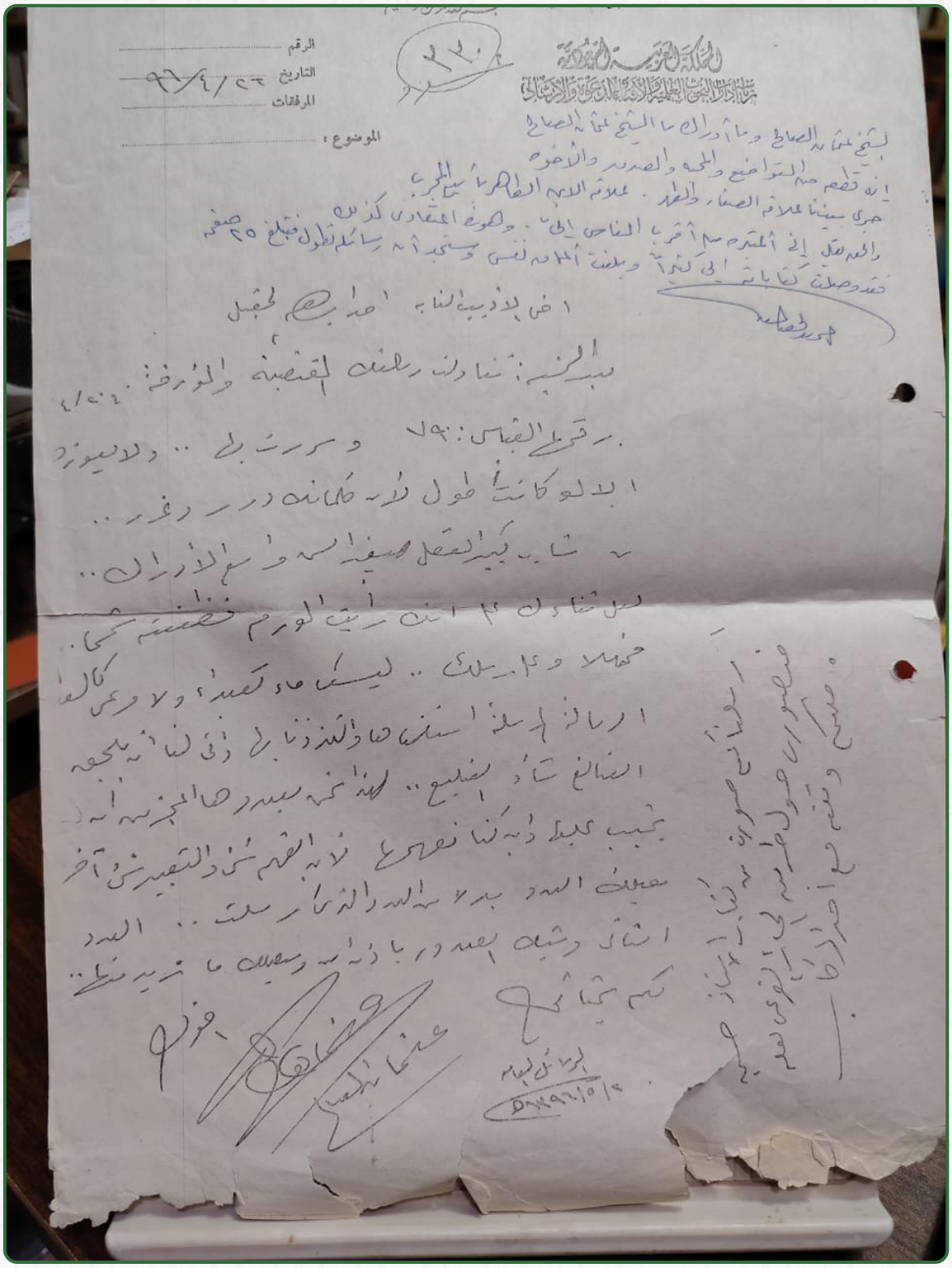
وبعد فقد وردتني رسالتك الكريمة فشكرا موفورا. لا أظنك لم تتذكر تسلمك كتابي الأخير (اقبال بيه الصحيفة الإسلامية) الذي أثرت أنه الفصل الأول لنشرة تصدرها وأخشى ما أخشى أنه تكونوا ضاعوا في البريد.

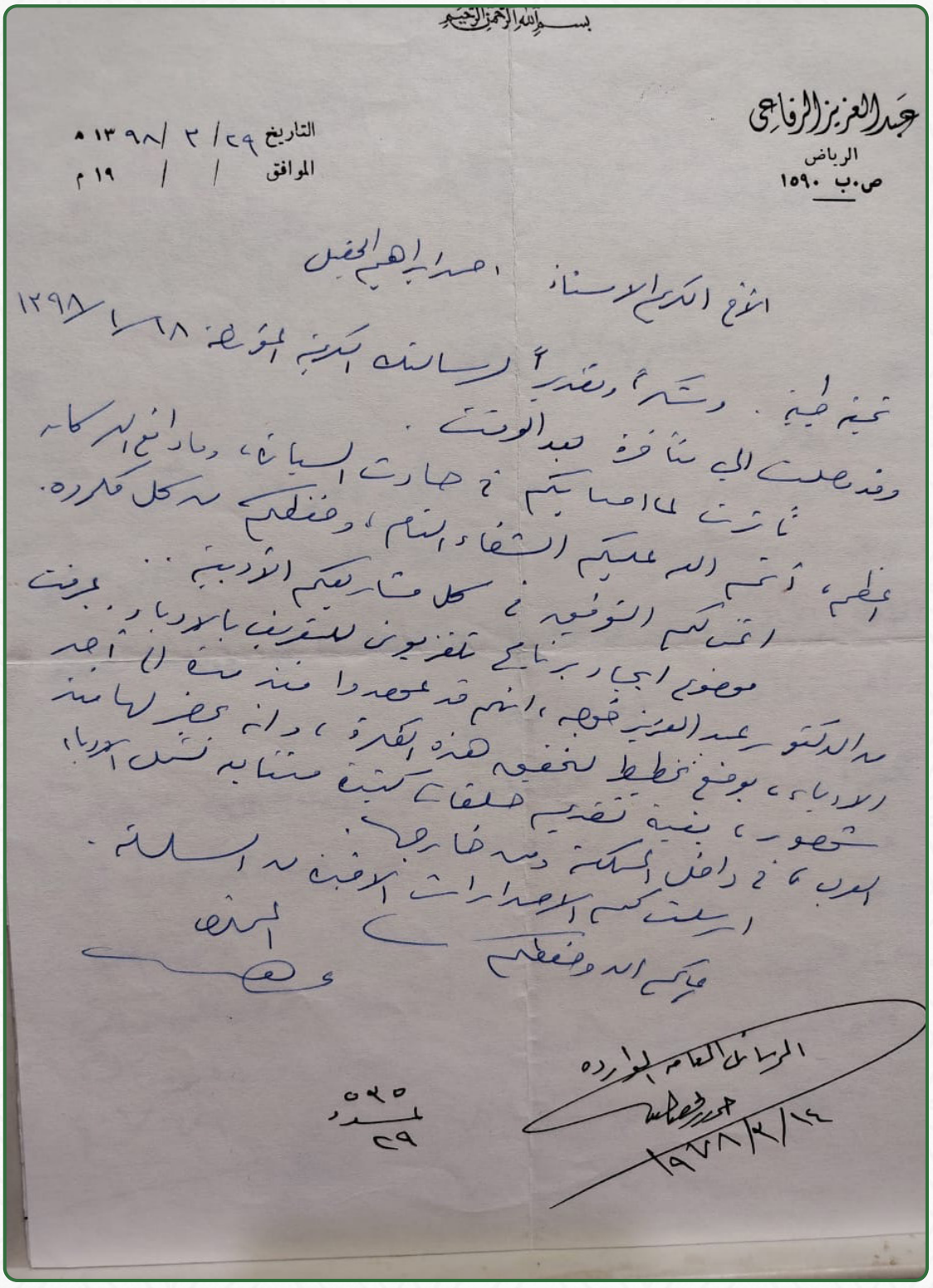
فقد آثرت أنه تكونوا النسخة الأولى التي تبرز بيني وبينكم نفسي عما سميتها لكم واعتزازي بكم. وهل أنسى بأنه فضلكم مع العلم بسبيلي يا سكنتم لهيب قلبي طبع (المولد الشريف) الذي يعد أكبر وأشهر ما ظهر في نوعه من تراثنا الإسلامي العظيم.

وأنه كالعهد برجاء الله الذي نرجو إخباري بتسلم الكتاب. لأنني من قلوبكم سأمر وهو التعبير الذي سيظل مما تكنيه لكم قلبي من خالص المودة.

وفي انتظار ردكم العاجل لكم تحياتي وخالص دعائي

٨/٣/٨١





بسم الله الرحمن الرحيم

عبد العزيز الرفاعي
الرياض
ص.ب ١٥٩٠

التاريخ ٢٩/ ٢ /١٣٩٨ هـ
الموافق / / ١٩ م

أخي الكريم الأستاذ أحمد إبراهيم الخضر

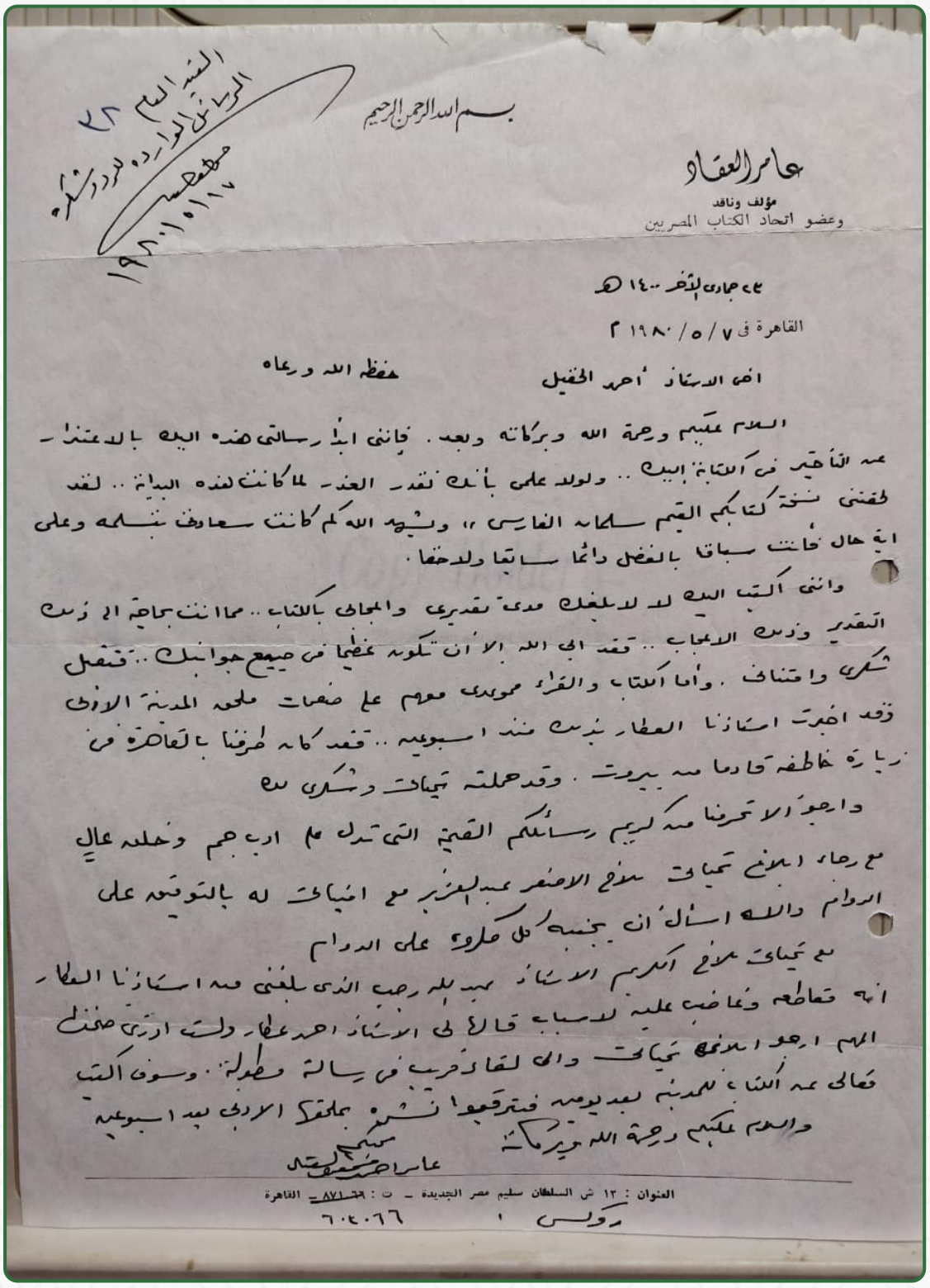
تحية طيبة وبعد، تلقيت رسالتك المؤرخة ١٨/١/١٣٩٨ هـ وقد علمت الجميع ما ذكرته في عبارات السباب، وما ذكرته لي كاف ووافٍ. أشكرك على اهتمامك وحرصك على كل مكروه. أعلمك أن الله عليكم الشفاء التام، وحفظكم من كل مكروه. أتمنى لكم التوفيق في كل مشاريعكم الأدبية. عرفت من أحد زملائي في التلفزيون للتعريف بالأدباء أنه قد عهد إليه منذ مدة أن يعد برنامجاً عن الدكتور عبد العزيز خوجه، أنهم قد عهدوا منذ مدة لأحد الأدباء، بوضع خطط لتنفيذ هذه الفكرة، وأنه عرض لها منذ شهور، بغية تقديم حلقات كتبت مشابهة لتلك الحوارات التي أجريت في داخل المملكة ومن خارجها. أرسلت لكم الإصدارات الأخيرة مع الرسالة.

أخوك

حفظكم الله ورعاكم

الرسائل العام الوارده
١٩٧٨/٢/١٤

٥٦٥
٢٩



بسم الله الرحمن الرحيم

عامر العقاد
مؤلف وناقد
وعضو اتحاد الكتاب المصريين

٢٢ جمادى الآخر ١٤٠٠ هـ
القاهرة في ٧ / ٥ / ١٩٨٠ م

الى الاستاذ أحمد الحقيل حفظه الله ورعاه

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد. فانني ابدأ رسالتي هذه اليكم بالاعتذار عن التأخير في الكتابة اليكم .. ولولا علمي بأنك تقدر العذر لما كانت هذه البداية .. لقد لقيتني نسخة كتابكم القيم سلمانه الفارسي، وشيء الله كم كانت سعادتي بتسلمه وعلى اية حال فانت سباقا بالفضل دائما سابقا ولاحقا.

وانني اكتب اليكم لا لابلغكم مدى تقديري والمجال بالكتاب .. مما انت بحاجة الى مزيد التقدير ومزيد الاعجاب .. فقد ابى الله الا ان تكونوا عظيما من جميع جوانبك .. فتقبل شكري واعتزازي . وأما الكتاب والقراء موعدي معهم على صفحات مجلة المدينة الاوفى وقد اخبرت استاذنا العطار بذلك منذ اسبوعين .. فقد كان لطيفا بالقاهرة في زيارة خاطفة قادما من بيروت . وقد حملته تحياتي وشكري لك

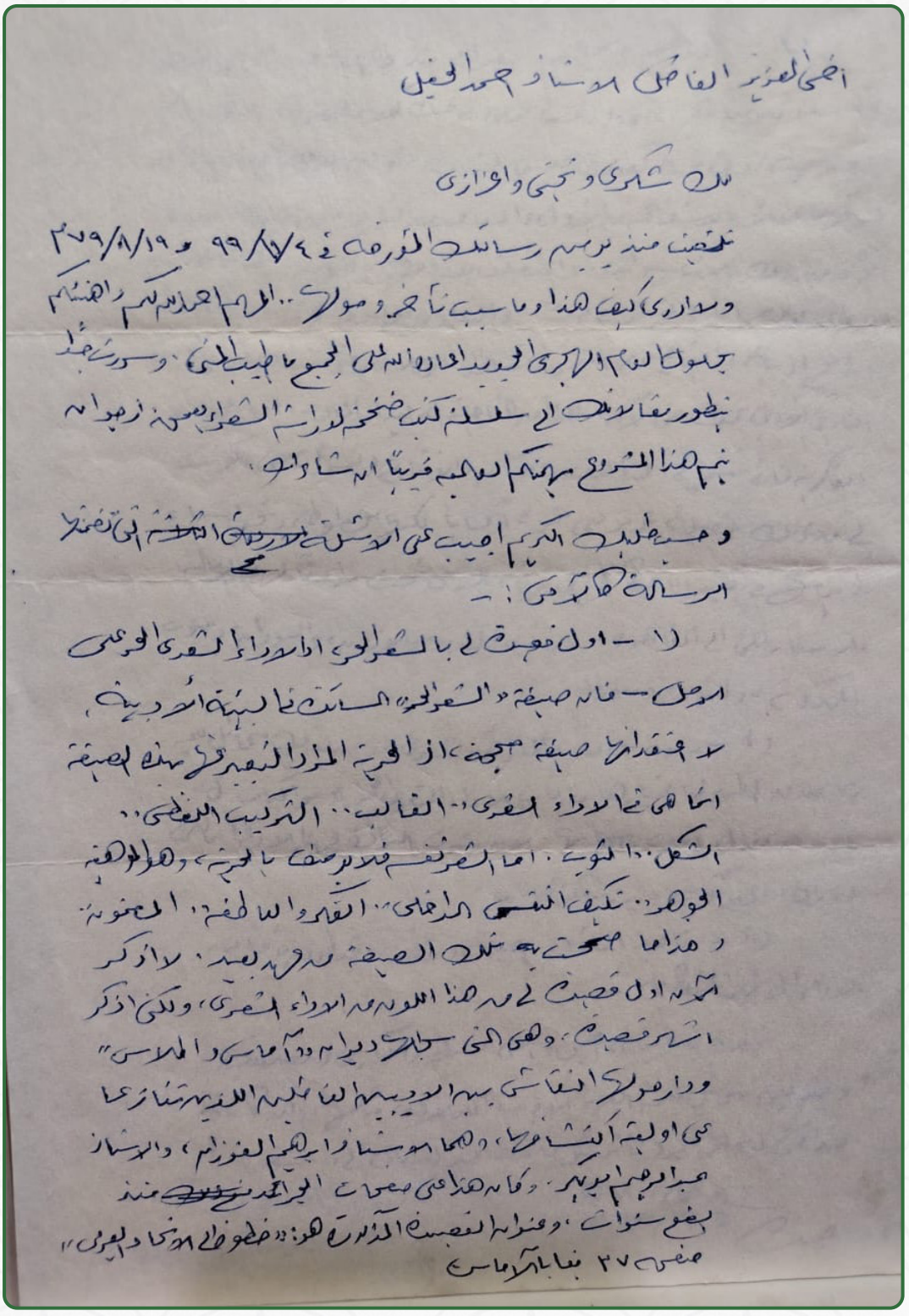
واجمل الا تحرمنا منك كريم رسائلكم القيمة التي تدل على ادب جم وخلق عالٍ مع رجاء ابلاغ تحياتي لسعادة الاخ عبدالعزيز مع امنياتي له بالتوفيق على الدوام والله اسأل ان يحفظك لنا ذخرا على الدوام

مع تحيات سعادة اكرم الاستاذ عبدالله رجب الذي بلغني عنه استاذنا العطار انه قاطعه وعاتبه عليه لاسباب قال لي الاستاذ احمد عطار ولست ادري ما هذه المهم ارجو ابلاغه تحياتي والى لقاء قريب في رسالة مطولة. وسوف اكتب قصة عن الثناء للمدينة بعد يومين فترقبوا نشرها بملحق الاربعاء بعد اسبوعين

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

عامر احمد يوسف العقاد

العنوان : ١٣ ش السلطان سليم مصر الجديدة - ت : ٨٧١٠٦ - القاهرة
تلكس ١ ٦٠٢٠٦٦



أخي العزيز الفاضل الدكتور أحمد الخليل

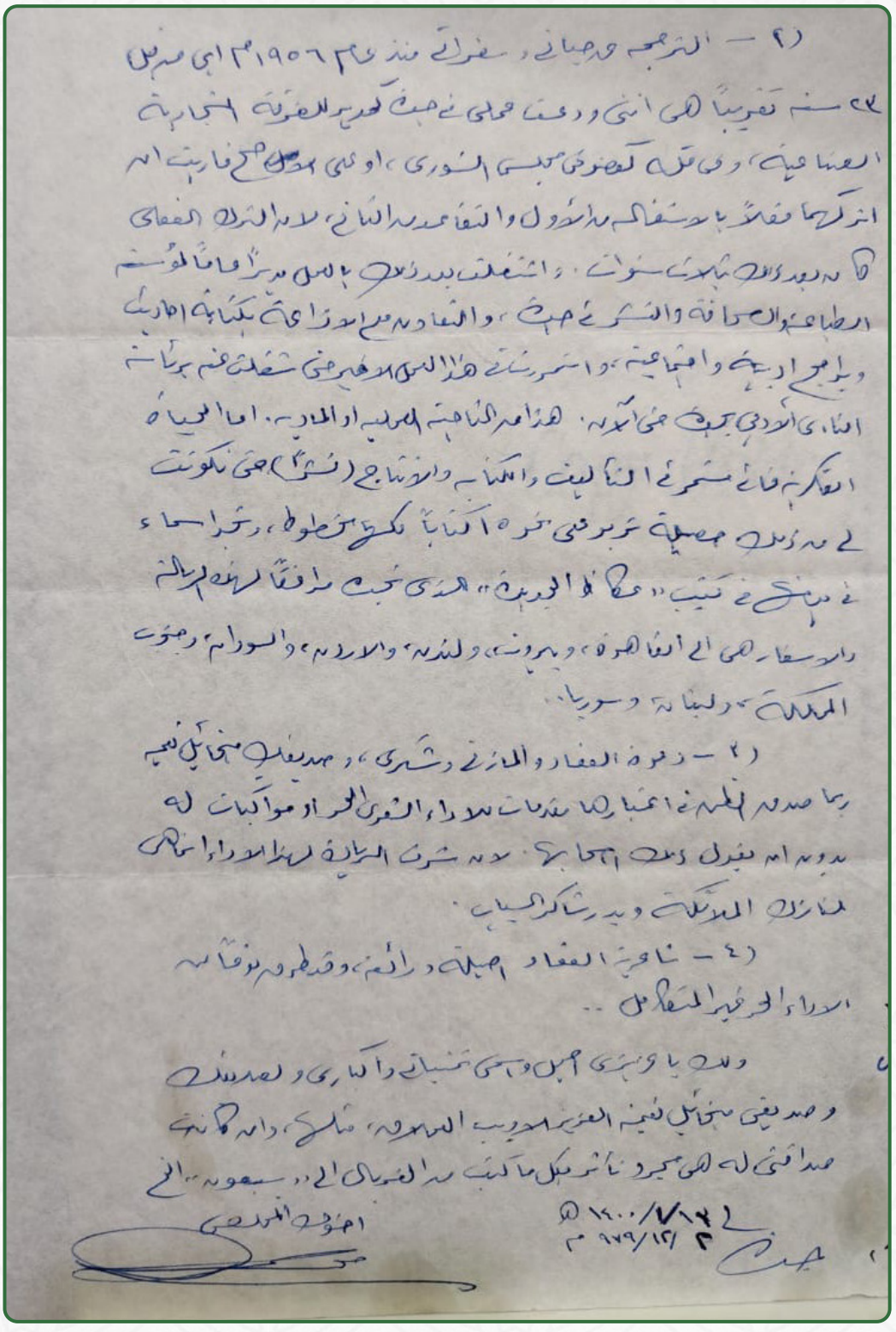
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تلقيت منذ يومين رسالتك المؤرخة في ٩٩/٧/٤ و ٩٩/٨/١٩ وسعدت كل السعادة بما ورد فيهما من أخبار طيبة عنكم وعن أهلكم وأهلنا جميعًا. أسأل الله العلي القدير أن يديم عليكم نعمه ظاهرة وباطنة.

وقد سرني جدًا ظهور مقالتك في سلسلة كتب ضخمة لأساتذة الشعر بعنوان "نبض الشرق" مع أطيب التمنيات لها بالتوفيق.

وحسب طلبك الكريم أجيب على أسئلتك الواردة في رسالتك الكريمة على النحو التالي:

١ - أول قصيدة قرأت لي بالشعر الحر أو ما يُسمى الشعر الحديث هي قصيدة "الشعر الحر" التي نشرتها مجلة الآداب البيروتية، وقد قرأت هذه القصيدة في مجلة الآداب البيروتية، أما هي في الأداء الشعري: القالب: التركيب اللغوي، الشكل: الثوب. أما الشعر نفسه فيوصف بالحرية، وهو الوعي الجوهر: تكيف النفس الداخلي: الفكر والعاطفة: المضمون. وهذا ما صحت به هذه الصيغة وهو بعيد. لا أذكر أنه أول قصيدة لي من هذا اللون من الأداء الشعري، ولكن أذكر أشهر قصيدة، وهي التي عنوانها "دير ياسين ٩ آذار ١٩٤٨" وهو يوم المذبحة التي ارتكبها اليهود في تلك القرية الفلسطينية، وهي أحد أشهر المذابح التي اقترفها اليهود الصهاينة في حق الشعب الفلسطيني، والتي أدت إلى تهجير أهل القرية. وقد نشرت هذه القصيدة في مجلة الآداب البيروتية منذ بضع سنوات، وعنوان القصيدة الذي ذكرته هو: "خطوط الأفق" العدد ٢٧ نيسان ١٩٤٨



(٢ — الترجمة وصياني، سفراتي منذ عام ١٩٥٦م إلى مدريد
٢٤ سنة تقريباً إلى أنني وقعت عملي في جهة كقدير الشؤون الخارجية
السعودية، وفي قلب تصوري مجلس الشورى، أو على الأقل في قارب أم
اتركها فقلت يا دستوركم بالدول والثقافة عبد الثاني، لأنه الدول الغفلى
ما بعد ذلك بثمن سنوات، واشتغلت بعد ذلك بالعمل مترجماً فالمؤسسة
الرطانة والصحافة والنشر في جدة، والقاهرة مع الدراسة بكلية الآداب
والعلوم الإدارية والاجتماعية، واستمرت هذه الحال الأخيرة حتى شغلت عنها بالحياة
العامة التي أدين بها حتى الآن. هذا من الناحية العلمية أو المادية. أما الحياة
الفكرية فإنني استمرأت التأليف والكتابة والإنتاج (نشراً) حتى تكونت
لي مكتبة خاصة تزيد على ثلاثة آلاف كتاب بكل المخطوط، وتراجم
في ديوان في كتيب، معظمها الورقية، التي تحب مرافقاً لهذه الرسالة
والتي سافرت إلى أقطار أوروبية، وأمريكية، وآسيوية، والسودان، وجنوب
المملكة، ولبنان، وسوريا.

(٣ — وهو الفقار والمالك وشكري، وعبد الفتاح مخايل نعيم
رحمه الله في اعتبارها مقدمات لدواء الشعر الحر أو مواكبات له
بدون أن يقبل وعد إجابة. وعده شرف الرياسة لهذا الدواء أمام
المالك المملكة وبدر شاكر السياب.

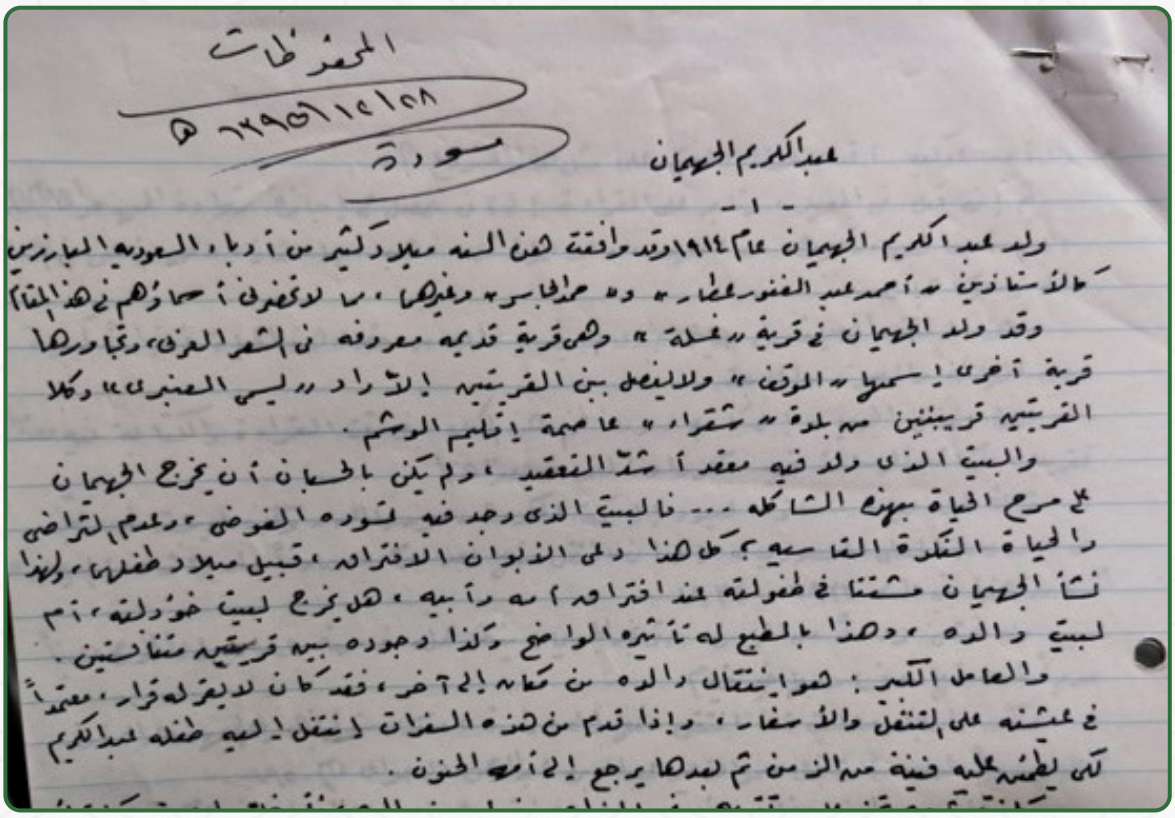
(٤ — شاعرية الفقار أصيلة دائمة، وقطوفه يانعة
الدواء الحر غير المتفاعل..

ولد يا وبني أصيل وحي متنبي وأكاديمي ولصديقي
وصديقي مخايل نعيم المعروف بالمهجرية، مثلي، وإنه كانت
صداقتي له أكبر من تأثير كل ما كتب عن الصيال إلى.. سيعود.. إلخ

امضاء المرحوم

١٤٠٠/٧/١٤ هـ
١٩٧٩/١٢/٢ م

نموذج من خطه رحمه الله:



المحفوظات
٦٢٩٥/١٤/٥٨ هـ
مسودة

عبدالكريم الجهيمان

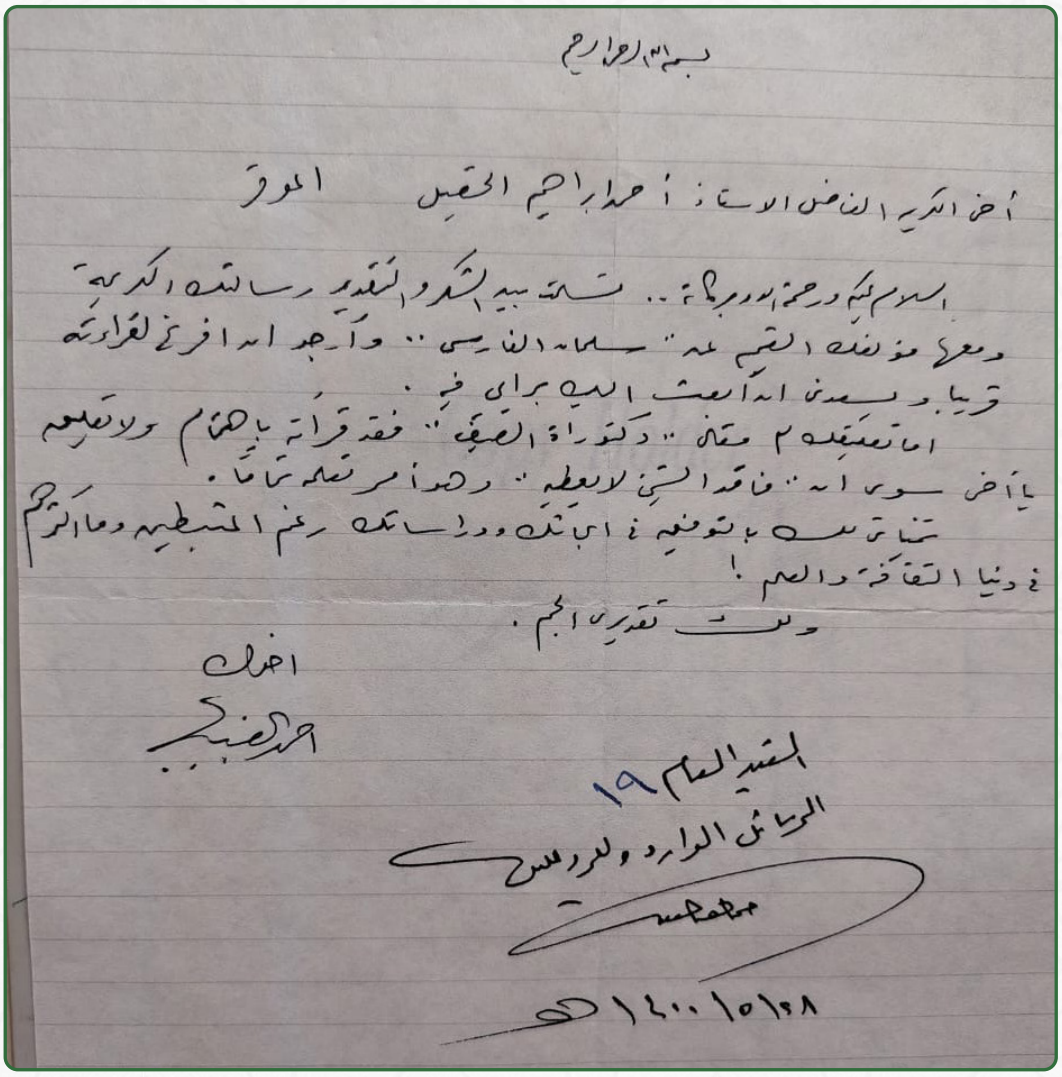
- ١ -

ولد عبدالكريم الجهيمان عام ١٩١٤ وقد وافقت هذه السنة ميلاد كثير من أدباء السعودية البارزين كالأستاذين محمد حسن عواد، ومحمد حسن فقي، وغيرهما، ولا تختلف أحداثهم في هذا المقام.

وقد ولد الجهيمان في قرية «سلة» وهي قرية قديمة معروفة من أشهر القرى، وتجاورها قرية أخرى اسمها «الوقف» والأصل بن القريتين الأول «ليس العنبر» وكلا القريتين قريبتين من بلدة «شقراء» عاصمة إقليم الوشم.

والبيت الذي ولد فيه معقد أشد التعقيد، ولم يكن بالحسبان أن يخرج الجهيمان إلى مرح الحياة بهذه الشاكلة ... فالبيت الذي وجد فيه تسوده الفوضى، وعدم التراضي والحياة النكدة القاسية، كل هذا وعلى الذبوان الافتراق، قبيل ميلاد طفلنا، ولهذا نشأ الجهيمان مشتتا في طفولته عند افتراق أمه وأبيه، فلا يخرج لبيت خؤولته، أم لبيت والده، وهذا بالطبع له تأثيره الواضح وكذا وجوده بين قريتين متنافستين.

والعامل الكبير: هو انتقال والده من مكان إلى آخر، فقد كان لا يقر له قرار، معتمدا في عيشته على التنقل والأسفار، وإذا قدم من هذه السفرات انتقل إليه طفله عبدالكريم لكي يقضي عليه فترة من الزمن ثم لبثها يرجع إلى أمه الحنون.



بسم الله الرحمن الرحيم

أخي الكريم الفاضل الأستاذ أحمد إبراهيم الحقيل المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. تسلمت ببالغ الشكر والتقدير رسالتك الكريمة ومعها مؤلفك القيم عن "سلمان الفارسي" وأجد الفائدة في قراءته قريبا وسيسعدني الاطلاع عليه بإذن الله.

أما تصحيحكم لمقالة "دكتوراة الصف" فقد قرأته باهتمام ولاحظت عليه أخي سوء الظن فالقدر الذي لا يعطيه وحده أمر تكفله تماما.

تمنياتي لكم بالتوفيق في أبحاثكم ودراساتكم رغم المثبطين وما أكثرهم في دنيا التفاهة والصمم!

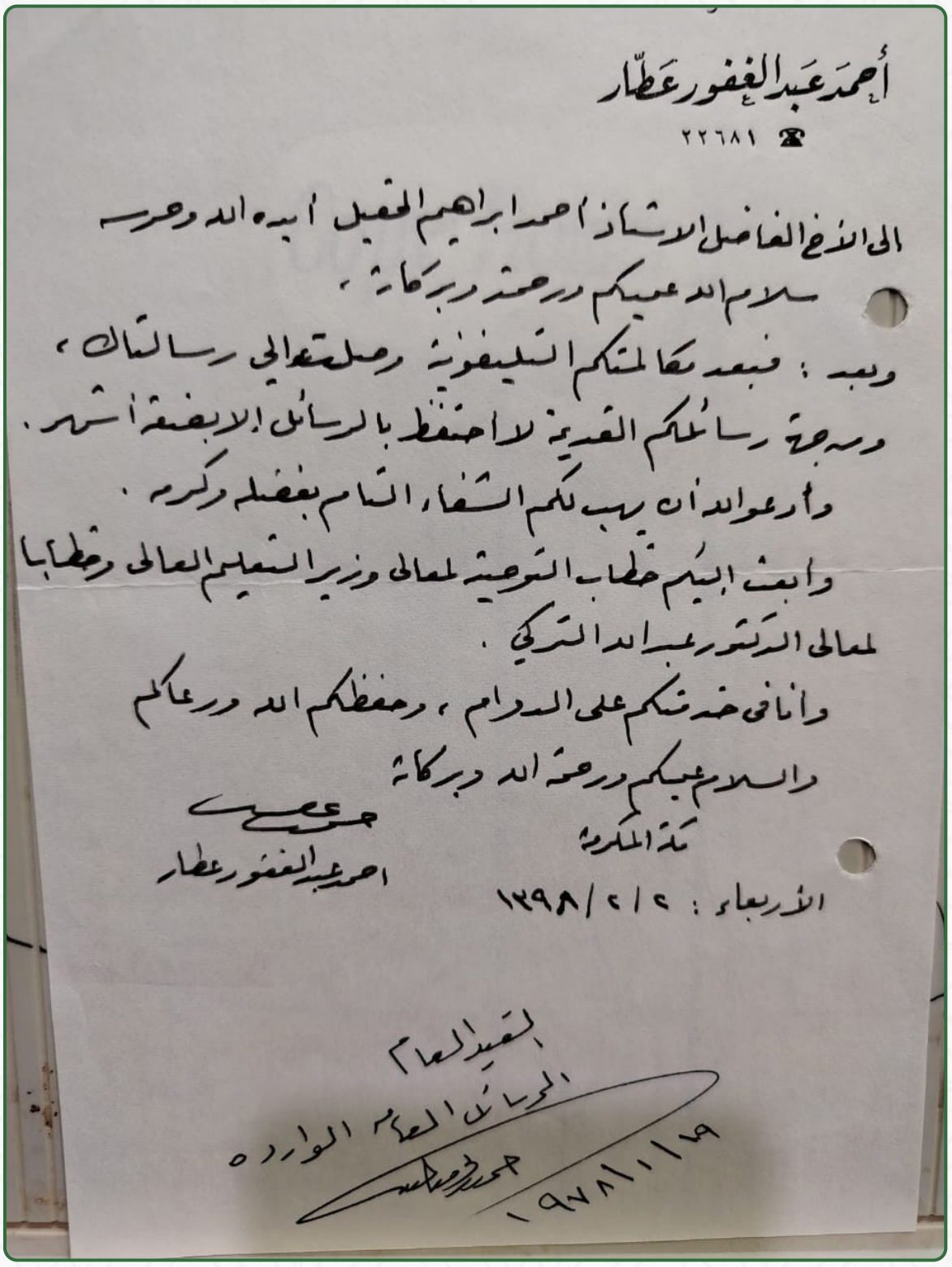
ولكم تقديري الجم.

أخوك

أحمد الضبيب

المشرف العام ١٩
الرسائل الواردة والمرسلة

١٤٠٠/٥/٢٨ هـ



أحمد عبد الغفور عطّار

٢٢٦٨١

الى الأخ الفاضل الاستاذ احمد ابراهيم الحقيل أيده الله ورعاه

سلام الله عليكم ورحمة وبركاته ،

وبعد : فبعد مكالمتكم التليفونية وصلتني رسالتك ،

ومعها رسائلكم القديمة لاحتفظ بالرسائل الأدبية أشهر .

وأرجو الله أن يهب لكم الشفاء التام بفضله وكرمه .

وأبث إليكم خطاب التوصية لمعالي وزير التعليم العالي وخطابا

لمعالي الدكتور عبد الله التركي .

وأنا في خدمتكم على الدوام ، وحفظكم الله ورعاكم

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

مكة المكرمة

الأربعاء : ٢/٢/١٣٩٨

أحمد عبد الغفور عطار

التقييد العام

الرسائل العامة الواردة

١٣٩٨/١١/٢٩

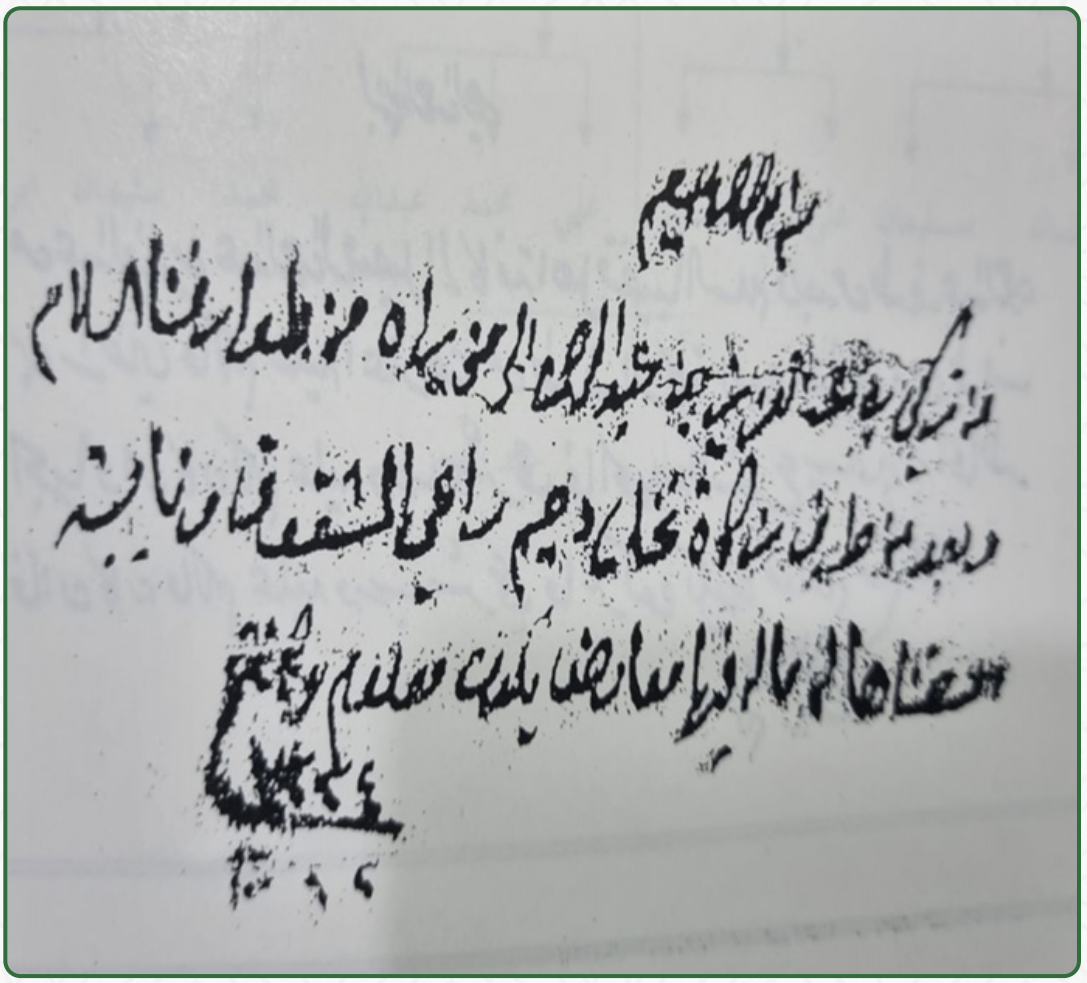
وثائق الأسرة

إعداد: إبراهيم بن سعد بن إبراهيم الحقيل

من وثائق الاسرة

إن هذه الوثائق التي نعرضها في هذا الباب وثائق مختارة ومتنوعة، نحاول أن تشمل كل العصور، وأن يكون فيها مادة تفيد الباحث والقارئ وإن تأخر عصرها، لأن في بعضها تصوير لبعض صور الحياة السابقة التي يتختلط فيها الحقيقي بالمبالغة، والوثائق أصدق شاهد ومعبر عن هذه الحياة.

الوثيقة الأولىٰ



بسم الله الرحمن الرحيم

من تركي[1] بن عبد العزيز بن عبد الرحمن إلى من يراه من طوارفنا[2]

السلام وبعد

من طرف زكاة دحيم[3] راعي المشقوق[4] ونابيته[5] أمضياناها له ما له معارض يكون معلوم

١٣٣٤/٣/١٢

(١) أكبر أبناء الملك عبد العزيز وبه يكنى، وشقيق الملك سعود، ولد في الكويت سنة (١٣١٣هـ) وتوفي بالوباء الذي حل سنة (١٣٣٧هـ). وشهرته تغني عن ترجمته.

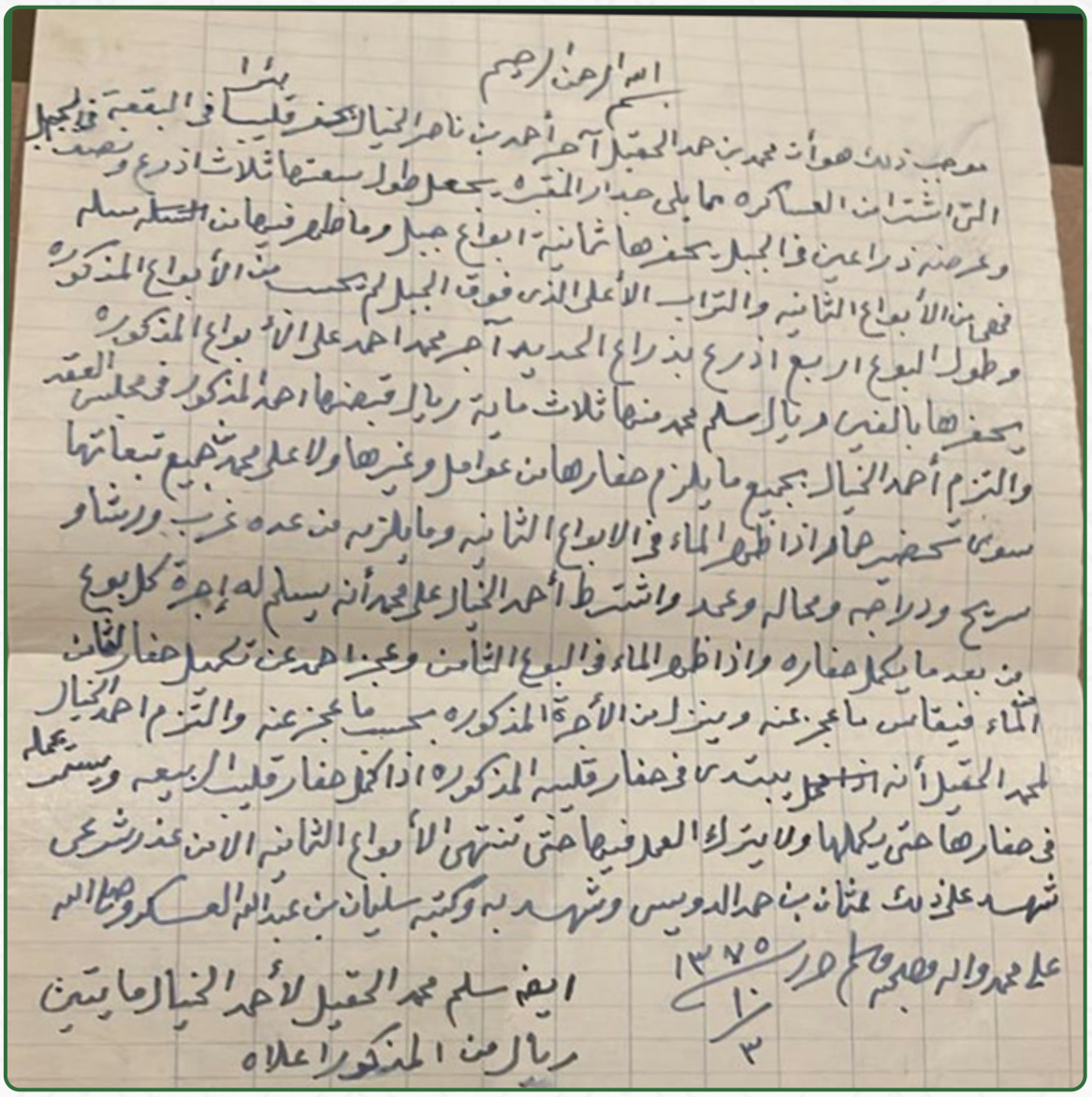
(٢) طوارفنا: موظفونا في الاصطلاح المعاصر. والطارفة: من يمت لك بصلة، سواء قرابة أو تَبعِيَّة، وهنا يقصد التبعية.

(٣) دحيم: عبد الرحمن بن راضي بن علي بن سليمان بن إبراهيم بن حمد المطوع بن إبراهيم بن عثمان الحقيل، وكان هذا اسماً له انفرد به. من أعيان قصيباء بل القصيم، وكان له علاقة قوية بالملك عبد العزيز، وهو جد أسرة الراضي المعروفة في قصيباء، وابنه راضي ولي إمارة قصيباء أكثر من أربعين سنة، توفي سنة (١٣٥١هـ) وجاوز الثمانين من عمره

(٤) المشقوق: قصر دحيم بن راضي في قصيباء، واستمد اسمه من العين التي شقها دحيم مكملًا عمل والده في جبل من جبال قصيباء، حتى انساح الماء منها، فأصبحت تسمى عين المشقوق، ثم بنى فوقها قصراً سمي بقصر المشقوق، وهذه العين تسقي نخل العمودية.

(٥) النايبة: ما ينوب الإنسان من غرم مالي، وهي ضريبة الجهاد هنا.

الوثيقة الثانية



بسم الله الرحمن الرحيم

موجب ذلك هو أن محمد بن حمد الحقيل[1] آجر أحمد بن ناصر الخيال[2] يحفر قليباً (بئر) في البقعة التي اشترى من العساكرة[3] ممَّا يلي جدار المقبرة. يجعل طول سَعَتها ثلاثة أذرع ونصف، وعرضه ذراعين في الجبل، يحفرها

(١) محمد بن حمد بن عبد المحسن بن إبراهيم الحقيل، أمه لطيفة السليمان، ولد بالمجمعة سنة (١٣٢٥هـ) وأمتهن البناء مع والده حتى أصبح يعرف بالستاد، ترك هذا العمل والتحق بالوظائف الحكومية، وتحديداً في محكمة الرياض، وأقام في الرياض حتى وفاته سنة (١٤٠١هـ).

(٢) من أهل المجمعة، كان قوي البنية متخصصاً في حفر الآبار وغيرها من الأعمال الشاقة، توفي في ٢٤/ ١٢/ ١٣٨٥هـ، له عقب في المجمعة والرياض. زودني بهذه المعلومات الشيخ بدر بن عبد العزيز بن أحمد الخيال.

(٣) العساكرة: جمع «العسكر»، وذلك أن هذه الأرض فيها عدد من البائعين من أسرة العسكر المعروفة بالمجمعة.

ثمانية أبْوَاع[1] جَبَل، وما ظهر فيها من سَلَّة فهو من الأبواع الثمانية، والتراب الأعلى الذي فوق الجبل لم يُحسب من الأبواع المذكورة، وطول البوع أربع أذرع بذراع الحديد.

آجر محمد أحمد على الأبواع المذكورة يحفرها بألفين ريال، سلَّم محمد منها ثلاث مئة ريال قبضها أحمد المذكور في مجلس العقد، والتزم احمد الخيال بجميع ما يلزم حفارها من عَوَامِل وغيرها، ولا على محمد من جميع تبعاتها سوى تحضيرها.

وإذا ظهر الماء في الأبواع الثمانية وما يلزمه من عِدَّة: غَرْب ورَشَاءَ وسِرِيْح ودَرَّاجة ومَحَّالة[2] وعَمَد، واشترط أحمد الخيال على محمد إنه يَسلَّم له أجرة كل بُوْع من بعد ما يكمَّل حفاره، وإذا ظهر الماء في البوع الثامن وعجز أحمد عن تكميل حفار الثامن من الماء فيقاس ما عجز عنه وينزل من الأجرة المذكورة بحسب ما عجز عنه.

والتزم أحمد الخيال لمحمد الحقيل إنه يبتدئ في حفار قليبه المذكورة إلى كمل حَفَار قليب الربيعة، ويستمر عمله في حفاره حتى يكمَّلها، ولا يترك العمل فيها حتى تنتهي الأبواع الثمانية الَّا من عذر شرعي.

شهد على ذلك عثمان بن حمد الدَّوَيْسِي[3]، وشهد به وكتبه سليمان بن عبد الله العسكر[4]، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم. ٣/ ١٠/ ١٣٧٥

أيضًا سلَّم حمد الحقيل لأحمد الخيال ميتين ريال من المذكور أعلاه.

---

(١) البوع: المسافة ما بين كفي الرجل الممدودتين من الكف إلى الكف.

(٢) الغرب: دلو كبير يستخرج الماء به بالدواب، وتكون فتحته من الأسفل حتى إذا رفع السريح فوهته صبَّ الماء في اللزا (البركة).

الرشا: حبل من الليف يحمل الغَرْب من البئر وإليه. ولا بد أن يكون قويًا.

السريح: حبل من جلود الإبل، ويكون في أسفل الغَرْب تحت فمه، يمنع خروج الماء أثناء إخراج الغرب من البئر، ولما يقع الغرب في البركة فإنه يفتح فم الغرب ليخرج الماء الذي فيه.

الدراجة: بكرة صغيرة تسير عليها السريح، وتكون أسفل فوهة البئر.

المحالة: وهي التي تحمل الرشا، وتكون أعلى فوهة البئر.

(٣) من أسرة الدويسي المعروفة في حرمة.

(٤) الكاتب المعروف، وإمام مسجد الأمراء وخطيب جامع المجمعة مدة طويلة، توفي سنة (١٤٠٣هـ).

الوثيقة الثالثة

الحمد لله وحده

يعلم به من يراه بأنَّ: تركية البراهيم الفهيد[1] تشهد أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمد رسول الله، وأنَّ الموت حقٌّ، والساعة حق، وأنَّ الله يبعث من في القبور، وأوصت بالقدر الكبير والمَفَاتِيْل[2]... الكبير، بحجَّتين: لها واحدة، ولأمها سلمى المنصور[3] واحدة، وشقرا من خيار حقَّها لها ولبنت أختها هيا ضحية دوام، وشقرا لها ولهيا عشيات في جمع رمضان. والفَرْدَة[4]..... الحمراء، والمواعين لسلمى العلي وأخواته. والوكيل على الجميع ابنه محمد السليمان ومن... النخل نخلة بحجة لأبيها إبراهيم، وإلى نَفَهَت[5] أي الحِجَّة فهي ترجع لأبيها ضحية، والوكيل ابنها محمد السليمان[6]، وذلك بعد الموت. شهد بذلك ناصر الرباح[7]، ومحمد الفهيد[8]، وشهد به كاتبه أحمد الحمد بن سايح[9] والله خير شاهد، حرر سنة ١٣٠٧هـ.

(١) تركية بنت إبراهيم بن فهيد بن علي بن محمد بن حمد المطوع.

(٢) المفاتيل: حلي تلبسها المرأة في ساعيديها، وتسمى المعاضد الغوايش والبناجر.

(٣) سلمى بنت منصور بن إبراهيم بن حمد المطوع.

(٤) الفردة: حلقة ذهبية توضع في الأنف، ويسمى الآن الزمام.

(٥) أي: قضيت وأديت الحجة.

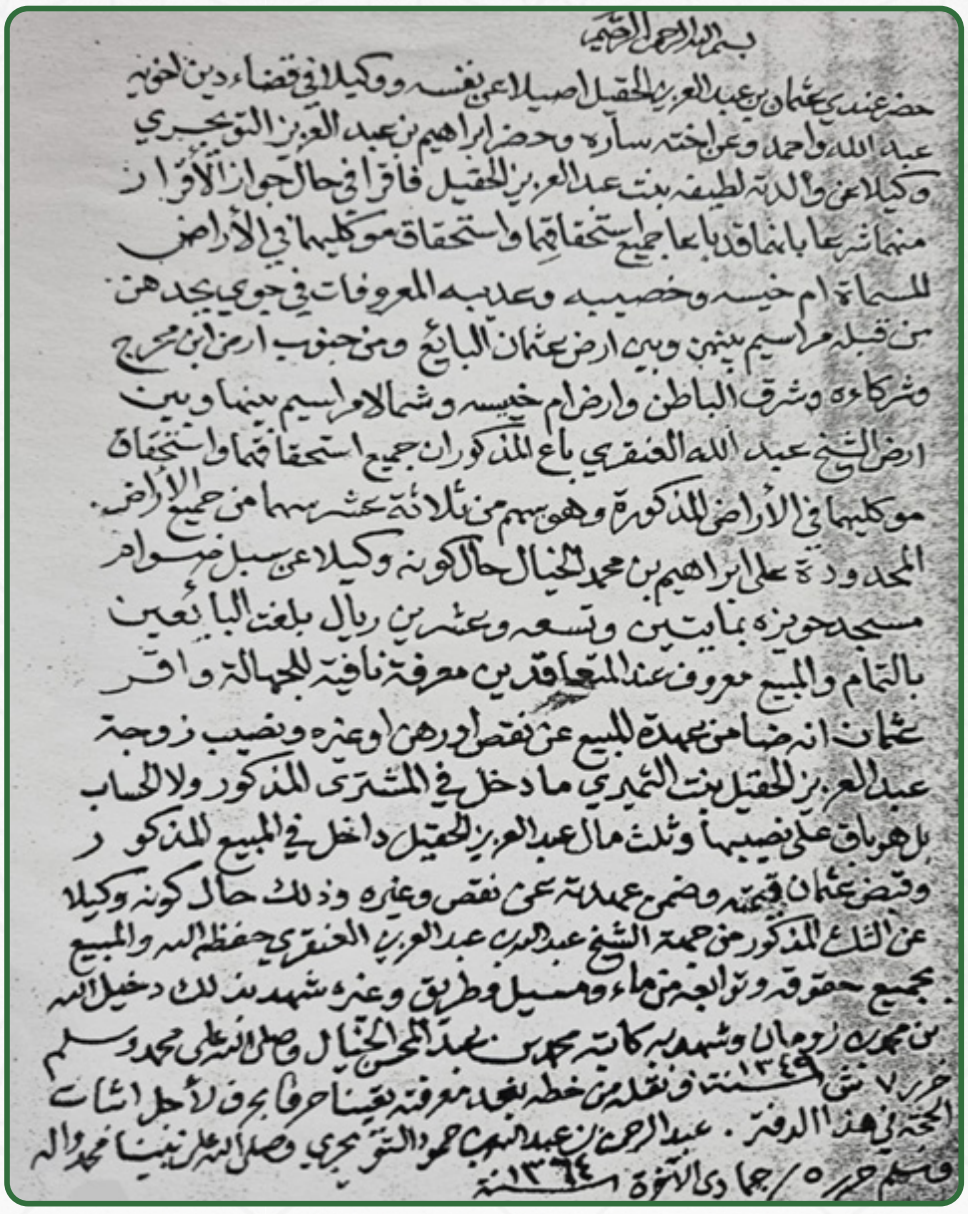
(٦) لم نتبين من أي أسرة هو.

(٧) ناصر بن رباح بن منصور بن إبراهيم بن حمد المطوع، من أعيان اسرة المطوع، توفي سنة (١٣٢٦هـ)

(٨) لعله: محمد بن فهيد بن إبراهيم بن حمد المطوع.

(٩) من أسرة السايح بعيون الجواء، وهم كتاب هذه البلدة وما حولها.

الوثيقة الرابعة



بسم الله الرحمن الرحيم

حضر عندي عثمان[1] بن عبد العزيز الحقيل أصيلًا عن نفسه ووكيلًا في قضاء دين أخويه عبد الله[2] وأحمد[3] وعن أخته سارة، وحضر إبراهيم بن عبد العزيز التويجري وكيلًا عن والدته لطيفة بنت عبد العزيز الحقيل فأقرا في حال جواز الإقرار منهما شرعًا بأنهما قد باعا جميع استحقاقهما واستحقاق موكليهما في الأراض المسماة أم خيسة وخصيبة وعديبة المعروفات في جَويِّ،

(١) ولد في الحاير سنة (١٢٩٩هـ) وأمه: رقية بنت عثمان التويجري، وكان من رجال أسرته وأعيان المجمعة، توفي سنة (١٣٧٨هـ)

(٢) الأخ الأكبر والشقيق لعثمان، ولد بالحاير سنة (١٢٩٥هـ) تقريباً، توفي إثر مرض سنة (١٣٤٨هـ)

(٣) الأخ الشقيق لعبد الله وعثمان، توفي شاباً سنة (١٣٤٥هـ) عن غير عقب.

يَحَدَّهن من قِبْلة مَراسِيم بينهن وبين أرض عثمان البائع، ومن جنوب أرض ابن مَحْرج[١]، وشركائه، وشرق الباطن[٢]، وأرض أُمِّ خِيْسِة، وشمالًا مراسيم بينهما وبين أرض الشيخ عبد الله العنقري.

باع المذكوران جميع استحقاقهما واستحقاق موكليهما في الأراضي المذكورة وهو سهم من ثلاثة عشر سهمًا من جميع الأراضي المحدودة على إبراهيم بن محمد الخيال[٣] حال كونه وكيلًا عن سبل صوَّام مسجد حويزة[٤] بمائتين وتسعة وعشرين ريال، بلغت البائعين بالتمام.

والمبيع معروف عند المتعاقدين معرفة نافية للجهالة، وأقرَّ عثمان أنه ضامن عُهْدَة البيع عن نقص أو رهن أو غيره، ونصيب زوجة عبد العزيز الحقيل بنت الثميري[٥] ما دخل في المشترى المذكور ولا الحساب، بل هو باق على نصيبها. وثلث مال عبد العزيز الحقيل داخل في المبيع المذكور، وقبض عثمان قيمته وضَمِنَ عُهْدته عن نقص وغيره، وذلك حال كونه وكيلًا عن الثلث المذكور من جهة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري حفظه الله.

والمبيع بجميع حقوقه وتوابعه من ماء ومسيل وطريق وغيره، شهد بذلك دخيل الله بن محمد بن زُوْمان[٦]، وشهد به كاتبه محمد بن عبد المحسن الخيَّال[٧]، وصلى الله على محمد وسلم، حرر ٧ ش[٨] سنة ١٣٤٩هـ، ونقله من خطه بعد معرفته يقينًا حرفًا بحرف لأجل إثبات الحجة في هذا الدفتر، عبد الرحمن بن عبد الله بن حمود التويجري[٩]، وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم، حرر ٥ جمادى الآخرة سنة ١٣٦٤هـ.

---

(١) من أسرة المحرج أهل المجمعة، من آل سيف بن عبد الله الشمري، وآلت هذه الأرض إلى حفيده الشيخ ناصر بن أحمد المحرج.

(٢) الباطن: إذا أطلق فيعنون به الوادي.

(٣) من اسرة الخيال العنزية أهل المجمعة.

(٤) من المساجد القديمة في المجمعة، ورمم بأخرة مبناه الطيني القديم.

(٥) هي: حصة بنت محمد الثميري، الزوجة الثالثة لعبد العزيز، توفي عنها وهي شابة، تزوجت بعد بابن عم لها، توفيت سنة (١٣٨٧هـ) تقريباً. ولم تنجب.

(٦) من اسرة الزومان في المجمعة، وله عقب فيها.

(٧) من كبار تلاميذ الشيخ العنقري، وهو القاضي المعروف، توفي سنة (١٤١٣هـ)

(٨) ش: شعبان.

(٩) من أهل العلم والعبادة، له معرفة بالتاريخ والأنساب، توفي سنة (١٤١٦هـ)

جهود علماء المغرب الإسلامي في حفظ المال العام والخاص من خلال كتاب "المعيار المُعرِب" للونشريسي المالكي

بندر بن محمد بن إبراهيم الحقيل

جعل الله المال زينةَ الحياة الدنيا، لا تقوم حياةُ الناسِ إلا به، ولا يستقيمُ عيشهم دونَه، قال الله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[1]، قال القرطبي: «وإنما كان المال والبنون زينة الحياة الدنيا؛ لأن في المال جمالا ونفعا، وفي البنين قوة ودفعا، فصارا زينة الحياة الدنيا»[2]، فالمالُ نفعٌ لصاحبِه في دنياه، ونفعٌ له في أخراه إن هوَ أدّى حقّ الله تعالى فيه.

ومن فقدَ المال ضاقتْ به سبلُ العيش، وتناوشتهُ سِهام الفقر، وكان أقربَ إلى اليد السفلى منه إلى خيريّةِ اليد العليا، وكان هو وأهله - في الأغلب - عالةً يتكففون الناس، ويمدّون أياديهم طلبًا للمال الذي به قوام أوْدهِم وصلاحُ عيشهم، فكان الحفاظ على المال وتنميته بالوجه المشروع مقصدًا من المقاصد الشرعية والإنسانية؛ ولذا جاءت الشريعةُ بالنهي عن إضاعةِ المال وتبذيره والإسراف فيه، وأمرَت بحفظه وتنميته وأداءِ حقِّ الله فيه، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾[3]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾[4]، وقال سبحانه: (وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ)[5]، وعن المغيرةِ بن شُعبة، قال: قال النبيُّ - صلَّى الله عليه وسلَّم -: (إنَّ الله حرَّم عليكم: عُقوقَ الأمَّهات، ووَأْدَ البنات، ومنْع وهات، وكَرِهَ لكم قِيل وقال، وكثْرة السُّؤال، وإضاعة المال)[6]، وعن أبي بَرْزَةَ الأسْلمي - رضِي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلَّى الله عليه وسلَّم -: (لا تزولُ قَدَمَا عبدٍ يوم القيامة حتى يُسأل عن عُمره فيم أفْناه، وعن عِلمه فيمَ فعل، وعن ماله من أين اكتسَبَه وفِيمَ أنفَقَه، وعن جِسمه فِيمَ أبلاه)[7]، وكما نهى الشارعُ عن الإسراف والتبذير وإضاعةِ

---

(١) سورة الكهف (٤٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٣٥٨.

(٣) سورة النساء .

(٤) سورةُ الأعراف (٣١).

(٥) سورة الإسراء (٢٦ – ٢٧).

(٦) رواه مسلم (٥٩٣).

(٧) رواه الترمذي (٢٤١٧)

المال، فقد نهى عن نقيضهِ وهو البخل والتقتير والإمساك؛ لأن منعٌ لحقِّ الله تعالى في المال ومنعٌ لحقِّ الناس، وحرمانٌ من إبداء نعمةِ الله تعالى عليه، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ ۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[1]، وقال سبحانه في ذم المنافقين: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ . فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾[2]، وقال سبحانه في موضع ثالث: ﴿هَا أَنْتُمْ هَٰؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ ۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِ ۚ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[3]، وقال سبحانه على سبيل الذمّ: ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ * وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ﴾[4]. وعن جابرٍ - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (واتَّقُوا الشُّحَّ، فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كانَ قَبْلَكُمْ، حَمَلَهُم عَلَى أَن سَفَكُوا دِمَاءَهم، واستحَلُّوا مَحَارِمَهُم)[5]، وكان النبي -صلى الله عليه وسلم يستعيذ بالله من البخل، فعن أنس بن مالكٍ -رضي الله تعالى عنه- قال: كان النبيُّ ﷺ يقول: (اللهم إني أعوذ بك من الهمِّ والحزن، والعجز والكسل، والجبن والبخل، وضلع الدَّين، وغلبة الرِّجال)[6].

وكما نهى الشرعُ عن الإسراف ونقيضه، فقد نهى عن الاعتداء على أموال الناس ظُلمًا وعدوانا، بأي وجهٍ من وجوه الاعتداء، سواءٌ ما كان منها على سبيل القوةِ والقهر كالغصب والحرابة، أو ما كان منها على وجهِ التخفي كالاختلاسِ والسرقة، أو ما كان منها على وجه الخداعِ والحيلةِ كالغشِّ

(١) ١ سورة آل عمران (١٨٠).
(٢) سورة التوبة (٧٥ - ٧٦).
(٣) سورة محمد (٣٨).
(٤) سورة الليل (٨ - ١١).
(٥) رواه مسلم (٢٥٧٨).
(٦) رواه البخاري (٣٦٣٦).

والتدليس، أو ما كان منها على سبيل الجحد كالمماطلة في أداء الدين، أو ما كان منها على سبيل الإتلاف وإيقاع الضرر كحرق المتاع، فكُلُّ صورةٍ من صور الاعتداء على أموال الناس ممنوعةٌ في شرع الله، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[1].

ولأن شريعةَ الله جاءت كاملة - ولمسيس ارتباط المال بحياةِ الناسِ - فقد عدَّ العلماء المال ضرورةً من الضرورات الكبرى التي جاء الإسلام برعايتها والحفاظ عليها، قال الشاطبي: « فَقَدَ اتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ - بَلْ سَائِرُ الْمِلَلِ - عَلَى أَنَّ الشَّرِيعَةَ وُضِعَتْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلَى الضَّرُورِيَّاتِ الْخَمْسِ، وَهِيَ: الدِّينُ، وَالنَّفْسُ، وَالنَّسْلُ، وَالْمَالُ، وَالْعَقْلُ. وَعِلْمُهَا عِنْدَ الْأُمَّةِ كَالضَّرُورِيِّ، وَلَمْ يَثْبُتْ لَنَا ذَلِكَ بِدَلِيلٍ مُعَيَّنٍ، وَلَا شَهِدَ لَنَا أَصْلٌ مُعَيَّنٌ يَمْتَازُ بِرُجُوعِهَا إِلَيْهِ، بَلْ عُلمت مُلَاءَمَتُهَا لِلشَّرِيعَةِ بِمَجْمُوعِ أَدِلَّةٍ لَا تَنْحَصِرُ فِي بَابٍ وَاحِدٍ»[2]؛ يستوي في ذلك أن يكون المال مالًا عامًا مرتبطًا بالدولةِ وعمومِ الناس، أو مالًا خاصًا يتعلقُ بكل فردٍ بعينه؛ لذا توافرَ العلماء في بيانِ الأحكام المتعلّقةِ بالمال، وفصّلوا في بيان حقوقِ الله فيه، وحذّروا من مغبّةِ عصيانِه، فصنّفوا المصنّفات، وبوّبوا الأبواب، وعقَدوا الفصول، وكان للمالِ حضورٌ في أرباع الفقه التي درجَ العلماء على سلوكها في مصنّفاتهم الفقهية، فنجدُ في رُبعِ العباداتِ الحديثَ عن الزكاة وعن الفيء والغنائم، وفي ربعِ المعاملاتِ لا تكاد تجد بابًا أو فصلًا إلا وللمال حضورٌ فيه، كما في البيعِ والإجارة والربا والصرف والخيارِ والسلم والشفعة والمواريث والتركات وغيرها، وفي رُبعِ النكاح نجدُ الصدَاقَ والوليمةَ والنفَقة، وفي ربع الجنايات نجدُ الديات وحدّ السرقةِ والحرابة والتعزيرَ بالمال، وكلُّ هذا إنما يدلُّ على أهميةِ المالِ وحضورهِ في حياة الناس بشكلٍ يوميٍّ أو دوريّ، وأنه منشأٌ للتعاملات بين البشر، فكان لابد من أحكامٍ تنظّم التعامل

(١) سورة النساء (٢٩).

(٢) الموافقات للشاطبي، ١/ ٣١.

به مُستمدَّةً من الكتاب والسنة، وكان لابدّ لهذه الأحكام أن تكون سارية على الجميع، فيُؤمَرُ الناسُ برعايتها والأخذ بها، فمن خالفها أو نكث، فقد قارفَ المنكر، وكان لزامًا على مَن رأى هذا المنكر أو بلَغهُ أن يحتسبَ عليه بقدر استطاعته، وكان العلماءُ أولَ المنتصبينَ لحفظِ هذه الضرورةِ؛ أمرًا بالمعروفِ ونهيًا عن المنكر، وكانت لهم جهودٌ حفظتها دواوينُ الإسلام في الاحتساب في سبيل ذلك، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول: حفظُ المال العام

المطلب الأول: بيتُ المال

ظهرَ مصطلحُ «بيتِ المال» مع نشوءِ الدولةِ الإسلامية، وكان يُستخدَمُ في صدرِ الإسلامِ للدلالةِ على المبنى والمكانِ الذي تُحفَظُ فيهِ الأموالُ العامّةُ للدّولةِ الإسلاميةِ من المنقولات، كالفيءِ وخُمسِ الغنائِمِ ونحوِها، إلى أن تُصرَفَ في وجوهِها، وتطوَّرَ لفظُ «بيتِ المال» في العصورِ الإسلاميةِ اللاحقة، إلى أن أصبحَ يُطلَقُ على الجهةِ التي تملكُ المالَ العامَّ للمسلمين، من النقودِ والعروضِ والأراضي الإسلاميّة وغيرِها[1].

وقد كان النبيُّ ﷺ حريصًا على حفظِ بيتِ المال، مُبادرًا إلى صرفِ أموالِهِ في مصارفِها المشروعة، فعن عُقْبةَ بنِ الحارث -رَضِي اللهُ عَنْه-، قَالَ: صَلَّيتُ وراءَ النَّبيِّ ﷺ بالمدينةِ العَصْرَ، فسَلَّمَ ثمَّ قامَ مُسْرِعًا، فتخَطَّى رِقابَ النَّاسِ إلى بعضِ حُجَرِ نِسَائِهِ، ففَزِعَ الناسُ من سُرْعتِهِ، فخرَجَ عليهم، فرَأى أنَّهم قد عَجِبوا مِن سُرعتِهِ، قال: (ذَكرتُ شيئًا من تِبْرٍ عندنا، فكَرِهتُ أن يحبِسَني، فأمَرْتُ بقسْمَتِهِ)[2] وهذا التبرُ الذي قسّمه النبي ﷺ كان مالًا لعمومِ الفقراءِ والمساكين، كما فسّرتْهُ الروايةُ الأخرى: (كنتُ خلَّفتُ في البيتِ تِبْرًا من الصَّدقَةِ؛ فكرِهْتُ أنْ أُبيِّتَه فَقَسَمْتُهُ)[3]، ولا شكّ أنَّ الصدقاتِ من مصارفِ بيتِ المال.

ومن آكدِ ما احتسبَ فيه العلماءُ -حيال بيتِ المال-: الحثُّ على توليةِ الثقاتِ الأمناءِ عليه؛ لأنّهُ مكانٌ يحتاجُ إلى القوّةِ والأمانة، فالنفسُ البشريّةِ قد يعتريهَا الضعفُ أمامَ هذِهِ الكنوزِ من الذهبِ والفضّةِ وسائرِ الأموال، فتجنحُ إلى الاختيانِ فتختلسُ منه، خيانةً للأمانةِ أو تأوُّلا، وكلا الحاليْنِ ميدانٌ للحسبةِ

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، [وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في، ١٤٠٤هـ، الكويت]، (٨/ ٢٤٢).

(٢) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب من صلى بالناس فذكر حاجة فتخطاهم، برقم [٨٥١]، (١/ ١٧٠).

(٣) رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب من أحب تعجيل الصدقة من يومها، برقم [١٤٣٠]، (٢/ ١١٣).

عندَ علماءِ المسلمين، ومن هذا البابِ أوردَ الونشريسي أنّ النوويَّ سُئِلَ عن «رجُلٍ يهوديٍّ وُلِّيَ صيرفيًا في بيتِ مالِ المسلمين؛ ليَزِنَ الدراهِمَ المقبوضةَ والمصروفة، وينقدها، ويُعتمَد في ذلكَ على قولِهِ، هل تَحِلُّ توليتُهُ أم لا؟ وهل يُثابُ وليّ الأمرِ على عزلِهِ واستبدالِ ثقةٍ مسلمٍ بدَلَه، وهل يُثابُ المُساعِدُ في عزلِهِ أم لا؟»[1]، فجاء الجوابُ حاثًّا على عزلِهِ والسعي في ذلك، واستبدالِهِ بالمسلمِ الأمين، قال النوويّ: « لا يَحِلُّ توليةُ اليهوديِّ ذلك، ولا يجوزُ إبقاؤهُ فيها، ولا يَحِلُّ اعتمادُ قولِهِ في شيءٍ من ذلك، ويُثَابُ وليُّ الأمرِ -وفقه الله تعالى- في عزلِهِ، واستبدالِ مسلمٍ ثقة، ويُثاب المساعِدُ في عزلِهِ. قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ﴾[2] إلى آخر الآيات، ومعناها لا تتّخِذوا مَن يُداخِلُ بواطنَ أمورِكِم مِن دونِكُم، أي من غيرِكُم، وهم الكُفّار، ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ أي لا يُقَصِّرونَ فيما يقدِرونَ على إيقاعِهِ من الفسَادِ والأذى والضّرَر»[3]، ولا شكَّ أنَّ هذا الاحتسابَ في عزلِ اليهودي، وتوليةِ المسلمِ الثقة، يمثّلُ جانبًا وقائيًا قبلَ وقوعِ الخطأ، فاختيارُ الأمينِ لهذا المكانِ يمنَعُ - على الأغلب - وقوعَ الاختلاسِ من بيتِ المال.

وكذلك احتسبَ العلماءُ على مَن لا يؤدِّي المالَ الذي عليهِ لبيتِ المال، واحتسبُوا كذلكَ على الجابي، ومَن لهُ الاختصاصُ في جمعِ واردات بيتِ المال، وتوزيعِ نفقاته، وحذَّرُوه من الغشِّ والظُّلمِ وتضييعِ المالِ في غيرِ الأوجهِ المشروعة، وقد أورَد الونشريسي أنَّ أبا عبدِ الله السرقسطي سُئِلَ عمّن يتحايلُ على عُمّالِ بيتِ المالِ، فلا يؤدِّي ما عليهِ من حقٍّ لبيتِ المال، وبيتُ المالِ في حاجةٍ ماسّةٍ إلى هذِهِ الأموال[4]، فقال: «إنَّ تلكَ المغارم يجبُ حفظُها، وأن يُولَّى لقبضِها وتعريفِها في مواضِعِها الثقاتُ الأمناء، فإن أخذُوها من محلِّها

(١) المعيار المعرب للونشريسي (١٢/ ٣٧٦).
(٢) سورة آل عمران، الآية (١١٨).
(٣) المعيار المعرب للونشريسي (١٢/ ٣٧٦).
(٤) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (١١/ ٩٧).

ووضعُوها في المصالحِ التي جُعِلتْ لها، كان سعيُهُم مشكورا، ومن ضيَّعَها ووَضَعَها في غيرِ موضِعِها كانَ غاشًّا ظالما، وكذلك من لَزِمَته من أهلِ الأسواقِ فحبَسَها ولم يُخرجها»[1]. فهنا نجدُ أنَّ بيتَ المالِ يحتاجُ إلى تغطيةِ النفقاتِ الضروريةِ حاجةً مُلحّةٍ، فيحثُّ الفقيهُ على أدائها لموظفِ بيتِ المال، وأن يكونَ متولّي قبضِها من أهلِ الثقةِ والأمانة، وأكّدَ على أنَّ مَن قَبَضَها فوَضَعها في موضِعِها فإنّهُ أهلٌ للشكر، ومن خالفَ ذلك فهو أهلٌ للتبكيتِ ووصفِهِ بالغشِّ والظُلم.

ومن المعلومِ أنَّ النفسَ البشريَّةَ -مهما بلغتْ من الخيرِ- قد يعتريهَا الضَّعف، ويؤزّها شيطانُها إلى الاختلاسِ من أموالِ المسلمينَ في بيتِ المالَ، وقد يكونُ فاعلُ ذلكَ ممّن لهُ وجاهةٌ ومنصب، ومن ذلكَ أنَّ أبا الفضل سُئِل عن قاضٍ كان فقيرًا يومَ توليتِه، ثم سطَا على أرضٍ لبيتِ المال، وبنى فيها حوانيتَ وفندقًا وبُرجا[2]، فقال أبو الفضلِ في الاحتسابِ عليه: «... فالواجبُ أن يُعزَلَ عن الأحكام، وتُعزَلَ أقضيتُهُ كُلُّها»[3]، ثم دعا إلى التحقُّقِ من هِذِه التهمة، فإن ثبتّتْ صُودِرَ منهُ ما انتهبَه، «وأُخرِجَ من يدِهِ ما تضمَّنَه، من أنّهُ تسوَّرَ عليهِ من أرضِ بيتِ مالِ المسلمين»[4]، وهذا التشديدُ في عزلِهِ عن الأحكامِ والأقضيةِ كُلِّها، والتحقيقُ معَهُ في جنايتِه، إنما هو عائدٌ إلى منصبِ المُختلسِ وحسَاسيّتِه؛ إذْ كان الأجدرُ بمثلِهِ أن يكونَ من حفظَةِ بيتِ المال، وأن يكونَ موضعَ الثقةِ والأمانة، وأن يتولّى الفصلَ والقضاءَ في منتهبي المال العام، فبولغَ في الاحتسابِ عليه تأديبًا له، وردعًا لمن هو في مَقَامِه. وهذا الاحتساب يمثّل جانبًا علاجيًا عندَ وقوعِ المُنكَر، وذلك بالعزلِ واستعادةِ الأموال ممن اجترأ عليها.

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي (١١/ ٩٧).

(٢) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (١٠/ ١٥).

(٣) المعيار المعرب للونشريسي (١٠/ ١٥)

(٤) المرجع السابق (١٠/ ١٥).

ولقد كان للعلماءِ دورٌ في حَثِّ الولاةِ على استعادةِ الأموالِ المنهوبةِ من بيتِ المال، والاحتسابِ في ذلك؛ لأنّهُ لا يقوى على استعادَةِ هذِهِ الأموالِ إلّا هم؛ لما لهم من قوةٍ وشوكة، قال العبدوسيّ في مالٍ انتُهِبَ من بيتِ المال: «ويجبُ على مَن قلَّدَهُ اللهُ تعالى النظرَ في مصالحِ المسلمين، أن يستردَّ ذلكَ لبيتِ المالِ؛ ليُصرَفَ في مصارِفِه»[1]، وقال التازغدري[2] فيمن نهبَ مالًا من بيتِ المالِ فحبّسَه[3]: «فإنّ تَحبيسَ مَن ذُكِر فيه يُفسَخ، ويُرجَعَ لبيتِ المال؛ لأنَّ ذلكَ كلَّه مالُ المسلمين، فلا يجوزُ لمن وَليَ النظرَ فيهِ أن يصرِفَه إلا فيما فيهِ مصلحةٌ للمسلمين»[4].

وحينَ احتسبَ الولاةُ واستعادوا الأموالَ المنهوبةَ من بيتِ المال، شجّعَهُم العلماء، وحفّزوهم على ذلك، ومن ذلكَ ما جرى من السُّلطانِ أميرِ المسلمينَ، حين استرجعَ جميعَ الأموالِ التي حازَها رجالُ الدولةِ من بيتِ المالِ بغيرِ حقّ، فأيّدهُ الفقيهان محمد بن أحمد السني ومحمد بن يوسف البخاري على احتسابِهِ هذا، وذكرا أنَّ «المُسترجِعَ لذلكَ أصابَ وجهَ الحق، وثبتَ مُوجِبُ ذلك كُلِّهِ لديهِ شرعًا»[5]. وقال فقهاءُ فاس في مسألةٍ شبيهةٍ تتعلقُ بانتهابِ جنانٍ عائدٍ إلى بيتِ المالِ فاستعادَه السُّلطان: «وما فعلَهُ السلطانُ بعدَه من استرجاعِ الأميرِ المذكورِ الجنانَ المذكور، وضَمِّهِ إلى بيتِ مالِ المسلمينَ فهو الواجبُ في ذلك»[6]، وقال العبدوسيُّ في المسألةِ نفسِهَا: «ولهذا السُّلطانِ -أو غيره- ممن وليَ بعدَه انتزاعُهُ واسترجاعُهُ لبيتِ المال، ثم بيعُهُ - إن كان صحيحا - ممن يصحُّ بيعُه، أو صرفُهُ في مصلحةٍ من مصالحِ المسلمين، على ما أدّاهُ إليهِ

(١) المرجع السابق (٧/ ٨٣).

(٢) أبو القاسم محمَّد بن عبد العزيز التازغدري، الفقيه العالم العلامة، الخطيب البليغ النظار الفهّامة، له فتاوى نقل في المعيار جملة منها، وأكثر ابن غازي من النقل عنه في كتبه، قتل غدراً سنة ٨٣٢ هـ. انظر: شجرة النور الزكية (١/ ٣٦٣).

(٣) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٢١٢).

(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٢١٢).

(٥) المرجع السابق (٧/ ٢١٤).

(٦) المرجع السابق (٧/ ٣٠٥).

اجتهادُهُ من المنهجِ الأرجح، والوجهِ الأصلح»[1].

ولعلَّنا نلحَظُ فيما مضى أنّ خطابَ العلماءِ في المسائلِ المتعلّقةِ ببيتِ المالِ موجّهٌ -في أكثرِهِ- إلى أصحابِ السُلطةِ الأقوى، من السلاطينِ والأمراءِ والولاةِ والوزراءِ وغيرِهِم؛ وذلكَ لأنّهُم أقربُ الناسِ إلى بيتِ المال، وأقدَرُهم على رعايتِهِ والتحوّطِ له، وهذا من فقهِ الاحتساب.

المطلب الثاني: المرافقُ العامّة

مما لا شكّ فيهِ أنّ على الدولةِ مسؤوليةً كُبرى، تندرجُ تحتَ قولِ النبيِّ ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ ومَسْؤُولٌ عن رَعِيَّتِهِ؛ فَالإِمَامُ رَاعٍ وهو مَسْؤُولٌ عن رَعِيَّتِهِ»[2]، وهذِهِ المسؤوليةُ لها صورٌ متعدّدة، كلُّهَا تدورُ حولَ رعايةِ مصالحِ الناسِ في دينِهِم ودنياهم، وإنَّ مما ينبغي في هذا الشأن، أن تقومَ الدولةُ بتهيئةِ المرافقِ العامةِ التي تُيسِّرُ للناسِ أمورَهم، وتُعينُهُم على إقامةِ دينِهِم، وعمارةِ دُنياهم، وهذِهِ المرافقُ تتنوّعُ بتنوّعِ حاجاتِ الناسِ ومطالبِهِم، منها ما يكونُ موجودًا بطبعِهِ، كالأنهارِ والمراعي، لكنّهُ يحتاجُ إلى التنظيمِ والحماية، ومنها ما يحتاجُ الناسُ إلى إنشائِهِ وإيجادِهِ، ثم رعايتِهِ بعدَ ذلك، كالمساجدِ والمستشفياتِ والأسواقِ والطرقاتِ والجسورِ وغيرها، والجامعُ بينَ كُلِّ هذِهِ المرافِقِ، أنَّها موجودةٌ لمصالحِ الناسِ ومنافِعِهم.

ولقد جاءَ الإسلامُ بالحثِّ على إنشاءِ هذِهِ المرافقِ ورعايتِها، فأوّلُ ما بادَرَ إليهِ النبيُّ ﷺ عندما وصلَ إلى مُهَاجَرِه المدينةَ أنْ بَنَى المسجِدَ[3]؛ لتُقامَ فيهِ الصلواتُ جماعةً، قال اللهُ تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِۚ﴾[4]، ثم اختطَّ النبيُّ ﷺ السوقَ؛ ليزاولَ الناسُ فيهِ البيعَ

---

(١) المرجع السابق (٧/ ٣٠٨).

(٢) سبق تخريجه (ص٢٣٠).

(٣) كما في الحديث الذي رواه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، برقم [٣٩٠٦] (٥/ ٦٠)

(٤) سورة التوبة، الآية (١٠٨).

والشراء[1]، وحدّدَ النبيُّ ﷺ البقيعَ ليكونَ مدفِنًا للمسلمينَ في المدينة[2].

وكما جاءَ الإسلامُ بالحثِّ على بناءِ هذهِ المرافق، فإنّهُ جاءَ بالحثِّ على رعايتِها، وصيانتِها مما قد يُعَطِّلها أو يضُرُّها، أو يمنَعُ الانتفاعَ بها كُليًّا أو جزئيًا، ومن ذلكَ حديثُ الأعرابيّ الذي بالَ في المسجد، فنهاهُ النبيُّ ﷺ وقال له: (إنَّ هذِه المَساجِدَ لا تَصْلُحُ لِشيءٍ مِن هذا البَوْلِ ولا القَذَرِ، إنَّما هي لِذِكْرِ اللهِ عزَّ وجلَّ، والصَّلاةِ، وقِراءَةِ القُرْآنِ)[3]، وفي النهيِ عن تنجيسِ الطُرقاتِ بما يؤذي الناس، ما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ أنه قال: (اتَّقُوا اللَّعَّانَيْنِ قالوا: وَما اللَّعَّانَانِ يا رَسُولَ اللهِ؟ قالَ: الذي يَتَخَلَّى في طَرِيقِ النَّاسِ، أَوْ في ظِلِّهِمْ)[4].

وهذه المرافقُ والمنافعُ مُشتركَةٌ بينَ الناس، لا يجوزُ لأحدٍ أن يستأثرَ بها دونَ أحد، ولا أن يسيءَ استخدامَها، أو يمنعَ الناسَ من الانتفاعِ بها، أو يُوقِعَ الضررَ فيها، وللعلماءِ موقفُهُم في منعِ هذا التعدّي والتحذيرِ منه، والنهيِ عنه والاحتسابِ عليه، كما سيأتي تفصيله في الفروع التالية.

الفرع الأول: المساجد

يرتادُ المسلمونَ المساجدَ كُلَّ يوم؛ لأداءِ الصلواتِ الخمسِ المفروضة، وهو مِن المرافقِ المهمّةِ في كُلِّ مجتمعٍ مُسلم، ولذا بادَرَ النبي ﷺ إلى بناءِ المسجدِ، عند بلوغِهِ قُباء على أطرافِ المدينة، في هجرتِهِ الشريفة، ثم بادرَ إلى بناءِ المسجدِ النبويِّ عندَ دخولِهِ المدينة، قال عروةُ بن الزبير: «فَلَبِثَ رَسولُ اللهِ ﷺ في بَنِي عَمْرِو بنِ عَوْفٍ بضْعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً، وأُسِّسَ المَسْجِدُ الذي أُسِّسَ علَى التَّقْوَى، وصَلَّى فيه رَسولُ اللهِ ﷺ، ثُمَّ رَكِبَ راحِلَتَهُ، فَسارَ يَمْشِي

(١) انظر: تاريخ المدينة لعمر بن شبة النميري، [تحقيق: فهيم شلتوت، ١٣٩٩هـ، جدة، المملكة العربية السعودية] (١/ ٣٠٤).

(٢) انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، (٣/ ٣٩٧).

(٣) رواه مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذ حصلت في المسجد، برقم [٢٨٥](٢/ ٢٣٦).

(٤) رواه مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في الطرق والظلال، برقم [٢٦٩] (١/ ٢٢٦).

معهُ النَّاسُ حتَّى بَرَكَتْ عِنْدَ مَسْجِدِ الرَّسُولِ ﷺ بالمَدِينَةِ، وهو يُصَلِّي فيه يَومَئذٍ رِجالٌ مِنَ المُسْلِمِينَ، وكانَ مِرْبَدًا لِلتَّمْرِ لِسُهَيْلٍ وسَهْلٍ؛ غُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ في حَجْرِ أَسْعَدَ بنِ زُرارَةَ، فقالَ رَسولُ اللهِ ﷺ حِينَ بَرَكَتْ به راحِلَتُهُ: (هذا -إنْ شاءَ اللهُ- المَنْزِلُ). ثُمَّ دَعا رَسولُ اللهِ ﷺ الغُلامَيْنِ فَساوَمَهُما بالمِرْبَدِ لِيَتَّخِذَهُ مَسْجِدًا، فَقالا: لا، بَلْ نَهَبُهُ لكَ يا رَسولَ اللهِ، فأبَى رَسولُ اللهِ أنْ يَقْبَلَهُ منهما هِبَةً حتَّى ابْتاعَهُ منهما، ثُمَّ بَناهُ مَسْجِدًا»[1]، وسارَ المسلمونَ على ذلك في سائرِ أعصارِهم وأمصارِهم، فكانَ المسجدُ ركيزةً أساسيةً في بناءِ الدولةِ المسلمةِ، وتكوينِ المجتمعِ لمسلم، ولم يكُنْ العلماءُ بمعزلٍ عن الاهتمامِ بهذا المرفقِ المهم، فكانوا مبادرينَ في الدعوةِ إلى إنشائِهِ والاهتمامِ به، محتسبينَ في حفظِهِ ورعايتِهِ، مُنكرينَ على مَن اعتدى عليه، أو أساءَ إليه.

وإنَّ مما احتسبَ فيهِ العلماءُ بخصوصِ المساجدِ: حمايةُ مرافِقِها ومُلحقَاتِها ممن يتعدّى عليها، ويستغلُّها لمصالحهِ الشخصيّة، وللفقيهِ الحفّار توجيهٌ احتسابيٌّ حيالَ ذلك، حينَ سُئلَ «عن رجُلٍ غرسَ في فدّانِ الجَامعِ كَرْمًا وهو يعلمُ بتحبيسِهِ، وبقيَ يستغلُّ الكَرْم نحوًا من عشرينَ عاما»[2]، فقال: «الرجلُ الغارسُ في أرضِ الحبسِ متعدٍ في فعله، مرتكبٌ لمعصيةِ ربه، والناظرُ في الحبسِ المذكورِ يغرمه كراءَ الفدان، بطولِ السنينِ التي بقيَ الفدانُ تحتَ يده ... فيُقال لصاحبِ الغرس: اقلعْ ما غرسْتَ، ورُدّ الفدانَ على هيئتِه يومَ غرست. ويُؤدّبُ الأدبَ الوجيعَ على تعدِّيه على أحباسِ المساجد»[3]. فهذا قد قَام بزراعةِ جزءٍ من مرافقِ المسجدِ تعدّيًا وتطاولا، واجتنى من ذلك أموالًا طيلةَ عشرينَ سنة، فهي مصلحةٌ شخصيةٌ محضة، وهذا أمرٌ ظاهر، فاحتُسِبَ عليه بتغريمِهِ أُجرةَ الفدّان، وبقلعِ الغرسِ جبرًا، وإصلاحِ الفدّان، مع التأديبِ والعقاب.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ١٥٠).

(٣) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ١٥٠) وما بعدها.

إلّا أنَّ البعضَ قد يتعدّى على مرفقٍ من مرافقِ المسجدِ لمصلحةٍ يراها مُعتبرَة -وإن شابَها مصلحةٌ شخصيّة- كمصلحةِ تعليمِ الصبيانِ وتأديبِهم، قال أبو المطرّف الشعبي في مسألةٍ تتعلّقُ بإمامٍ اقتطعَ من المسجدِ مكانًا، فابتناه، وأخذَ يؤدبُ الأطفالَ فيهِ مقابلَ أجر، وقد توافرَ الناسُ على الإنكارِ عليه: «ما فعلهُ الإمامُ مما ذكرتَ غيرُ جائز، ويُقضَى عليهِ بهدمِ ما بنى، وإعادتِهِ كما كانَ أولَّ مرَّة، وتكونُ عليهِ مُؤنَةُ الهدم»[1]، وهذا الاحتسابُ فيهِ قطعٌ لدابرِ مَن تسوّلُ له نفسُهُ أن يقتطعَ شيئًا من المسجدِ، فيستغلَّه لمآربِهِ الشخصيةِ، تحتَ غطاءِ المصالحِ المعتبرة.

ومما احتسبَ فيهِ العلماءُ صيانةً للمساجِد: ما يتعلقُ بنظافتِها، ومنعِ كُلِّ ما يُلوّثُها مِن النجاساتِ والأوساخِ، قال الونشريسيّ: «وأفتى ابنُ لبابةَ وأصحابُهُ بمنعِ حلبِ الأنعامِ بفناءِ المسجد؛ لتزبيلِها وضررِ غُبارِها بالمسجد»[2]، وحين سُئلَ ابن لبابةَ عن اتساخِ المساجدِ بسببِ إنزالِ الحطبِ والبقولِ فيها، قال: «الذي يجبُ في ذلك، أن يكشفَ القاضي ما رجعَ إليهِ لمن يثق، فإذا صحَّ عندَهُ ضَرر، قَطَعَ الضررَ عن المسجد، ومنَعَ أولئكَ الذين يُحدِثونَه في أفنيةِ المسجد»[3].

ومن الضررِ الذي يؤذي المصلينَ ويضرُّ بالمسجد، اتخاذُ جزءٍ من المسجدِ للطبخِ وإنضاجِ الطعام، وحين سُئلَ اللخميّ عن قيّمِ مسجدٍ وضعَ تنورًا للطبخِ في غرفتِهِ، ودُخانُ طبخِهِ يؤذي الناس، قال: «ما فعلَ القيّمُ يُغيَّرُ ولا يُترك، ويُمنَعُ من الوقيدِ فيه»[4]، ولا شكَّ أنَّ الطبخَ في المسجدِ مظنّةٌ لوجودِ الروائحِ التي تعكّرُ صفوَهُ وتؤذي المصلين، فكان المنعُ من ذلك واجبًا؛ صيانةً للمسجدِ من الابتذال، قال عبدُالحميد في المسألةِ نفسِها: «... وما ذكرتَهُ

(١) المرجع السابق (٩/ ٥٠).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٤).
(٣) المرجع السابق (٨/ ٤٤٣).
(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٤٢).

من قِدْرِ الهريسةِ وغيرِها، وما يكونُ للدُّخَانِ مما يضُرُّ بالجامعِ والناس، فهذا كثيرٌ، يُمنَعُ مَن أحدثَه، ويُخرَجُ من الجامعِ مَن يؤذِيه»[1]. وهنا قاعدةٌ احتسابيةٌ جليلةٌ قرّرها الفقيه عبدالحميد بقولِهِ: «ويُخرَجُ من الجامعِ مَن يؤذِيه»؛ لأنّ الجامعَ مِن المرافِقِ العامةِ التي ينتفِعُ بها سائرُ المسلمين، فلا يحقُّ لأحدٍ أن يتعرّضَ له بما يؤذيه، بأيِّ وجهٍ من وجوهِ الأذى، فمن فعلَ ذلك أُخرِجَ منه.

وآكدُ من ذلك احتسابُهُم في منعِ تلويثِ المسجدِ بالنجاسات، والتي تُنجّسُ البُقعةَ وتؤذي المصلِّين، وقد شدّدَ الفقيهُ العبدوسي في المنعِ من تعليمِ الصبيانِ في المسجدِ فقال: «لا يجوزُ للمعلمينَ إقراءُ الصبيان، لا في المسجدِ، ولا في صحنِهِ، ولا في كُلِّ موضعٍ يُحكَم لهُ فيه بحُكمِهِ ... وامنعُوا المعلمينَ من ذلكَ أشدَّ المنع»[2]، والظاهرُ أنّهُ محمولٌ على الحالِ الذي لا يتحفّظُ فيه الصبيانُ من النجاساتِ، وكونِهِم مظنّةَ تلويثِ المسجدِ بها، وفي مقامٍ آخر سُئلَ اللخمي عن ماجِلٍ في الجامع، يُتّخَذُ للطهارةِ وغيرِها، فيرِدُ عليهِ مَن لا يتحفّظ[3]، فأجاب: «بأنَّ المواجلَ في الجوامعِ في مُدنِ الأمصارِ ممنوعة؛ لما فيها من الضّررِ على الجامِع، وأن الصوابَ المنعُ من ذلك ... المساجدُ تُرفَعُ عن الأشياءِ التي تُخرِجُها إلى الابتذال؛ لقوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ﴾[4]، وإذا انتهتْ حاجةُ الماجلِ إلى ابتذالِ المسجدِ، وصَرْفِهِ في غيرِ ما حُبس، مُنِعَ من ذلك»[5]. فهنا يقرّر اللخمي قاعدةً مهمةً، وهي أنَّ «المساجد تُرفَعُ عن الأشياءِ التي تُخرِجُها إلى الابتذال»، فكلُّ ما يؤدّي إلى ابتذالِها، فهو محلُّ حِسبَةٍ وإنكار؛ لقداستِها، ولأنها حقٌّ لعمومِ المسلمين.

وقد يتعرّضُ المسجد أو الجامع إلى اعتداءٍ يُقوّضُ بعضَ بُنيانه أو يُضعِفُه،

---

(١) المرجع السابق (٨/ ٤٤٢).

(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٨٤)

(٣) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٤٠).

(٤) سورة النور، الآية (٣٦).

(٥) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٤٠) وما بعدها.

والناسُ منهيّونَ عن ذلك، بل الواجبُ حفظُ أركانِه وحيطانِه وسائرِ بُنيانه، فمن تجاوزَ واعتدى كانَ حقًا على من استطاعَ منْعَ ذلكَ أن يفعل، قال ابن القطّان[1] حينَ سُئِلَ عن تعليقِ الحوانيتِ على حيطانِ الجامع، أو غرزِ الخشبِ في جُدرانه: «يُمنَعُ مِن غرْزِ الخشبِ في المسجد»[2]، وقال اللّخمي عن نخلةٍ مالتْ إلى سطحِ المسجد، فصارَ قَطْرُ مائِها إذا نزَلَ المطر، يصُبُّ في المسجد، فيتضرَّرُ بذلكَ سقفُه: «إذا كان القَطْرُ يصلُ إلى المسجدِ بسببِ النخلة، كانَ على صاحِبِها قطعُها، إلا أن يكونَ إصلاحُه للسّقفِ يَدفعُ ذلك، فلا تُقطع»[3].

وحين تضررتْ حيطانُ مسجدٍ بسببِ دارٍ محبّسةٍ مُهملةٍ بجانبه، يُلقي الناسُ فيها الأزبال، عزمَ البعضُ على الاحتسابِ على الناسِ بمنعِهم من فعلِ ذلك، من خلالِ بناءِ حائطٍ يمنعُهُم من رمي الأزبالِ فيها؛ حتى لا يتضرّرَ المَسجدُ بصنيعِهِم، وحينَ استفتَوا البرجيني أجازَ لهم ذلك وأيّدَه[4].

ولربّما تعدّى البعضُ على مسجدٍ عن حُسنِ نيّة، يريدُ بذلكَ أمرًا يظنُّهُ خيرا، ومن ذلك أنّ جماعةً عمدوا إلى حائطِ مسجدٍ فهدموه؛ طلبًا لمصلحةٍ ظنّوها أكبر، وغيّروا مواضعَ أبوابِه[5]، فقال البرجيني: «فاعلُ ذلك مُتَعدٍّ، ويُعادُ الحائطُ على ما كان عليه، وتغييرُ أبوابِ المسجدِ عن وضعها وموضِعِها لا سبيلَ إليه، إلا لمصلحةٍ ظاهرةٍ، وضرورةٍ ماسة»[6]. فحُسنُ النيّةِ لا يُعفي المُخطئ من الاحتسابِ عليه؛ لأنَّ الضررَ في تصرّفِهِ يتعدّى إلى عمومِ الناس.

وأخطرُ المنكراتِ المتعلِّقَةِ بالمساجد، أن يجترئَ شقيٌّ فيهدِمَ المسجدَ دونَ سببٍ مشروع، قالَ ابنُ أبي زيدٍ فيمَن تعدّى على مسجدٍ فهدَمَه: «يجبُ عليهِ

---

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك المكناسي، يعرف بابن القطان، العالم الفقيه، الراوية العارف بصناعة الحديث وأسماء رجاله، أخذ الناس عنه وانتفعوا به، توفي سنة ٦٢٨ هـ. انظر: شجرة النور الزكية (١/ ٢٥٧).

(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٩/ ٣١).

(٣) المرجع السابق (٨/ ٤٤٤).

(٤) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٢٣١).

(٥) انظر: المرجع السابق (٧/ ٢٣١).

(٦) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٢٣١).

أن يُعيدَه كما كانَ وأحسن»[1]، فلا يكفي أن يعيدَهُ كما كان، بل يعيدُهُ أحسنَ مما كان، نكايةً به وتنكيلا.

الفرع الثاني: الطُرُقات

تُعَدُّ الطرقاتُ من أهمِّ المرافقِ التي يحتاجُ إليها الناس، ولذا كان من الواجبِ على أهلِ الشأنِ تعبيدُها وصيانتُها ورعايتُها، ولقد كان للعلماءِ دورٌ كبيرٌ في ذلك، من خلالِ جهودِهِم الاحتسابية، فكانوا في سبيلِ ذلكَ آمرينَ بالمعروفِ ناهينَ عن المنكر، وكانوا يحثّونَ أهل الشأنِ من الولاةِ والحكّام على رعايتِها، وحفظِهَا من الاعتداءِ والعبث، قال البرجيني: «قال رسول الله ﷺ: (لا ضَررَ ولا ضِرارَ)[2]، فلا يجوزُ لأحدٍ أن يُحدِثَ في طريقِ المسلمينَ ما يَضُرُّ بِهِم، في ممرِّهِم وتصرُّفِهِم، وعليهم حرجٌ ومشقّة، ويُنهى عنهُ أشدَّ النهي، ويجبُ على من بَسَط الله يدَهُ من حُكّامِ المسلمينَ زجرُهُ عن ذلك، فإن لم ينتهِ عاقبَهُ عقوبةً يَرجِعُ بها عن فعلِه، ولا يُسَامَحُ بمثلِ هذا؛ لأنّهُ يؤدِّي إلى تسامُحِ الناسِ فيه، ومَن لا قائمَ له فالحاكمُ هو النائبُ عن المسلمينَ فيه»[3]. فهو يقرّرُ أنَّ المسؤوليةَ في العنايةِ بالطرقات، تقعُ في المقامِ الأولِ على عاتقِ حُكّام المسلمين؛ فهم أهلُ الشوكةِ والقوّة، ويقرّرُ أيضًا أنَّ مَن لا قائمَ له من الطرقاتِ يمنعُ الاعتداء عليها، فإنّ الحاكمَ هو نائبُ المسلمين فيه، فيقومُ مقامَهم.

ولربما كانَ الاعتداءُ على الطريقِ بنوعٍ من أنواعِ الأذى الطارئ، مما قد يزولُ بنفسِهِ بعدَ حين، لكن -ولأهميّةِ الطريق- يدعو العلماءُ إلى الاحتسابِ عليهِ وتغييرِه، فقد نقَلَ الونشريسيُّ أنَّ عبدَالرحمن بنَ بقي بن مخلد سُئِلَ عن قناةٍ تجري بالأوساخِ فتُلوِّثُ طرقاتِ المسلمين[4]، فقال: «... والذي أراهُ أن

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٣٣٨).

(٢) (٥(سبق تخريجه.

(٣) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٤٨).

(٤) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٠٥).

يُقطَعَ الضررُ على المحجّة، وتركَبَ بنفسِكَ معَ مَن يحضُرُكَ مِن أهلِ العلمِ والعدلِ إلى ذلك، فلم يزَلْ القُضَاةُ والحكّامُ يركبونَ لما هو أقلُّ من هذا الماء، تَحفَظُ بِهِ طُرُقَ المسلمينَ وأحباسَهُم»[1] فهو يدعو إلى قطعِ الضّررِ عن طريقِ المسلمين، بل ويدعو القاضيَ إلى القيامِ بنفسِهِ لمنعِ هذا الضرر؛ وما ذاكَ إلا لأهميّةِ العنايةِ بالمرافقِ العامّة. وسُئِلَ ابنُ أبي زيدٍ «عمّن نقَلَ تُرابَهُ إلى طريقِ قومٍ فسَدَّه. فأجاب بأن قال: يُقَالُ لربِّ التراب ارفعْه»[2] فالفاعلُ يُؤمَر بإزالةِ هذا الأذى، وقال يحيى بنُ عمر: «إذا طمَّ أصحابُ الحوانيتِ الطينَ فإنَّ عليهِم جبرًا أن يرفعُوه، فكذا إذا حمَلَ أحدٌ ترابَهُ إلى طريقٍ أو سوق»[3] فإنّهُ يُؤمَرُ كذلك جبرًا وبالقوّةِ أن يرفَعَهُ عن طريقِ المسلمين.

ومَن أحدثَ في بيتِهِ أو مسكنِهِ ما فيهِ مصلحةٌ خاصةٌ له، لكنّهُ يضُرُّ بطرقاتِ الناس، فإنّهُ محلٌّ للاحتساب، وتغييرُ ما أحدثَ من المُنكَر واجب، ومن ذلكَ أنّ ابن لبابةَ سُئلَ عن مسكنٍ بهِ مرحاضٌ، يجري ماؤُهُ على الطريقِ فيتأذّى بهِ الناس، فقالَ في جوابِهِ: «إن كان ما ذُكِرَ من المجرى مضرّةٌ بالطريقِ بسببِ المرحاضة، فالحكمُ المنعُ من كُلِّ ما يضُرُّ بالطريق... والإحداثاتُ المُضِرّةُ بها تُرفَعُ عنها وإن قدُمَت... ويُمنَعُ مالكُ المجرى من إجراءِ مِرحَاضِهِ عليه، إذا كانتْ تُفضي إلى طريقِ الناس»[4].

وقال الونشريسيُّ وهو يعدّدُ جُملةً من المنكراتِ التي شاعتْ في عصرِهِ، ويدعو إلى الاحتسابِ عليها وإزالتِها: «ومنها اتخاذُ بعضِ الناسِ ما يؤولُ إلى أذى المسلمينَ والتضييقِ في الشوارعِ عليهم»[5]، فالواجبُ تغييرُ هذ المنكر، والاحتسابُ عليهِ بما يُزيلُهُ ويرفعُ ضرره. ومن الأذى المأمورِ بإزالتِهِ كذلك، الميازيبُ التي تجري بالمياهِ والنجاسات، قال الونشريسيُّ: «ومنها ما يكون من

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٠٦).
(٢) المرجع السابق (٩/ ٦٣).
(٣) المرجع السابق (٩/ ٦٣).
(٤) المرجع السابق (١٠/ ٢٧٨).
(٥) المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٥٠٠).

قطرِ الميازيبِ التي تجري بالغُسَالةِ والنجاسةِ، في موضعٍ لا يكادُ المارُّ يسلَمُ من لَوْثِها، وكذلك اتخاذُ مرابطِ الدوابِ على الطُرُق، بحيثُ ينالُ المارينَ من ضيقِ الموضعِ بها... وربما أدركَهُم شيءٌ من تلويثِ ثيابِهِم وتنجيسِها، بما يكونُ من أرواثِها وأبوالِها»[1].

وقد يكونُ الاعتداءُ على الطريقِ بأمرٍ دائمٍ غيرِ مُؤقَّت -خلافًا للمسائل أعلاه-، وهذا يتأكّدُ الاحتسابُ عليه، وتغييرُهُ، والنكالُ بفاعِلِه، ولم يُغفِلْ أهلُ العلمِ ذلك، ومن ذلكَ أنَّ رجلًا اقتطعَ طريقًا وأضافَهُ إلى بُستانِه، وقال: الطريقُ واسعةٌ فلا يضُرُّها ما اقتطعتُهُ. فقامَ عليه محتَسِبٌ في ردِّ ما أخذَ من الطريق[2]. فسُئِلَ عن ذلك الفقيهُ الحفّار، فقال: «يُجبَرُ على ردِّ الطريقِ على ما كانت عليه، ويُصلِحُ ما أفسد، ويَردُمُ ما حفر، فإن امتنعَ فالسّوطُ، والضربُ الوجيعُ، والسجنُ الطويل»[3]، وعن مثلِ هذِهِ المسألةِ سُئِلَ ابنُ رشد، إذْ قامَ رجلٌ فأدخلَ طريقًا من طرقِ المسلمينَ في جنّتِهِ، وحازَها وغرَسَها، وقطعَ المرورَ فيها، واغتَلَّهَا مُدّة، فقال ابن رشد: «الذي اقتطعَ المحجّة وأدخلَهَا في جنّاتِه، وقطعَ منافعَ الناسِ في المرورِ عليها، وهو عالمٌ بذلك غيرُ جاهلٍ به، مستحقٌّ بارتكابِ المحظورِ فيه الأدبَ على ذلك، مع طرحِ الشهادة... وقد باءَ في ذلكَ بالإثم، فإنْ ندِمَ على فعلِهِ، واستغفرَ الله منه، وتابَ إليهِ من ذلك، بقيتْ عليهِ التباعَةُ لمن منعَهُ المرورَ عن الطريقِ المدةَ التي اقتطعَها وأدخلَها في جناتِه، يُقتَصُّ له بها يومَ القيامةِ من حسناتِه، فيُستَحَبُ لهُ أن يَتصدّقَ ويفعلَ الخير؛ رجاءَ أن يكونَ ذلك كفارةً له»[4] فهُنا نجدُ مسألتين متشابهتيْن في الاعتداءِ على الطريق، ففي الأولى يدعو الفقيهُ الحفّارُ إلى الاحتسابِ على المُعتدِي، بجبرِهِ بالقوَّةِ على إعادةِ الطريقِ على ما كان عليه، فإذا امتنعَ فالنكالُ والتعزير؛ تأديبًا له، ولئلا يجترئَ أحدٌ على مثلِ صنيعِهِ، بينما نجدُ أنَّ ابنَ رشدٍ قد دعا

(١) المرجع السابق (٢/ ٥٠٠).
(٢) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٣٨).
(٣) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٣٨).
(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٩/ ١٧).

إلى تأديبِهِ وإن لم يمتنعْ عن إعادةِ الطريقِ إلى ما كانَ عليه، ثم وعَظَ الفاعِلَ، ودعَاهُ إلى التوبةِ والاستغفارِ، وإتباعِ السيئةِ الحسنة، لا سيّما وأنَّ الأمرَ متعلقٌ بحقوقِ الخلق، وهذا الوعظُ الذي يُذَكّرُ بحسابِ الآخرةِ مهمٌ في الاحتساب؛ لأنّ كثيرًا من الناسِ قد لا يرتدِعُ بالعقابِ الدنيوي، ولكنه وقّافٌ إذا ذُكِّر بالله وعقابِه.

ومن صوَر الاعتداءِ على الطرقات، والتي كانت ميدانًا للاحتسابِ والتغيير، أن يَحرِفَ أحدُهُم الطريقَ عن مسارِه؛ لمصلحةٍ خاصّة، دونَ مراعاةِ مصالحِ عمومِ المسلمين، ومن ذلك أنَّ طريقًا كان يقطعُ بستانًا لرجلٍ من منتصَفِهِ، وكان الطريقُ جادّةً للمسلمين، فعمَدَ إلى الطريقِ وبدّلَه، وصيَّرَهُ من وسطِ جنتِهِ إلى حاشيةِ الجنة، مما أضرَّ بسالكِي الطريق[1]، وفي ذلك قالَ الفقيه المنتوري[2]: «والطريقُ التي هي محجّةٌ للمسلمين، لا تبديلَ مِن حالها؛ لأنها حبسٌ على المسلمين، والحبسُ لا يُغيَّر، فيُحكَمُ على مَن تملَّكَه أن يرُدَّهُ طريقًا كما كان»[3]، وهذه دعوةٌ صريحةٌ إلى تغييرِ المنكر، وذلكَ بردّ الطريقِ كما كانَ أوّلَ الأمر؛ حتى يخدمَ مصالحَ المسلمين، فهو مُلْكُهُم.

ومما اجتهدَ العلماءُ في الاحتسابِ عليه قولًا وعملا؛ صيانةً لطرقاتِ المسلمين، ما يتعلقُ بالأبنيةِ وملحقاتِها، والتي يُحدِثُها بعضُ الناسِ، فيقطعُ الطريقَ بها أو يضيّقُه، وقد سُئِل ابنُ الغمّاز عن: «الأجنحةِ - وهي الخوارجُ التي تكونُ الطريقُ تحتَها، حتى يضرَّ بالناسِ في رؤوسِهم - أيُهدَمُ أو تُحفَرُ الأرضُ من تحتِهِ حتى يصيرَ لا يضرُّ بالمار؟ فأجاب: تُحفَرُ الأرضُ بحيثُ لا يضُرُّ بالطريق، أو يَهدِمُهُ ويرفعُهُ رفعًا بحيثُ يمرُّ تحتَه المارُّ الراكب»[4] والكلام

---

(١) انظر: المعيار المعرب للنشريسي (٧/ ١٥٢).

(٢) أبو عبد الله محمَّد بن عبد الملك الغرناطي عرف بالمِنْتوري، بكسر الميم وسكون النون، الأستاذ المقرئ، الخطيب العالم المحقق، الفقيه الأصولي المتفنن المدقق، توفي سنة ٨٣٤ هـ. انظر: شجرة النور الزكية (١/ ٣٥٦).

(٣) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ١٥٢).

(٤) المرجع السابق (٨/ ٤٣١).

هنا موجّهٌ لمن أحدثَ هذِهِ الأجنحةَ في الطريقِ فضيّقَ على الناس، فهو ملزمٌ بإزالةِ هذا الضّررِ عنهم، وفِعْلُهُ ممنوعٌ يستوجِبُ الاحتسابَ عليه وإزالتَه؛ لأنَّ الطرقاتِ ملكٌ للمسلمين عمومًا، ليس لأحدٍ أن يعتدي عليها تحتَ أي حجّةٍ كانت، ولو لمصلحتِه الخاصة.

الفرع الثالث: الأسواق

يُعدُّ ازدهارُ الأسواق، وعمارتُها، والاهتمامُ بها، علامةً على حالةٍ من التقدّم التجّاري، والرّخاء الاقتصادي لأهلِ البلد، ولا يمكنُ لأمّةٍ أو بلدةٍ أن تنهضَ باقتصادِها، وهي لا تُهيّأ الأسواقَ للتجّارِ ولا تضبِطُها، ولذا خطَّ النبيّ ﷺ حينَ استقرّ بالمدينة السوقَ؛ ليُزَاوِلَ الناسُ فيهِ البيعَ والشراء، ففي تاريخِ المدينةِ لابن شبةَ عن عطاءِ بن يسارٍ قال: لما أراد رسول الله ﷺ أن يجعلَ للمدينة سوقًا، أتى سوقَ بني قينقاع، ثم جاء سوقَ المدينةِ فضربَهُ برجلِهِ وقال: (هَذَا سُوقُكُمْ، فَلَا يُضَيَّقُ، وَلَا يُؤْخَذُ فِيهِ خَرَاجٌ)[1]، فنلحظُ أنَّ النبيَّ ﷺ لما اختطّ السوقَ لم يكتفِ بذلك، بل بدأَ بعمليّةِ ضبطِهِ منذ اللحظةِ الأولى، حين قال: (فَلَا يُضَيَّقُ، وَلَا يُؤْخَذُ فِيهِ خَرَاجٌ).

ولقد كانَ هذا الأمرُ حاضرًا في اهتماماتِ العلماء، فاحتسبوا فيه؛ مدركينَ أهمّيّته، داعينَ إلى ضبطِ الأسواق وحمايتها من أسبابِ ضعفها أو كسادها، محتسبينَ على كلِّ ما أخلَّ بذلك.

نقلَ الونشريسيُّ عن يحيى بن عمر قوله في الحثّ على ضبطِ الأسواق: «ينبغي للوالي أن يتحرَّى العدل، وأن ينظُرَ في أسواقِ رعيّته، ويأمرَ أوثقَ من يَعرِفُ ببلدِه، أن يتعاهدَ السّوقَ، ويعبُرَ عليهم صنجتهم وموازينهم ومكاييلهم كُلَّها، فمن وجَدَه غيَّرَ من ذلك شيئًا عاقبَه، على قدرِ ما يرى من جُرمِهِ وافتياتِهِ على الوالي، وأخرجَه من السّوقِ حتى تظهَرَ منهُ التوبةُ والإنابةُ إلى الخيْر، فإذا

(١) تاريخ المدينة، لعمر بن شبة النميري، [تحقيق: فهيم شلتوت، ١٣٩٩هـ، جدة، المملكة العربية السعودية] (١/ ٣٠٤).

فَعَلَ هذا رجوتُ أن يخلُصَ من الإثم، وصَلُحَت أمورُ رعيّتِهِ إن شاءَ الله»[1].

وقال اللّخميّ: «ولا يُترَكُ في الأسواقِ مَن تكرَّرَتْ الخيانةُ منهُ والسّرقة»[2].

وقال يحيى بن عمر في مقامٍ آخر حينَ سُئِل عن سوقٍ تبايَنَتْ فيهِ مكاييلُه[3]: «لا ينبغي لحواضرِ المسلمينَ أن تكونَ أسواقُهُم بهذِهِ المنزلةِ التي وَصَفتَ، فإن كانَ عليهِم والٍ، فليتَّقِ الله ربَّه فيما استرعَاه، ولْيُحِطْهُم في مكاييلِهِم، وموازينِهِم، وقناطيرِهِم، وأرطالِهِم، وأوقيتِهِم، وأقفزتِهِم؛ حتى تكونَ معروفَة، ويكونَ أصلُ ما تُوضَعُ عليهِ أرطالُهُم، على الأواقِي التي أوجبَ رسولُ اللهِ ﷺ زكاةَ العينِ من الذّهبِ والفضّةِ فيها»[4].

ونقلَ يحيى بن عمر عن ابن حبيبٍ قوله: «وسمعتُ ابنَ الماجشونِ يقول: ينبغي للسُّلطانِ أن يتفقَّدَ المكيالَ والميزانَ في كُلِّ حين، وأن يضرِبَ الناسَ على الوفاء، وكذلكَ كان مالكٌ يقول، ويأمُرُ بهِ ولاةَ السوقِ بالمدينة»[5].

فنلحظُ في النصوصِ السابقةِ، أنّ الفقهاءَ دعَوا إلى القيامِ بعدّةِ إجراءاتٍ لضبطِ السّوق، وهي:

أن ينظُرَ الوالي بنفسِه في أسواقِ رعيّته، فهو أحرى للضَّبطِ، وأقوى للهيْبة.

أن يأمُرَ الوالي مَن يثِقُ بدينِهِ وأمانتِهِ، فيتعاهدَ السوقَ بالرّقابةِ والتفتيش.

أن يضبِطَ صاحبُ الشأنِ المكاييلَ والموازينَ في السوقِ على وجهٍ واحد.

أن يُعاقِبَ مَن يُخالِفُ ذلك، ولو أدّى إلى إخراجِهِ من السُّوقِ، حتى يتوب.

وظاهرٌ فيما مضى أنّ الفقيهَ يحيى بن عمر يوجّهُ خطابَهُ إلى والي البلد، وهو صاحبُ أعلى سُلطةٍ فيه؛ وما ذاكَ إلا لأهميّةِ الأمرِ وخطورتِه، ويحثّهُ

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٤٠٧)

(٢) المرجع السابق (٦/ ٤٨٩).

(٣) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٤٠٧).

(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٤٠٨).

(٥) المرجع السابق (٦/ ٤٢٤).

على إقامةِ شعيرةِ الحِسبةِ في الأسواق؛ لتنضبطَ بميزانَ الشريعة، فإنّها إذا أُقيمَتْ بالعدل، وصارتْ تحتَ عينِ المُحتَسبِ، تحقَّقَ العدلُ للتاجرِ والمبتاع.

وكذلك، فإنّ عبَثَ التُجّارِ وتلاعبَهم في الأسواق، وعدمَ وجودِ مَن يتولَّى مهمةَ الرّقابةِ عليهم وضبطِهم، يُنفّرُ الناسَ من ورودِها والتعاملِ معها، وهذا يُضعِفُ اقتصادَ البلد، ويُقلِّلُ إيراداتِهِ الماليّة، مما يُكسِبُ البلدَ سُمعةً سيّئة، لا تُشجِّع تُجّارَ الأقطارِ على التعاملِ معهُ في تجاراتِهم، ولا شكَّ أنّ لهذا أبعادَه السيّئةَ على البلدِ، وعلى تدفُّقِ الأموالِ عليه.

ويؤكّدُ ذلك، ما نقلّهُ الونشريسيُّ عنِ ابنِ لُبابةَ حين سُئِلَ عن سوقٍ اختلطَ فيهِ الحلالُ بالحرام[1]، فقال: «مَن أرادَ الورعَ فلا يشترِ من تلكَ الأسواقِ شيئًا، إذا كانَ الأغلبُ فيها الحرام»[2]، والنّاسُ بطبيعتِها المَتديّنةِ تنفرُ من التعاملِ بالحَرَام، مهما كانَ منشؤه، إن كانَ في البضاعةِ نفسِها، أو كانَ في المكاييلِ والموازين، أو كانَ في غيرِ ذلك.

ومن المعلومِ أنَّ رواجَ النقودِ من الذهبِ والفضة، يكثُرُ في الأسواقِ ومواطنِ البيعِ والشراء، فهي مظنّةُ وجودِ الغشِّ والتزويرِ فيها، وهيَ ميدانٌ فسيحٌ للاحتسابِ وإنكارِ هذا المنكر، ولقد كان للعلماءِ دورٌ كبيرٌ في الاحتسابِ على ذلك؛ حِفاظًا على النقودِ مما يُنقِصُ قيمتَها أو يُلغِيهَا، فحاربُوا مظاهرَ الغشِّ والخداعِ فيها، واحتسبوا على مَن فعَلَ ذلك.

وقد نقَلَ الونشريسيُّ عن يحيى بنِ عمر في الاحتسابِ على مزوّري النقود، أنّ على الوالي أن «لا يُغفِلَ النظَرَ إن ظهَرَ في سوقِهم دراهِمُ مُبَهْرجَةٌ ومخلوطةٌ بالنُّحَاس، بأن يشتَدَّ فيها، ويبحثَ عمّن أحدثَهَا، فإذا ظفِرَ به، أنالَهُ من شِدّةِ العقوبة، وأمَرَ أن يُطَافَ بهِ الأسواقَ؛ ليُنكِّلَه، ويُشَرِّدَ بهِ مَن خلفَه؛ لعلَّهُم يتّقونَ عظيمَ ما نزَلَ بِهِ من العُقوبة، ويحبِسَهُ بعدُ على قدْرِ ما يرى، ويأمُرَ أوثقَ مَن

(١) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ١٨٨).

(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ١٨٨).

يجدُ بتعاهُدِ ذلكَ مِن السُّوق، حتى تطيبَ دراهمُهُم ودنانيرُهُم، ويُحرِزوا نقودَهم، فإنَّ هذا أفضلَ ما يحوطُ رعيّتَهُ فيه، ويعمُّهُم نفعُهُ في دينِهِم ودنياهم، ويَرتجِي لهم الزُّلفَى عندَ ربِهِم، والقُربَةُ إليهِ إن شاء الله»[1].

بل قد يصِلُ الأمرُ إلى مخاطبةِ السُّلطانِ نفسِهِ، ويتأكّدُ هذا حينَ يكونُ الغشُّ والتدليسُ في النقودِ، ظاهرةً عامةً يُبتلى بها المسلمونَ في أسواقِهِم ومعاملاتِهِم، فالأمرُ في غايةِ الخطورةِ إن لم يُعالَج بحزمٍ وقوّة، قال الونشريسيُّ: «قيلَ: ونزلتْ مسألة، وهيَ: أنَّ الدراهمَ المحمولَ عليها النحاس، كثُرت جدًا، وشاعتْ في بلادِ أفريقية، جديدةً وغيرَها، واصطلحَ النّاسُ عليها، حتى مُنِعَ الرّدُّ فيها؛ لكثرةِ الغشِّ وتفاوتِهِ في أعيانِ الدراهم، فكُلِّمَ في ذلك الفقيهُ ابنُ عرفةَ أن يتسبَّبَ في قطعِهَا، فكلَّمَ في ذلك السلطان»[2].

ففي النصّيْن السابقيْن نجدُ أنَّ الفقهاءَ قد بادرُوا لحمايةِ النقودِ من التزويرِ والتدليس، ورتّبوا جُملةً من الإجراءاتِ الاحتسابيةِ لمنعِ هذا المنكر، يمكن إجمالُها فيما يلي:

أن يتولّى الوالي مراقبةَ السّوقِ وما يُتداوَلُ فيهِ من النقودِ بنفسِه.

إن ثبتَ لديهِ وجودُ شيءٍ من التزويرِ في النقود، فيُبادِرْ في طلبِ الفاعل، ويشتدّ في ذلك.

إن ظفرَ بالفاعلِ، فيعاقبهُ أشدّ العقوبة، معَ التشهيرِ بِهِ في السوق، والسَّجْن بعدَ ذلك؛ ليرتدعَ غيرُهُ، ولئلاّ يعود.

أن يُولّي الوالي مَن يتعاهَدُ التفتيشَ على النقودِ، إلى أن يتطهّرَ السوقُ من النقودِ المغشوشة.

إذا صارَ التزويرُ عامًا متفشيًا في أسواقِ المسلمين، فإنّ الاحتسابَ الأمثَل

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٤٠٧).

(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٧٦).

أن يُرفَعَ الأمرُ للسُلطان، ليتولَّى أمرَ قطعِهِ؛ فهو صاحبُ السُلطةِ الأقوى لمنعِ ذلك.

فمَن نظرَ إلى شدّةِ الفقهاءِ في الاحتسابِ على تزويرِ النقود، أدركَ عِظَمَ هذِهِ الجريمة، وأدركَ عِظَمَ تأثيرِها على الأسواقِ وتجاراتِ الناس، وهذا معلومٌ مشاهَدٌ إلى يومِنا هذا، فإنّ التزويرَ في النقودِ إذا ذاعَ وانتشرَ في بلدٍ ما، أضرَّ بأسواقِهِ وسُمعتِه، ومنَعَ تدفُّقَ الأموالِ إليه، بإحجامِ التُجّار عن المبايعةِ في أسواقِهِ، وإحجامِ عامّةِ الناس عن الشراءِ منه؛ خشيةَ الغشِّ والتدليس في النقود، وذهابِ رؤوسِ الأموال.

ولقد شدّدَ ابنُ عرفةَ في هذا تشديدًا بالغًا، ونَكّل فيهِ تنكيلًا عظيمًا، ومنعَ الشفاعةَ لمن يفعلُهُ، قال الونشريسيّ: «... كان الشيخُ الإمامُ ابنُ عرفةَ يُشدِّدُ أقوى التشديدِ فيمن يُتَّهَمُ بضربِها، وأفتى فيمن يُتَّهم بذلك أن يُخلَّد في السجنِ حتى يموت، وكذا وقعَ فيهِ رجلٌ يُقالُ لهُ: ابن أبي بكر، على أنّهُ يضربُ الدراهمَ والدنانير، بقيَ في السّجنِ حتّى ماتَ فيه، فخرجتْ منهُ جنازتُه بعدَ أن تكلَّمَ فيهِ الشيخُ أبو الحسن البطرني بالشّفَاعة، فأبى ابنُ عرفةَ أن يُعطِي فيهِ يدًا»[1]، فانظرْ هذِهِ الشدّةَ وهذا النكالَ فيمن اتُّهِمَ بفعلِ ذلك، فكيفَ بمن ثبتَ عليهِ ذلك؟ وما ذاكَ إلا لأنّ هذا يضُرُّ عمومَ المسلمين، ويؤدِّي إلى كسادِ تجاراتِهِم وأسواقِهِم، ولعلَّ تصرُّفَ ابنِ عرفةَ محمولٌ على مَن قويَتْ تُهمَتُه، وتوافرَتْ عليهِ القرائن، دونَ شهودٍ أو إقرار.

الفرع الرابع: المقابر

من كمالِ الشريعةِ أنّها جاءتْ بحفظِ الإنسانِ وإكرامِهِ في حياتِه وبعدَ مماتِه، فجعلَتْ لهُ حالَ احتضارِهِ وبعدَ مماتِهِ آدابًا وحقوقًا لا ينبغي إهمالُها، فأرشدتْ إلى تلقينِه الشهادة، والإسراعِ في تجهيزِه، ثم الصلاةِ عليهِ بعدَ ذلك، ودفنِهِ في مقابرِ المسلمين.

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٤١٤).

وكان من العنايةِ بالميتِ وإكرامِهِ: أن يُدفَنَ في القبر على هيئةٍ معيّنةٍ مشروعة، وأن لا يُهانَ قبرُهُ بأيِّ نوعٍ من أنواعِ الإهانات، فعن أبي هريرة -رَضِيَ اللهُ عنه- أنّ رسولُ اللهِ ﷺ قال: (لَأَنْ يَجْلِسَ أحدُكم على جَمْرَةٍ فتَحْرِقَ ثيابَه، فتَخْلُصَ إلى جِلْدِه؛ خيرٌ له من أن يَجْلِسَ على قَبر)[1]. فلا يُهانُ بالجلوسِ عليه، أو المشيِ عليه، أو الاتكاءِ عليه، ولا بإلقاءِ النجاساتِ والمزابلِ والقاذوراتِ عليه.

ولقد اعتنى المسلمونَ بالمقابرِ أيّما عناية، وصانُوها عن عبثِ العابثينَ وإفسادِ المفسدين؛ ذلك أنَّها من المرافقِ العامة، التي ينتفعُ بها عامّةُ المسلمين، وفي حفظِهَا إكرامٌ للموتى، وصيانةٌ لقبورهم أن يطَالَها الاعتداءُ أو الضرر، ولقد كانَ لعلماءِ المسلمينَ جهودٌ لا تخفى، في الحفاظِ على هذا المرفقِ ورعايتِه.

وعندَ التأمُّلِ في المنكراتِ التي احتسبَ عليها العلماءُ فيما يتعلقُ بالمقابر، نجدُ أنَّ أكثرَهَا يتركّزُ في الاعتداءِ على المقبرةِ بالاستيلاءِ على جزءٍ منها، وتحويلِهِ إلى ملكيّةٍ خاصّة، ولعلَّ هذا يعودُ إلى أنّ المقبرةَ لا يتواردُ عليها الناسُ بكثرة، كما يتواردونَ على الطرقاتِ والمساجد، لا سيّما في القرى والأرياف، فهي مظنّةُ بُعد العهد، وهذا يؤدّي إلى الغفلةِ عنها، مما يُغري النفوسَ الضعيفةَ بالاعتداءِ عليها، ولكنّ العلماءَ يحتسِبونَ، ويحفظونَ مرافقَ المسلمين، فنجدُ أنَّ القابسيّ يقولُ فيمَن أخَذَ جُزءًا من مقبرةٍ قديمةٍ، فضمّهُ إلى بستانِهِ الملاصِقِ للمقبرةِ، وغَرَسَه[2]: «عليه أن يقلعَ الأشجارَ، ويردَّ البُقعةَ إلى ما كانتْ لجماعةِ المسلمين»[3]، وسُئِلَ أبو الحسنِ عليُّ بنُ النعمةِ[4] عن مسألةٍ شبيهةٍ بهذِهِ المسألة[5] فقال: «لا يجوزُ التحجيرُ في مقبرةِ المسلمين، سواءٌ

---

(١) رواه مسلم، كتاب الجنائز، النهي عن الجلوس على القبر والصلاة عليه، برقم [٩٧١] (٢/ ٦٦٧).

(٢) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (١/ ٣٣٩).

(٣) المعيار المعرب للونشريسي (١/ ٣٣٩).

(٤) الإمام العلامة، ذو الفنون أبو الحسن، علي بن عبد الله بن خلف بن محمد بن النعمة، الأنصاري الأندلسي المربي، شيخ بلنسية، توفي في رمضان، سنة سبع وستين وخمسمائة، في عشر الثمانين. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٠/ ٥٨٥).

(٥) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٢٣٤).

كانت للمحجِّرِ فيها مقابرُ أم لا، ويُمنَعُ من ذلك، ويُلزَمُ هدْمَ ما بناهُ وإن عظُمَتْ نفقتُهُ، وهو أشدُّ ممن بنى في طريقِ المسلمينِ الواسعة، وهو غاصبٌ لموضعِ الحائطِ إذا لم يُحبَس إلا للقبور، وقد تضايقتْ الآن، وتجبُ التوبةُ على مَن فَعَل ذلك عمدًا، والأدبُ وسقوطُ الشهادة، ومع توبتِهِ لا تزولُ التباعاتُ عنهُ في الآخرة؛ لما ترتَّبَ عليهِ من التضييقِ على الموتى، ونبشِ قبورِهِم، فيتصدقُ ويفعلُ الخير؛ رجاءَ أن يكونَ له كفَّارة، ويُمنَعُ من الغرسِ أيضًا ويُقطَع؛ لأنّ فيه تضييقًا على المقبرة، وإن لم يوجَد بانِيها استُؤجِرَ لهدمِها من بنائها، أو مِن بيتِ المال»[1]. وجاء في المسائلِ أن رجُلًا أوقفَ أرضًا لتكونَ مقبرةً للمسلمين، ثم سوّلتْ لهُ نفسُهُ، فاقتطَعَ جُزءًا منها فابتنى به حمّامًا، وزعمَ أنه سيجعلُ غَلّةَ الحمامِ للجامع، فاستُفتِيَ ابن رشدٍ في صنيعِ هذا الرجُل، فأجاب: «إذا كانَ الأمرُ على ما وصفتَ، وثبتَ ذلك كُلُّهُ ببيّنةٍ عدلةٍ، لا مدفَعَ فيها لباني الحمّام، وجَبَ أن يُهدَمَ، ويُعادَ موضِعُهُ مقبرةً على ما سُبِل عليه»[2].

وشاعَ في بعضِ الأمصارِ أن يقومَ بعضُ الناسِ بحجزِ القبورِ لهم أو لأقاربِهِم، فيعمدُ إلى القبرِ ويحيطُهُ بالحجارةِ، يريدُ بذلكَ أن يخبرَ الناسَ أنّ هذا القبرَ لهُ أو لفلانٍ من أقاربِهِ؛ ولعلَّ هذا يعودُ إلى شُحِّ المقابر، أو إلى رغبةِ الفاعلِ أن يُدفَنَ هو وأقاربُهُ في قبورٍ متقاربة، ولا شكَّ أنَّ هذا العمَلَ ممنوعٌ شرعًا؛ لأنَّ المقبرةَ موقوفةٌ لعمومِ المسلمين، ولا يجوزُ لأحدٍ أن يتملّك جزءًا منها، أو يمنعَ دفنَ ميتٍ فيها، قال الونشريسيّ: «وسُئِلَ -أي القابسيّ- عن رجلٍ يُحجِّرُ في مقبرةِ المسلمينَ بالبناءِ على موضعٍ؛ ليَدفِنَ فيهِ من يموتُ له»[3] فقال: «ليستْ أرضُ المقبرةِ أرضَ مواتٍ تكونُ لمن يحييها بقطيعةٍ من السُلطان... أرضُ المقبرةِ قد صارتْ عدّةً للموتى، فليسَ لأحدٍ أن يُحجِّرَ فيها شيئًا حتى يَحتاجَ إليه، ففي حينِ الحاجةِ تكون أولى بدفنِهِ منها، هذا وجهُ الحقِّ والصواب،

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٢٣٤).
(٢) المرجع السابق (٧/ ٤٥٨).
(٣) المعيار المعرب للونشريسي (١/ ٣٤٠).

وإذا نـزَع البـاني نفسُـهُ مـا قـد بنـاه، فكذلـك يُؤمَـر»[1]، فالواجـبُ أن يُؤمَـرَ الفاعـلُ بنـزعِ مـا بنـاهُ تحجيـرًا للقـبر.

ومـن العنايـةِ بالمقابـرِ والحفـاظِ عليهـا، حمايتُهـا مـن الأذى الـذي يضـرُّ بهـا، وهـو مـن ميادينِ احتسـابِ أهـل العلـمِ في حفـظِ المنافـعِ العامّـة، ومما يضـرُّ بالمقابـرِ وصـولُ المـاءِ إليهـا، عـبرَ مواجـلِ المـاءِ ومساقِيها، وقـد دعـا أهـلُ العلـمِ إلـى الاحتسـابِ علـى ذلـك وحمايتِهـا منـه، وقـد ذكـرَ القابسـيُّ في جوابِـهِ عـن وصـولِ مـاءِ المواجـلِ إلـى المقـبرةِ، أنّـهُ «يضُـرُّ بهـا، ويتقـادَمُ الزمـان، وتنـدرسُ القبـورُ، وتخـرجُ رِمـمُ الموتـى ... وليـس يُنظَـرُ مـن الشـيءِ في مُبتدئـه، إنمـا يُنظَـرُ في عاقبتِـه، فيُحمـى مـن الأذى في عاقبَتِـهِ كمـا يُحمَـى في بدايتِـهِ»[2]. فهـو يدعـو إلـى حمايـةِ المقابـرِ مـن الأذى، باتّخـاذِ الأسـبابِ التـي تمنـع الضـرر. قـال ابـنُ النعمـة: «ويُمنَـعُ مـن فتـحِ أبـوابِ الـدورِ وإحداثِهـا علـى المقابـر؛ لصيـرورةِ القبـورِ طُرُقًا»[3]، ولاشـكّ أنّ اتخـاذَ القبـورِ طُرُقًـا للنـاسِ يَضـرُّ بهـا، ناهيـكَ عـن النهـيِ الشـرعيِّ عـن المشـيِ علـى القبـورِ كمـا أسـلفت.

ومـن المنكـراتِ التـي احتسـبَ عليهـا العلمـاءُ صيانـةً للقبـور، واتّباعًـا لأوامـرِ الشـريعة، مـا يقـومُ بـه البعـضُ مـن قضـاءِ الحاجـةِ في المقابِـر، وعـدمِ مراعـاةِ حُرمـةِ الموتـى وكرامتِهـم، قـال ابـن النعمـة: «ويُمنَـعُ مـن النـزولِ للحـدثِ عليهـا»[4].

ولأجـل العنايـةِ بالمقابـرِ وحفظِهـا علـى أكمـلِ وجـهٍ ممكـن، فـإنّ ابـنَ النعمـةِ قـد دعـا إلـى أن يكـونَ لـكل مقـبرةٍ حـارسٌ، يحميهـا مـن الاعتـداءِ عليهـا والعبـثِ بهـا، ويصونُهـا عـن أذى المفسـدين، فيقـول: «ويـوكَل بذلـكَ مَـن يحرسُـهُا، وكـذا فُعِـلَ في كثيـرٍ مـن مـدنِ المسـلمين»[5]، وهـذِهِ في الحقيقـةِ دعـوةٌ لتنصيـبِ مُحتَسِـبٍ لـكلِّ

(١) المرجع السابق (١/ ٣٤٠).
(٢) المعيار المعرب للونشريسي (١/ ٣٤١).
(٣) المرجع السابق (٧/ ٢٣٤).
(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٢٣٥).
(٥) المرجع السابق (٧/ ٢٣٥).

مقبرةٍ، يتولَّى شؤونَها، ويدفعُ الأذى عنها، بحسبِ ما أوتيَ من قُدرةٍ وسُلطة.

الفرع الخامس: الماءُ والسواقي

جاء في الحديثِ عن النبيِّ ﷺ أنّهُ قال: (الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْكَلَإِ، وَالْمَاءِ، وَالنَّارِ)[1]، والمرادُ بالماءِ هنا هو: «الماءُ الذي يجري في المواضعِ التي لا تختصُّ بأحد»[2]، كالبحارِ والأنهارِ والأوديةِ والعيونِ التي لم يسعَ أحدٌ في حفرها.

ولأهميّةِ الماءِ في حياةِ الناس؛ إذْ لا قوامَ لهم في عيشِهم إلا به، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾[3]، فإنّ أهلَ الشأنِ مأمورونَ بحفظِ هذِهِ المنفعةِ مما يحولُ بينها وبينَ انتفاعِ الناسِ بها.

ومن المعلومِ أنَّ نُدرةَ الماء، واشتدادَ العطش، مظنّةٌ لاحتكارِ الماء والاستئثارِ به، وقد حدثَ أن قومًا في سَفَرٍ، فسبقَ الأشدّاء إلى البئر، واستأثروا بها دونَ بقيّةِ المسافرين، فقال الفقيهُ المزجلديّ مستنكرًا هذا الصنيع: «... فكيف يُسارعُ إليها أهلُ الطّاقة، فيستبدُّونَ ويتركونَ ضعفاءَ الناسِ إلى البحث؟ ... فوجهُ الصوابِ فيها أن لا تُمَسّ، حتى يصِلَ الناسُ فيتساوونَ في مائِهَا بشُربِ أنفُسِهم»[4].

ولقد اتّخذَ الناسُ السواقيَ وسيلةً تُبلّغُهُم الماء، والوسائلُ لها أحكامُ المقاصد، فكانت ميدانًا للاحتسابِ عندَ الإضرارِ بها أو العبثِ فيها؛ لأنَّ الإضرارَ بها قد يؤدّي إلى انقطاعِ الماء، أو انحسارِ كميّتِهِ عن القدْرِ المطلوب، أو يؤدّي إلى صعوبةِ الوصولِ إليه، وكان لأهلِ العلمِ جهودُهُم في منعِ ذلك، ومن ذلكَ أنّ أهلَ قريةٍ أرادُوا إحداثَ ساقيةٍ جديدة، فاعترضَ أهلُ الساقيةِ

---

(١) رواه أبو داود، أبواب الإجارة، باب في منع الماء، [٣٤٧٧]، (٣/ ٢٧٨)، وصححه الألباني في الإرواء (٦/ ٧).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٥/ ٣٢).

(٣) سورة الأنبياء (٣٠).

(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٧/ ٣٣).

القديمة، وذكروا أنَّ الإحداثَ يضرُّ بساقيتِهم[1]، فقال أبو عبدُالله الحفّار: «إحداثُ هذِهِ الساقيةِ، إن كان يضرُّ بأهلِ الساقيةِ الثانية، فيُمنَعُونَ من إحداثِها، وتكليفُهُم مرمّةَ الساقية، وإصلاحَ المواضعِ التي يتبدّدُ منها الماء»[2].

ومن مواطنِ الحسبةِ في المياه، ما يتعلقُ بالجنوحِ إلى تقليلِ تدفُّقِ المياهِ إلى الناس، أو قطعِهِ بالكليّة، أو الإضرارِ بكميّتها مِن مَنشَئِها، لمصالحَ خاصة، وهنا مسألتانِ أوردهُما الونشريسيُّ في هذا الباب، فالأولى ما ذَكَرَهُ بأنَّ ابنَ خزيمةَ سُئِلَ عن: «عينٍ تجري في الشتاءِ والصيف بماء مَعين، وأنّ مَن جَاورَها سرَبَ إليها، فانقطعتْ جريَتُهَا... وانقطعَ ارتفاقُ المسلمينَ بها»[3]، فنحنُ هنا أمامَ اعتداءٍ على عينٍ منفعتُهَا للمسلمينَ عمومًا، فعمدَ أحدُ مَن جاورَها، فتسبّبَ بقطعِ مائها، وانقطعَ انتفاعُ المسلمينَ بها، فقالَ في ذلكَ ابنُ خزيمة: «هذا أمرٌ عظيمٌ، وإقدامٌ جليلٌ، أقدَمَ بِهِ على المسلمين، والذي أرى أن تأمُرَ ثقاتٍ بامتحانِ ما ذكَرَهُ الشهود... ليُعرَف مَن أحدَث، فإذا عُرِفَ غيَّرتَ على فاعلِهِ أشدَّ التغيير، وصرفتَ جريَ الماءِ إلى مجراها»[4]، فهذا الاعتداءُ أدّى لقطعِ الماءِ بالكليّةِ عن المسلمين، فرآهُ ابن خزيمةَ أمرًا عظيمًا جليلًا لا يمكنُ السكوتُ عنه، ودعا إلى التحقُّقِ من الأمر، والبحثِ عن أساسِ هذا الاعتداءِ ومَنشَئِه؛ لينالَ صاحبُهُ ما يستحقّ، وليُعادَ جريُ الماء كما كان.

ومسألةٌ أخرى أوردَهَا الونشريسيُّ حينَ ذُكِرَ لابنِ رُشدٍ أنَّ رجلًا حفَرَ بئرًا لنفسِه، فأضرَّ بالبئرِ الذي يستقِي منهُ عامةُ المسلمين[5]، فقال ابنُ رشد: «إن احتاجَ إلى ماءِ البئرِ التي ببناءِ المسلمينَ ومِن حقوقِهِم، وثبتَ على هذا الرّجلِ أنّهُ استفرغَ ماءَها، وصيَّرَهُ إلى نفسِهِ، قُضيَ عليهِ بردمِ بئره؛ حتى

(١) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٣٨٣).
(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٣٨٣).
(٣) المرجع السابق (٩/ ٦٢)
(٤) المرجع السابق (٩/ ٦٢).
(٥) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٠٤).

يرجِعَ الماءُ إلى البئرِ التي لجماعةِ المسلمين»[1]، ومعلومٌ أنَّ مراعاةَ مصلحةِ عمومِ المسلمين، أولى مِن مراعاةِ مصالحِ الأفراد، ولأجلِ هذا يُحتسَبُ على الفردِ إن قدّمَ مصلحةَ نفسِهِ على العموم، وإن أدّى ذلكَ إلى إتلافِ مُلكِه.

وكذلك فإنَّ الشريعةَ جاءت بالحفاظِ على نظافةِ الماءِ مما يلوّثُهُ وينجّسه؛ لئلا يتضرّرَ الإنسانُ باستخدامِهِ ملوّثا، ولئلا يمنعَ طهارتَه وارتفاعَ حدثِهِ إن كان نجِسًا، وفي هذا «سُئل ابن رشدٍ عن ماءٍ جارٍ إلى جنّاتٍ... بنى عليه أحدُهُم كُرسيًّا للحدَث، واحتجَّ بأنّه لا يُغيّرُ الماء، فنازعُوهُ وقالوا: إن لم يُغيّرهُ فهو يقذّره. فأجابَ بأنَّ لهم منعَهُ، ولمن أرادَ أن يحتسبَ فيقومَ بقطعِهِ؛ لأنّهُ من حقوقِ المسلمين»[2]. وسُئلَ أبو الفضل بن عياض عن مسألةٍ شبيهةٍ[3] فقال: «الحُكم بقطعِ هذا الضررِ واجبٌ، والقضاءُ بهِ لازم، قامَ بذلك بعضُ أهلِ الجنّات أو مَن سواهُم بالحسبة، وعلى الحاكِمِ أن ينظُرَ في ذلكَ إذا اتصلَ به الأمر، فإن لم يكن عندَهُ قائمٌ، فليبعثْ إليهِ العدول، فإذا شَهِدوا به عندَه قضى بتغييرِه؛ لما في ذلك من الحقِّ لجماعةِ المسلمينَ خارجَ الجنات... ولا يسعُهُ السكوتُ عن ذلك»[4]. فالفقيهُ يدعو إلى قطعِ الضررِ بالقوة، ويحثُّ صاحبَ الشأنِ أن ينظُرَ في الأمر، وأن يستخدمَ سُلطَته لتغييرِ هذا المنكر، الذي يضرُّ بمصالحِ الناسِ ومعاشِهِم، وأكّد أن السكوتَ عن ذلك لا سبيلَ إليه.

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٠٥).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٤).
(٣) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٣٩٥).
(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٣٩٦).

المبحث الثاني: حفظُ المالِ الخاص

المطلب الأول: البيوع

يحتاجُ الإنسانُ بطبعِهِ إلى معاملةِ الناسِ بيعًا وشراء؛ ليمتارَ ما يحتاجُهُ مما يقيمُ شؤونَ دينِهِ ودنياه، وكانَ من فضلِ اللهِ على الناسِ أن أحلَّ لهم البيع، قال الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1]، وجعلَ الكسبَ منهُ أطيبَ الكسب، فعَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ -رضي الله عنه- أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ: أَيُّ الْكَسْبِ أَطْيَبُ؟ قَالَ: (عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ، وكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ)[2]، ولا يستطيعُ أحدٌ من البشرِ أن يستقلَّ بنفسِهِ عن الخلْقِ، فإنَّ اللهَ جعَلَ بعضَهُم لبعضٍ سُخريًا، ومِن أجْلى مظاهرِ تسخيرِ بعضِهِم لبعض، ما يكونُ بينَهُم من البيعِ والشِّراء.

وعطفًا على حاجةِ الناسِ للبيعِ والشراء، ومزاولتِهِم لذلك حينًا بعدَ حين، فإنَّ الشريعةَ جاءتْ بقواعدَ تنظّمُ هذِهِ الممارسة، فجلعتْ لها أركانًا وشروطا، وبيّنت الحَلالَ والحَرام؛ حتى لا يطغى أحدٌ على أحد، ولا يَظلِمَ أحدٌ أحدا، وما ذاكَ إلا لتقومَ مصالحُ الناسِ في دُنياهم كما يجب، تحتَ ظلِّ شريعةٍ كاملة، صالحةٍ لكُلِّ زمانٍ ومكان.

ولأجلِ هذا، مارسَ العُلماء دورَهُم في الرقابةِ على ممارساتِ الناسِ في بيعِهِم وشرائِهِم، فمن خالَفَ منهم احتسبوا عليهِ بقدْرِ جُرمِه؛ حفظًا لأموالِ الناسِ أن يتسلَّطَ عليها مَن لا يخشى الله، وتحقيقًا لأمرِ اللهِ تعالى في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[3].

قال الونشريسيُّ في وجوبِ تغييرِ العقدِ الفاسدِ والمحرّم في البيوع: «ويتأكدُ حينئذٍ القيامُ بذلك، والسعيُ في تغييرِهِ ونقضِ عُراه، على كُلِّ مَن مكَّنَه اللهُ

(١) سورة البقرة، الآية (٢٧٥).

(٢) رواه بن أبي شيبة، كتاب البيوع والأقضية، في الكسب، برقم [٢٤٥٩٩] (١٢/ ٥٤٩). وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢/ ١٥٩).

(٣) سورة النساء، الآية (٢٩).

تعالى، ويسَّرَهُ لليُسرى، وأقدَرَهُ على تغييرِ المناكرِ وقوَّاه، فإنّ إقرارَ العقودِ الفاسدةِ المختلّة، والمعاملاتِ المفسوخةِ المنحلَّة، من أعظمِ المناكرِ المؤديةِ إلى استحقاقِ عمومِ العذاب، والمقتِ من اللهِ في العاجلِ والآجلِ والعقاب»[1].

وأكبرُ المنكراتِ في البيوعِ: الربا والتعاملُ به، وهو من السبعِ الموبقاتِ المهلكات، مَن أصرَّ على اقترافِهِ فهو متوعّدٌ بالحربِ من اللهِ ورسولِه، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٢٧٨ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾[2]، وكلُّ مَن عاملَ الناسَ بهِ استحقَّ الزّجرَ والعقوبةَ والنكال؛ لِعِظَم ما اقترف، وقد نَقَل الونشريسيُّ عن أبي الفرَجِ فتواهُ في حُرمَةِ صورةٍ من صوَرِ الرّبا بين التُجّارِ والصيارفة[3]، قال في آخرها: «... وإذا شاعَ ذلكَ في البلدِ وذاع، وجبَ على الإمامِ العدْلِ قطعُهُ، والتقدُّم إلى من يعودُ إلى ذلك، والعقوبةُ فيهِ على قدرِ اجتهادِ الحاكم -وكذلكَ يجبُ على كُلِّ مَن له يدٌ وبسْطَة-، ولا يسوغُ التخلُّفُ عن قطْعِ ذلكَ وإزالتِه، وذلكَ من الرّبا المجموعِ عليه، وإن لم يُنجِهِم هذا، وجَبَ أن يُحمَل الناسُ على التبايُعِ بالدراهِم، في السلعِ والأطعمةِ وسائرِ المبيعات، وهذا مما يحسِمُ مادةَ الرّبا فيما ذُكِر وعُمِل»[4]. ولو تأمّلنَا في هذا النصّ، لوجدنَا أنَّ الفقيهَ يدعو إلى الاحتسابِ على هذا المنكرِ عندَ ذيُوعِهِ وانتشارِه بقوّةِ السُلطان، ويُفهَمُ منهُ أنّ الاحتسابَ يكونُ بمن هو دونَ السلطانِ عندما يكونُ هذا المنكرُ في حيّزٍ ضيّق، وحينَ لا يُجدي الاحتسابُ في إزالةِ المُنكرِ -لأي سببٍ كان- فإنَّ عمومَ الناسِ يُجبَرون على قصْرِ البيعِ بالدراهِم؛ تضييقًا على المتعاملينَ بالربا، فكان الاحتسابُ في أوّلِهِ علاجيًا، ثم صارَ وقائيًا علاجيًا بعد ذلك.

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٥٥٢) وما بعدها.

(٢) سورة البقرة (٢٧٨-٢٧٩)

(٣) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٣١٦).

(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٣١٦).

ودعا سعيدُ بن لُبٍّ إلى مراقبةِ تُجّارِ اليهودِ في أسواقِ المسلمين؛ لِما عُرِف عنهُم من التعاملِ بالرّبا، وحثَّ على استنهاضِ العزائمِ إلى الحقِّ بإظهارِ الغلظةِ والشدّةِ عليهِم في ذلك[1].

ونقَل الونشريسيُّ عن عبيد الله التونسي[2] في معاملةٍ ربويّة قوله: « ... فيجبُ على كلِّ من بُسِطت يدُهُ -إن وقفَ عليه- أن يقومَ بحقِّ اللهِ فيه؛ لِما فيهِ مِن أوجهِ الفسادِ الربويّة، التي يجبُ تغييرُ المُنكَرِ فيها، وردُّها إلى مقتضى الشريعةِ المشرفة»[3].

ومن صورِ الاحتسابِ على الرّبا فسخُ البيعِ -إن تمّ به- بالقوّة، قال الزواوي[4] في معاملةٍ ربويّة[5]: «يُفسَخُ إن وقعَ؛ لأنّه رِبا»[6].

ومن جهودِ العلماءِ الاحتسابيةِ في البيع: ما يتعلقُ بشروطِ البيع، ومدى تحقُّقِها في عمليّةِ البيع، فإذا انتفتْ الشروطُ أو بعضُها، كانَ إتمامُ البيع مُنكرًا يوجِبُ الاحتسابَ عليه وتغييرَه، وعلى هذا درَجَ أهلُ العلمِ ومضوا، ومن أهمِّ شروطِ البيع: أن لا يبيعَ الإنسانُ سلعةً لا يملِكُها، وإلا ضاعتْ أموالُ الناسِ، واجترأَ بعضُهُم على بعض، وعن مثلِ هذه المسألةِ سُئِلَ العبدوسي، حيث أوردَ الونشريسيُّ في مجموعِهِ مسألةً تتعلَقُ بشخصٍ استعارَ كتابًا، فلما طولِبَ بهِ ادّعى أنّهُ باعَه[7]، فقال العبدوسي: «إن ثبتَ تعدّيهِ على أموالِ الناسِ بالبيعِ، إما ببيّنةٍ لا مطْعَنَ فيها، أو بإقرارٍ منه، فيلزَمُه الأدبُ الوجيع»[8]. وبالمنعِ من بيعِ مُلك الغير أفتى أبو سعيد بن لُبّ في رجلٍ باعَ بعضَ أملاك بناتِهِ لمصلحةِ

---

(١) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٤٣٣) وما بعدها.

(٢) لم أقف على ترجمته.

(٣) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٥٤١).

(٤) لم أقف على ترجمته.

(٥) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٨٢).

(٦) المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٨٢).

(٧) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٢٧٤).

(٨) المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٢٧٤).

نفسِهِ[1]، فقال: «الحكْمُ الشرعيُّ منعُ الأبِ من بيعِ ما هو على ملكِ بناتِه، مما تصيَّرَ لهنّ من قِبَلِ الغير... وأما أن يبيعَ ذلكَ لنفسِهِ -كما في هذِهِ النازلة- فلا سبيلَ إليه».[2]

ومن شروط البيعِ أن يكونَ عن تراضٍ، أما الإجبارُ على البيعِ أو الشّراء، فمُنكَرٌ منهيٌّ عنه، قال الونشريسيّ: «وسُئِل الرماح[3]: هل يُجبَرُ صاحبُ الأرض على بيع أرضِهِ، لتُزادَ في الميضآتِ أم لا؟ فأجاب: لا يُجبَر»[4]، فنهى عن إجبارِهِ لانتفاءِ شرطِ الرضا، فأموالُ الناسِ مصونةٌ محترمةٌ في شرعِ الله، لا يجوزُ التعدّي عليها وبيعها دونَ رضا أصحابِها، ومن فَعَلَ ذلكَ استحقَّ النكيرَ.

وقد يستوفي الطرفانِ شروطَ البيع، ولكن يأتي التحريمُ لمعنىً آخر، كالغبنِ والغرَرِ والعيبِ في السلعةِ والغشّ، فإذا اشتملَ شيءٌ من البيوعِ على تلكَ المعاني أو بعضِها، صارتْ المعاملةُ مُحرّمةً، وصارَ الاحتسابُ على فاعِلِها والإنكارُ عليهِ واجبًا بحسبِ الحال، ومن أكثرِ المحرّماتِ التي يُمارِسُها الناسُ في بيعِهم وشرائِهم الغشّ، وهو منهيٌّ عنه بالنصِّ الصريحِ عن النبيِّ ﷺ حيثُ قال: (مَن غَشَّ فليسَ مِنِّي)[5].

والاحتسابُ في الغشِّ يتناولُ الفاعِلَ وبضاعتَه المغشوشة؛ لأنَّ قصْرَ الاحتسابِ على الغاشِّ نفسِهِ دونَ بضاعتِهِ المغشوشة، قد يُغرِيهِ بالغشِّ مرّةً أخرى، وقد يُغرِي غيرَه بالغشّ حينَ يرى الغيرُ أنّ العقوبةَ تتعلقُ بالغاشِّ نفسِهِ فقط، فمِن الناسِ مَن لا يأبهُ بعقوبةٍ تمسُّ جسدَه، لكنّه يأبَهُ ويتألَّمُ حينَ تتناولُ العقوبةُ

---

(١) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٤٣٢).

(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٤٣٢).

(٣) أبو عبد الله محمَّد بن عبد الرحمن القيرواني، عرف بالرماح، الإمام الفقيه العمدة، مع ديانة وصلاح، درس العلم نحواً من ستين عاماً. توفي سنة ٧٤٩ هـ. انظر: شجرة النور الزكية (١/ ٣٠٢).

(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٧٠).

(٥) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم «من غشنا فليس منا»، [١٠٢] (١/ ٩٩).

مالَه وبضاعتَهُ فينتهي، والاحتسابُ على الغاشِّ -كما هو مذهب مُطرّف وابن الماجشون- يكون بتأديبِهِ ضربًا أو سجنًا[1]، ولعلّ هذا الاحتسابَ محمولٌ على مَن لم يُعرَف بذلك، ممن لم يُؤلَف منهُ الغشّ؛ حتى يرتدعَ ولا يعود. أمّا من عُرِف بذلكّ وتكررَ منه، فإنَّ الاحتسابَ عليهِ يكونُ بإخراجِهِ من السّوق، ومنْعِهِ من البيعِ فيه[2].

ويؤيّدُ ذلكَ ما ذكرَه الونشريسي، من أنَّ اللخميَّ سُئِلَ عن خبّازٍ يغشُّ في الخبز، فأفتى بأنّهُ «إن كانَ تكرّرَ هذا الفعلُ من هذا الخبّاز، أُقيمَ من السوق، ولا يُترَكْ في الأسواقِ مَن تكرَرَت الخيانةُ منهُ والسّرقة»[3]، وقال ابنُ الحاجّ فيمن غَشّ في الخبزِ: «يُتقدّمُ لصاحبِهِ أن لا يعود، فإن عادَ أُدِّب»[4].

وقال الونشريسيُّ حينَ ذكرَ صورًا من الغشِّ في الثياب: «فما عُلِمَ من ذلكَ وجبَ قطعُهُ، ومنْعُ الناسِ من فعلِهِ، والاجتهادُ في عقوبةِ من عُرِف به، وتفقُدُ الأسواقِ من مثله»[5]، فالاحتسابُ هنا يكونُ بالمنعِ من فعلِ ذلك أوّلا، فإن فعلَ ذلكَ أحدٌ فيكونُ الاحتسابُ عليهِ بإيقاعِ العقوبةِ عليه؛ منعًا لوقوعِ ذلك مرّةً أخرى، وكذلك فإنّه لابدّ من تفقّدِ الأسواقِ والرقابةِ عليها ممن لهُ السُّلطةُ في ذلك.

ونقلَ الونشريسيُّ عن القاضي أبي عبدِالله بنِ علّاق[6] فيمن خلطَ جيّدَ الزعفرانِ برديئِه[7] قوله: «هو مِن الغشِّ الذي لا يجوزُ لأحدٍ أن يفعَلَه -وإنْ بيّنَ عندَ البيعِ أنَّه مخلوط؛ لأنّهُ وإنْ لم يغُشَّ بِهِ هو، فقد يغُشُّ بِه غيرُهُ- قال

(١) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٢١٨).
(٢) انظر: المرجع السابق (٥/ ٢١٨).
(٣) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٤٨٨).
(٤) المرجع السابق (٩/ ٦٩).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٥٠٤).
(٦) أبو عبد الله محمَّد بن علي عرف بابن علاق الغرناطي، حافظها ومفتيها ومحدثها، وإمامها وقاضي الجماعة بها، الفقيه العلامة القدوة الفهامة، له فتاوى نقل بعضها في المعيار، ونقل عنه المواق في غير موضع، توفي في شعبان سنة ٨٠٦ هـ. انظر: شجرة النور الزكيّة (١/ ٣٥٥).
(٧) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٢١٧).

ابنُ رشد: ويَنبغي للإمامِ أن يمنعَ منه، ويضربَ عليه»[1]، فالأسواقُ لا يمكنُ ضبطُها إلا بسُلطةٍ عُليا يخوّلها الإمامُ بذلك، والذي يظهرُ لي أنَّ قولَ ابنِ علّاق: «وإن بيّنَ عندَ البيعِ أنّه مخلوط؛ لأنه وإنْ لم يغُشَّ بِهِ هو، فقد يغُشُّ بِه غيرُهُ» محمولٌ على مَن اشتراهُ يريدُ بيعَه، لا مَن اشتراهُ لغرضِهِ الشخصيّ.

وأما ما يتعلقُ بالبضاعةِ المغشوشةِ نفسِها، فقد قَال ابنُ علاق في الزعفرانِ المغشوش: «مذهبُ مالكٍ أنّه إذا اطّلعَ على زعفرانٍ مغشوشٍ بيدِ من غشّهُ، فإنه يُتَصَدَّقُ بذلك الزعفرانِ المغشوشِ على المساكين؛ أدَبًا للغاش»[2]، فالبضاعةُ تُصادَر، وتوزّعُ على الضعفاءِ والمساكين، معَ مراعاةِ انتفاءِ الضررِ عليهِم من استعمالِهَا.

وذهبَ اللخميُّ في التعاملِ مع البضاعةِ المغشوشةِ إلى التفريقِ بالنظرِ إلى الغاشّ، فقال في الخبّازِ الذي يغشّ: إن «كانَ فقيرًا تُرِكَ خبزُهُ -يريدُ بعدَ كسرِهِ- ... والصدقةُ ببعضِهِ حسَن. وإن كانَ مُوَسَّعًا عليه، يُتصَدَّقُ بِهِ عليه... فالصدقةُ تجمعُ وجهين: أحدُهُما: أنَّ الصدقةَ أشدُّ في العقوبة. والثاني: أنّ الغالبَ ممن هذا شأنُهُ، أنّه يجتمعُ في ذمّتِهِ من السرِقَةِ ما يُوجِب أن يُؤخذَ ويُتصدَق به؛ للجهلِ بالمسروقِ منه»[3].

ومما احتسبَ العلماءُ عليهِ في البيعِ الغبنُ، والغبنُ هو: أن يشتري بأكثرَ مِن القيمةِ بكثير، فيغبن المشتري، أو يبيعَ بأقلَّ من القيمةِ بكثير، فيغبن البائع[4]. والبيعُ والشراءُ مظنّةٌ لمثل هذا عندَ مَن لا يخافُ الله، ويتأكّدُ ذلكَ حينَ يكونُ أحدُ طرفيْ المعاملةِ جاهلًا، لا يفقهُ في البيعِ والشراء، فيُغبَنُ في بيعِهِ وشرائِه، جاءَ في المعيار المعرب أنّ أبا عبدِالله بن مرزوق قال: «والجاهلُ الذي لا يتحَرّى في بيعِهِ وشرائِه، ولا يعرِفُ ما يصلحُ البيعَ وما يفسدُه، لاَ يجوزُ الشراءُ

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٢١٧).
(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٢١٨).
(٣) المرجع السابق (٦/ ٤٨٨).
(٤) انظر: تحفة المحتاج لابن حجر، ٥/ ٣١٦.

منه»[1]؛ سدًّا لذريعةِ الغشِّ والغبن.

وكثيرًا ما يكونُ الغبنُ بسببِ جهلِ البائعِ أو المشتري بسعرِ السوق؛ لبُعدِهِ عنه، كأن يكونَ قاطنًا في الأريافِ البعيدةِ، فيجلبَ بضاعتَه للبيعِ في الحواضرِ والمدنِ الكبيرة، فيتلقّاهُ التجّارُ على أطرافِهَا ليشترُوها منهُ بثمنٍ بخس، ثم يبيعونَهَا في السوقِ بأضعاف مضاعفة، وهو ما يُعرَفُ عندَ الفقهاءِ بـ«تلقّي الركبان»، قال الونشريسي: «سُئِلَ الشيخُ أبو الحسنِ القابسيّ عن الصيادين، يدخُلُ إليهم تُجّار المنستير[2] إلى الجزيرةِ فيشترونَ منهم، وربما اشتروهُ منهم عندَ القنطرةِ قُربَ قصرِ ابنِ الجعد، فلا يصلُ إلى الحصونِ منهُ شيء»[3] وجاءَ في السؤالِ أنَّ السائلَ احتسبَ على التجّارِ ومنعَهُم من ذلك[4]، فقال القابسي: «من تلقَّى ما جيءَ إلى مكانٍ، فقدْ رَكِبَ ما لا يَحِلُّ له، ويُؤخَذُ منه الشيءُ الذي تلقّاه، فيُباعُ في المكانِ حيثُ السوقُ الذي يُجتَمَعُ إليه، بما يَسْوى فيه ... فلا يصلُحُ لأحدٍ أن يشتريَه... لا عندَ البحر، ولا عندَ توجُهِه إلى السّوق، ويكونُ من التلقّي... فمُنِعوا من ذلك للضرر»[5]، فبعد التعريفِ بالحُكم وبيانِ الحُرمة، أرشدَ إلى أخذ ما تلقّوه من الصيدِ، وبيعهِ بسعرِه في السوق؛ لئلا يكونَ في المعاملةِ غبنٌ على البائع، ثم نهى التُجّارَ عن فعلِ ذلك؛ لما فيهِ من الضرر، فإن هُم أصرّوا مُنعوا من ذلك بالقوة. وفي مثل ذلك أيضًا قال الغبريني: «ولا يحلُّ له أن يلتقِي الجلاّبينَ للسّوقِ المذكور، حتى يَصِلُوا إلى السّوق يبيعونه، ويُمنَعُ مِن ذلكَ أشدَّ المنع»[6].

وذكر الونشريسيُّ أنَّ امرأةً أرادتْ بيعَ زيتونٍ عندَ بابِ دارِها، بمحضرٍ من

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٩٦).

(٢) وهو موضع بين المهدية وسوسة بإفريقية، بينه وبين كل واحدة منهما مرحلة، وهي خمسة قصور يحيط بها سور واحد يسكنها قوم من أهل العبادة والعلم. معجم البلدان للحموي (٥/ ٢٠٩).

(٣) المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٥).

(٤) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٥).

(٥) المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٥) وما بعدها.

(٦) المرجع السابق (٩/ ٧٣).

التُجّار، فاجتهدَ السّمسَارُ لها، حتى وصلَ إلى سعرٍ معلوم، فباعتْ وقبضَتْ الثَّمَن، ثم جاءَها بعدَ ذلكَ مَن زادَ على الثَّمَنِ زيادةً لها بال[1]، فقال في ذلك ابن عرفة: «يُنقَضُ بيعُ الأوّل، ويأخذُهُ الثاني، محتجًّا بأنَّ المرأةَ ما تَعلَمُ حقيقةَ ما تبيع»[2].

وعنوَن الونشريسيُّ لمسألةٍ بقوله: «يُؤمَرُ البدويُّ بعرضِ طعامِهِ في الأسواقِ العامّة»، وقال تحتَ هذِهِ المسألة: «قال يحيى: وأرى على صاحبِ السّوق، أن يأمُرَ البدوييـنَ إذا أتوا بالطعامِ ليبيعوُهُ فلا يتركُوهُ في الدُّور والفنادِق، وأنْ لا يبيعُوهُ في الفنادقِ ولا في الدُّور، وأنْ يُخرِجوه إلى أسواقِ المسلمين؛ حيثُ يدرِكُه الضَّعيفُ والعجوزةُ الكبيرة»، ففي هذِهِ المسألةِ حِفْظٌ لحقِّ البدويّ أنْ لا يبيعَ بسعرٍ أقلَّ من السّوق؛ لجهْلِهِ بسعرِ بضاعتِهِ فيُغبن، وفيهِ حِفْظٌ لمن هُم في الفنادِقِ والدّورِ فلا يشترونَ بثمنٍ أعلى من السّوق؛ لجهلِهِم بسعر البضاعةِ في السوقِ فيُغبنون، وكذلك فإنّ في عرضِ بضاعتِهِ في السّوقِ مصلحةٌ لمن لا يُؤبَه بهم مِن الضَّعَفةِ وكبارِ السنّ؛ فإذا وردُوا على السوقِ وجدوا ما يحتاجونَ إليهِ من بضاعةِ أهلِ البادية، فلا تكونُ البضاعة مُحتكَرةً لقومٍ دون آخرين.

ويقودُنا هذا إلى الحديثِ عن الاحتكار، واحتسابِ أهلِ العلمِ عليه، فإنَّ الاحتكارَ منهيٌّ عنه في دين الله تعالى، فعن معمر بن عبدالله -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال: (مَنِ احْتَكَرَ فَهو خاطِئٌ)[3]، وقيّدَ أهلُ العلمِ هذا الاحتكار، بكونهِ طعامًا، بقصدِ الإضرارِ بالناسِ زمنَ الغلاء.

وقد نهى أهلُ العلمِ عن الاحتكارِ، ودعوا إلى الاحتسابِ عليه؛ حتى لا يتضرّرَ الناسُ في معايشِهِم، قال الونشريسيّ: «قال يحيى بن عمر في المُحتكِرِ إذا احتكرَ الطعامَ، وكانَ ذلك مُضِرًّا بالناسِ في السّوق: أرى أن يُباعَ عليهم، ويكونَ لهم رأسُ مالِهِم، والربحُ يُتَصدّق به أدبًا لهم، ويُنهَوا عن ذلك، فمن

(١) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٧٨).

(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٧٨).

(٣) رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، برقم [١٦٠٥] (٣/ ١٢٢٨).

عاد ضُرِب، وطِيفَ به، وسُجِن»[1]، فيُحتسَبُ عليهم بثلاثةِ أمور: أن يُجبَروا على البيع ويكون لهم رأس المال، وأن يُتصدّقَ بالرّبح، وأن يُنهوا عن ذلك. فمن عادَ زِيدَ في الاحتسابِ عليهِ بثلاثةِ أمورٍ أُخرى: أن يُضرَب، وأن يُشهَّرَ به ويُفضَح، وأن يُسجن. وما ذاك إلا لخطورةِ الاحتكارِ في حياةِ الناس، فإنّه قد يُؤدِّي إلى إهلاكِهِم جوعًا، كما أنّه يُؤدّي إلى الغلاءِ الفاحشِ وكسادِ الأسواق.

المطلب الثاني: الغصبُ، والتعدّي على الأملاكِ الخاصة

يُعَدُّ الغصبُ مظهرًا من مظاهرِ أكلِ أموالِ الناسِ بالباطل، بل هو مِن أظهَرِها، وقد عرّفَه المالكيّةُ بأنّه: «أخذُ المالِ قهرًا تعديًا بِلا حِرَابة»[2]، والغصبُ يشملُ العقاراتِ والمنقولاتِ والمنافع، وهو محرّمٌ ومن كبائرِ الذنوب، ففي خطبته ﷺ في حجّةِ الوداعِ قال: (فإنَّ دِمَاءَكُمْ، وأَمْوَالَكُمْ، وأَعْرَاضَكُمْ، وأَبْشَارَكُمْ، علَيْكُم حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَومِكُمْ هذا، في شَهْرِكُمْ هذا، في بَلَدِكُمْ هذا)[3]، وعن ابنِ عمرَ -رضي الله عنهما- قال: قالَ النبيُّ ﷺ: (مَنْ أخَذَ من الأرضِ شيئًا بغيرِ حقِّه، خُسِفَ به يومَ القيامةِ إلى سبعِ أرَضِين)[4]؛ ولذا كان الغاصبُ مُقترفًا لذنبٍ عظيم، يوجِبُ تغييرَه والاحتسابَ عليه.

ولقد رعى الإسلامُ الملكيّةَ الخاصّةَ وصَانَها وحافظَ عليها، قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ﴾[5]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ﴾[6]، فأُضيفَت الأموالُ والبيوتُ إلى أصحابِها، وهذا يُفيدُ اختصاصَ

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٤٢٥).

(٢) مختصر خليل، لخليل بن إسحاق الجندي المالكي، [تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، القاهرة – مصر] (١٩٠).

(٣) رواه البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض، برقم [٧٠٧٨] (٩/ ٥٠).

(٤) رواه البخاري، كتاب المظالم، باب إثم من ظلم شيئا من الأرض، برقم [٢٤٥٤] (٣/ ١٣٠).

(٥) سورة الأنفال، الآية (٢٨).

(٦) سورة النور، الآية (٢٧).

المُلكيّةِ واختصاصَ التصرّف[1]. وقال سبحانَهُ في موضعٍ آخر: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ٧١﴾[2]، قال الآلوسي: «أي مُتَملِّكُونَ لها بتمليكِنا إيَّاها لهم... وإيثارُ الجملةِ الاسميةِ؛ للدلالةِ على استقرارِ مُلكيَّتِهم لها واستمرارِها»[3].

ومن صيانةِ الأملاكِ الخاّصة: عدمُ التعديّ عليها بأيِّ وجهٍ من وجوهِ التعدّي، وإنْ لَم يكُنْ ذلكَ على وجهِ الاستيلاءِ والغَصْب، فإنّ الإضرارَ بها، والإساءةَ إليها، يُنافي صيانَتَها، والواجبُ الكفُّ عن ذلك؛ مراعاةً لحُرمةِ أموالِ الناس، فمَن تعدّى وتَجاوزَ، كانَ حريًّا أن يُحتسبَ عليه؛ تغييرًا للمنكر، وحفاظًا على أملاكِ الناس.

ولسوفَ أتناولُ الحديث عن هذا المطلب في الفرعيْن الآتيين.

الفرع الأول: الغصب

قال الونشريسي في حِفْظِ مالِ الغيرِ ممّن يُريدُ غصْبَهُ على وجهِ القهْرِ والتعدّي: «الواجبُ من حمايةِ المؤمنِ في مثلِ هذا الموطنِ الكائنِ من المسلمين: الدفعُ عَمّا أذِن الشرعُ فيه، من إنقاذِ نفسِهِ ومالِهِ مما لا كبيرَ ضررٍ فيه على المُنقِذ... والدفعُ عنهُ بيدِه إن قَدِر، ثم بلسانِهِ إن قَدِر ووُجِدت الشُّروط، ثم بقلْبِهِ وهو آخِرُها»[4]، فإذا أمكنَ الدفعُ بالقوةِ دونَ ضررٍ على المنقِذِ، كانَ لزامًا عليهِ أنْ يفعَل، وإلا بلسانِهِ بما يستطيعُ من التوريةِ والخِداع، وإلا فبقلبِه. ونقل الونشريسيُّ عن أبي صالحٍ قوله في الواجبِ تُجاه مَن دَخَل عليه ظالمٌ يريدُ مالَه: «يجبُ أن يدفعَ بالتي هِيَ أحسن»[5]. كما نقلَ عن الموّاق أنه وعظَ امرأةً

(١) انظر: روح المعاني، لشهاب الدين محمد بن عبدالله الآلوسي، [تحقيق: علي عطية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، بيروت – لبنان]، (٤/ ٢٠٢).

(٢) سورة يس، الآية (٧١).

(٣) روح المعاني للآلوسي (١٢/ ٤٩).

(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٤/ ١٥٠).

(٥) المرجع السابق (٦/ ١٧٩).

أرادتْ أن تقتطِعَ جُزءًا لنفسِهَا من دارِ أخِيها المتوفّى بقوله: «فلتتقِ اللهَ هذهِ العمَّة، فلا ينبغي لها أن تُناقِشَ هؤلاءِ الحفَدَةَ في نزرٍ يسيرٍ تأخذُهُ من هذِهِ الدّارِ وتقطعَ رحِمَها، تَجني على قلوبِ بناتِ أخيها، ولا ثَمَّ من طَائِل»[1].

ولا ينبغي لمسلمٍ أن يأكلَ من طعامِ رجلٍ اشتُهِرَ بغصبِهِ للأموال، ولا أن يقبلَ منه عطاءً ولا هديّة؛ لما في ذلكَ من تأييدِهِ على ما هو فيهِ من الظُّلمِ والغصبِ والبغي، وفي خبرِ الفقيهِ المصلحِ داود بن الحسن الجزنائي، أنّهُ كَان ينهى عن مخالطةِ الغُصّابِ وأكلِ طعامِهِم، فاستُفتِي في ذلكَ أبو العباسِ القبّاب، فأيّدَ صنيعَهُ وما يدعو إليه[2]. وقال القاضي أبوعبدالله التونسي فيمن عُرِفَ بالغصب: «ولا يجوزُ قَبولُ معروفِهِم»[3]، يعني بذلكَ أُعطيَاتِهِم وهداياهم، فإنّها من مالٍ حرام، وفي قَبُولِها إعانةٌ لهم على ظُلمِهِم.

وكما أنَّ قبولَ أعطياتِهِم وهداياهم فيه إعانةٌ لهم على ظُلمِهِم، فكذلكَ شراءُ المغصوبِ ممّن غصبوه، قال الونشريسي في الشراءِ منهم: «وقال بعضُهُم: ينبغي المنعُ من ذلِك؛ لأنّ في ذلك إعانةً لهم على الغصب»[4]، ونقلَ عن أبي محمد عبدالله بن غالب[5] نهيَه عن شراءِ اللحمِ المغصوبِ بقوله: «أما ما ذكرتَه من غلبةِ الغصبِ والحرامِ على الماشيةِ بالأندلس، وأنَّ الذي يُذبَحُ منها في المجازرِ أكثرُهُ حرامٌ غصب، فلا ينبغي لأحدٍ من المسلمينَ أن يشتري منها شيئًا إذا كانت كما ذكرتَ، إلا أن يَعلَمَ حلالًا بعينِهِ، وقد كان أهلُ الورَعِ يتوقّفون عمّا هو أيسرُ من هذا، ومن يقتحمْ على الشراءِ من مثلِ ما وصفتَ وهو عالمٌ بذلك، فهو مردودُ الشهادةِ ما لم يتب، ولا ينبغي لمن عَلِم أنّهُ

(١) المرجع السابق (٥/ ٤٠).
(٢) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٥٣٥) وما بعدها.
(٣) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ١٤٣).
(٤) المرجع السابق (٥/ ٦٩).
(٥) لم أقف على ترجمته.

صُنِع من هذِهِ اللحومِ طعامٌ أن يأكُلَه، فإنْ أكَلَهُ عالمًا به فهو كمشتريه»[1].

الفرع الثاني: التعدّي على الأملاك الخاصة

من التعدّي ما يكونُ متعمّدًا، فيكون النهيُ عنه والزجرُ عليه شديدًا، وقد تعدّى قومٌ على دارٍ فارتكَبُوا فيها جُملةً من المنكرات، ومن ذلكَ أنّهم كسرُوا بابَها[2]، فاستُفتيَ في ذلكَ فقهاءُ الشورى في قرطبة، فأفتوا بأنّهُ «يجبُ الأدبُ البليغُ، والحبسُ الطويلُ على الفَعَلةِ»[3].

ومِن صورِ التعدّي على الأملاكِ الخاصّة: الإضرارُ بالدّورِ بما قد يُضعِفُها أو يَهدِمُها، وهوَ موطنٌ من مواطنِ الحِسبَةِ وتغييرِ المنكر؛ حفاظًا على أموالِ الناس، والقاعدةُ الاحتسابيّةُ في هذا، ما أورَدَه الونشريسيُّ عن أبي عبدالله الحفّار في رجلٍ أحدثَ بناءً[4]، فقال الحفّار في ذلك: «كلُّ ما عَمِلَ مما يُلاصِقُ حائِطَه من بنائِه، مما لا يضرُّ بأحدٍ من الناسِ فذلكَ له، وما أَضَرَّ يُمنَعُ منه»[5]، فما أضرَّ بدورِ الناسِ بأي وجهٍ من الوجوه، فإنَّ فاعلَه يُمنَعُ مِن فِعْلِهِ، قال الونشريسيُّ: «وسُئِل أبو حفصٍ العطّار عمَّنَ فعَلَ الخلَّ في دارِهِ، فقالَ لهُ الجيران: تؤذِينا رائحتُهُ وتُؤذِي الحِيطَان. فأجاب: إذا قَالَ أهلُ الطبِّ إنَّ الرائحةَ تؤذي، وقالَ أهلُ البناءِ إنّ ذلك يؤذي الجدرات مُنِعَ مِن ذلك»[6]، وذهبَ ابنُ عبدِالرفيع في قومٍ عَمِلوا دربًا على حائطِ رجلٍ فتضرَّرَ بهِ، إلى الاحتسابِ عليهِم بقلعِ البابِ وإزالةِ الدربِ وهدمِه[7]، وأفتى كذلكَ بقلعِ رحىً أحدثَهَا رجلٌ فأضرّتْ بدارِ جارِهِ[8].

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ١٧٤).
(٢) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٤١٢).
(٣) المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٤١٢).
(٤) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٣٩).
(٥) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٤٣٩).
(٦) المرجع السابق (٨/ ٤١٢).
(٧) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٩/ ٧).
(٨) انظر: المرجع السابق (٩/ ٧).

ومن التعدّي على الأملاكِ الخاصّة: التعدّي على المزارعِ والجِنان، فأهلُها مأمورونَ ابتداءً بحمايتِهَا من أيّ اعتداء، صيانةً لها مما قد يضرُّها، وفي ذلك قال ابنُ الحاج: «إذا اتّفَقَ الجيرانُ على استيجارِ حارسٍ لزرعِهِم أو جنَّاتِهم، أُجبِرَ من أبَاه منهم»[1]، ولعلَّ هذا الإجبارَ محمولٌ على مظنّةِ وجودِ الضّررِ عندَ عدمِ استئجارِه، كأنْ يكونُوا في مكانٍ لا تَصِلُ إليهِ يدُ السُّلطان.

وكما أنَّ أهلَ الزرعِ مأمورونَ بحراسةِ زرعِهِم، فإنّ أهلَ الماشيةِ مأمورونَ أن يُرسِلوا مَعَها رُعَاةً يمنعُونَها من التعدّي على الناسِ وزروعِهِم، قال الونشريسيّ: «وسُئِل أصبغُ عن الزرعِ إذا كان مُحيطًا بالقرية، مُتصلاً بها، لا يسلمُ من الماشيةِ إذا أخرجَهَا صاحبُها وخلاّها من غيرِ راعٍ يحرُسُها. فأجابَ بأنْ قَال: يُؤمَر أن يُخرِجَ معها راعيًا أو رُعاةً يحرسونها، ويمنعونَها أن تؤذيَ أحدًا ... وأما لو فَتَحَ رجلٌ بابَه، وسرّحَ دابتَه بلا حارس، فالضمانُ على مثلِ هذا والغرمُ له لازم، ولو أُدِّب لكانَ لذلكَ أهلاً»[2].

ومما يضرُّ بالمزارعِ والجِنانِ، إرسالُ الغيرِ ماشيَتَه فيها، لتُفسِدَ فيها دونَ إذنٍ من صاحبِ الزرع، فمن فعلَ ذلكَ كان حقيقًا أن يُحتسَبَ عليه، وفي هذا قال الونشريسيّ: «أكثرُ قرى تونس اليوم، إذا أرسلوا البهائمَ في الكُرُوم، أنّه يُبلِّغها لحاكمِ الفحص، فيُغرِمُهُم عليها شيئًا مدخولًا عليه، وكان ابن عرفةَ رحمه الله يستسهلُ ذلك، ويأمرُ الحاكمَ أن يُغرِمَهُم ذلك؛ لحسمِ المادة، ويكونُ عقوبةً بالمال»[3]، فيُحتسَبُ على الفاعلِ بأن يُعاقَبَ بالأخذِ من ماله؛ حتى لا يعودَ لمثلها.

وأبعدُ من ذلك، أنّ ابنَ عرفةَ نهى أن يُذبَّ عن البهائمِ إذا أصابَتْها غارةٌ وهي مُرسَلةٌ في كُرُومِ الناسِ وزروعِهِم بلا إذن[4]، وقال: «هم ظَلَمة، فلا يُعانُونَ بوجهٍ

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٣٤٩).
(٢) المرجع السابق (٨/ ٣٣٩).
(٣) المرجع السابق (٨/ ٢٢٧).
(٤) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٢٢٨).

من الوجوه؛ لأنّ في إعانتِهم تتميمًا للجرأةِ على أموالِ الناس»[1].

وكذلك مما يضرُّ بزروعِ الناسِ، اتخاذُ الحمامِ والنحل، فإنّها تؤذي أهلَ الزرعِ في زروعِهم؛ لأنها تتغذّى على الحبوبِ والأزهارِ إذا نوّرت، قال الونشريسي: «وسُئِلَ عيسى عن الحمَامِ والنَّحلِ، يضُرُّ بشجرِ القومِ إذا نوَّرَت وبكُرُومِهِم، أيُمنَعُ صاحبُها من اتّخاذِها عليهم؟ ويُؤمَرُ بإخراجها؟ قال: نعم ... وقد قِيل فيمن له كُوىً في حائطِه، أو غرفةٌ يجتمعُ فيها البراطيلُ فتؤذِي النّاسَ في زرعِهم، أنّه يُؤمَرُ بسدِّها»[2]، ونقل عيسى -في الفتوى نفسِها- عن ابنِ حبيبٍ أنّه قال: «سألتُ مطرفًا عمّن اتخذَ نحلاً في قرية، وهيَ تضُرُّ بشَجَرِ القوم، أو اتّخَذَ بُرجًا فيهِ حَمامٌ -وكذا للعصافير- ويأخذُ فِرَاخَها، وهي تُؤذي كما يُؤذي الحمامُ الزرع، قال: هذا كُلُّهُ بيّنُ الضرر، ويُمنَعُ من اتّخاذِ ما يضرُّ بالناسِ في زروعِهِم وشجَرِهِم»[3].

المطلب الثالث: الوصايا والتركات

إنّ من كمالِ الشريعةِ وحياطتِها في أموالِ الناس، بيانَها لمآلِ المالِ بعدَ وفاةِ صاحبه، وأوجهِ قسمتِهِ وتوزيعِهِ، والعنايةِ بتنفيذِ وصيّةِ الميّتِ في مالِهِ، ما لم تَكُن جَنفًا أو إثما، جاءَ ذلك في آياتٍ عدّةٍ من كتابِ اللهِ تعالى[4]، فتنفيذُ الوصيّةِ حقٌ من حقوقِ الميّتِ لا يجوزُ إبطالُهُ، والتركةُ حقٌ من حقوقِ الورثةِ، لا يجوزُ لأحدٍ منهم أن يستأثِرَ بهِ دونَ البقيّة، وإلا كانَ معتديًا ظالما.

هذا وإنّ من جهودِ العلماءِ في حفظِ أموالِ الناسِ، عنايتَهُم بتنفيذِ وصيّةِ الميّت، وقسمةِ التركةِ على الورثةِ بالوجهِ المشروع، فمن قصّرَ في ذلك، كان أهلًا لأنْ يُحتسبَ عليه.

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٨/ ٢٢٨).

(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٩/ ٤٤).

(٣) المرجع السابق (٩/ ٤٤).

(٤) سورة النساء، الآيات (١١-١٢)، (١٧٦).

وتنفيذُ الوصيّةِ آكدُ من قِسمةِ التركة؛ لقولِهِ تعالى في آياتِ المواريث: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾[1]، فيكونُ تنفيذُها سابقًا على قِسمَةِ التركة، ولا يجوزُ للورثةِ أو مَن لهُ الأمرُ الإخلالُ بها، فمن فعَلَ ذلك كانَ آثمًا خاطئًا، وكان الاحتسابُ عليهِ لتغييرِ هذا المنكرِ واجبًا، وقد ذكرَ الونشريسيُّ أنَّ رجلًا أوصَى أن يُخرَج قدرٌ من تركَتِهِ للفقراءِ والمساكين، وأسندَ تنفيذَ الوصيّةِ لإخوتِهِ، لكنَّهُم أخَلّوا بها، ولم يُنفِذُوها[2]، فقال أبو القاسمِ بن محرز[3]: «إذا لم يكُنْ عذرٌ في إيقافِ الوصيةِ في هذهِ المدّة، فهي جُرحَةٌ عليهم؛ لأنّهم ظَلَمةٌ بما فَعَلوا، ويُمكّنُ المحتسبُ من القيامِ بها، ولا يُمنَعُ من ذلك»[4]، فيُصارُ إلى تنفيذِها بقوّة السُلطان، من خلالِ المحتسبِ الذي يُعهَدُ إليهِ بمثلِ هذا العمل.

وأوصى تاجرٌ بأن تُفرّقَ ثلثُ تركَتِهِ على الفقراءِ والمساكين، فتسبّبَ قومٌ في عدمِ إنفاذِ وصيَّتِه، فذكّرَهُم الفقيهُ أبو الفضل المشدالي بالله، ووعظَهم، وحثَّهم على التوبةِ والرجوعِ إلى الله؛ لِعِظمِ ما اقترفتْ نفُوسُهُم، وأكّدَ أنَّ كُلَّ مَن تسبّبَ بذلك: «فواجبٌ عليه المبادرةُ إلى التوبةِ والاستغفار، والرغبةُ إلى مولاه أن يقيلَ عثرتَه، وأن يغفرَ زلته، فإنّ الأمرَ في هذا خطير، والناقدَ بصير، وإليه المرجعُ والمصير»[5].

ومما استنكرَهُ العلماءُ ودَعَوا إلى الاحتسابِ عليه، أنْ يعمدَ المورّثُ إلى التوليجِ[6]، بقصدِ إدخالِ شيءٍ من مُلكِهِ في ملكِ أحدِ الورثةِ مجانًا، على صورةِ

(١) سورة النساء، الآية (١١).

(٢) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٩/ ٣٨٣).

(٣) أبو القاسم عبد الرحمن بن محرز القيرواني، الفقيه النبيل، المحدث العالم الجليل، رحل للمشرق وسمع من مشايخ جلة، وأخذ عنهم، مات في نحو الخمسين وأربعمائة. انظر: شجرة النور الزكية (١/ ٢٤٥).

(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٩/ ٣٨٤).

(٥) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٢٩).

(٦) وَالتّوليجُ: أَنْ يُرِيدَ المَالِكُ إِدْخَالَ شَيْئِهِ فِي مِلْكِ غَيرِهِ مَجّانًا، وَيَتَعَذّرُ ذَلكَ لِفقْدِ شَرطٍ مِنْ شُروطِ الهِبَةِ وَالصدَقَةِ وَهوَ الحَوزُ؛ بِسبَبِ كَوْنِ الدّارِ مَسكَنًا لَهُ وَيَعسُرُ عَلَيهِ الخُروجُ مِنهَا، أَوْ لِمَرَضٍ أَوْ غَيرِ ذَلِكَ مِنْ وُجُوهِ الاتّهامِ، فَيَحتَالُ عَلَى تَصحيحِ ذَلكَ بِإِيقَاعِهِ عَلَى صُورَةِ المُعَاوَضَةِ التِي لَا تَفْتَقِرُ لِحَوْزٍ، فَإِذَا اطُّلِعَ عَلَى ذَلِكَ عُومِلَ بِنَقِيضِ قَصْدِهِ، وَالاطّلَاعُ إِمّا بِإِقْرارٍ أَوْ بَيّنَةٍ (حاشية المجموع، ٣/ ٣٩٠).

بيعٍ ومعاوضة، إذْ لا يستطيعُ هبتَه لَه، ولا التصَدُّقَ به عليه؛ لانتفاءِ الشروط، وهذا التوليجُ مُضِرٌّ ببقيّةِ الورثة، وفيه أكلٌ لأموالِهِم بالباطل، وقد جاء في المعيار المعرب عن بعضِ الفقهاءِ -عن الاحتسابِ على التوليجِ ومَن عمدَ إليه-: «فقد تعرفتُ أنه يحدُثُ بوَطَنِكُم الإشهادُ بالبيعِ و الشراء، ولا حقيقةَ له، إنّما هو توليج، وكثُر هذا وفَشَا، وعَرَفَه الخاصُّ والعام، فمِنَ الواجبِ أنْ تأخذُوا في هذا بالحزم، ولا تُجِيزُوا كَتْبَ وثيقةٍ فيها تُهمَةٌ قويةٌ بالتوليج، وتُغيّروا هذا المنكرَ ما استطعتُم، فإنَّ الاحتيالَ في تغييرِ حدودِ اللهِ لا يجوز، والمالُ المكتتبُ من هذا الوجهِ حرام، وكاتبُ الوثيقةِ مشاركٌ فيه»[1]، فيدخلُ في هذا المنكر مَن شَارَك في كتابتِه والإشهادِ عليه. ويُشبِهُ هذه المسألةَ ما أورَدَه الونشريسي من أنّ سُحنونَ سُئل «عن المريضِ لا تكونُ لهُ إلا دارٌ واحدة، فيعمَدُ ببيعِهَا مِن بعضِ وَرَثَتِهِ دونَ بَعَض، ويستوفِي الثمنَ ولا يُحابِي. فأجابَ: يثقفُ السلطانُ ذلك، ويُنظرُ فيهِ على قدْرِ ما يرى، فإنْ كَانَ إنّما أرادَ أن يُصَيّرَها إلى بعضٍ على وجهِ الحَيْفِ والجَوْر، أن ينتقِضَ بيعُه»[2].

وقد يدّعي البعضُ زورًا وكذبًا أنّ لهُ دينًا في ذمّةِ الميّت، يريدُ بذلكَ أنْ يقتطِعَ شيئًا مِن حَقّ الورثة، وهو مطعونٌ في عدالتِهِ وصِدْقِه[3]، وفي الاحتسابِ عليهِ قال الفقيهُ الموّاق: «هذا الذي أستَحِلُّ عقوبَتَه، وأتحمّلُ عُهدَةَ ذلك، وينصرفُ لسخطِ الله، ويُمزّقُ عقدُه»[4]، وهذا التشديدُ في الاحتسابِ عليه؛ عائدٌ لكونِ مدّعي الحقِّ مِن أهلِ الذمّة، ممن عُرِفوا آنذاكَ بالبَغِي والظُّلم، واقتطاعِ حقوقِ الناسِ أحياءً وأمواتًا، مستندينَ إلى عقودٍ وعهودٍ قديمةٍ، قد عفا عليها الزمن، ولا يُوجَد ما يثبتُ صدقَ دعواهم[5].

---

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٣/ ٢٥٤).

(٢) المرجع السابق (٦/ ٢٢٠).

(٣) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٢٤٦).

(٤) المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٢٤٦).

(٥) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٥/ ٢٤٥).

ولربما سعى بعضُ الورثةِ إلى الاستئثار بالتركةِ دونَ البقيّة، إمّا على سبيلِ القهرِ والغلَبة، أو على سبيلِ الحيلةِ والمكْر، وكلاهُما مُرتكِبٌ لإثمٍ كبير، وفي هذا نقل الونشريسي عن القاضي ابن زرِب أنه «نزلتْ مسألةٌ في أيامِ القاضي ابنِ السّليمِ[1] رحمه الله، وهي امرأةٌ توفي زوجُها، وورِثَه معها عُصبَة، فادَّعت الحمل، ومرَّ لها نحو العامين، فبعثَهَا القاضي ابنُ السليمِ إليَّ معَ عصابَةِ زوجِها لأحمِلَهم على الفتوى، فجعلتُ أَعِظُها، فقلتُ: يا امرأة، اتَّقي الله -عز وجل- وانتهي، ولا تدّعي الحمل، وليس لكِ فائدةٌ في هذا. فقالت لي: ما أنا إلا حامل. فقلتُ لها: فانظري فربما كانت عِلّةً في الجوفِ يسمّيها الأطباءُ الرحى، تَظُنُّ المرأةُ أنها حاملٌ وليستْ بحامل. فقالت: إنما أرسَلَنا إليكَ ابنُ السليم القاضي على أنَّكَ فقيه، ولم يُرسِلْنا إليكَ على أنَّك طبيب. فقال القاضي: فأضحَكَني قولُها، وعجبتُ من حِدّتها، ثم تمادتْ على ادِّعاء الحملِ، إلى أن توفّي ابنُ السّليم، رحمه الله، ووليتُ القضاء، فتخاصموا عندي، فجعلتُ أَعِظُها لترجعَ عن الباطل، فقالت: ما أنا إلا حامل. فأمرتُ أن ينظُرَ إليها القوابل، فنظرنَ إليها، فقلنَ: ليستْ حاملاً. فقضيتُ بقسمةِ الميراث»[2]. وعند النظرِ في هذه النازلة، نجدُ أنَّ المنكرَ لا يقتصرُ على كذبِ المرأة في ادّعائِها الحمل؛ لتحرمَ عُصبَةَ زوجِها من الميراث، بل إنّ سعيَها في تأخيرِ قسمةِ التركةِ -مع علمها بكذبِ ما تدّعيه- منكرٌ عظيم؛ لأنَّ الشريعةَ تتشوّفُ إلى إيصالِ الحقوقِ إلى أهلِهَا في أسرعِ وقتٍ ممكن، ولذا بادرَ ابن زربٍ إلى وعْظِها وتذكيرِها بالله حتى تنتهي مما تدّعيه، ولم يتوانَ في ذلك، لكنها أبتْ إلا الحيلةَ والخداع، حتى اضطرَّ إلى أن يأمُرَ القوابلَ بفحْصِهَا ليتحققنَ من حقيقةِ حملِها، فلمَّا أجمعنَ على كَذِبِها، عاجَلَ إلى قسمةِ التركة.

---

(١) قاضي الجماعة بقرطبة أبو بكر محمَّد بن إسحاق بن منذر بن السليم الأندلسي، الأديب الفقيه، الحافظ الفاضل الزاهد، العالم العامل، مولده سنة ٣٠٢ هـ وتولى القضاء سنة ٣٥٦ هـ وتوفي سنة ٣٦٧ هـ. ترجمته عالية وفضائله جمة. انظر: شجرة النور الزكية (١/ ١٤٧).

(٢) المعيار المعرب للونشريسي (٩/ ٢٢٧).

ومِن حرصِ العلماءِ على إيصالِ المالِ إلى أهله، السعيُ في البحثِ عن وارثٍ لمن لا يُعرَفُ له وارث، دونَ الاستعجالِ بوضعِ المالِ في بيتِ المال، وصرْفِهِ في المصالحِ العامةِ كما هو رأيُ جمعٍ من الفقهاء، ومن ذلكَ أن أحمد بن نصر الداودي «أمرَ ببيعِ تركةِ غريبٍ يُذكَرُ أنّه من أقطارِ فاس، وورثَتُهُ مجهولون، ودَفَعَ الثمنَ إلى قومٍ ثقاتٍ من أهلِ المغرب، وأمرَهَم بالبحثِ عن ورثتِهِ، فإنْ لم يُوجَدوا وأُيِس منهم، تُصُدِّقَ بهِ على الفقراء»[1]. والظاهرُ أنّهُ إنّما أمرَ ببيعِ التركةِ؛ ليسهُل نقلُ المالِ إلى فاس -لاحتمالِ وجودِ الورثة فيها-، ثم دفعَ المالِ إلى مِن يَثِقُ بِهِم، وأمرَهُم أن يبحثوا عن ورثَتِه، فكانَ احتسابُهُ هُنا بالأمرِ ببيعِ التركة، والأمرِ بالبحثِ عن الورثةِ ليُدفَع إليهم المال، سعيًا منهُ أن يصلَ الحقُّ إلى أهلِه دونَ تأخّر.

(١) المعيار المعرب للونشريسي (٦/ ٩٥).

الهندسة الميكانيكية

نشأتها وتاريخها وأهدافها ومجالاتها

عثمان بن عبد العزيز بن عثمان بن سليمان الحقيل

لاحظت على كثير ممن يسألني من العامة عن تخصصي في الهندسة -لمّا أخبرهم أني مهندس ميكانيكي- أنه يتبادر إلى أذهانهم لأول وهلة تخصص ميكانيكي السيارات فقط (كما هو في ورش السيارات) ولا يعلمون بأن الهندسة الميكانيكية علم واسع وله تطبيقات كثيرة ومهمة في حياتنا اليومية، حيث تعتبر الهندسة الميكانيكية واحدة من أقدم وأوسع فروع الهندسة وأكثرها انتشاراً، وتلعب دوراً حاسمًا في تطوير التكنولوجيا والإنتاج الصناعي.

وقد دعاني ذلك وبطلب من أحد الفضلاء في هذه الأسرة الكريمة لإعداد بحث مبسط يتناول تعريفًا بالهندسة الميكانيكية وتاريخها وأهميتها ونماذج تطبيقية منها في حياتنا اليومية.

وقد استعنت -بعد الله تعالى- في بحثي هذا بما أعرفه من معلومات سابقة في دراستي للهندسة الميكانيكية و قراءاتي المتعددة فيها، مع الاستعانة بالشبكة العنكبوتية بالتصرف والتعديل لما تضمنته من أخطاء في الترجمة أو في الأسلوب أحيانًا، وقد ركزت في بحثي هذا على عالم فذ هو (أبو العز الجزري ٥٢٩ - ٦٠٠هـ) كان له قصب السبق في نشأة هذا العلم، وترسيخ قواعد مهمة في الأسس التي قام عليها علم الهندسة الميكانيكية بما قام به من اختراعات وابتكارات، كانت محل إعجاب من علماء العصر الحديث لأساس للهندسة الميكانيكية، وقد وُضعت اختراعاته حجر الأساس للكثير من الابتكارات الهندسية الحديثة، وقال عنه المستشرق دونالد هيل: «فقد زودنا بثروة هائلة من المعلومات المتعلقة بطرق ومناهج المهندسين الميكانيكيين في العالم الإسلامي»، وقد لقبوه بـ«أبو الروبوتات» و أبو «هندسة العصر الحديث» لمساهمته الكبيرة في الميكانيكا والتحكم الآلي.

وفيما يلي شرح مبسط للهندسة الميكانيكية يستفيد منه المبتدئ في هذا التخصص، أو من يريد المعرفة والاطلاع على معنى الهندسة الميكانيكية، وكيفية عمل تطبيقاتها المتعددة، والله ولي التوفيق.

تعريف:

لفظ مهندس مشتق من الكلمة الفارسية (هندز) والتي معناها القياس

والحد والأسد، الهندز هو الجريء، ومن الرجال ذوو النظرة البعيدة والثاقبة، كما تعني المقدر أو المقاوم، ويقال بأن العرب قلبوا حرف الزاي إلى سين، فالمهندس لغة: هو صاحب النظرة البعيدة والثاقبة، الشجاع في تصوره وقراره، المعتمد على القياس العقلي، وهو الشخص الذي يمتلك معرفة بأحد علوم الهندسة، ويقوم بتطبيقها في تصميم وابتكار وإنشاء واختبار الآلات والأنظمة والمباني والمواد.

والهندسة: هي تطبيق المبادئ العلمية والرياضيات لتصميم وتطوير وتنفيذ الحلول للمشكلات المعقدة، وتتضمن مجالات واسعة مثل بناء الهياكل والآلات والأنظمة، وكذلك هي عملية تحويل الموارد الطبيعية لخدمة الإنسان من خلال الابتكار والإبداع، وتشمل مجالات رئيسة كالهندسة الميكانيكية والمدنية والكهربائية والكيميائية.

الميكانيكية: فرع الهندسة الذي يتعلق بتصميم وإنتاج وتشغيل الآلات التي تتضمن أجزاء متحركة (دراسة الأجسام المتحركة والساكنة وكيفية تأثرها بالقوى).

الهندسة الميكانيكية: هي فرع من فروع الهندسة يهتم بتصميم وتحليل وتصنيع وصيانة الأنظمة الميكانيكية باستخدام مبادئ الفيزياء والرياضيات وعلوم المواد، ويركز هذا المجال على تصميم وتطوير الآلات والمحركات والأجهزة التي تتضمن الحركة والطاقة، ويشمل مجموعة واسعة من التطبيقات مثل تصنيع محطات الطاقة والسيارات والطائرات والمعدات الصناعية، وأنظمة التكييف بأنواعها، ومحطات معالجة المياه، ومحطات معالجة الصرف الصحي وغيرها، وتعتبر الهندسة الميكانيكية واحدة من أقدم وأوسع فروع الهندسة وأكثرها انتشاراً، وهي تلعب دوراً حاسماً في تطوير التكنولوجيا والإنتاج الصناعي.

تاريخ الهندسة الميكانيكية ومراحل تطورها:

يعود تاريخ الهندسة الميكانيكية إلى آلاف السنين، مع بدايات في الحضارات القديمة (مثل اختراع العجلة والرافعة) ووصولًا إلى تطورها الرسمي كمجال

علمي في الثورة الصناعية مع اختراع محرك البخار. كما لعب العلماء المسلمون مثل الجزري في القرن الثاني عشر دورًا مهمًا في تطوير مبادئ الميكانيكا واختراع آلات معقدة، ثم ظهرت الهندسة الميكانيكية كمجال خلال الثورة الصناعية في أوروبا في القرن الثامن عشر. وقد تطورت لاحقًا مع التقدم في الفيزياء في القرن التاسع عشر وظهرت مدارسها الأولى في الولايات المتحدة في أوائل القرن التاسع عشر؛ إذ أدت الاكتشافات والتطورات في الفيزياء إلى تطوير علوم الهندسة الميكانيكية. يتطور المجال باستمرار لاستيعاب التقدم العلمي والتكنولوجي؛ فيتابع المهندسون الميكانيكيون اليوم التطورات في مجالات مثل المركبات (السيارات، الطائرات، القطارات) والميكاترونيك (الروبوتات الصناعية، والسيارات الذكية، والطابعات ثلاثية الأبعاد، والأجهزة الطبية)، وتكنولوجيا النانو (علم وهندسة معالجة المواد على مستوى ذري وجزيئي متناهي الصغر والتي تتراوح أبعادها من ١ إلى ١٠٠ نانومتر، والنانومتر جزء من المليار من المتر).

كما أنه يتداخل مع هندسة الطيران وهندسة الفلزات والهندسة المدنية والهندسة الكهربائية وهندسة التصنيع والهندسة الكيميائية والهندسة الصناعية والتخصصات الهندسية الأخرى بمقادير متفاوتة.

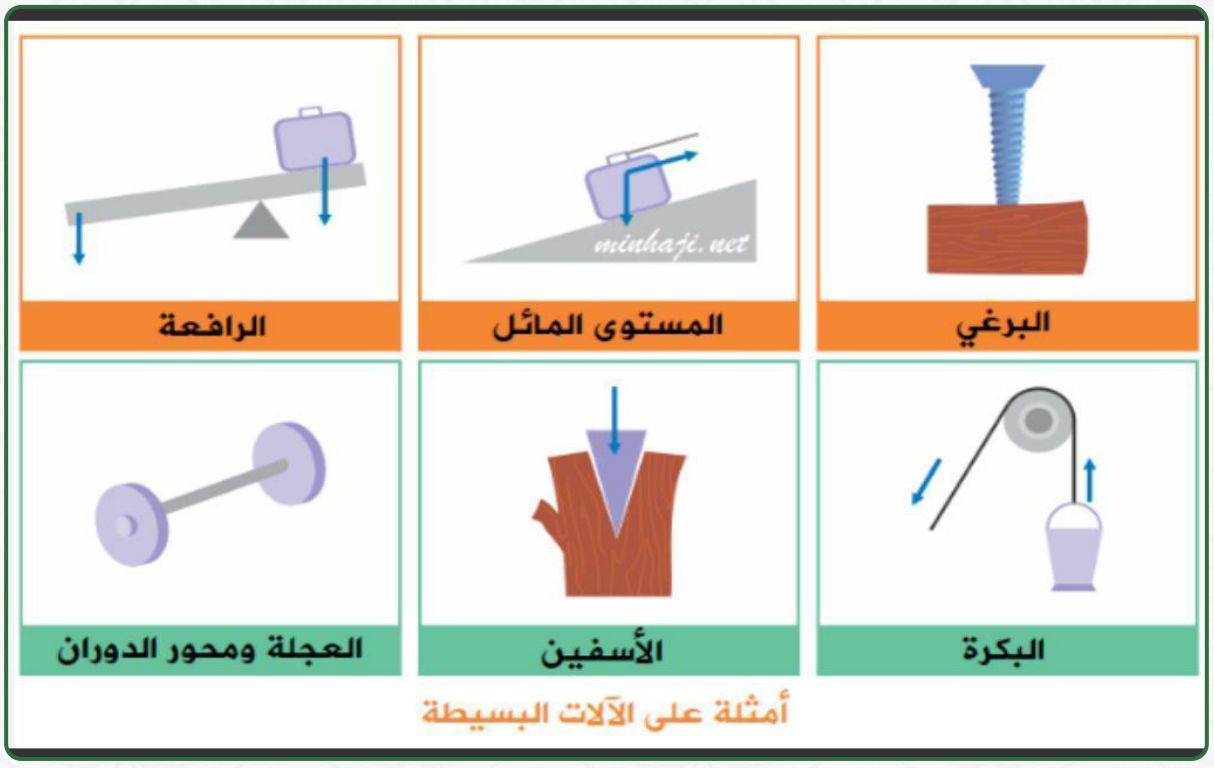
وقد يعمل المهندسون الميكانيكيون أيضًا في مجال الهندسة الطبية الحيوية، وتحديداً مع الميكانيكا الحيوية (دراسة وتطبيق مبادئ وقوانين الميكانيكا على الأنظمة البيولوجية، الكائنات الحية -الأعضاء -والخلايا) لفهم حركة ووظيفة وتفاعل الأجسام الحية مع بيئتها، وتستخدم في مجالات الرياضة (تحسين الأداء) والعلاج الطبيعي (إعادة التأهيل والأطراف الصناعية) وتصميم الأجهزة الطبية.

العصور القديمة:

كانت نشأة الهندسة الميكانيكية بظهور أدوات بدائية سميت بالآلات البسيطة مثل العجلة والرافعة والبكرة في بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة.

استخدمت الآلات البسيطة مثل المستوى المائل والرافعة والإسفين في بناء

الأهرامات المصرية وقد كان المصري القديم إمحوتب من أوائل المهندسين المعروفين، حيث يُنسب إليه بناء هرم زوسر مستخدما الآلات البسيطة.



أمثلة على الآلات البسيطة

ما هي الآلات البسيطة؟

هي أجهزة ميكانيكية أساسية، وتشمل أمثلتها المستوى المائل، العجلة والمحور، الرافعة، البرغي، الإسفين، والبكرة. وظيفة هذه الآلات؛ تغيير اتجاه أو مقدار القوة لتسهيل الحركة لإنجاز مهمة ما.

المستوى المائل: يوفر سطحًا مائلاً للمساعدة في رفع الأشياء إلى ارتفاع معين، مثل المنحدر.

العجلة والمحور: نظام يتكون من عجلة متصلة بمحور صغير، مثل مقود السيارة أو مقبض الباب.

الرافعة: قضيب صلب يدور حول نقطة ارتكاز، مثل عتلة الرافعة أو المقص.

البرغي: عبارة عن مستوى مائل ملفوف حول أسطوانة، مثل المسمار.

الإسفين: يتكون من مستويين مائلين متقابلين ويُستخدم لفصل الأشياء أو تقسيمها، مثل (الفأس أو السكين والإزميل).

البكرة: عجلة تدور حول محورها ويُستخدم حبل أو كابل حولها لرفع الأثقال أو تغيير اتجاه القوة، مثل البكرة المستخدمة في رفع الأعلام، وبكرة دلو الماء، وبكرة رفع الستائر.

العصور الوسطى:

في العصور الوسطى، بالشرق الأوسط وشبه الجزيرة العربية كان يُطلق على الهندسة الميكانيكية مُصطلح عربي الأصل (علم الحيل الرُوحانية)، وقيل الرُوحانية نسبة إلى الطاقة وليس الروح بالمعنى الديني للّفظة، فكان يُطلق على أي آلة اسم حيلة رُوحانية. وازدهر مجال «علم الحيل» في العالم العربي، والذي يُعد أساس الهندسة الميكانيكية.

وقد كان العالم بديع الزمان أبو العز أبو بكر إسماعيل بن الرزاز"، الملقب بـ"الجزري" من أبرز رواد هذا المجال، حيث اخترع آلات معقدة في كتابه «الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل».

وسوف نركز فيما يلي على إنجازات وإسهامات هذا العالم المسلم الذي نال قصب السبق في خدمة علم الهندسة الميكانيكية، والذي أشاد به وانتفع به كثير من علماء الغرب من خلال ترجمة كتابه لعدة لغات، ودراسة اختراعاته القيمة وتطبيقها وتطويره، وقد لقبوه بـ«أبو الروبوتات» و«أبو هندسة العصر الحديث» لمساهمته الكبيرة في الميكانيكا والتحكم الآلي.

الجزري.. اختراعاته العلمية وتطبيقاته الميكانيكية

سيرته :

هو بديع الزمان أبو العز أبو بكر إسماعيل بن الرزاز الملقب بـ"الجزري" نسبة إلى موطنه "أرض الجزيرة" بين نهري دجلة والفرات بالعراق. ولا يعرف الكثير من حياة الجزري، حيث تخلو كتب التراجم من ذكره، ومن المعتقد أنه ولد عام (٥٦١ هـ-١١٦٥ م) في أرض الجزيرة، وتوفى عام (٦٠٧ هـ-١٢١٠ م) وإن كانت بعض المصادر تشير إلى وفاته عام (٦٠٢ هـ-١٢٠٦ م).

ومن الثابت أنه خدم في بلاط ملوك "ديار بكر" التركمانيين الذين كانوا

تابعين للدولة الأيوبية في عهد مؤسسها "صلاح الدين"، وقد رفعته خبرته العلمية وقدراته الابتكارية في الاختراع والإنشاء إلى مرتبة "ريس الأعمال" أي كبير مهندسي الدولة.

ولا تتوافر تفاصيل كثيرة عن مرحلة الدراسة في حياة بديع الزمان الجزري، لكن من المقطوع به أنه درس الرياضيات وما توافر في عصره من معلومات فزيائية ومعلومات خاصة بالتطبيقات الصناعية، وأنه كان دائمًا يقارن الدراسة النظرية بالتجربة، ولا يثق بالنظريات الهندسية ما لم تؤكدها التجارب العملية، وكذلك تقع إنجازاته في دائرة الاختراعات الميكانيكية وصناعة الآلات، وكان هذا المهندس البارع معنيًّا -بصفة خاصة- باستخدام الحقائق العلمية والخبرة التكنولوجية في صناعة ما ينفع المجتمع من آلات مبتكرة.

وتتضح إنجازات الجزري العلمية من كتابه الهام "الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل"، وهو كتاب في الهندسة الميكانيكية، يعد -بحقٍّ- أروع ما كتب في القرون القديمة والوسطى عن الآلات الميكانيكية والهيدروليكية.

وقد اشتهر هذا الكتاب كثيرًا في العالم الغربي، وترجمت فصول كثيرة منه في الربع الأول من القرن العشرين إلى اللغة الألمانية، وقام بالترجمة كل من "فيدمان" (Wiedmann) و"هاوسر" (Hawser) اللذين قاما بأبحاث هامة جدًّا في تاريخ العلم والتكنولوجيا عند العرب. كما صدرت ترجمة كاملة باللغة الإنجليزية، قام بها "دونالد هيل" (Donald Hall) المتخصص في "تاريخ التكنولوجيا العربية".

ومن دراسة فصول الكتاب ندرك في الحال، أن الجزري كان راسخ القدم في فنه، وأنه كان ملمًّا بكل الفنون الميكانيكية والهيدروليكية إلمامًا قويًّا، ونفهم من مقدمة الكتاب أنه قد ألفه بطلب من ملك "ديار بكر" الملك الصالح ناصر الدين أبي الفتح محمود بن قَرَ أرسلان بن داود بن سكان بن راتق" الذي تولى الحكم ما بين عامي (٥٩٧-٦١٩ هـ). يذكر الجزري أنه كان قبل ذلك في خدمة والد هذا الملك وفي خدمة أخيه، وأن خدمته تلك بدأت في عام (٥٧٠ هـ-١١٧٤ م)، وأنه قد قضى خمسة وعشرين عامًا في خدمتهم.

ومن المؤسف أن النص العربي الكامل لهذا الكتاب لم ينشر إلا بعد نقله إلى الألمانية والإنجليزية، وقام معهد التراث العلمي العربي بإصدار نصه العربي الكامل، حيث قام بتحقيقه الدكتور المهندس أحمد يوسف الحسن بالتعاون مع الدكتور عماد غانم ومالك ملوحي، اعتمادًا على صورة كافة مخطوطات الجزري المعروفة والموجودة في المكتبات العالمية المختلفة، وأفضلها مخطوطات إسطنبول (مخطوطة طوب قابي سَرايِي، رقم ٣٤٧٢).

ويعتبر كثير من الباحثين وعلماء التكنولوجيا التطبيقية، أن هذا الكتاب أهم مؤلف هندسي وصل إلينا من جميع الحضارات القديمة والوسيطة التي عرفها العالم حتى عصر النهضة الأوربية، ولا ترجع هذه الأهمية فقط لاشتمال الكتاب على أوصاف مهمة للآلات الميكانيكية التي ابتكرها ووصفها الجزري، بل ترجع أيضًا إلى اشتماله على طرائق صنعها، فقد وصفت هذه الطرق بتفاصيل وافية وإرشادات دقيقة أمكن معها صنعها في عصرنا بأيدي الفنيين، وكل ذلك قد أكسب كتاب الجزري شهرة واسعة، وظفر له باهتمام كبير في الغرب.

ومن الجدير بالذكر أن الباحث والمستشرق "دونالد هيل"، نال عن ترجمته لكتاب الجزري إلى الإنجليزية، وكتابة رسالة شاملة عن "بديع الزمان الجزري وتاريخ التكنولوجيا الإسلامية" جائزة "دكستر" الدولية التي تمنح لأصحاب الإنجازات المتميزة في مجالات التكنولوجيا. وهناك باحث ياباني اهتم بالجانب التشكيلي في كتاب الجزري وتوفر على دراسته، ونشر دراسات عن الرسوم الهندسية والأشكال التوضيحية التي حفلت بها إحدى مخطوطات الكتاب، وهي المخطوطة المحفوظة بالمكتبة السليمانية بجامع "أياصوفيا" بإسطنبول.

ولأهمية الكتاب الكبيرة في نظر الغرب، قال عنه المستشرق المهندس التكنولوجي الإنجليزي الدكتور "دونالد هيل": "لم تصلنا حتى العصور الحديثة وثيقة من أية حضارة أخرى في العالم، فيها ما يناظر ما في كتاب الجزري من ثراء في التصميمات والشروح الهندسية الخاصة بطرق صناعة وتجميع الآلات.

ويقول مؤرخ العلم الكبير "جورج سارتون": هذا الكتاب هو أكثر الكتب من نوعه وضوحًا، ويمكن اعتباره الذروة في هذا النوع من إنجازات المسلمين.

أهمية كتاب "الجامع" ومحتوياته:

يقع الكتاب في خمسة أجزاء يختص كل منها بقسم من أقسام الحيل أو تكنولوجيا الصناعات، ويجمع بين دفتيه الموضوعات التالية: الساعات المائية، السفن، أحواض القياس، النافورات، آلات رفع المياه التي تعمل بقوة جريان الماء، بعض الآلات المفيدة كالأبواب والأقفال... وقد ركز الجزري في كتابه، على أهمية التجربة، وأهمية الملاحظة الدقيقة للظواهر التي تكون أساسًا للاستنتاجات العملية.

ويلخص الكتاب معظم المعارف المتراكمة عن الهندسة الميكانيكية حتى ذلك الوقت، مع تطويرات وإبداعات للجزري نفسه، وتكمن أهميته جزئيًّا فيما يتضمنه من وصف لآلات ومكونات وأفكار، وبالقدر نفسه من الأهمية تبدو حقيقة أن الجزري صنف كتابه مع إصرار مُعلن على تمكين الصناع من بعده من إعادة تركيب آلاته، حيث قدم وصفًا مدققًا لكل من الخمسين آلة يتضمن صناعتها، وتركيبها، والأجزاء المكونة له.

ومما حفل به الكتاب: وصف الجزري خمس آلات لرفع المياه تعمل بقوة جريان الماء في مجراه الطبيعي. وقد جعلها الجزري ذات تصميمات مختلفة لتناسب الارتفاعات المتباينة التي يلزم نقل الماء إليها... وقد تركت هذه الآلات بصمة واضحة على تاريخ صناعة الآلات في العالم.

وكذلك وصف الجزري النموذج الأول للمضخة المائية التي مهدت السبيل لابتكار المحرك البخاري وآلات الضخ التي تعمل بالمكابس أو الأسطوانات المتداخلة وسيأتي تفصيل ذلك.

ابتكاراته المتميزة

لقد اخترع الجزري عددًا من الساعات المعروفة في زمانه باسم"البنكامات" أو "الفنكامات"، ومن بين هذه الساعات؛ ساعة الطبالين وهي ساعة بها طبالون يدقون طبولهم بعد كل ساعة تمضي، ليعرف الناس كم مضى من الساعات،

ومن بينها ساعة على شكل زورق توضع للزينة في قاعات الاستقبال، وتحدد للضيوف الأوقات، ومن بينها ساعة مستوية، بها فيل يرفع خرطومه مرة أو عدة مرات كل ساعة أو عدة ساعات، ومن بينها ساعة مائية من تصميم الجزري وتنفيذه، وتعمل ميكانيكيًّا بحركة الماء.

كما ابتكر الجزري أيضًا، عددًا من النوافير أو الفوارات لحدائق القصور في زمانه بشمال العراق، كذلك ابتكر الجزري عددًا من آلات التحريك للأشياء، وابتكر أيضًا دواليب ترفع المياه من البحيرات والآبار والأنهار... ومن بين ابتكارات الجزري، آلة ترفع الماء إلى نحو عشرين ذراعًا بواسطة دولاب من الماء السريع الجريان، وابتكر زورقًا متحركًا يوضع في بركة في مجالس السمر الليلية، وابتكر آلة ترفع الماء من بئر أو نهر بواسطة دابة تديرها لتمد الأراضي الزراعية بالمياه، وابتكر فوارة ذات عوامتين، تتبادلان العمل صعودًا وهبوطًا دون توقف أو انقطاع، فيستمر الماء في التدفق إلى أعلى، وابتكر تمثال بقرة على قرص عمود مجوف موضوع في وسط بركة، وتدير هذه البقرة دولابًا يرفع الماء من البركة إلى ارتفاع يصل إلى أكثر من مترين، وقد أبدع الجزري في رسم أشكال هندسية رائعة الجمال كان الصناع ينفذونها ويزينون بها أبواب المساجد والقصور.

وفيما يلي وصف لنموذجين من اختراعاته:

النموذج الأول: ساعة الفيل المائية وكيف تعمل: (هي جهاز ميكانيكي)

ساعة الفيل المبتكرة من قبل الجزري تعمل بتقنية مائية ميكانيكية معقدة، حيث يمتلئ وعاء مثقوب بالماء خلال نصف ساعة، مما يجعله يغرق ويسحب خيوطًا تُشغل آلية تُحرّك شخصيات (مثل طائر يغني أو شخصية تضرب الطبل) لإعلان مرور الوقت، مع استخدام نظام بكرات وحبال وحوض مائي دقيق للتحكم في تدفق المياه وإعادة ضبط الآلية، مما يجمع بين الرموز الثقافية والحسابات الهندسية الدقيقة لإظهار مرور الوقت.

آلية العمل خطوة بخطوة:

جهاز التوقيت المائي: يوجد داخل جسم الفيل حوض ماء مخفي يطفو فيه

وعاء عميق به ثقب صغير في الأسفل.

ملء الوعاء: يستغرق الوعاء نصف ساعة ليمتلئ بالماء ببطء من خلال هذا الثقب، فيبدأ بالغرق.

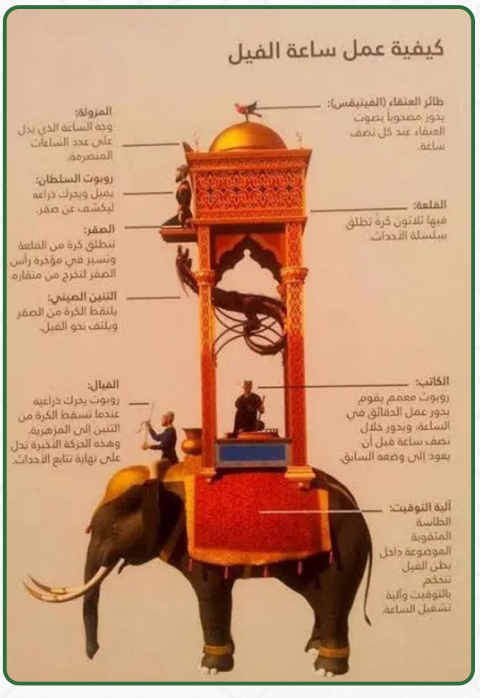
تحريك الشخصيات: أثناء غرق الوعاء، يسحب الخيط المتصل به آلية متأرجحة في البرج أعلى الفيل، مما يطلق كرة تسقط في فم ثعبان ميكانيكي.

إشارة الوقت: يدفع الثعبان للأمام، ويقوم بسحب الوعاء من الماء. ويؤدي هذا السحب إلى رفع شخصية (كالسائق أو الطائر) لضرب الطبل أو إصدار صوت، معلناً مرور نصف ساعة أو ساعة كاملة، ثم تعود الشخصيات لأوضاعها، وتتكرر العملية.

إعادة الضبط: تستمر هذه الدورة طالما توفرت كرات في خزان علوي لتشغيل تفريغ الوعاء وإعادة الضبط.

الترميز الثقافي: يدمج تصميم الساعة عناصر من ثقافات مختلفة (الهندية، الصينية، المصرية، الإسلامية) يرمز إلى تبادل المعرفة العالمية.

العالم المسلم بديع الزمان الجزري (١١٣٦ - ١٢٠٦م)، وثّق هذه الآلة في كتابه الشهير الذي سُمي «معرفة الأجهزة الميكانيكية المبدعة».



(شكل توضيحي لعمل ساعة الفيل المائية)

(الساعة المائية كما في كتاب الجزري)

النموذج الثاني : الرجل الآلي(روبوت الوضوء):

الرجل الآلي للجزري هو اختراع مبكر لروبوت بشري على شكل غلام يخدم عند الوضوء، حيث كان يصب الماء ويقدم المنشفة، ويُعد هذا الروبوت مثالاً رائداً على الآلات الذاتية الحركة التي صنعها الجزري، و»آلة غسل اليدين» تضمنت آليات مائية معقدة و»عمود الكامات» الأساسي للمحركات الحديثة (وهو أول من اخترع عمود الكامات ووصفه، ووظيفته تحويل الحركة الدورانية إلى حركة خطية). فالرجل الآلي الجزري يعمل بآليات ميكانيكية معقدة تعتمد على التروس، والأذرع، والمضخات المائية التي تعمل بالطاقة الهيدروليكية، حيث يحدد تدفق الماء والضغط آليات الحركة لتنفيذ مهام محددة مثل الوضوء، أو تقديم المشروبات، وهو ما يُعتبر أصول أولى للروبوتات الأوتوماتيكية.

(صورة الرجل الآلي من كتاب الجزري)

كيفية عمل الرجل الآلي (مثال: روبوت الوضوء):

كان الهدف من هذا الاختراع تلبية طلب أمير ديار بكر لآلة تُغنيه عن الخدم. واعتمد فيه على هندسة المياه الميكانيكية، حيث كانت الآلة تتحرك بشكل

ذاتي ومُبرمج لتنفيذ المهام المطلوبة، مما ألغى الحاجة للخدم في هذه المهمة.

مصدر الطاقة: يعتمد النظام على طاقة المياه المخزنة.

كيفية عمله: يحتوي على إبريق ماء ومنشفة، وفي وقته المحدد (مثلاً وقت الصلاة)، تصدر إشارة (صفير الطائر).

الحركة: يتقدم الروبوت ويصب الماء بمقدار محدد، ثم يقدم المنشفة، وتعود الآلة إلى وضعها الأصلي، وتعتمد هذه الحركة على سلسلة من الأذرع والتروس التي تُحركها المياه المتدفقة والمضخات.

التشغيل التلقائي: كانت الآلة قادرة على أداء وظائف متكررة (صب الماء، تقديم المنشفة) بناءً على برمجة ميكانيكية، دون تدخل بشري مباشر.

مكونات وآليات أساسية في الميكانيكا استخدمها الجزري:

عمود الحدبات (Camshaft):

وهو اختراع ميكانيكي أساسي ابتكره حوالي عام ١٢٠٦، وهو عبارة عن عمود دوار متصل بـ «حدبات» (نوابض) لتحويل الحركة الدائرية إلى حركة خطية (ترددية) وبالعكس، ودمجه في آلاته مثل الساعات المائية وآلات رفع المياه، مما أسس لمفاهيم أساسية في الهندسة الميكانيكية الحديثة، خاصة في المحركات والأنظمة الأوتوماتيكية. وهو ما مهد الطريق للاستخدام الأوروبي لاحقًا في المحركات الحديثة كجزء رئيسي منها.

تفاصيل الاختراع: المفهوم الأساسي: هو عمود يدور، وتكون عليه نتوءات (حدبات) بارزة في أماكن محددة، وعند دوران العمود، تدفع هذه النتوءات أذرعًا أو مكابس بحركة صعود وهبوط منتظمة ومتسلسلة.

التطبيق في آلاته:

الساعات المائية: استخدمه في تنظيم حركة أجزاء الساعة، مثل ساعة الشموع، لضبط توقيتات معينة.

آلات رفع المياه: في المضخات المزدوجة الفعل، استخدم آلية ذراع التوصيل

والمرفق مع عمود الحدبات لتحويل الحركة الدائرية لدولاب مائي إلى حركة ترددية للمكابس، مما يرفع الماء بكفاءة.

الروبوتات: استخدمه في آلات الخدم الآلية، مثل روبوت الوضوء الذي يصب الماء ويقدم المنشفة في أوقات محددة.

أهميته وتأثيره:

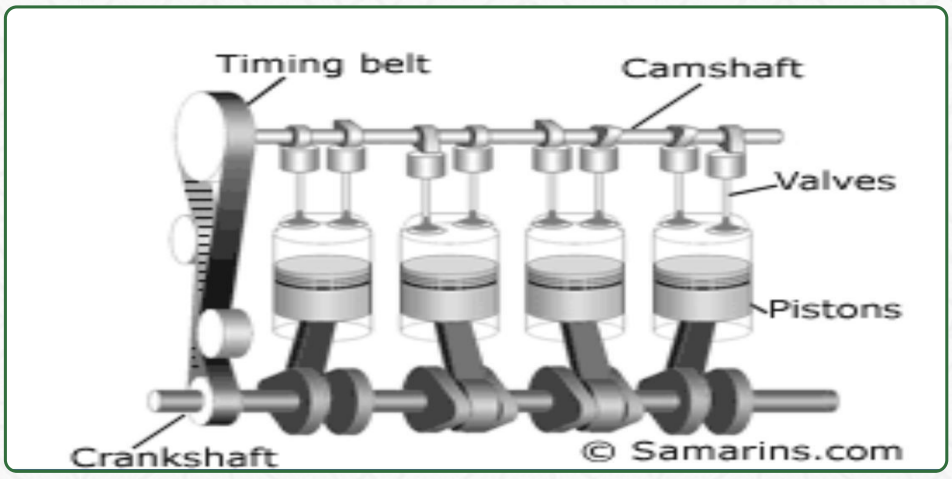
تحويل الحركة: هو أول وصف معروف لهذا المفهوم، والذي أصبح لاحقًا عنصراً حيوياً في المحركات الحديثة (المحركات النارية والسيارات) وظيفته فتح وإغلاق الصمامات.

الأساس للهندسة الميكانيكية: وضعت اختراعاته، بما فيها عمود الحدبات، حجر الأساس للكثير من الابتكارات الهندسية الحديثة والآليات الأوتوماتيكية.

التأثير الأوروبي: انتقل هذا الاختراع إلى أوروبا لاحقًا، وظهر في الآليات الأوروبية من القرن الرابع عشر، وكان له دور في تطوير المحركات البخارية لاحقًا.

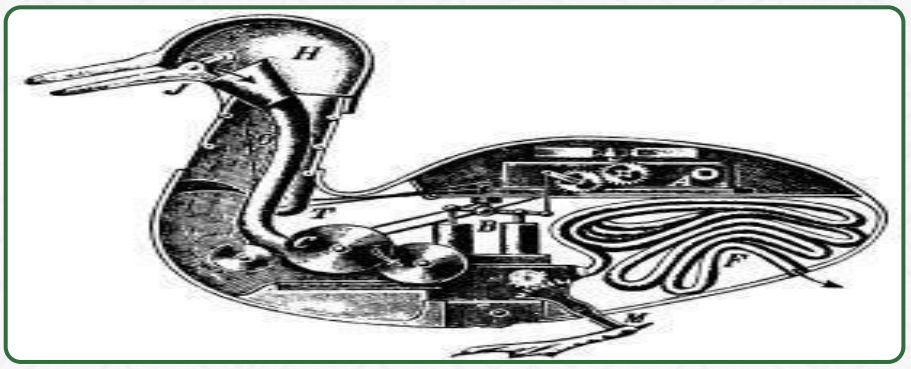
باختصار، قدم الجزري عمود الحدبات كعنصر مهم في آلاته و حل مبتكر لأتمتة الحركة (تنفيذ المهام تلقائيا دون تدخل بشري)، مما أثر بشكل كبير في تطور الآلات الميكانيكية والأنظمة الأتوماتيكية، ويُعتبر أحد أسس الهندسة الحديثة، مما أدى إلى إحداث ثورة في مجال الأتمتة الميكانيكية في عصره.

عمود الكامات (camshaft)



الأوتوماتون الميكانيكي:

وهي آلة ذاتية التشغيل تقوم بتحويل العمليات اليدوية لعمليات تلقائية، استخدمها في ساعته الفيلية لعمل أصوات وإطلاق طيور آلية عند فترات زمنية محددة.



(الأوتوماتون آلة ذاتية الحركة)

آلية تصريف المياه:

ابتكار حوض لغسل اليدين يقوم بإعادة ملء نفسه بالماء النظيف تلقائياً بعد الاستخدام، وهي فكرة مستخدمة في المراحيض الحديثة (السيفون أو صندوق الطرد). فآلة تصريف المياه للجزري هي مضخة مياه مبتكرة، أبرزها المضخة الماصة الكابسة ذات الأسطوانتين المتقابلتين، التي تعمل بقوة المياه وتحول الحركة الدورانية إلى حركة ترددية باستخدام عمود مرفقي ومكبسين، وتُعد نموذجاً أولياً للمضخات الحديثة مزدوجة الفعل، وتتميز بوجود أنابيب شفط وتصريف وصمامات أحادية الاتجاه، وكانت ترفع الماء إلى ارتفاعات كبيرة، وتظهر كفاءتها في رفع المياه وتصريفها.

كيف تعمل مضخة الجزري؟

مصدر الطاقة: تستخدم عجلة مائية (تُدار بالتيار) أو قوة حيوانية لتوليد حركة دورانية.

تحويل الحركة: يحول نظام تروس وعمود مرفقي الحركة الدورانية إلى حركة ترددية (تذبذبية).

المكابس: يتصل بهذه الحركة قضبان مكبسين نحاسيين يتحركان للأمام

والخلف في أسطوانتين.

عملية الشفط والتصريف:

عندما يتحرك أحد المكبسين للخارج، يسحب الماء عبر أنبوب شفط وصمام أحادي الاتجاه.

في نفس الوقت، يندفع المكبس الآخر للداخل، دافعًا الماء عبر أنبوب التصريف وصمام آخر.

يحدث هذا بالتناوب (مزدوج الفعل) لضمان تدفق مستمر للمياه.

أهمية ابتكارات الجزري في تصريف المياه:

أول مضخة مزدوجة الفعل: تطبيق مبكر لمبدأ «التمثيل المزدوج» في المضخات المكبسية، مما يزيد الكفاءة.

أول استخدام لأنابيب الشفط الحقيقية: استخدام فراغ جزئي لسحب السائل بدلاً من مجرد الدفع.

تطوير شبكات المياه: بنى الجزري نظامًا لتوزيع المياه في دمشق يعتمد على التروس والطاقة المائية.

يُعد عمل الجزري في هذا المجال سبقًا تاريخيًا، حيث كانت هذه التقنيات أكثر تطوراً من المضخات التي ظهرت لاحقًا في أوروبا. فالروبوتات الجزرية كانت تعتمد على ميكانيكا السوائل (الهيدروليك)، التروس، وعمدان الحدبات لتنفيذ مهام محددة بشكل آلي، مما يضع أسس الهندسة الميكانيكية والروبوتات الحديثة.

الجزري والهندسة الميكانيكية:

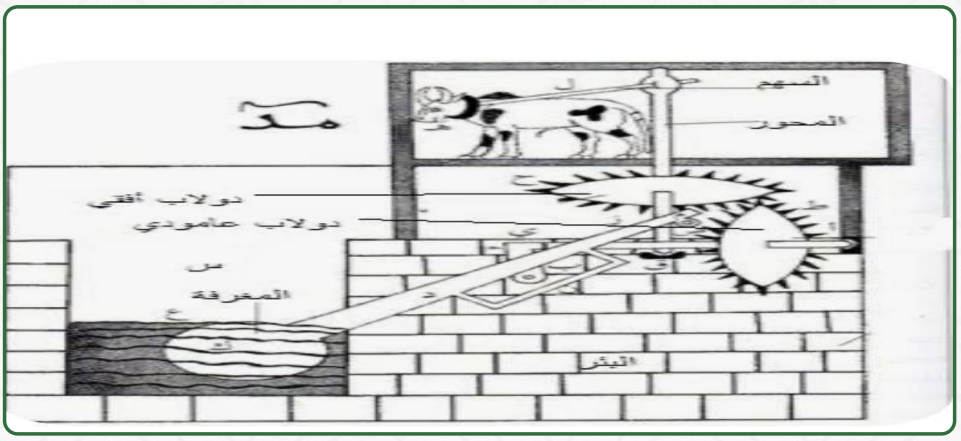
كان تأمين الماء من أجل الشرب والري وللأغراض المنزلية والصناعية، أمرًا حيويًّا في البلاد العربية والإسلامية؛ لم تكن هناك أمطار غزيرة وأنهار وجداول كثيرة كما هو الحال في شمال أوروبا، والمناطق التي كانت تهطل فيها الأمطار بكميات وفيرة تكفي للزراعة دون الحاجة إلى الري. ومن هنا تحتاج عمليات الري في كثير من الأحيان، إلى وسائل لرفع الماء لتلبية الحاجات الأساسية كالشرب والطبخ، أو تزويد الأراضي الزراعية بالمياه اللازمة للزراعة.

لقد حاول المهندسون العرب والمسلمون تحسين وسائل رفع الماء. ونجد ذلك واضحًا لدى كل من الجزري، وتقي الدين الشامسي، إذ وصف كل منهما آلات لرفع الماء حاولا فيها تطوير الأنواع المعروفة.

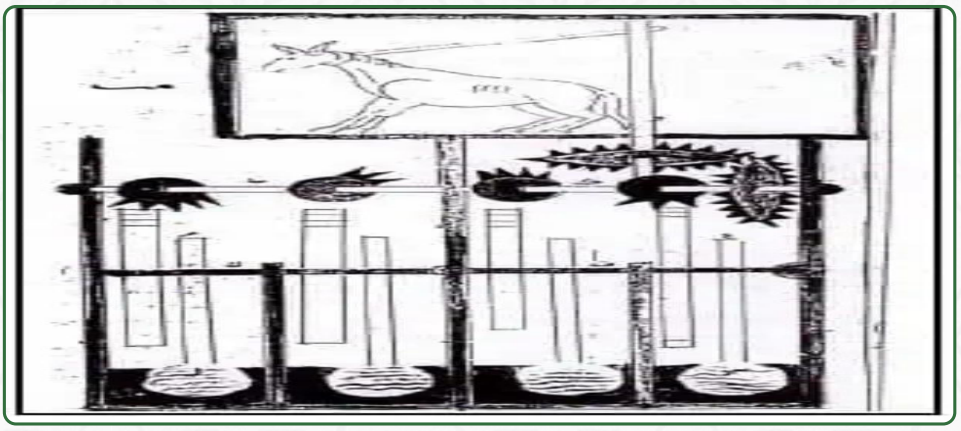
وقد خصص الجزري في كتابه "الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل"، فصلاً خاصًّا لآلات رفع الماء وصف فيه خمسة أنواع يحتوي كل منها على تحسينات وابتكارات.

فالآلة الأولى: فيها تحسين كبير لعمل الشادوف (أداة ري يدوية قديمة تستخدم لرفع الماء من البئر أو من مصدر منخفض إلى آخر مرتفع، وهي عبارة عن عمود معلق على محور ارتكاز بأحد طرفيه دلو لغرف الماء والطرف الآخر معلق به ثقل)، وهي آلة تدور بقوة الحيوان كما هو الحال في الساقية، والجزء الذي يغرف الماء عبارة عن مغرفة لها ذنب طويل أجوف كالميزاب، والمغرفة مربوطة عند نهاية ذنبها بمحور أفقي بحيث إنها تتحرك معه، ويحمل المحور عند أحد طرفيه ترسًا، ويوجد بمحاذاة هذا الترس ترس جزئي يحمله محور مواز لمحور المغرفة، وفي الطرف الآخر لهذا المحور الثاني ترس رأسي يديره ترس أفقي، وهذا الترس الأخير يديره الحيوان المربوط بعمود الجر، يدور الحيوان في مسار دائري ويدير زوج دواليب المسننة -بالتالي- المسنن الجزئي، وتتعشق أسنان هذا الأخير بالمسنن المقابل وتديره، وترتفع المغرفة إلى الأعلى وتفرغ محتوياتها من الماء إلى القناة، وعندما ينتهي تعشق الأسنان الجزئي، تسقط المغرفة ثانية إلى الماء لتمتلئ وتتكرر العملية. ونجد أن الجزري يصف لأول مرة الدولاب المسنن

جزئيًّا، وقد استخدم هذا النوع من المسننات في أوربا بعد حوالي مائتي عام من تاريخ كتاب الجزري.

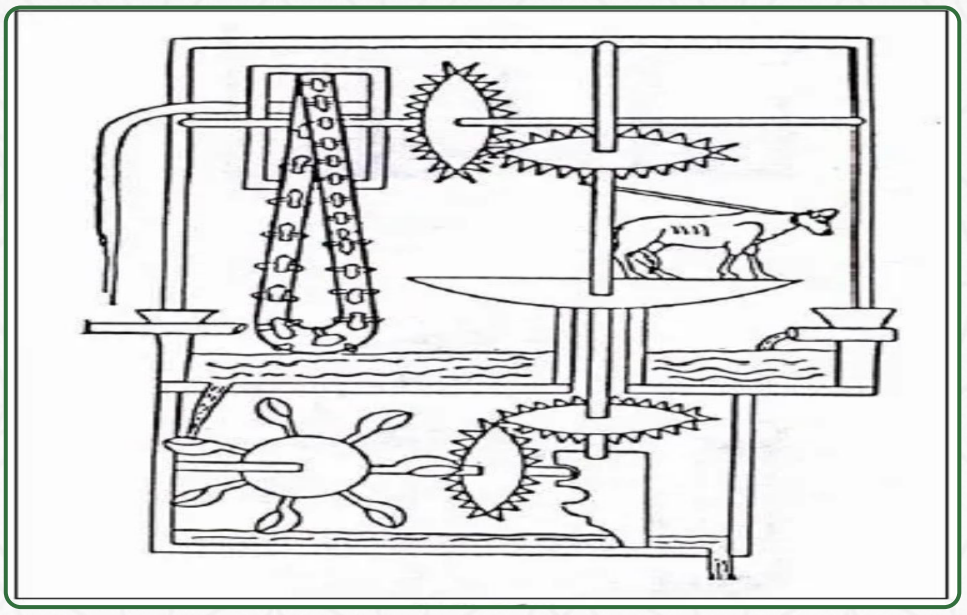


والآلة الثانية للجزري: مماثلة للأولى، إلا أنها مزودة بأربع مغارف، ويحرك كل مغرفة مسنن جزئي، وكانت الأسنان الجزئية موزعة بالتساوي على محيط الدائرة بحيث تقوم المغارف بعملها في مسافات زمنية متساوية. ويقول الجزري: إن هذا التوزيع يجعل عمل الآلة أكثر هدوءًا، ونحن هنا أمام نفس مبدأ عمود الكامات في المحركات والضاغطات الحديثة.

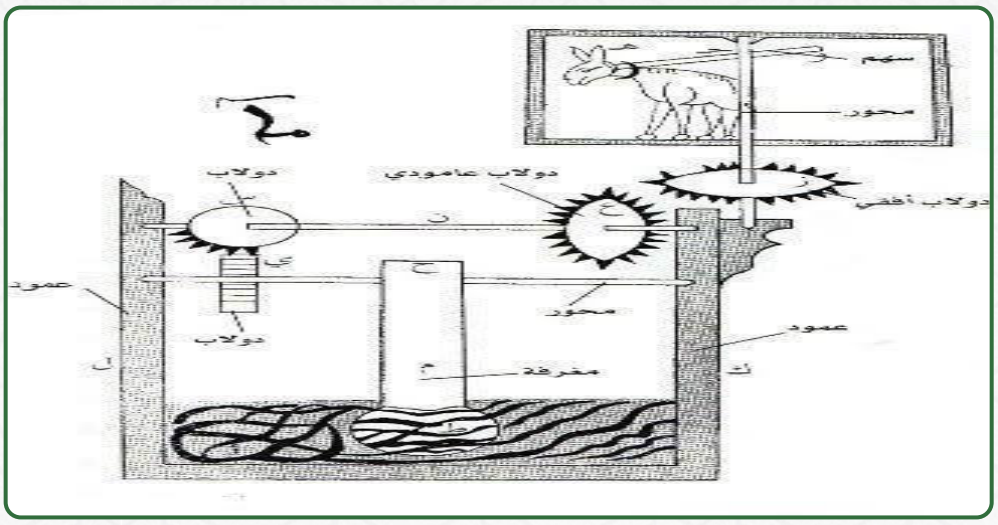


الآلة الثالثة للجزري: كانت أكثر تطويرًا للساقية، إذ إن الساقية تدور هنا بقوة الماء وليس الحيوان، وصف الجزري آلة على مقياس صغير (نموذج مصغر) لإقناع المتفرجين، يرى المشاهد منشأة ظاهرة للعيان مركبة إلى جانب مصدر الماء، وتحت المنشأة بركة ينزل إليها الماء من المصدر بواسطة أنابيب، وهناك سلسلة دلاء ترفع الماء من البركة، وتحت البركة يوجد حوض مخفي يحتوي على الآلات المحركة، ويمتد ضمن هذا الحوض المخفي

عمود أفقي، مثبت على أحد طرفيه دولاب ذو كفات شبيه بالمغارف، وفي أرضية البركة ثقب يندفع منه الماء ويصطدم بالمغارف مسببًا تدوير الدولاب، وعلى الطرف الآخر للمحور يوجد مسنن رأسي يتعشق مع مسنن أفقي يمتد محوره الأعلى نحو المنشأة الظاهرة، وفي أعلى هذا المحور الأخير يوجد زوج من المسننات، ويركب الدولاب الحامل لسلسلة الدلاء على المحور الأفقي للمسنن الرأسي، وتصب الدلاء ماءها إلى قناة تنقل الماء إلى مصدره، وتبقى سلسلة الدلاء دائمة الحركة ما دام الماء يتدفق من أرض البركة مرتطمًا بالمغارف، ومن أجل إمتاع الناظرين، وربط بالمحور الرأسي نموذج لبقرة من الخشب تدور مع المحور فوق مبيضة ثابتة مستديرة دون أن تلمس أرجلها المنصة، ويبدو للناظر الذي لا يعلم مصدر الحركة وكأن البقرة هي التي تدير الساقية.



الآلة الرابعة للجزري: شبيهة بالآلة الأولى، إلا أنه استخدم فيها لأول مرة في تاريخ الهندسة الميكانيكية آلية المرفق والكتلة المنزلقة (Scotch yoke Mechanism) التي تحول الحركة الدورانية إلى حركة ترددية خطية والعكس، وتتكون من ثلاثة أجزاء رئيسة: المرفق (قرص دوار) وقضيب التوصيل (يربط بينهما) والكتلة المنزلقة أو المكبس الذي يتحرك في خط مستقيم وهي أساسية في المحركات والمضخات والعديد من الآلات الصناعية.



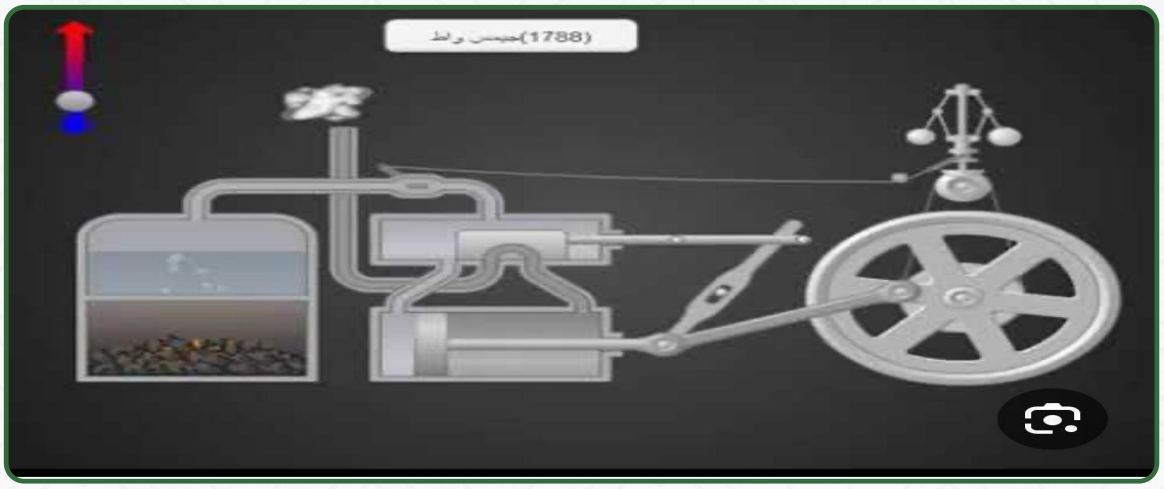
الآلـة الخامسـة: خرج الجزري عـن نطاق آلات رفـع الماء التقليدية، إذ استخدم في هـذه الحالـة، مضخـة ماصـة كابسـة ذات أسـطوانتين متقابلتين، تكـون الواحدة في شـوط المـص عندمـا تكون الثانية في شـوط التصريف (يسـمى المفعـول المزدوج)، واستخدم هنـا آليـة المرفـق والكتلـة المنزلقـة، مـن أجـل تحويـل الحركـة الدورانيـة إلـى حركـة ترددية، وأعطـى أسـلوبين للقـوة المحركـة أحدهمـا باسـتخدام دولاب عنفـي ذي أجنحـة (شـبيهة بالمغـارف)، والثـاني باسـتخدام دولاب ذي مجاديـف يـدور كمـا تـدور الناعـورة. وأدخـل الجـزري في هـذه الآلـة عـدة ابتـكارات، فهنـا نجـد أقـدم تطبيـق لمبـدأ المفعـول المـزدوج في الآلات المكبسـية، وكذلـك مبـدأ تحويـل الحركـة الدورانيـة إلـى ترددية، ونجـد هنـا أيضًـا أول اسـتخدام حقيقـي لأنابيـب الامتصـاص في المضخـات.

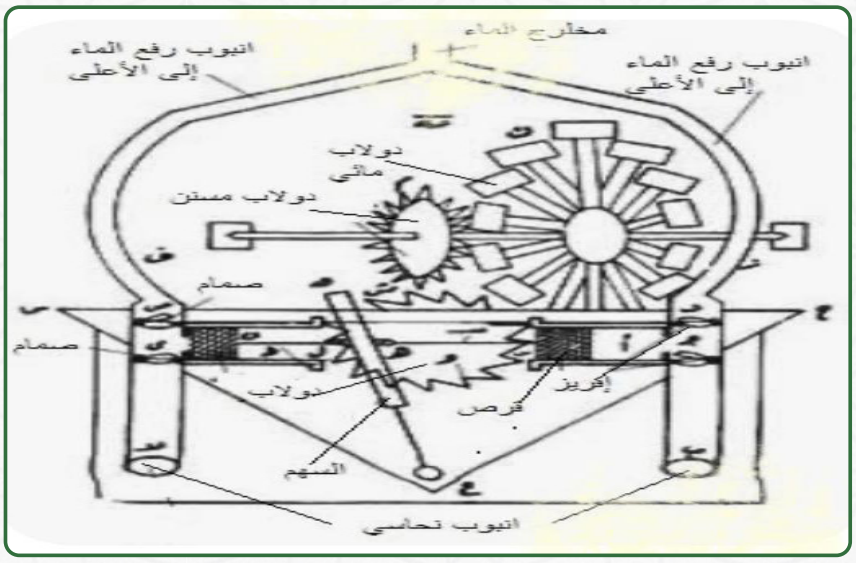
وفي مهرجـان العالـم الإسـلامي الـذي عقـد ببريطانيـا عـام ١٩٧٦م، عرضـت نمـاذج مـن وسـائل الـري التـي اسـتخدمت في بغـداد في القـرن الرابـع للهجـرة، كمـا عـرض نمـوذج مقيـاس النيـل عنـد الروضـة في وقـت الفيضـان علـى عهـد الخليفـة العباسـي المتـوكل، وعـرض نمـوذج آخـر لرفـع المـاء صنعـت حسـب إرشـادات بديـع الزمـان الجـزري في كتابـه سـالف الذكـر. فقـد اخـترع الجـزري عـدة آلات وأجهـزة -كمـا رأينـا- وقـد عرضـت لـه آلـة لقيـاس كميـة الـدم التـي تؤخـذ مـن المريـض.

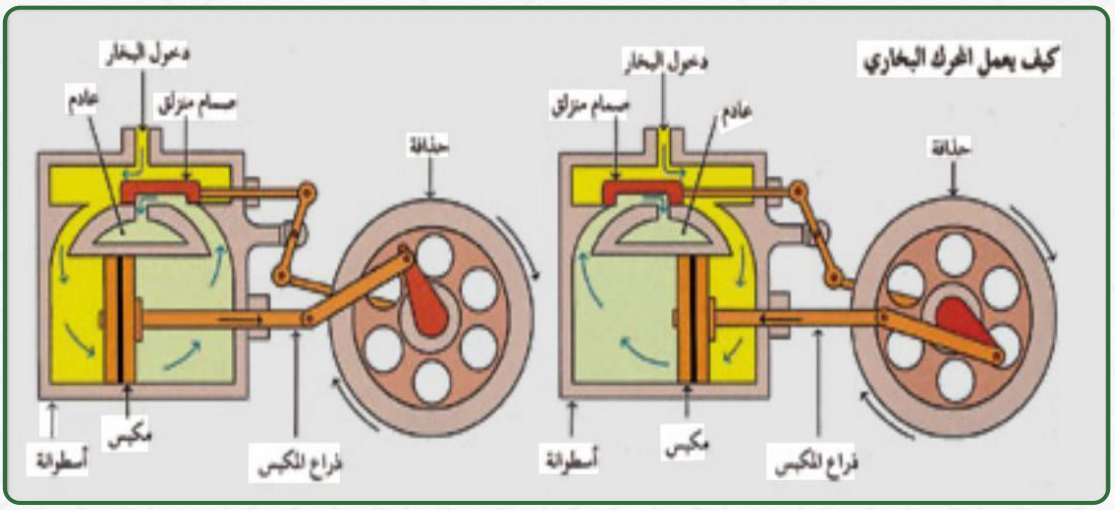
الثورة الصناعية:

بدأت الهندسة الميكانيكية بالظهور كمجال علمي رسمي في أوروبا في القرن الثامن عشر، وكان اختراع محرك البخار من قبل جيمس واط محوريًا في تطوير الآلات والمصانع، مما مهد لتطور الهندسة الميكانيكية.

مكونات المحرك البخاري: يتكون المحرك البخاري بشكل أساسي من المرجل (Boiler) لتسخين الماء وإنتاج البخار، والاسطوانة والمكبس لتحويل ضغط البخار إلى حركة خطية، وذراع التوصيل وعمود المرفق (Crankshaft) لتحويل هذه الحركة إلى حركة دورانية، بالإضافة إلى صندوق الاحتراق لتوليد الحرارة اللازمة لتسخين الماء، وصندوق الدخان الذي يوجه الغازات العادمة عبر المدخنة، مع وجود صمامات التحكم في تدفق البخار.







الأجزاء الرئيسية للمحرك البخاري:

المرجل (Boiler): وعاء كبير يحوي الماء، يتم تسخينه بالنار (عادةً من الفحم) لتحويله إلى بخار عالي الضغط.

صندوق الاحتراق (Firebox): المكان الذي يحرق فيه الوقود (فحم، خشب، إلخ) لتوليد الحرارة اللازمة للغلاية.

الأسطوانة (Cylinder): غرفة مجوفة يدخلها البخار لدفع المكبس.

المكبس (Piston): قضيب أسطواني يتحرك داخل الأسطوانة ذهاباً وإياباً بفعل ضغط البخار.

ذراع التوصيل (Connecting Rod): يربط المكبس بعمود المرفق، محولاً الحركة الخطية للمكبس إلى حركة دورانية.

عمود المرفق (Crankshaft): يستقبل الحركة من ذراع التوصيل لتحويلها إلى حركة دورانية قادرة على تشغيل الآلات أو دفع العجلات.

صمامات البخار (Steam Valves): تتحكم في دخول البخار إلى الأسطوانة وخروجه منها بشكل دوري.

صندوق الدخان (Smokebox): يجمع البخار المستهلك والغازات الساخنة من أنابيب الغلاية، ثم يوجهها عبر المدخنة.

المدخنة (Chimney): يخرج منها البخار العادم والغازات إلى الجو، مما يساعد على سحب الهواء عبر صندوق الاحتراق.

القضبان (Rods) وعجلات القيادة (Driving Wheels): في القاطرات، تنقل الحركة إلى العجلات لتحريك القطار.

كيفية عمل المحرك البخاري: يقوم المحرك البخاري على أساس تحويل الطاقة الحرارية إلى طاقة حركية ميكانيكية عبر تسخين الماء لإنتاج بخار مضغوط حيث يتم تسخين الماء في المرجل، باستخدام مصدر حرارة (مثل الفحم، الخشب، أو الوقود النووي) حتى يغلي ويتحول إلى بخار عالي الضغط، ثم يتدفق البخار المضغوط من المرجل عبر صمامات إلى داخل الأسطوانة، وبدوره يمارس البخار ضغطًا على المكبس، مما يدفعه إلى نهاية الأسطوانة، وهذه الحركة تدفع ذراع التوصيل المرتبط بالمكبس والمثبت بعجلة دوارة (الحذافة)، تقوم العجلة بتحويل الحركة الترددية (الذهاب والإياب) للمكبس إلى حركة دورانية مستمرة، (لتقوم بإدارة عجلات المركبة المراد تسييرها)، وبعد دفع المكبس يتم توجيه البخار المستخدم من الأسطوانة، وعادةً ما يكون قد فقد جزءًا من طاقته، ليتم طرده للخارج أو إعادته إلى المرجل (للاستفادة من حرارته)، ويُستخدم البخار الجديد لدفع المكبس في الاتجاه الآخر لإكمال الدورة، وهكذا. وتعد فكرة المحرك البخاري الأساس الذي بنيت عليه فكرة المحركات الحديثة المتطورة والتي تستخدم وقود البترول (البنزين والديزل) مصدرا للطاقة.

القرن التاسع عشر:

أدت الاكتشافات في الفيزياء إلى تطوير قواعد الهندسة الميكانيكية، وقد ظهرت أولى المدارس التي تقدم تعليمًا متخصصًا في الهندسة الميكانيكية في الولايات المتحدة مثل أكاديمية الولايات المتحدة العسكرية عام ١٨١٧.

العصر الحديث:

تطورت الهندسة الميكانيكية لتشمل مجالات جديدة مثل الميكاترونيكس (وهي مجال هندسي يجمع بين الهندسة الميكانيكية والهندسة الإلكترونية

وأنظمة التحكم) وتكنولوجيا النانو (مجال هندسي يركز على معالجة المواد بمقياس النانومتر – واحد من المليار من المتر– لتصميم وتصنيع مواد وأنظمة جديدة)، إذ ساهم التطور في مجالات مثل الديناميكا الحرارية (تحول الطاقة الحرارية إلى طاقة ميكانيكية مثل محرك الاحتراق الداخلي أو إلى طاقة كهربائية مثل محطات القوى الكهربائية) ميكانيكا الموائع (فرع من الفيزياء يهتم بميكانيكا الموائع –السوائل والغازات والبلازما– والقوى المؤثرة عليها) في تطوير آلات أكثر كفاءة.

الأهداف الرئيسة للهندسة الميكانيكية:

- التصميم والتطوير: تصميم وتطوير المحركات والآلات والمعدات الميكانيكية، بدءًا من الأجزاء الدقيقة وصولًا إلى الأنظمة واسعة النطاق.

- التصنيع والتركيب: الإشراف على عملية تصنيع وتركيب الآلات والمعدات.

- التشغيل والصيانة: ضمان التشغيل الفعال للأنظمة الميكانيكية وتقديم الصيانة اللازمة لها.

- تحليل الأنظمة: تحليل الأنظمة الميكانيكية لفهم كيفية عملها وتحديد فرص تحسين أدائها وكفاءتها.

المجالات الفرعية والتطبيقات

- الديناميكا الحرارية وميكانيكا الموائع: دراسة انتقال الحرارة والسوائل وتطبيقها في أنظمة مثل محركات السيارات والطائرات والمضخات.

- الميكاترونكس: دمج الميكانيكا التطبيقية: دراسة سلوك المواد وتصنيعها لتلبية متطلبات ميكانيكية محددة.

- تصميم الأنظمة الميكانيكية: تصميم أجزاء الأنظمة الميكانيكية المختلفة.

- تقنيات النانو: استخدام تقنيات النانو (مقياس متناهي الصغر) في بناء جزيئات ومواد جديدة الأنظمة الميكانيكية مع الإلكترونيات وأنظمة التحكم.

علاقة الهندسة الميكانيكية بالتخصصات الأخرىٰ

الهندسة الميكانيكية هي تخصص محوري وأساسي يتداخل مع معظم فروع الهندسة الأخرى مثل الطيران، السيارات، الميكاترونكس، الهندسة المدنية، الهندسة الصناعية، من خلال توفير مبادئ تصميم، حركة، طاقة، وتصنيع الآلات والمُعدات، وتُعتبر العمود الفقري للصناعات، حيث تخدم مجالات متعددة عبر تطبيق مفاهيم الحرارة والموائع والمواد لتطوير أنظمة معقدة والمساهمة في الابتكار التكنولوجي.

وتتداخل الهندسة الميكانيكية مع التخصصات الأخرى كالتالي:

الهندسة الكهربائية والتحكم: تتداخل مع تخصصات مثل الميكاترونكس والروبوتات لدمج الأنظمة الميكانيكية مع الإلكترونيات والبرمجة (الآلات الذكية).

هندسة السيارات والطيران: تعتمد بشكل كبير على مبادئ الميكانيكا الحرارية والديناميكا لتصميم المحركات، الهياكل، وأنظمة الدفع للمركبات والطائرات.

الهندسة المدنية: تشترك في جوانب مثل ميكانيكا الموائع (للسدود والأنظمة الهيدروليكية) وتصميم أنظمة التكييف والتبريد للمباني.

الهندسة الصناعية: تتعاون الميكانيكا في تصميم خطوط الإنتاج والمصانع وتحسين كفاءة العمليات والموارد.

هندسة الطاقة: ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتصميم محطات الطاقة، وأنظمة التبريد والتكييف، واستخدام الطاقة المتجددة وتحويلها.

وتكمن أهمية الهندسة الميكانيكية فيما يلي:

- شاملة وقاعدة للكثير من التخصصات، وتُعرف بأنها أقدم وأشمل التخصصات الهندسية، وهي أساس العلوم التطبيقية.
- تطبيقاتها واسعة: تدخل في كل شيء تقريبًا، من الأجهزة الصغيرة إلى الآلات الضخمة، وأنظمة الفضاء، والتكنولوجيا الحيوية، والطاقة.

- تطوير مستمر: تتطور مع التقدم التكنولوجي (مثل الذكاء الاصطناعي)، مما يفتح مجالات جديدة مثل الروبوتات والتقنيات النانوية. فالهندسة الميكانيكية توفر الأدوات والمبادئ الأساسية (القوة، الحركة، الطاقة، التصميم) التي تُمكن المهندسين في التخصصات الأخرى من بناء وتطوير الأنظمة التي نستخدمها في حياتنا اليومية.

أمثلة علىٰ كيفية عمل بعض تطبيقات الهندسة الميكانيكية

أولا: السيارات

تعتمد حركة جميع المركبات بأنواعها على مبدأ عمل محركات الاحتراق الداخلي(البنزين-الديزل) والمحرك الكهربائي، ويشتمل محرك الاحتراق الداخلي على الأجزاء الثابتة (مثل كتلة الأسطوانة ورأس الأسطوانة) والأجزاء المتحركة (مثل المكبس، وذراع التوصيل، وعمود المرفق، وعمود الكامات، والصمامات)، بالإضافة إلى أنظمة مساندة مثل نظام الوقود والاشتعال والتبريد، وتعمل هذه الأجزاء معًا لتحويل الطاقة الكيميائية للوقود إلى حركة ميكانيكية، بالاحتراق الداخلي.

الأجزاء الرئيسية للمحرك:

الأجزاء الثابتة:

كتلة الأسطوانة (Cylinder Block): الهيكل الرئيسي للمحرك الذي يحتوي على الأسطوانات.

رأس الأسطوانة (Cylinder Head): يغلق الأسطوانات من الأعلى ويضم الصمامات وشمعات الإشعال.

وعاء الزيت (Oil Pan): يخزن الزيت اللازم لتزييت المحرك.

الأجزاء المتحركة :

مجموعة المكبس (Piston Assembly):

المكابس (Pistons): تتحرك صعوداً ونزولاً داخل الأسطوانات.

أذرع التوصيل (Connecting Rods): تربط المكابس بعمود المرفق.

عمود المرفق (Crankshaft): يحول الحركة الخطية للمكابس إلى حركة دورانية.

عمود الكامات (Camshaft): يتحكم في فتح وإغلاق الصمامات.

الصمامات (Valves): تسمح بدخول خليط الهواء والوقود وخروج غازات العادم.

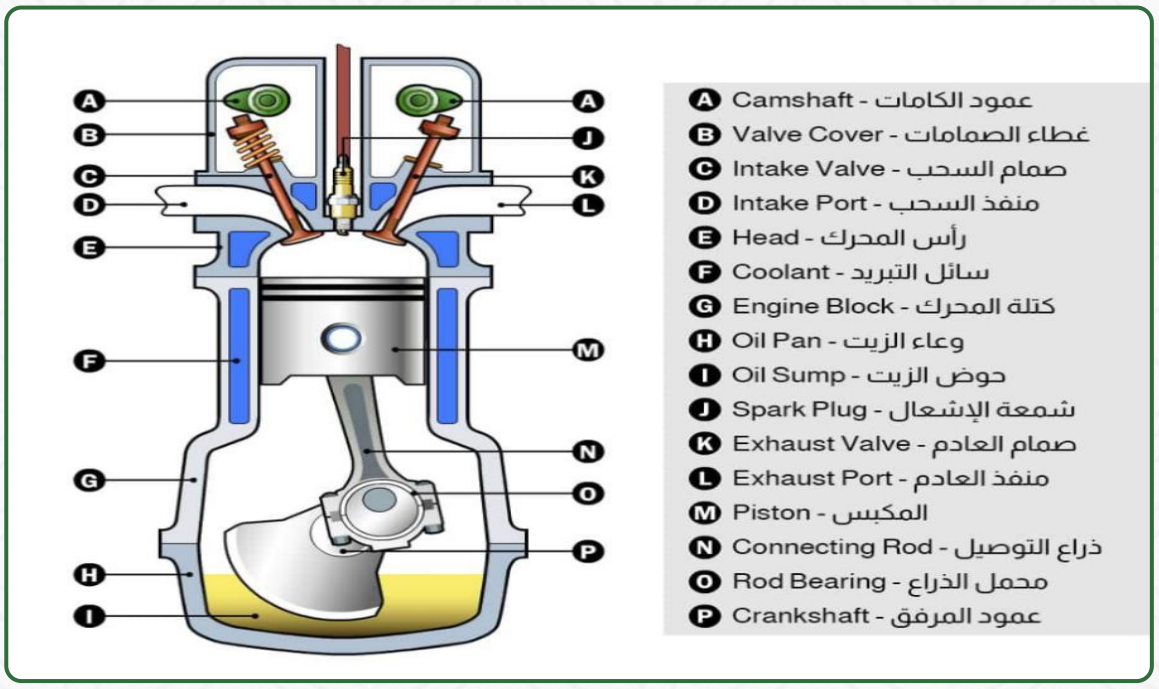
الحلقات (Piston Rings): تمنع تسرب غازات الاحتراق وتزييت جدران الأسطوانة.

أنظمة مساعدة:

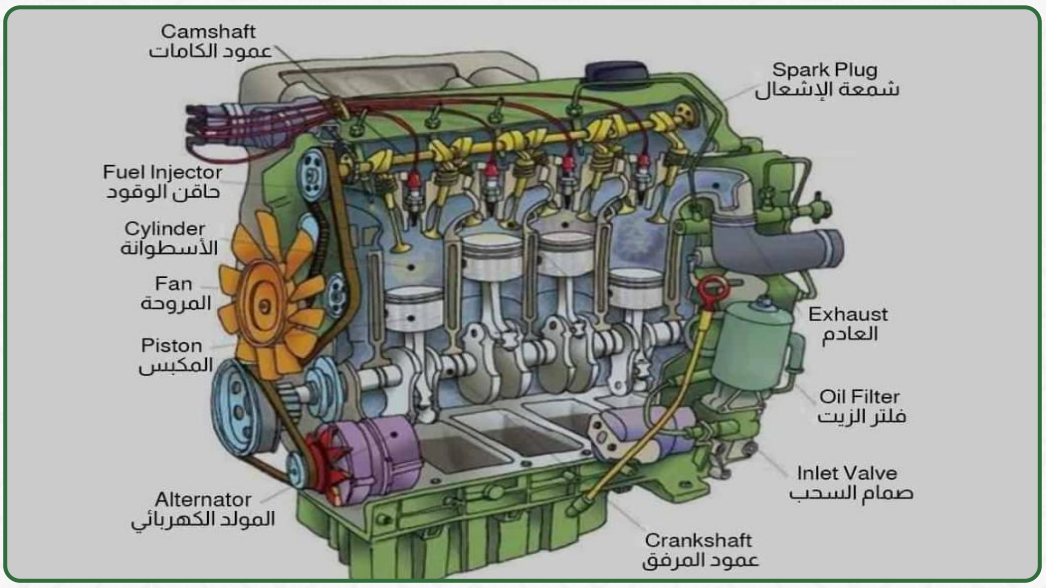
نظام الوقود (Fuel System): حقن الوقود (بخاخات) أو الكربراتير.

نظام الإشعال (Ignition System): شمعات الإشعال (Spark Plugs) في محركات البنزين.

نظام التبريد (Cooling System): يمنع ارتفاع حرارة المحرك (ماء أو هواء).



(شكل توضيحي لمكونات محرك الاحتراق الداخلي)



(صورة من الداخل لمكونات محرك الاحتراق الداخلي)

أنواع محركات الاحتراق الداخلي:

محرك البنزين: محرك البنزين هو نوع من محركات الاحتراق الداخلي، يحتوي محرك البنزين على أربعة أشواط أساسية بما في ذلك السحب والضغط والاحتراق (القدرة) والعادم، يمتزج البنزين بالهواء بسهولة، لذلك يمكن أن ينتج احتراقًا بمجرد شرارة صغيرة، نتيجة لذلك، يحتوي محرك البنزين على شمعة احتراق لإشعال خليط الهواء والوقود.

(شكل بياني لأشواط محرك البنزين)

محرك الديزل: يشبه تشغيل محرك الديزل تشغيل محرك البنزين، لكنهما يختلفان قليلاً في كيفية إشعال خليط الهواء والوقود، ففي محركات البنزين، يتم خلط الهواء والوقود مسبقًا قبل شفطهما في الأسطوانة، من ناحية أخرى تستخدم محركات الديزل حاقنات الوقود (البخاخات) لرش الوقود في الأسطوانة نظرًا لأن محركات الديزل لا تحتوي على شمعة احتراق فإنها تحتاج إلى نسب ضغط أعلى لضمان ضغط خليط الهواء والوقود بدرجة كافية لإحداث اشتعال.

كيف تعمل السيارات؟

يعمل محرك الاحتراق الداخلي سواء كان بنزين أو ديزل على مبدأ الأشواط الأربعة لتحويل طاقة الوقود إلى حركة دورانية، دورة الأشواط الرباعية تتمثل فيما يلي:

شوط السحب: يفتح صمام السحب ويتم سحب خليط الهواء والوقود إلى الأسطوانة مع تحرك المكبس للأسفل.

شوط الضغط: وفيه يغلق صمام السحب، ويتحرك المكبس للأعلى ليضغط خليط الهواء والوقود داخل الأسطوانة، ويؤدي الضغط إلى رفع درجة حرارة الخليط، وبالتالي يصبح أكثر قابلية للاشتعال.

شوط الاحتراق(القدرة): في محركات البنزين تقوم شمعة الاحتراق بإصدار شرارة كهربائية تشعل خليط الهواء والوقود المضغوط، بينما في محركات الديزل يتم حقن وقود الديزل المضغوط إلى الهواء الساخن والمضغوط مما يؤدي إلى اشتعاله ذاتيًا، ويؤدي هذا الاحتراق إلى انفجار وتمدد الغازات بقوة كبيرة، وهو ما يدفع المكبس بقوة للأسفل وبالتالي توليد القوة الدافعة.

شوط العادم: فعندما يتحرك المكبس للأعلى مرة أخرى يتم فتح صمام العادم، وتندفع الغازات الناتجة عن الاحتراق خارج الأسطوانة، ثم إلى الشكمان.

وتتكرر هذه الأشواط الأربعة بسرعة كبيرة بكل أسطوانة من أسطوانات المحرك، وبالتالي ينتج عنه الحركة الترددية للمكابس صعودًا وهبوطًا.

كيف تنتقل الحركة من المحرك إلى العجلات؟

استكمالًا للإجابة على سؤال كيف تعمل السيارة نوضح فيما يلي كيفية انتقال الحركة من المحرك للعجلات:

تتصل المكابس بأذرع التوصيل، فتقوم أذرع التوصيل بتحويل الحركة الترددية للمكابس إلى حركة دورانية للكرنك، الذي يدور نتيجة لدفع المكابس.

يتصل دولاب الموازنة بعمود المرفق ويساعد على تخزين الطاقة الحركية وتوزيعها بصورة سلسة مما يعمل على تقليل اهتزازات المحرك.

وظيفة الكلاتش: في السيارات ذات ناقل الحركة اليدوي، وهو يسمح بفصل وتوصيل دوران المحرك عن ناقل الحركة بسلاسة عند تغير التروس بغرض تغيير السرعات. وناقل الحركة يستقبل الحركة الدورانية من المحرك وهو يغير نسب السرعة وعزم الدوران قبل نقلها للعجلات، ويسمح هذا بتوفير القوة المناسبة لدفع السيارة بسرعات مختلفة وظروف قيادة مختلفة.

وعمود الكردان ينقل الحركة الدورانية من ناقل الحركة إلى التروس التفاضلية، وتسمح التروس التفاضلية للعجلات بالدوران بسرعات مختلفة عند الانعطاف، حيث إن العجلة الخارجية تحتاج للدوران أسرع من الداخلية. وأعمدة المحور تنقل الحركة من التروس التفاضلية إلى العجلات بصورة مباشرة. والعجلات تقوم بتحويل الحركة الدورانية إلى حركة خطية تدفع السيارة للأمام على الطريق.

الأجزاء الأساسية لعمل السيارة:

بعد أن تعرفنا على كيف تعمل السيارة، نوضح لك فيما يلي الأجزاء الأساسية لعمل السيارة:

المحرك وهو يحول الوقود إلى طاقة حركية تحرك السيارة.

ناقل الحركة وهو ينقل القوة من المحرك إلى العجلات، ويغير السرعات حسب الحاجة يدوي أو أوتوماتيكي.

نظام الوقود: وهو يتضمن خزان الوقود، والمضخة، والبخاخات، ويعمل على توصيل الوقود إلى المحرك.

نظام التبريد: وهو يحافظ على درجة حرارة المحرك ضمن المستوى المناسب باستخدام سائل تبريد.

نظام الكهرباء: وهو يشمل البطارية، والدينامو، والأسلاك، ويغذي الأنظمة الكهربائية مثل الإضاءة والتكييف والتشغيل.

نظام الإشعال: يبدأ عملية تشغيل المحرك من خلال إشعال خليط الوقود والهواء داخل الأسطوانات.

نظام التعليق وهو يربط الهيكل بالإطارات، ويمتص الصدمات لتوفير قيادة مريحة.

نظام الفرملة: وهو يتضمن دواسة الفرامل، والأقراص، والوسائد، ويعمل على إيقاف السيارة عند الحاجة.

نظام التوجيه: وهو يمكن السائق من توجيه السيارة عن طريق تحريك العجلات الأمامية.

العجلات والإطارات: وهي تنقل الحركة إلى الطريق وتؤثر على التحكم والثبات.

نظام العادم: يتخلص من الغازات الناتجة عن احتراق الوقود داخل المحرك.

الهيكل: وهو الإطار الأساسي الذي يتم تثبيت عليه جميع مكونات السيارة.

كيف تعمل السيارة الهايبرد أو الهجينة؟

للتعرف على كيفية عمل السيارة الهايبرد أو ما تعرف باسم السيارات الهجينة فعليك أن تعلم أنها تجمع بين محرك بنزين تقليدي، ومحرك كهربائي لتوفير أعلى كفاءة في استهلاك الوقود وتقليل الانبعاثات، وفيما يلي نوضح خطوات عمل السيارة الهايبرد:

- عند السرعات المنخفضة أو التوقف تعتمد السيارة بصورة أساسية على

المحرك الكهربائي، وهو ما يوفر استهلاك الوقود ويقلل من الضوضاء والانبعاثات.

- أثناء التسارع أو القيادة على الطرق السريعة يعمل محرك البنزين بشكل رئيسي، ويمكن أن يسانده المحرك الكهربائي لتوفير طاقة إضافية.

- عند التباطؤ أو الفرملة، فإن السيارة تقوم بالكبح التجديدي، حيث يتم تحويل جزء من طاقة الفرملة إلى كهرباء تخزن بطارية السيارة.

- أثناء القيادة العادية تتحكم وحدة إلكترونية ذكية في التبديل بين المحركين أو تشغيلهما معًا، وذلك وفق حالة الطرق وسرعة السيارة.

- تستخدم السيارة ما يعرف باسم الفرملة المتجددة، حيث تتحول طاقة الفرملة إلى طاقة كهربائية يتم تخزينها في البطارية بدلًا من فقدها على شكل حرارة.

لا تحتاج معظم السيارات الهجينة "الهايبرد" إلى شحن خارجي، لأن البطارية يتم شحنها أثناء القيادة سواء من خلال المحرك البنزين أو من **خلال الفرملة المتجددة**. وتجدر الإشارة إلى أن نظام الهايبرد يتميز بالتوفير الكبير في استهلاك الوقود، وتقليل الانبعاثات الضارة والقيادة الهادئة السلسة، كما أنها لا تحتاج إلى الشحن الخارجي في أغلب الأنواع، حيث إن البطارية يتم شحنها تلقائيًا أثناء القيادة.

الفرملة المتجددة (Regenerative Braking):

هي تقنية في السيارات الكهربائية والهجينة تستغل المحرك الكهربائي كمولد لـ استعادة الطاقة الحركية للسيارة أثناء التباطؤ أو الفرملة، وتحويلها إلى كهرباء لشحن البطارية، بدلاً من تبديدها كحرارة عبر الفرامل الاحتكاكية التقليدية، مما يزيد من كفاءة السيارة ويطيل مدى القيادة ويقلل تآكل الفرامل الميكانيكية.

كيف تعمل؟

عند الكبح: بدلاً من أن تُبدد الفرامل الاحتكاكية الطاقة الحركية، يتم عكس

عمل المحرك الكهربائي.

المحرك كمولد: تعمل عجلات السيارة على تدوير المحرك الكهربائي، الذي يتحول إلى مولد كهربائي.

توليد الكهرباء: يولد المولد الكهرباء من هذه الطاقة الحركية.

شحن البطارية: تُرسل هذه الكهرباء إلى بطارية السيارة لإعادة شحنها، مما يسمح بإعادة استخدامها لاحقًا.

الفرامل الاحتكاكية: تعمل الفرامل الميكانيكية العادية بالتوازي مع الفرامل المتجددة للحالات التي تتطلب كبحًا قويًا أو مفاجئًا.

فوائدها الرئيسية:

زيادة الكفاءة: تقلل استهلاك الطاقة، وتزيد من مدى قيادة السيارات الكهربائية والهجينة.

تقليل التآكل: تخفف الضغط على الفرامل التقليدية، مما يقلل تآكلها.

تحسين القيادة: توفر تباطؤاً أكثر سلاسة وتحكمًا، خاصة في القيادة داخل المدن.

تُعد تقنية الفرملة المتجددة جزءاً أساسيًا من فعالية السيارات الهجينة والكهربائية الحديثة.

كيف تعمل السيارة الأوتوماتيك؟

السيارة الأوتوماتيك بها علبة تروس أوتوماتيكية تقوم بتغيير السرعات تلقائيًا بدون تدخل من السائق، وذلك بخلاف السيارات ذات ناقل الحركة اليدوي التي تحتاج إلى تغيير السرعة يدويًا، وتتمثل طريقة عمل السيارة الأوتوماتيك فيما يلي:

- ناقل الحركة الأوتوماتيك والذي يستخدم محول عزم الدوران بدلًا من الكلتش لنقل الطاقة من المحرك إلى ناقل الحركة.

- تحديد وضع القيادة حيث تحتوي عصا ناقل الحركة على عدة أوضاع رئيسة مثل P لتوقيف السيارة تمامًا، وR للرجوع للخلف، وN للوضع المحايد، وD وهو الوضع الخاص بالقيادة للأمام.

- عندما تضغط على دواسة الوقود أثناء القيادة يقوم النظام الأوتوماتيكي بتغيير السرعات بصورة تلقائية حسب سرعة السيارة وحمولة المحرك.

- محول العزم ينقل القوة من المحرك إلى ناقل الحركة، ويسمح للسيارة بالتوقف بدون اطفاء المحرك.

كيف تعمل السيارة الهيدروجينية؟

تعمل باستخدام خلية وقود تعتمد على الهيدروجين لإنتاج الكهرباء التي تقوم بإشعال محرك كهربائي، وذلك بدلًا من الاعتماد على محرك احتراق داخلي تقليدي، وداخل خلية الوقود يتفاعل الهيدروجين المخزن في خزانات السيارة مع الأكسجين الموجودة في الهواء، كما ينتج عن هذا التفاعل الكهرباء والماء فقط كناتج ثانوي، وهو ما يجعل السيارة صديقة للبيئة ولا تصدر أي انبعاثات كربونية. كما تستخدم الكهرباء الناتجة لتشغيل المحرك الكهربائي، في حين يتم تخزين الفائض في بطارية داخلية يتم استخدامها عند الحاجة لطاقة إضافية، أيضًا تتميز هذه النوعية من السيارات بسرعة تعبئة الوقود الهيدروجين، بالإضافة إلى ذلك فهي قادرة على قطع مسافات طويلة بكفاءة عالية، وهو ما يجعلها الخيار الأفضل في حلول النقل المستدام.

كيف تعمل السيارة الكهربائية؟

تعتمد السيارة الكهربائية على بطارية كهربائية لإعادة الشحن كمصدر وحيد للطاقة، وتقوم البطارية بتغذية محرك كهربائي يقوم بتحويل الطاقة الكهربائية إلى حركة ميكانيكية تدفع السيارة، كما أنه في القيادة لا تحتاج إلى ناقل حركة معقد، بل هي تعتمد على نظام حركة مباشر يوفر التسارع السلس والفوري. ويتم شحن البطارية عن طريق توصيل السيارة بمصدر كهرباء خارجي، كما تستغرق عملية الشحن من ٣٠ دقيقة إلى عدة ساعات حسب نوع الشاحن، وتستخدم السيارة الكهربائية الفرملة المتجددة، حيث يتم تحويل الطاقة

الناتجة عن الفرملة إلى كهرباء يتم تخزينها في البطارية، كما تحتوي السيارة على وحدة تحكم إلكترونية تنظم تدفق الكهرباء من البطارية إلى المحرك حسب ضغط السائق على دواسة السرعة، أيضًا فهي لا تصدر أي انبعاثات غازية من العادم، لأنها لا تحتوي على محرك احتراق داخلي، ولا تحتاج إلى تغييرات زيت أو فلاتر، بسبب قلة الأجزاء المتحركة بالمقارنة مع السيارات التقليدية.

ثانيا: أنظمة التكييف والتبريد:

أنظمة التكييف والتبريد (HVAC) هي أنظمة للتحكم بالبيئة الداخلية من حيث التدفئة والتهوية وتكييف الهواء لضمان الراحة وجودة الهواء في المباني، وتتنوع بين المنفصلة (Split) للمنازل، والمركزية للمباني الكبيرة، وغير المجرّاة (Mini-Split) للتحكم الفردي، بالإضافة إلى أنظمة حديثة VRF و(الجيوثيرمية)، وتعتمد مبادئها على دورة التبريد (ضاغط، مكثف، مبخر) ونقل الحرارة، مع التركيز على كفاءة الطاقة عبر مقاييس مثل خاصة لتحسين استهلاكها.

الفرق بين التكييف والتبريد:

التبريد: يركز على خفض درجة الحرارة والتجميد (مثل الثلاجات).

التكييف: يشمل التبريد، والتدفئة، والتحكم بالرطوبة، وتصفية الهواء، وتجديده، للحصول على بيئة مريحة.

كيف تتم دورة التبريد والتكييف:

دورة التكييف والتبريد هي عملية مستمرة لنقل الحرارة باستخدام مائع مبرد (فريون) تمر بأربع مراحل رئيسية:

- مرحلة الضغط (الضاغط وهو الكمبرسر) لزيادة ضغط وسخونة الغاز.
- مرحلة التكثيف (المكثف) لتحويل الغاز إلى سائل ساخن.
- مرحلة التمدد (صمام التمدد) لخفض ضغط ودرجة حرارة السائل ليصبح باردًا.

- مرحلة التبخير (المبخر) لامتصاص حرارة الغرفة وتحويل السائل إلى غاز بارد، ليعود بعدها للضاغط وتستمر الدورة، هدفها الأساسي هو إزالة الحرارة من المكان المستهدف وتبريده.

المكونات الرئيسية لدورة التبريد:

الضاغط (Compressor): الوظيفة: هو قلب النظام وأساسه، يسحب غاز التبريد (الفريون) من المبخر (الوحدة الداخلية) بضغط منخفض ويضغطه بشدة.

النتيجة: يرفع ضغط ودرجة حرارة غاز الفريون ليصبح بخارًا ساخنًا وعالي الضغط.

المكثف (Condenser): الوحدة الخارجية

الوظيفة: بخار الفريون الساخن عالي الضغط يدخل ملفات المكثف (الوحدة الخارجية).

النتيجة: يبرد بفعل الهواء الخارجي (المروحة) ويتكثف ليتحول إلى سائل ساخن عالي الضغط.

صمام التمدد/ صمام الخنق (Expansion Valve /Capillary Tube):

الوظيفة: يمر السائل المضغوط عبر هذا الصمام الذي يقلل ضغطه فجأة.

النتيجة: يتحول السائل إلى خليط بارد جدًا من سائل وبخار منخفض الضغط والحرارة.

المبخر (Evaporator) الوحدة الداخلية.

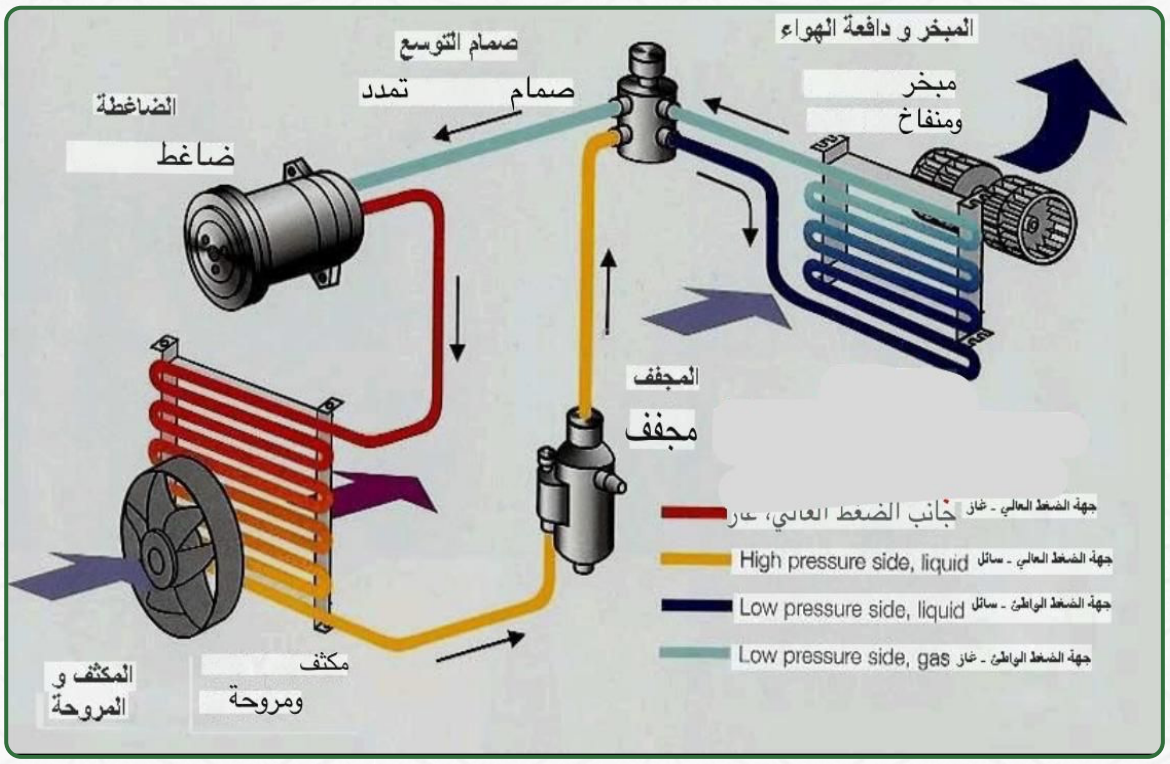
الوظيفة: يدخل خليط التبريد البارد إلى المبخر (داخل الغرفة).

النتيجة: يمتص الحرارة من الهواء المحيط به (هواء الغرفة)، مما يجعله يغلي ويتبخر ويتحول إلى غاز بارد، وبالتالي يبرد الهواء.

عودة الدورة: يعود بخار التبريد المنخفض الضغط والحرارة إلى الضاغط مرة أخرى، لتبدأ الدورة من جديد وتستمر في نقل الحرارة من الداخل للخارج، مما يوفر التبريد المطلوب.

باختصار: المكيف لا ينشئ البرودة بذاته، بل يقوم بنقل الحرارة من مكان

إلى آخر باستخدام مائع تبريد يتغير حالته (من سائل إلى غاز والعكس) عبر هذه المراحل الأربع.



(شكل توضيحي لمكونات دورة التبريد وكيف تتم عملية التبريد)

أنواع أنظمة التكييف والتبريد:

(١) أنظمة تكييف منفصلة سبلت (Split Systems)

شائعة للمنازل والمكاتب، تتكون من وحدة خارجية (المكثف) ووحدة داخلية واحدة فقط (المبخر)، وهي النوع العادي المعروف.

(٢) أنظمة بدون قنوات هواء (Mini-Split / Ductless):

وهي تشبه النوع الأول وتختلف عنها بتعدد الوحدات الداخلية ولا تحتاج لقنوات هواء، تسمح بالتحكم بكل منطقة منفردة، والميني سبليت (Mini Split) هو نظام تكييف وتدفئة بدون مجاري هواء (Ductless)، يتكون من وحدة خارجية (ضاغط) ووحدة داخلية واحدة أو أكثر مثبتة في الغرف المراد تبريدها أو تدفئتها، ويسمح بالتحكم المستقل في درجة حرارة كل منطقة (زون) بكفاءة عالية، وهو مثالي للمنازل التي لا تحتوي على قنوات تكييف مركزية.

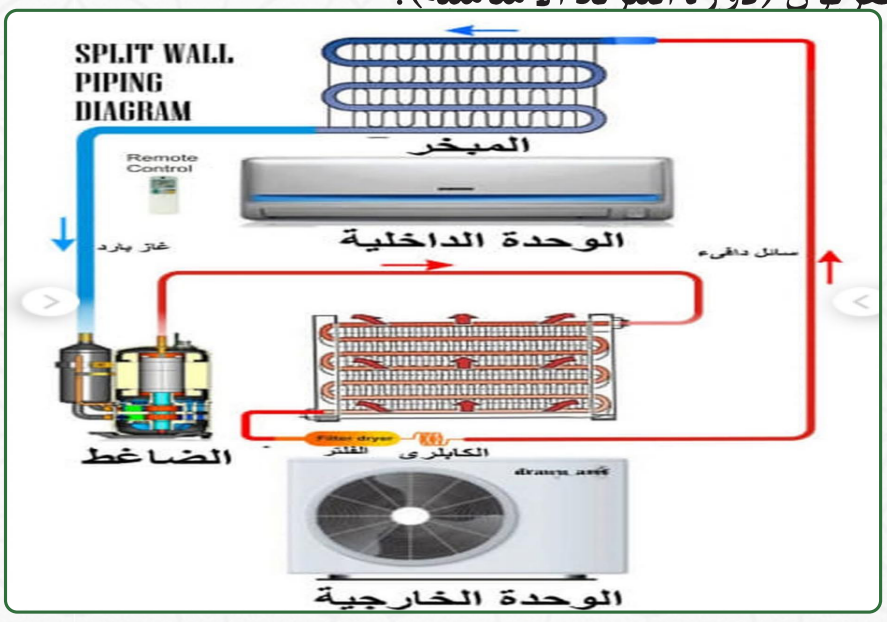
(٣)أنظمة مركزية (Central Systems):

وتشمل أنواع المكيفات المركزية الرئيسية؛ أنظمة الشيلر (Chiller) للتبريد بالماء للمباني الكبيرة، الباكج (Package Unit) كجهاز متكامل خارجي (الوحدة المدمجة)، السبليت المركزي (Central Split) بوحدات داخلية وخارجية منفصلة لتوزيع مرن، الكونسيلد (Concealed) المخفي بالأسقف للمنازل والفلل، ونظام (VRF Variable Refrigerant Flow) للتحكم الدقيق في المناطق المختلفة. وتختلف هذه الأنظمة في كفاءتها، وتكلفتها، ومناسبتها للمساحات المختلفة، من الفلل الصغيرة للمجمعات التجارية الضخم، وهي كالتالي:

(أ)-نظام التبريد بالمياه (Chiller System):

يعتمد على تبريد المياه - بواسطة الفريون - ثم ضخها عبر أنابيب لتبريد الهواء في وحدات مناولة الهواء (AHU)، وهذا وصف مفصل لكيفية عملها نظرا لأنها من أهم وأبرز أنظمة التكييف وشيوع استخدامها في المجمعات الكبيرة: في التكييف المركزي، تعمل دورة الفريون لتوليد التبريد، بينما تُستخدم دورة الماء لنقل هذا التبريد، حيث يقوم الفريون بالامتصاص والطرد للحرارة عبر الضاغط والمكثف والمبخر وصمام التمدد داخل وحدة التبريد (الشيلر)، ثم يتم نقل الماء المبرد بواسطة المضخات عبر أنابيب إلى وحدات مناولة الهواء لتبريد الهواء وتوزيعه، ويعود الماء الساخن ليُبرّد مرة أخرى في الشيلر في حلقة مستمرة تضمن تبريد المبنى بالكامل عبر مجاري الهواء (الدكت).

١. دورة الفريون (دورة التبريد الأساسية):



هذه الدورة تحدث داخل جهاز التبريد (الشيلر):

الضاغط (Compressor) يسحب غاز الفريون المنخفض الضغط والحرارة، يضغطه بشدة ليصبح ساخنًا جداً وعالي الضغط.

المكثف(Condenser) يمر الفريون الساخن عبر ملفات المكثف ليبرد (عادة بمساعدة برج تبريد مائي)، فيتحول من غاز إلى سائل.

صمام التمدد (Expansion Valve) يمر السائل عبر الصمام ليقل ضغطه ودرجة حرارته بشكل كبير، ليصبح رذاذاً بارداً.

المبخر (Evaporator): يدخل الرذاذ البارد إلى المبخر، حيث يمتص الحرارة من الماء الموجود حوله ،فيتبخر ويتحول إلى غاز منخفض الضغط، ثم يعود للضاغط.

٢. دورة الماء المبرد (Chilled Water Loop)

هذه الدورة تنقل التبريد إلى داخل المبنى:

المبخر (في الشيلر): يبرد الماء الذي يمر عبره الفريون، ليصبح ماءً بارداً جداً.

المضخة (Pump): تضخ هذا الماء البارد إلى وحدات مناولة الهواء (AHUs) المنتشرة في المبنى.

وحدات مناولة الهواء (AHU): يمر الهواء الساخن من الغرف عبر ملفات المبخر (المحتوية على الماء البارد)، فيفقد حرارته ويصبح بارداً، ثم يُدفع عبر مجاري الهواء (الدكت) ليوزع في الغرف.

العودة: يعود الماء بعد أن امتص الحرارة (أصبح دافئًا) إلى الشيلر ليُبرّد مرة أخرى، وهكذا تستمر الدورة.

خلاصة العلاقة:

الفريون: هو العامل الأساسي الذي يمتص الحرارة من الماء في المبخر ويطردها في المكثف، وهو المسؤول عن عملية التبريد الفعلية.

الماء: هو وسيط النقل الذي يحمل البرودة من جهاز التبريد المركزي

(الشيلر) إلى مختلف أجزاء المبنى عبر الأنابيب.

المميزات: كفاءة عالية جدًا، مناسب للمباني الضخمة كالأبراج والمستشفيات والمولات.

العيوب: تكلفة تأسيس وصيانة مرتفعة، يحتاج بنية تحتية معقدة.

(ب)- نظام (الوحدة المدمجة) الباكج (Package Unit):

وحدة خارجية متكاملة تحتوي على كل مكونات دورة التبريد (ضاغط ومكثف ومبخر ومروحة)، وتوزع الهواء عبر دكتات (قنوات).

المميزات: سعر معقول نسبيًا، مناسب للمباني التجارية الكبيرة والمساحات المفتوحة.

العيوب: يحتاج مساحات واسعة للدكتات، كفاءة أقل من الشيلر في الاستخدامات الضخمة.

(ج)-نظام السبليت المركزي (Central Split):

وحدة خارجية (ضاغط ومكثف) ووحدات داخلية (مبخر ومروحة)، متصلة بأنابيب نحاس (فريون).

المميزات: تحكم دقيق في المناطق، مناسب للمنازل والفلل والمكاتب الصغيرة والمتوسطة.

(د)-نظام (المخفي)الكونسيلد (Concealed /Duct Type):

يُركب داخل السقف، يخرج منه مخارج هواء (جريلات) مخفية، وهو شبيه بالسبلت المركزي ولكنه يوفر مظهرًا أنيقًا، وهي وحدات سبليت متصلة بشبكة قنوات لتوزيع الهواء في عدة غرف، ونظام «الدكت سبليت» (Ducted Split) هو نوع من أنظمة التكييف المنفصلة (ما يسمى بالمخفي) يجمع بين مرونة نظام السبليت وقوة التكييف المركزي، حيث تتكون من وحدة خارجية وأخرى داخلية مخفية (عادةً في السقف المستعار أو العلية)، وتوصل بينهما شبكة من القنوات (الدكتات) لتوزيع الهواء المبرد أو المدفأ إلى فتحات تهوية (مخارج هواء) في غرف متعددة، مما يوفر تكييفًا مركزيًا لمنزل كامل من وحدة

داخلية واحدة فقط مع مظهر جمالي نظيف لأن الوحدات الداخلية غير مرئية.

المميزات: تصميم أنيق ودمج معماري، توزيع متساوٍ للهواء.

العيوب: كفاءة أقل من الباكج أحيانًا في بعض التطبيقات.

(هـ)-نظام التدفق المتغير (VRF /VRV Variable Refrigerant Flow):

نظام متطور يستخدم أنابيب متفرعة لتوصيل سائل التبريد لوحدات داخلية مستقلة، مع تحكم دقيق في كل منطقة، فعالة في الطاقة وتوفر تحكمًا دقيقًا في كل وحدة داخلية، وتستخدم في المباني التجارية ، وهي تقنية تكييف هواء متطورة وفعالة، تعتمد على وحدة خارجية واحدة متصلة بوحدات داخلية متعددة، وتتحكم بدقة في كمية مادة التبريد (الفريون) لتوفير تدفئة أو تبريد لكل منطقة على حدة، مما يضمن كفاءة عالية في استهلاك الطاقة وراحة مثالية، حيث تعني VRV (حجم المبرد المتغير – Daikin) وVRF (تدفق المبرد المتغير) نفس التقنية، مع استخدام VRF بشكل عام للمصطلحات الأخرى. تمتاز بكفاءة الطاقة، وتحكم مستقل لكل وحدة.

(٤) أنظمة جيوثيرمية (Geothermal):

مكيفات الجيوثيرمال (الطاقة الحرارية الأرضية) هي أنظمة تكييف تستخدم حرارة باطن الأرض الثابتة للتدفئة والتبريد بكفاءة عالية جداً عن طريق شبكة أنابيب مدفونة تحت الأرض، تعمل كـ «مبادل حراري» يسحب الحرارة من الأرض صيفـًا ويدفعها للأرض شتاءً، مما يوفر طاقة هائلة ويقلل الفواتير، وتعتمد على مبدأ عكسي للتدفئة في التبريد وتعتبر حلاً مستداماً ونظيفـًا، علمـًا أن التكاليف الأولية قد تكون مرتفعة.

كيف تعمل؟:

نظام التكييف الجيوثيرمال يعتمد على حلقة الأنابيب المدفونة (الأرضية) لاستخدام حرارة الأرض الثابتة كمصدر ومصرف للحرارة، ويضم المكونات الأساسية التالية: وحدة المضخة الحرارية الأرضية (تعمل بالكهرباء لتنقل الحرارة)، المبادل الحراري الأرضي (شبكة الأنابيب المدفونة)، المبادل

الحراري للهواء الداخلي (ملف تبادل حراري)، مضخة مياه (لتدوير السائل عبر الأنابيب)، ونظام توزيع الهواء (مراوح وقنوات) للتدفئة والتبريد، إضافة إلى وحدات التحكم والترموستات.

المكونات الرئيسية لنظام التكييف الجيوثيرمال:

حلقة الأنابيب الأرضية (Ground Loop):

شبكة من الأنابيب البلاستيكية (HDPE أو PEX) المدفونة تحت الأرض بشكل أفقي أو رأسي.

يمر عبرها محلول مائي مانع للتجمد لتبادل الحرارة مع الأرض.

وحدة المضخة الحرارية الأرضية (Geothermal Heat Pump – GSHP):

القلب النابض للنظام، تقوم بضخ ونقل الحرارة بين حلقة الأنابيب والمبنى.

تستخدم الكهرباء لتشغيل دورة تبريد وتدفئة (مثل الضاغط والمبخر والمكثف)، لكنها تنقل الحرارة بدلاً من توليدها بشكل مباشر.

المبادل الحراري للهواء الداخلي (Indoor Heat Exchanger / Air Handler):

جزء داخلي يقوم بتبريد الهواء (في الصيف) أو تسخينه (في الشتاء) عن طريق تبادل الحرارة مع السائل القادم من المضخة.

المضخة المساعدة (Circulating Pump):

تضخ محلول الماء والمادة المانعة للتجمد عبر الحلقة الأرضية.

نظام توزيع الهواء:

مراوح لتدوير الهواء، وقنوات (Ducts) لتوزيعه داخل المبنى، وفلاتر لتنقية الهواء.

وحدات التحكم والقياس:

مستشعرات للحرارة والرطوبة، ومنظمات حرارة (ترموستات) للتحكم بدرجة الحرارة المطلوبة.

كيف يعمل؟

في الصيف (تبريد): النظام يسحب الحرارة من داخل المبنى ويضخها في الأرض عبر الأنابيب، حيث تعمل الأرض كمستودع حراري.

في الشتاء (تدفئة): النظام يسحب الحرارة المخزنة في الأرض ويضخها داخل المبنى لتدفئته.

المزايا الرئيسية:

كفاءة عالية: استهلاك طاقة أقل بكثير مقارنة بالمكيفات التقليدية.

صديق للبيئة: مصدر طاقة نظيف ومتجدد، يقلل البصمة الكربونية (وهي مقياس لإجمالي انبعاثات غازات الاحتباس الحراري مثل ثاني أكسيد الكربون والميثان).

موثوقية: يوفر تدفئة وتبريد مستمرين بغض النظر عن الظروف الجوية الخارجية.

عمر افتراضي طويل: الأنابيب المدفونة تدوم لفترات طويلة جداً.

التحديات:

تكلفة أولية مرتفعة: حفر الأنابيب وتركيب النظام يتطلب استثماراً أولياً كبيراً.

محدودية الموقع: تتطلب مساحة كافية للدفن، وقد تتأثر بالظروف الجيولوجية للموقع.

أنواع أخرى ذات صلة (ولكنها مختلفة قليلاً):

مكيفات شمسية هجينة (Solar Hybrid): تعمل بالطاقة الشمسية مباشرة مع إمكانية الاستعانة بالشبكة الكهربائية عند الحاجة، وهي مختلفة عن الجيوثيرمال التي تعتمد على حرارة الأرض.

ثالثا: محطات توليد الطاقة:

مولدات الديزل هي آلات تولد الكهرباء عن طريق حرق وقود الديزل، تستخدم هذه الآلات المفيدة مزيجًا من محرك ديزل ومولد كهربائي لإنتاج الكهرباء، حيث تحول الطاقة الكيميائية الموجودة في وقود الديزل إلى طاقة ميكانيكية من خلال الاحتراق.

تعتمد الشركات من جميع الأحجام على المولدات لتوفير الطاقة الكهربائية الأساسية في حالات الطوارئ، مثل انقطاع التيار الكهربائي، وانخفاض الجهد، وأي انقطاعات أخرى في إمدادات الطاقة الرئيسية.

كما تُستخدم كمصدر طاقة رئيسي للعديد من التطبيقات الأخرى على سبيل المثال، تزويد المنازل غير الموصولة بشبكة الكهرباء بالطاقة أو توفير الطاقة لعمليات التعدين والمخيمات المؤقتة في المناطق النائية من العالم.

وتوجد العديد من تكوينات مولدات الديزل، بما في ذلك المولدات المحمولة والمستقلة والمتعددة الآلات لكنها جميعًا تعمل بنفس الطريقة ولها نفس المكونات الرئيسية.

مبدأ عمل مولد الديزل:

يعمل مولد الديزل عن طريق تحويل الطاقة الكيميائية الموجودة في وقود الديزل إلى طاقة ميكانيكية من خلال الاحتراق، ثم تحويل تلك الطاقة الميكانيكية إلى طاقة كهربائية. فعندما يشتعل وقود الديزل داخل المحرك، فإنه يدفع المكابس ويدير عمود المرفق، هذه الحركة الميكانيكية تُدير دوّار المولد، مُولِّدةً مجالًا مغناطيسيًا يُحفِّز تيارًا كهربائيًا في ملفات الجزء الثابت، ببساطة، يستخدم المولد محرك ديزل لتشغيل مولد كهربائي، مُنتجًا بذلك إمدادًا ثابتًا من الكهرباء القابلة للاستخدام.

كيف يقوم مولد الديزل بتوليد الكهرباء:

يقوم مولد الديزل بتوليد الكهرباء عن طريق تحويل الطاقة الميكانيكية الناتجة عن محركه إلى طاقة كهربائية، ويتم ذلك عن طريق توجيهها عبر كابلات الطاقة واستخدام مولد التيار المتردد. وعند تشغيل المحرك، يدور

عمود مرفقي متصل بدوار المولد، يدور هذا الدوار داخل مجال مغناطيسي، مما يحث تيارًا كهربائيًا، تُعرف هذه العملية بالحث الكهرومغناطيسي. ولتوضيح ذلك تخيل تدفق الكهرباء عبر الكابلات كما يتدفق الماء عبر الأنابيب، غالبًا ما يُنظر إلى مولدات الديزل على أنها «مضخة كهربائية»، فهي لا تُنشئ الإلكترونات ولا تُفنيها، بل تدفعها ببساطة عبر دائرة كهربائية بطريقة مُتحكم بها وفعّالة لتمكين الأجهزة من العمل.

مكونات مولد الديزل: يتكون مولد الديزل من تسعة مكونات مهمة:

محرك ديزل: محرك الديزل لا يختلف - من حيث المبدأ - عن المحرك الموجود داخل سيارتك أو شاحنتك أو أي مركبة كبيرة أخرى (ويختلف عنه من حيث القدرة). فهو المصدر الرئيسي للطاقة الميكانيكية.

يعمل هذا النظام عن طريق ضغط الهواء داخل الأسطوانات حتى يسخن بدرجة كافية لاشتعال وقود الديزل. ينتج عن ذلك انفجار مُتحكم فيه يدفع المكابس ويدير عمود المرفق. وكلما زاد حجم المحرك، زادت قدرته على توليد الطاقة.

مولد التيار المتردد: هذا المكون مسؤول عن توليد الطاقة، يتكون المولد الكهربائي من العديد من المكونات المعقدة، وأحد أهمها الدوار (rotor)، وهو عبارة عن عمود يدور باستخدام الطاقة الميكانيكية التي يوفرها محرك الديزل، تتصل به مغانط كهربائية تُولّد مجالًا مغناطيسيًا دوارًا، وهنا يبرز مبدأ الحث الكهرومغناطيسي، فعندما يدور المجال المغناطيسي، يتحرك حول جزء مهم آخر من المولد: الجزء الثابت (stator)، ببساطة: عندما يتحرك مجال مغناطيسي حول موصل كهربائي ثابت - مثل الملفات في الجزء الثابت- فإنه يُحفّز تيارًا كهربائيًا، هذا التيار المُحفّز هو ما يُصبح الطاقة الكهربائية القابلة للاستخدام في المولد.

نظام الوقود: يُعد نظام الوقود مصدر إمداد المحرك بالوقود، وبدون هذا الإمداد، لا يمكن للمحرك أن يعمل، لذا فإن حجم خزان الوقود يؤثر بشكل مباشر على مدة تشغيل مولد الديزل، قد يكون نظام الوقود لديك أصغر

حجمـاً إذا كان لديـك وحـدة محمولـة، أو وحـدة موضوعـة في حاويـة صغيـرة، أما أنظمة الوقود الأكبر حجماً والأعلى سعةً فهي شائعة في المولدات المثبتة بشكل دائم والتي تحتاج إلى التشغيل لفترات طويلة.

ويحتوي نظام الوقود على شبكة من المكونات المصممة لتوفير إمداد وقود نظيف وموثوق للمحرك، وتشمل هذه المكونات مرشحات لإزالة الملوثات، و أنابيب تهوية، وصمام لخزان الوقود لمنع زيادة الضغط غير المرغوب فيها.

منظم الجهد: يُعتبر منظم الجهد الكهربائي بلا شكّ أكثر المكونات تعقيداً في مولد الديزل النموذجي. وتتمثل وظيفته الأساسية في التحكم في جهد خرج المولد وتثبيته، بدون هذا المكون، سيتذبذب جهد وتيار المولد اعتمادًا على سرعة تشغيل المحرك، والتطبيقات الحديثة، تعتمد بشكل كبير على مصدر طاقة ثابت وموثوق للغاية. ويضمن منظم الجهد ذلك تحديدًا من خلال المراقبة المستمرة لجهد الخرج وضبط أنظمة المولد للحفاظ على استقراره.

نظام التبريد والعادم: هذان المكونان أساسيان لتشغيل المولد بسلاسة وأمان، وهما سهلان الفهم إلى حد ما، يساعد نظام التبريد على منع ارتفاع درجة حرارة مولد الديزل. ويتم ذلك عن طريق إطلاق سائل تبريد يُعادل أي حرارة إضافية يُولدها المحرك. ينقل سائل التبريد الحرارة عبر مبادل حراري ويُطلقها بأمان خارج المولد.

ويقوم نظام العادم بإزالة غازات الاحتراق الضارة الناتجة عن محرك الديزل، ويوجه الأبخرة السامة مثل أول أكسيد الكربون بعيدًا عن الناس والمولد.

نظام التشحيم: يرتبط نظام التزييت بمحرك الديزل، ويستخدم مضخة زيت لتدوير الزيت عبر الأجزاء المتحركة. يضمن هذا النظام سلاسة عمل جميع الأجزاء ويمنع احتكاكها ببعضها، وبدون هذا النظام سترتفع حرارة المحرك بسرعة ويتعطل.

شاحن بطارية: يحتاج كل محرك ديزل إلى شاحن بطارية لتشغيله، هذا المحرك الصغير يتطلب بطارية صغيرة تحتاج إلى الشحن لكي يعمل.

لوحة التحكم: لوحة التحكم هي المكان الذي يُشغّل فيه المستخدم

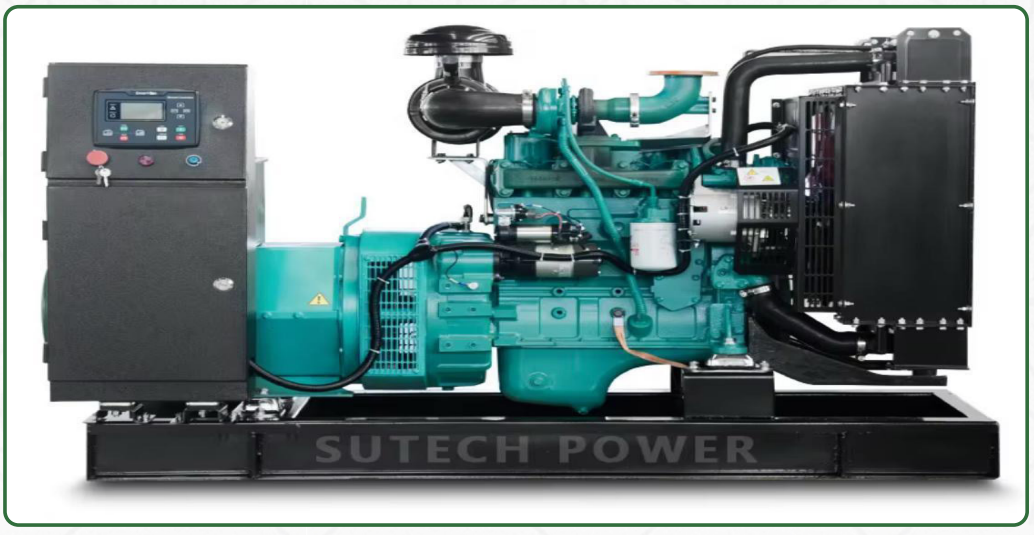
المولد ويراقب أنظمته، ستجد مجموعة واسعة من أدوات التحكم التي تتيح لك ضبط الإعدادات، والتحقق من الأنظمة الحيوية، والحفاظ على تشغيل المولد بسلاسة.

إطار التجميع الرئيسي: وهو الهيكل الذي يحوي جميع أجزاء ومكونات المولد.

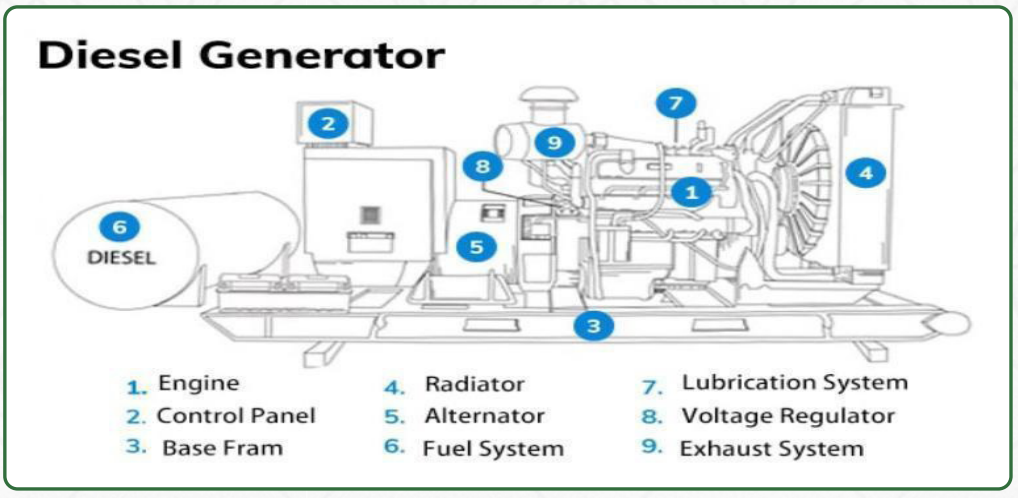
تتضمن عناصر التحكم والمخرجات النموذجية التي ستجدها ما يلي:

بدء/ إيقاف التشغيل / مفتاح التردد / مفتاح وضع المحرك / وقود المحرك / زيت المحرك / سرعة المحرك

درجة حرارة سائل التبريد / شحن البطارية، كما توجد العديد من عناصر التحكم والمخرجات المختلفة الأخرى.



(مولد كهربائي يعمل بمحرك ديزل)



(رسم توضيحي لأجزاء ومكونات مولد الديزل)

١-محرك الديزل / ٢-لوحة التحكم / ٣- إطار التجميع (القاعدة) / ٤- المبرد (نظام التبريد)

٥- المولد الكهربائي / ٦-نظام الوقود / ٧- نظام التشحيم / ٨- منظم الجهد م٩-نظام العادم.

رابعا: محطات معالجة المياه ومعالجة الصرف الصحي:

الوظيفة الرئيسة لمحطات معالجة المياه ومحطات معالجة الصرف الصحي: هي تنقية المياه وإزالة الملوثات والشوائب منها؛ لتصبح صالحة للاستخدام الآدمي أو آمنة للتصريف البيئي، وذلك عبر عمليات فيزيائية وكيميائية وبيولوجية معقدة تزيل المواد الصلبة، والمواد العضوية، والبكتيريا، والكائنات الدقيقة، وتحوّل مياه الصرف الصحي إلى مياه أنقى، ومواد ثانوية مفيدة وآمنة للتخلص منها.

أولا: محطات معالجة مياه الشرب:

بالنسبة لمحطات معالجة مياه الشرب (المياه الخام):

الهدف: تحويل المياه الطبيعية (من الأنهار والآبار) إلى مياه شرب آمنة.

العمليات الأساسية: إزالة المواد الصلبة، التخثر، الترسيب، الترشيح، والتعقيم (مثل الكلور والأشعة فوق البنفسجية) لإزالة الجراثيم.

خطوات عملية التحلية والمعالجة (سواء مياه البحر أو مياه الآبار):

١- سحب مياه البحر أو المياه قليلة الملوحة.

٢- المعالجة المسبقة (Pre-treatment): إزالة الجزيئات الكبيرة والرواسب بالترشيح (تمرير المياه بضخها عبر طبقات من الرمل والحصى لإزالة الجسيمات العالقة) والتخثر والتلبد (إضافة مواد كيميائية تجعل الجسيمات الدقيقة تلتصق ببعضها وتكوّن كتلًا أكبر تلبدا).

٣-عملية التحلية (Desalination):

تتم تحلية المياه المالحة بشكل أساسي عبر تقنيتين رئيسيتين:

-التناضح العكسي (RO) الذي يضغط الماء المالح عبر أغشية شبه منفذة لفصل الملح.

-والتقطير الذي يتبخر الماء ثم يتكثف ليترك الملح خلفه. تُستخدم هاتين التقنيتين في محطات التحلية الكبيرة أو الأجهزة المنزلية لإزالة الأملاح والمواد الملوثة وتحويل المياه المالحة إلى مياه عذبة صالحة للاستخدام، مع وجود طرق أخرى مثل التبادل الأيوني والتحليل الكهربائي.

الأولى: التناضح العكسي (Reverse Osmosis): التناضح العكسي (RO) (الأكثر استخداماً): ضخ المياه تحت ضغط عالٍ عبر أغشية شبه منفذة تفصل الأملاح والمعادن، وتسمح بمرور الماء النقي.

المبدأ: دفع الماء المالح تحت ضغط عالٍ بواسطة مضخات عالية الضغط عبر غشاء دقيق جداً (شبه نفاذ).

العملية: يسمح الغشاء بمرور جزيئات الماء النقية فقط بينما يحجز الأملاح والجزيئات الأكبر.

الاستخدام: الأكثر شيوعاً في تحلية المياه المنزلية والصناعية بسبب كفاءته العالية.

الثانية: التقطير (Distillation): تسخين المياه لتبخيرها ثم تكثيف البخار لإنتاج ماء مقطر نقي (مثل التبخير متعدد المراحل أو التبخير الوميضي: (MSF هو تقنية تحلية مياه حرارية شائعة تعتمد على تسخين مياه البحر، ثم السماح لها بالتبخر «ومضًا» على مراحل متتالية تعمل كل منها بضغط أقل من سابقتها، مما يقلل من درجة حرارة الغليان ويحول جزءًا من الماء إلى بخار، يُكثَّف هذا البخار ليُجمع كماء مُحلى نقي، وتُستخدم الحرارة المهدرة من مرحلة لتسخين مياه المراحل اللاحقة لتحسين الكفاءة، وتتميز بالاعتمادية وقدرتها على إنتاج كميات كبيرة ولكنها تستهلك طاقة حرارية كبيرة.

المبدأ: تسخين المياه المالحة حتى يتبخر الماء.

العملية: يتم جمع البخار وتبريده ليتحول إلى قطرات ماء نقي (تكثيف).

الأنواع: يشمل التقطير الفراغي الذي يقلل الضغط لخفض درجة حرارة الغليان ويقلل استهلاك الطاقة، والتقطير متعدد التأثير.

٤- المعالجة النهائية (Post-treatment)

إعادة المعادن: إضافة معادن مفيدة لجعل الماء صحياً للشرب.

التطهير: إضافة الكلور أو استخدام الأشعة فوق البنفسجية لقتل البكتيريا.

تعديل الحموضة/ القلوية: ضبط خصائص الماء.

٥- التخزين والتوزيع (Storage & Distribution):

تخزين المياه النقية في خزانات ذات أحجام كبيرة في محطة متكاملة تحتوي على مضخات ذات أحجام متفاوتة ولوحات تحكم، وتوزيعها بضخها عبر شبكات المياه.

محطات معالجة مياه الشرب (من مصادر أخرى كالأنهار والآبار):

Coagulation & Flocculation (التخثر والتلبد): إضافة مواد كيميائية تجعل الجسيمات الدقيقة تلتصق ببعضها وتكوّن كتلًا أكبر (تلبد) لتسهيل إزالتها.

Sedimentation (الترسيب): ترك الكتل الأكبر تترسب في قاع الخزانات بسبب الجاذبية.

Filtration (الترشيح): تمرير المياه عبر طبقات من الرمل أو الفحم لإزالة الجسيمات الدقيقة المتبقية والمواد العضوية.

Disinfection (التطهير): إضافة الكلور أو استخدام الأشعة فوق البنفسجية لقتل الكائنات الدقيقة الضارة.

Distribution (التوزيع): ضخ المياه النقية للمنازل والمستهلكين.

ثانيا: محطات معالجة الصرف الصحي:

تعمل محطات معالجة مياه الصرف الصحي عبر مراحل متتابعة:

- المعالجة الأولية لإزالة المواد الصلبة الكبيرة والحصى والرمل عبر

المصافي وأحواض الترسيب.

- المعالجة الثانوية (البيولوجية) باستخدام البكتيريا لتحليل المواد العضوية المتبقية.

- المعالجة الثلاثية (المتقدمة) لإزالة المغذيات مثل الفوسفور.

- معالجة الحمأة المترسبة والتخلص منها، بهدف تنقية المياه لتصبح آمنة لإعادة الاستخدام أو التصريف في البيئة، مع التركيز على الاستدامة البيئية.

مراحل عمل محطة معالجة مياه الصرف الصحي:

المرحلة الأولية (الميكانيكية):

التصفية: تمر المياه عبر مصافٍ لإزالة الأغصان، الخرق، والنفايات الكبيرة.

إزالة الرمال والحصى: تستخدم أحواض خاصة لترسيب المواد غير العضوية الثقيلة كالرمل والحصى.

حجز الدهون والزيوت: يتم إزالة الدهون والزيوت الطافية على السطح.

خزانات الترسيب الأولية: تُترك المياه لتترسب المواد الصلبة العضوية الأثقل إلى القاع، مكونة «الحمأة الأولية».

المرحلة الثانوية (البيولوجية):

يتم إدخال الهواء (التهوية: استخدام مضخات تنفخ الهواء) إلى المياه لتعزيز نمو البكتيريا والكائنات الدقيقة المفيدة؛ لتتغذى هذه الكائنات على المواد العضوية المتبقية في الماء، وتحللها إلى مركبات أبسط.

المرحلة الثلاثية (المتقدمة):

تُستخدم تقنيات إضافية لإزالة المغذيات مثل النيتروجين والفوسفور (لتقليل التلوث).

قد تشمل الترشيح الرملي أو استخدام الكربون النشط أو التطهير بالأشعة فوق البنفسجية، حسب الحاجة.

معالجة الحمأة (الرواسب): تُجمع الحمأة من المراحل السابقة وتُكثّف

لتقليل حجمها.

تُعالج بالهضم (تحليلها بواسطة الكائنات الدقيقة) لتخفيف رائحتها وتقليل حجمها .

يتم تجفيفها لتصبح مادة صلبة يمكن استخدامها كسماد، أو التخلص منها بأمان.

التطهير النهائي:

تُطهر المياه المعالجة (بالمواد الكيميائية أو الأشعة فوق البنفسجية) لقتل أي ميكروبات متبقية.

النتيجة النهائية:

تكون المياه النقية الناتجة صالحة للاستخدام في الري، أو إعادة ضخها في دورة المياه الطبيعية، مما يساهم في الحفاظ على الموارد المائية.

باختصار، هي حجر الزاوية في البنية التحتية لحماية الصحة العامة، والحفاظ على البيئة من خلال توفير مياه نظيفة، وإدارة النفايات السائلة بكفاءة.

الجودة الشاملة في التعليم الجامعي

حقيل بن حمد بن عبد الرحمن الحقيل

الجودة لغة كما عرَّفها ابن منظور في معجم لسان العرب: في كلمة الجودة بأن أصلها «جود، والجيد نقيض الرديء، وجاد الشيء جوَّده، أي صار جيدًا، وأجاد أي أتى بالشيء الجيِّد من القول والفعل». (ابن منظور، ١٩٨٤م، ص ٧٢).

ويرجع مفهوم الجودة إلى الكلمة اللاتينية (Qualities)، والتي تعني طبيعة الشخص أو طبيعة الشيء، ودرجة الصَّلابة، وقديمًا كانت تُحدَّد الدِّقَّة والإتقان من خلال قيامهم بتصنيع الآثار التاريخية والدينية في تماثيل، وقلاع، وقصور لغرض التفاخر بها، أو لاستخدامها لأغراض الحماية. وحديثًا تغيَّر مفهوم الجودة بعد تطور علم الإدارة، وظهور الإنتاج الكبير، والثورة الصناعية، وظهور المؤسسات الكبرى، وازدياد المنافسة، إذ أصبح لمفهوم الجودة أبعاد جديدة، ومُشعَّبة. وعنها يقول أبو الجودة العالمية «إدوارد ديمنع»: «الجودة الجيدة لا تعني بالضرورة الجودة العالية، إنها تعني درجة معقولة يمكن التنبؤ بها من الانتظام، والاتِّساق، والثقة بجودة تناسب السوق». (الأحمد، ٢٠١١م، ص٢٩).

ولقد عرَّف معهد المقاييس البريطاني إدارة الجودة الشاملة بأنها: «فلسفة إدارية تشمل كافة نشاطات المنظمة، التي من خلالها يتم تحقيق احتياجات، وتوقعات العميل، والمجتمع، وتحقيق أهداف المنظمة كذلك بأكفأ الطرق، وأقلها تكلفة عن طريق الاستخدام الأمثل لطاقات جميع العاملين بدافع مستمر للتطوير».

كما تعني الجودة: «التميز في برامج الاستراتيجية، من حيث خلوها من الأخطاء والعيوب، ورقيها لمستوى توقعات المستفيدين ورغباتهم وتحقيقها لرضاهم، وذلك من خلال الالتزام بمتطلبات الأداء ومعاييرها المحددة، وأداء العمل الصحيح بشكل صحيح». (الألمعي، ٢٠٠٩م، ص، ٢٧).

كما تُعرَّف الجودة بأنها: «تتعلق بمنظور العميل وتوقعاته، وذلك بمقارنة الأداء الفعلي للمنتج، أو الخدمة مع التوقعات المرجوة من هذا المنتج، وبالتالي يمكن الحكم من خلال منظور العميل بجودة، أو سوء ذلك المنتج أو الخدمة». (عبد الحليم، ٢٠١١م، ص ٧٤).

ويعرفها المعهد الأمريكي للمعايير بأنها: «جملة السمات، والخصائص للمنتج أو الخدمة التي تجعله قادرًا على الوفاء باحتياجات معينة».

وتُعتبر الجودة أهم الوسائل والأساليب لتحسين نوعية التعليم، والارتقاء بمستوى أدائه في العصر الحالي الذي يُطلِق عليه بعض المفكرين بأنه عصر الجودة، فلم تعد الجودة ترفًا ترنو إليه المؤسسات التعليمية، أو بديلًا تأخذ به، أو تتركه الأنظمة التعليمية، بل أصبح ضرورة مُلِحة تُمليها حركة الحياة المعاصرة، وهي دليل على بقاء الروح وروح البقاء لدى المؤسسة التعليمية.

أهداف الجودة

إن الهدف الرئيسي للجودة هو إرضاء الزبون سواء كان داخل المؤسسة أو خارجها، يجب حشد كل الجهود في المؤسسة لتحقيق هذا الهدف. ومن المُلاحظ أن اهتمام المؤسسة بالجودة وتحسينها لها سيخفض التكلفة من جهة النتيجة لخفض العيوب والهدر، ويحسن الإنتاجية لديها من جهة أخرى، نتيجة لتحسين العمليات فيها.

ويقول ديمنج: «الغرض الثابت واللازم، إنه الاستمرار في تحسين الجودة»، كما يشرح جيوران: «أن الهدف هو تحسين الجودة بالاستمرار في برامجها، وليس برنامج مؤقت واحد».

ويشرح «كروسبي: بأن الهدف ألا يكون هناك عيوب أو نواقص، بمعنى عدم احتمال أخطاء أو غلطات، وأنها طريق حياة، وألا تتوقف الجهود، وعلى الوحدات المكافحة المستمرة لتحسين جودة الخدمات والإنتاج». (المسعد، ٢٠١٢م، ص ٢٧).

وقد بَيَّن توفيق: «أنه يمكن استخلاص العديد من الدروس التي يمكن الإفادة منها عند تطبيق إدارة الجودة الشاملة كأهداف رئيسة لوجودها، ومن أهمها ما يلي: (توفيق، ٢٠١١م، ص٢٢).

التعليم والتدريب: الالتزام بتعليم، وتدريب جميع المديرين، والعاملين.

السلامة المتناهية: لقد كان المدخل لتصميم تكنولوجيا التصنيع بشكل

يؤدي إلى إنتاج منتجات بدون عيوب واضحًا وجليًا.

دوائر الجودة: إن العامل الأول للنجاح يتمثل في أن الجودة كفلسفة قادها رجال الإدارة العليا بالمنظمات اليابانية ليس كشعارات، بل كأفعال وتصرفات، فإدارات المنظمات كانت حريصة على المبادرة بتحسين الجودة؛ لأنها تثق في خبرة العاملين وجماعات العمل، لقد نجحت دوائر الجودة؛ لأن الأفكار التي يطرحونها كانت تترجم لأفعال وتصرفات، ومن ثَمَّ تعزيز السلوك لكل الأعضاء المشاركين في كل دائرة.

الاتصال: من النقاط الرئيسية التي ألقى مهندسو الإنتاج الضوء عليها، أنه إذا كانت الجودة هي العامل أو العنصر الذي يربط كل الوحدات والأقسام، وأنها المتطلب السابق لثقافة وإدارة الجودة الشاملة، فإنها بذلك تُعدُّ من الوسائل الفعَّالة للاتصال.

الآلية والذكاء الصناعي: لقد درس اليابانيون بعناية الإنسان الآلي والآلية واستخدامها عند الضرورة، ويقصد بلفظ «عند الضرورة»: العمليات التي يكون من الصعب فيها مراقبة الأخطاء البشرية، أو عندما تكون طبيعة العمل مُملَّة، وروتينية، وكذلك عندما تتدهور معايير الجودة نتيجة لتشتت انتباه العمال.

القياس والعرض: يبدو أن اليابانيين مُولعون بعرض مواهبهم -ليس في شكل إبداعي فقط، ولكن أيضًا في شكل معلوماتي- إنك لا تستطيع أن تتحرك بعيدًا دون أن تتعرف على النجاح المُحقَّق في كل من الإنتاجية، وتخفيض معدلات العيوب، وتحسين الجودة، وتخفيض التكاليف.

الجودة ليست مجرد مفهوم تصنيعي: لقد ترسَّخ مفهوم الجودة في قطاع الخدمات على النحو الموجود عليه في قطاع التصنيع، فالمنظمات الإنجليزية التي تطبق إدارة الجودة الشاملة تؤكد على أن كل النواحي الخدمية تُؤدى بشكل صحيح من المرة الأولى، وتشمل التسليم، وعقود الخدمة، والفواتير... إلخ.

التخطيط طويل الأجل: ليس هناك حاجة للقول بأن اليابانيين لا يستطيعون أن يخلقوا فلسفة إدارة الجودة الشاملة بدون تكريس الجهود هم في الأجل

الطويل، واتباع أسلوب التخطيط الاستراتيجي.

التطور التاريخي لمفهوم الجودة

يُعدُّ تحقيق الجودة من الخدمات، أو المنتجات، أو المُخرجات هدفًا ساميًا تسعى البشرية لتحقيقه عبر العصور، وينظر إلى تطور مفهوم الجودة من زاويتين، الأولى: بحسب المجال الذي ظهرت فيه، والثانية: بحسب تطور المصطلحات المستخدمة.

فمن حيث المجال: بدأ هذا المفهوم خلال الحرب العالمية الثانية في المجال العسكري؛ لضبط العمليات الإحصائية المستخدمة في مصانع الذخيرة، ومن ثَمَّ طُبِّق في المجال الصناعي والتجاري، حيث تم تطويره، والعمل به في اليابان بفضل عدد من العلماء الأمريكيين واليابانيين، كان من أشهرهم الأمريكي (إدوارد ديمنج) الذي أطلق عليه اليابانيون لقب «أبو الجودة»، ومنهم أيضًا(كادو إيشيكاوا)، و(جوزيف جوران)، و(جينيشي ناوجوشي)، و(مالكون بالدريج)، ودخل مفهوم الجودة في المجال التربوي في الثمانينات وبداية التسعينات. (الربيعي، ٢٠٠٨م، ص ٣٨١).

ومن حيث المصطلح: بالنظر إلى تطور الجودة من حيث المصطلحات المستخدمة، فنجدها جاءت متوالية كالآتي (الربيعي، ٢٠٠٨م، ص ٣٨١-٣٨٢):

الرقابة على الجودة: ظهر هذا المفهوم مع ظهور الإنتاج الكبير في المصانع في عام ١٩٣١م، ويعني استخدام الأساليب والأدوات الإحصائية في مجال الرقابة على المصانع.

فحص الجودة: ظهر في مطلع القرن العشرين مع ظهور ما يُسمَّى بالإدارة العلمية بقيادة «فريدريك تايلور»، وتعني فحص جودة المنتج عن طريق مفتشين مختصين بالعمل الرقابي على الجودة.

ضمان الجودة: ظهر هذا المفهوم في عام ١٩٥٦م، بهدف منع الهدر والتباين، والتأكيد على جودة المنتج من خلال التعريف الجيد بالمصادر، والتدريب المستمر للعاملين، وأخذ التدابير الوقائية اللازمة لاستمرارية ضمان الجودة.

إدارة الجودة الاستراتيجية: ظهر خلال السبعينات؛ نتيجة لدخول التجارة العالمية في منافسة كبيرة بين الشركات، وخاصة الشركات اليابانية التي دخلت بمنتجات ذات جودة عالية وأسعار معقولة، وتُعتبر شركة «آي بي إم» الأمريكية من أوائل الشركات التي اتبعت هذا المنهج.

إدارة الجودة الشاملة: ظهر هذا المفهوم بعد عام ١٩٨٠م؛ نظرًا لشدة المنافسة العالمية، واكتساب الصناعات اليابانية شهرة وانتشارًا واسعًا في أوربا وأمريكا، وأسواق البلدان النامية.

ونهجت الشركات اليابانية ردًا على ذلك نهجًا جديدًا، أسماه رائد الجودة الياباني «إيشاكاوا»

الجودة من المنظور الإسلامي

لمناقشة الجودة من منظور إسلامي يجب مناقشة التأصيل لمفهوم الجودة في القرآن والسنة، وذلك على النحو التالي:

أ- التأصيل من القرآن الكريم:

تعني كلمة جودة: القيام بأداء العمل بإتقان، وعلى الوجه المطلوب والمقبول، فالدقة والإتقان هما الجودة في أكمل صورها، ثم إتقان العمل يعتبر مطلبًا شرعيًا، ومن امتثل ذلك فقد حقق شرط محبة الله للعامل، وهو إتقان عمله، والإحسان فيه، وقد وردت العديد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة المُعبِّرة عن هذين المفهومين في مواطن كثيرة، وألفاظ عديدة، من أبرزها الإحكام والإحسان، ففي الإحكام يقول تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (سورة هود: الآية: (١)، قال السعدي -رحمه الله-: «أُحكمت أُتقنت وأُحسنت»، وفي الإحسان، والأمر به يقول تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (سورة البقرة الآية: (١٩)، وقد جاء الاقتران بين الإيمان والتقوى والإحسان الذي يحبه الله -عز وجل- لعباده في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (سورة المائدة الآية: (٩٣)، وقوله تعالى:

﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ اللهُ وَهُوَ محسن﴾ (سورة النساء: الآية: ١٢٥)، وذكر ابن كثير(١٤١٣هـ)، في تفسير هذه الآية: «أي أخلص العمل لربه -عز وجل- فعمل إيمانًا واحتسابًا، واتبع في عمله ما شرعه الله له، وما أرسل به رسوله من الهدى ودين الحق، وهذان الشرطان لا يصح عمل عامل بدونهما، أي أن يكون خالصًا صوابًا.

ب- التأصيل من السنة النبوية:

يُعبَّر عن الجودة بالدقة والإتقان، فهذا رسولنا يقول: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه» (الألباني: حديث رقم (١١١٣)، وورد في الحديث الشريف: «إن الله كتب الإحسان على كل شئ) (مسلم: حديث رقم (١٩٥٥)، هذا والإحسان مفهوم واسع، ولكن إذا أُطلِق اللفظ فإن المراد به فعل ما هو حسن، والحسن ضد القبح، كما أن الشيء الجيد عكس السيِّئ.

إذن أهمية إتقان العمل واجبة على كل فرد، حيث إن المسلم الذي يحسن في صنعته، ويتقن حرفته، ويخلص في أداء عمله، ينال حب الله تعالى ورحمته، قال عز وجل: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠]، ومن أهم عوامل إتقان العمل من جهة العامل المسلم هو أن يعتقد أن عمله محل نظر الله تعالى.

وقد عُنِي المسلمون في صدر الإسلام بالجودة في أعمالهم وتعليمهم وتعلمهم، وقد كانت الجودة موجودة لفظًا ومعنى ومضمونًا، وكان هناك اهتمام بتطبيق مبادئ الجودة؛ لأن الدين الإسلامي هو دين الجودة، وإذا كانت الجودة موجودة في عهد النبي صلَّى الله عليه وسلم، ودعا إليها في أحاديثه الشريفة، فممَّا لا شك فيه وجودها في عهد الصحابة رضوان الله عليهم.

وتعرف فايزة أخضر (٢٠٠٧م، ص ٤٠٨)، الجودة من منظور إسلامي بأنها: منهاج أساسي للمسلم، دعا إليه الدين الإسلامي الحنيف، وكذلك حثَّنا النبي المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام على الإتقان، حيث قال في الحديث الشريف: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملًا أن يتقنه).

خامسًا: مفهوم الجودة الشاملة في المجال التربوي التعليمي

لقد ظهر مفهوم الجودة في المجال التربوي التعليمي؛ نتاجًا لامتداد المنافسة العالمية بين مؤسسات الإنتاج المختلفة في معظم دول العالم، وبما أن هذا المفهوم يُعتبر سببًا مباشرًا في تفوق مؤسسة دون غيرها، بدا الاهتمام به في إطار المؤسسات التعليمية التي تطبق نظام الجودة يتزايد حول العالم بشكل مُطَّرد، مع اختلاف المداخل التي استخدمتها تلك المؤسسات في تطبيق الجودة. (العمريطي، ١٤٣١هـ، ص ٣٨).

وتعرف الجودة الشاملة في الاصطلاح التربوي بأنها: «مجموعة الخصائص أو السمات التي تعبر بدقة وشمولية عن جوهر التربية وحالاتها، بما في ذلك كل أبعادها مدخلات وعمليات ومخرجات قريبة وبعيدة وتغذية راجعة، وكذلك التفاعلات المتواصلة التي تؤدي إلى تحقيق الأهداف المنشودة والمناسبة لمجتمع معين، وعلى قدر سلامة الجوهر تتفاوت مستويات الجودة». (عبد الرحيم، ٢٠١٠، ١١٢).

ويمكن تعريف الجودة في مجال التعليم بأنها: «عملية تطبيق مجموعة من المعايير والمواصفات التعليمية والتربوية اللازمة لرفع مستوى جودة وحدة المنتج التعليمي، بواسطة كل فرد من العاملين بالمؤسسة التعليمية، وفي جميع جوانب العمل التعليمي والتربوي بالمؤسسة، وعلى هذا تهدف الجودة الشاملة في التعليم إلى محاولة إيجاد ثقافة متميزة وسائدة بين العاملين بالمؤسسات التربوية حول سبل أداء العمل بشكل صحيح منذ بدايته، من أجل تحقيق جودة المنتج بصورة أفضل وبفاعلية أعلى». (عامر، ٢٠١٠م، ص ٦٧٥-٦٧٦).

ولقد بدأ البحث عن مؤشرات الجودة في التعليم، فمعناه كما يؤكد محجوب ٢٠٠٣م، ص ١٠٥) أن إيجاد تعريف موجز وشامل للجودة في التعليم يواجه صعوبات حقيقية؛ لتوسع وانتشار المفاهيم المتعلقة بجودة العملية التعليمية، وعليه فإنه حدد مفهوم جودة التعليم من خلال تحقيق مجموعة من الاتصالات بالزبائن (الطلبة)، بهدف إكسابهم المعارف والمهارات والاتجاهات التي تمكنهم من تلبية توقعات الأطراف المستفيدة (المنظمات)، وهذا التعريف يركز على جودة العمليات التعليمية، وهو ما يُشَكِّل جوهر

العملية التعليمية ومحور حقيقة الجودة.

ويعرف (الحولي ٢٠٠٤م، ص ١٠) الجودة في التعليم: «توفر وتوفير مجموعة من الخصائص والسمات التي تعبر بدقة عن جوهر التربية وحالاتها، بما في ذلك كل الأبعاد من مدخلات وعمليات ومخرجات قريبة وبعيدة وتغذية راجعة، وكذلك التفاعلات المتواصلة التي تحقق الأهداف المنشودة، والملائمة لمجتمع معين».

ومن الملاحظ بأن أهمية اعتماد الجودة الشاملة في المجال التربوي تكمن في أن لها نتائج إيجابية محمودة الأثر، ومن أهمها: (أبو ملوح، ٢٠٠٧م، ص٢).

الارتقاء بمستوى الطلاب من جميع الجوانب الجسمية والعقلية والاجتماعية النفسية والروحية.

زيادة الثقة والتعاون بين المؤسسات التعليمية والمجتمع.

توفير جو من التفاهم والتعاون والعلاقات الإنسانية السليمة بين جميع العاملين.

زيادة الوعي والانتماء نحو المؤسسة من الطلاب والمجتمع المحلي.

تطبيق نظام الجودة في المجال التربوي إلى خفض التكاليف بصورة ملحوظة.

الجودة تؤدي إلى زيادة الإنتاجية في أداء الأعمال.

تحسين أداء العاملين من خلال إدارة الجودة الشاملة بنجاح.

الجودة الشاملة تؤدي إلى رضا العاملين التربويين والمستفيدين (الطلاب وأسرهم والمجتمع)، حيث تركز الجودة الشاملة على إشراك المعلمين في تقديم الاقتراحات، وحل المشكلات بطريقة فردية أو جماعية.

وانطلاقًا من تعريفات الجودة، فإنها تضم مجموعة من المنطلقات تعتمدها في إطار المؤسسات التعليمية أهمها: (حبتر، ١٤٢٨هـ، ص ٦٢٠)

اعتماد أسلوب العمل الجماعي، ومقدار ما يمتلكه العنصر البشري في المؤسسة التربوية من قدرات ومواهب وقدرات وخبرات.

الحرص على استمرار التحسين والتطوير والتحسين والجودة.

تقليل الأخطاء من منطلق أداء العمل الصحيح من أول مرة، الأمر الذي يؤدي إلى تقليل التكلفة في الحد الأدنى مع الحصول على رضا المستفيدين من العملية التعليمية.

النهج الشمولي لكافة المجالات في النظام التعليمي كالأهداف، والهيكل التنظيمي، وأساليب العمل، والدافعية، والتحفيز، والإجراءات.

العوامل المساعدة على نجاح نظام إدارة الجودة الشاملة

التركيز على أهمية البحث والتطوير.

على المديرين أن يرشدوا الموظفين والعمال.

أن يكون جو العمل مريحًا.

التركيز على أهمية قيمة العمل الجماعي.

ربط القيم والمبادئ التنظيمية بعملية إدارة الجودة الشاملة.

يتعين على المسئولين مطالبة موظفيهم بالواجبات التي تخدم هذا المبدأ.

تطوير خطة ورؤية استراتيجية، تجسد مفاهيم الجودة وقيمها.

أن يتم التركيز على منع حدوث الأخطاء (الوقاية)، أو إيجاد الجودة داخل المنتجات والخدمات.

التركيز على أهمية الاختيار الأمثل من الموظفين والعاملين، وإيجاد فرص تدريبية لهم تمكنهم من أداء مهامهم بأعلى درجة من الكفاءة والفعالية.

١٠. أن تبقى جميع الجهود قريبة من الهدف ما أمكن. (آل صليع، ٢٠١٢م، ٥٣).

مفهوم جودة التعليم العالي

تعني جودة التعليم العالي: «قدرة المنتج التعليمي على تلبية متطلبات الطالب، وسوق العمل، والمجتمع، وكافة الجهات الداخلية والخارجية

المنتفعة، إن تحقيق جودة التعليم يتطلب توجيه كل الموارد البشرية، والسياسات، والنظم، والمناهج، والعمليات، والبنية التحتية، من أجل خلق ظروف مواتية للابتكار والإبداع في ضمان تلبية المنتج التعليمي للمتطلبات التي تهيئ الطالب لبلوغ المستوى الذي نسعى جميعًا لبلوغه. (الحولي، ٢٠٠٤م، ص ٥).

ويمكن القول: إنه نتيجة الحداثة مفهومها وخصوصًا في مجال التعليم العالي والعام، فإن محاولة إيجاد مفهوم يتفق عليه الباحثون قد يكون أمرًا صعبًا، وفي ضوء ذلك يرجع كل من (آل زاهر، ١٤٢٧هـ، ص ﷺ ١٠)، (عابدين ٢٠م)، هذا الخلاف أدَّى إلى عدة اعتبارات منها:

أن كلمة الجودة ذاتها غير معيارية، فتحقيق الجودة مرتبط بتحقيق المنفعة والسعادة، كما أن عدم تحقيقها مرتبط يجلب الضرر والألم، وهي من ثَمَّ كلمة نسبية، فما يحقق النفع لي قد يحقق الضرر لغيري.

أن مصطلح جودة التعليم ليس متفقًا عليه أيضًا إذ يمكن إرجاع جودة خبرة الطالب إلى مجموعة متشابكة من العوامل المختلفة.

أن مصطلح جودة التعليم اكتسب في السنوات الأخيرة معنىً سياسيًا، إذ صار يستخدمه الساسة والمسئولون عن التعليم على نحو لا يعطي اطمئنانًا إلى دلالته.

كل ما تقدَّم أدَّى بكثير من الباحثين إلى العزوف عن وضع تعريف محدد للجودة، إلا أن ذلك لا يعني أن نتجاهل عرض بعض المفاهيم التي ظهرت في الأدبيات، لعل من أبرزها المفهوم الذي ذكره معهد الجودة الفيدرالي الأمريكي الذي أشار إليه زين الدين، ١٩٩٦م، ص ٢٤) بأنه «العمل الصحيح على النحو الصحيح من الوهلة الأولى مع الاعتماد على تقويم المستفيد من معرفة مدى تحسين الأداء». ويرى (كمال ٢٠٠٤ م، ص ٤)، أنه لتحديد معنى أو تعريف للجودة في التعليم العالي لابد من الإلمام بثلاثة أبعاد للجودة فيها، وهي:

البُعد الأكاديمي: وهو تمسك الجامعة بالمعايير، والمستويات المهنية،

والبحثية الأكاديمية.

البُعد الاجتماعي: وهو تمسك الجامعة بإرضاء حاجات القطاعات الهامة المكونة للمجتمع الذي يتواجد فيه، وتخدمه.

البُعد الفردي: وهو تمسك الجامعة بالنمو الشخصي للطلبة من خلال التركيز على حاجاتهم المتنوعة.

ويرى (عبود ٢٠٠٤م، ص٥٥) بأن الجودة الشاملة في التعليم العالي: عبارة عن المعايير الموضوعة التي يمكن تطبيقها على كل عنصر من عناصر التعليم بدءًا من الموقف التعليمي البسيط بين المدرس والطالب، وانتهاءً بالقرار الإداري على المستوى المركزي، بما يضمن كفاءة هذا التعليم، مما يؤدي إلى جودة المنتج التعليمي.

ويرى(النَّجَّار ٢٠٠٠م، ص، ٧٣) أن المفهوم التقليدي لجودة التعليم الجامعي ارتبط بعمليات الفحص والرفض والتركيز على الاختبارات النهائية دون مراجعة القدرات والمهارات الإدراكية والحركية والمنطقية والتحليلية والسلوكية؛ لذلك تحول هذا المفهوم التقليدي للجودة في التعليم العالي إلى مفهوم توكيد جودة التعليم العالي، والذي يستند بالدرجة الأولى على ضرورة اختيار معدلات نمطية للأداء، وبناء منظومات لإدارة جودة التعليم العالي، ومع صعوبات التطبيق ظهرت أهمية بالغة لتطبيق إدارة الجودة الشاملة في التعليم العالي، والتي تحتاج إلى مشاركة من الجميع لضمان البقاء والاستمرارية لمؤسسات التعليم العالي، وهو أسلوب لتحسين الأداء بكفاءة أفضل.

فجودة التعليم العالي تعني: مقدرة مجموع خصائص ومميزات المنتج التعليمي على تلبية متطلبات الطالب، وسُوق العمل والمجتمع وكافة الجهات الداخلية والخارجية المنتفعة، إننا نعرف جيدًا أن تحقيق جودة التعليم يتطلب توجيه كل الموارد البشرية والسياسات والنظم والمناهج والعمليات والبنية التحتية من أجل خلق ظروف مواتية للابتكار والإبداع، وضمان تلبية المنتج التعليمي للمتطلبات التي تهيئ الطالب لبلوغ المستوى الذي نسعى جميعًا لبلوغه. (الجسر، ٢٠٠٤م، ص ٢).

ويشير (الحولي ٢٠٠٧م، ص،٥) إلى أن ثقافة الجودة وبرامجها في التعليم العالي تؤدي إلى اشتراك كل فرد وإدارة ووحدة علمية وطالب وعضو هيئة تدريس؛ ليصبح جزءًا من هذا البرنامج، وبالتالي فإن الجودة هي القوة الدافعة المطلوبة لدفع نظام التعليم الجامعي بشكل فعَّال ليحقق أهدافه ورسالته المنوطة به من قِبل المجتمع والأطراف العديدة ذات الاهتمام بالتعليم الجامعي.

ويشير (الحولي ٢٠٠٤م، ص، ٣-٤) إلى أن مفهوم الجودة وفقًا لما تم الاتفاق عليه في مؤتمر اليونسكو للتعليم العالي، والذي أُقيم في باريس في أكتوبر ١٩٩٨م ينص على أن الجودة في التعليم العالي مفهوم متعدد الأبعاد ينبغي أن يشمل جميع وظائف التعليم، وأنشطته مثل:

المناهج الدراسية.

البرامج التعليمية.

البحوث العلمية.

الطلاب.

المباني والمرافق والأدوات.

توفير الخدمات للمجتمع المحلي.

التعليم الذاتي الداخلي.

تحديد معايير مقارنة للجودة مُعترف بها دوليًا.

ويمكن تعريفها بشكل أكثر شمولية كما يشير (بلقاسم ١٤٢٩ه، ص ١٨٨) على أنها «مجموعة من الخصائص التي تعبر بدقة وشمولية عن جوهر التعليم الجامعي بأبعاده المختلفة: مدخلات، وعمليات، ومخرجات قريبة وبعيدة، وتغذية عكسية، وكذا التفاعلات التي تؤدي إلى تحقيق الأهداف المناسبة لبلد ما من خلال استراتيجية إدارية للجامعة كنظام مؤسساتي يسعى إلى تحقيق الفعالية والكفاءة للتكيف مع المتغيرات العالمية الراهنة». مع التأكيد على أن التعريف الأخير يأخذ في الحسبان عضو هيئة التدريس في المقام الأول.

(بلقاسم، ١٤٢٩ معايير الجودة، هـ، ص١٨٨).

أهمية الجودة الشاملة في التعليم الجامعي

بداية يجب الإشارة إلى أهمية الجودة بصورة عامة، فمن خلال البحوث العلمية التي تحدثت عن أهمية الجودة فقد أكَّد معظم الباحثين عليها من خلال المبادئ الأساسية للجودة التي يمكن تلخيصها في الآتي:

فهم وإدراك أهمية تطبيق نظام الجودة الشاملة.

التركيز على العميل، ويقصد به (الطالب في العملية التعليمية).

التركيز على العمليات، مثلما يتم التركيز على النتائج، والوقاية من الأخطاء قبل وقوعها.

التعاون الجماعي بدلًا من المنافسة، وشحن، وتعبئة خبرات القوى العاملة.

التغذية العكسية، واتخاذ القرارات المرتكزة على الحقائق.

المشاركة الكاملة في عملية اتخاذ القرارات من خلال فريق العمل المستمر داخل العملية التعليمية.

بناء فريق العمل، وتحديد مسؤولياته، والتركيز على برامج التدريب.

التحسين والتطوير المستمر لكل الوظائف داخل الميدان التعليمي.

التأكد من إمكانية تطبيق النظام، وتحديد وسائل الرقابة على نظام الجودة.

التقويم لنظام الجودة الشاملة (المراجعة الداخلية - المراجعة الخارجية)، والتعرف على النتائج التي تحققت، والأسباب التي أدَّت إلى ذلك، ومقارنة النتائج التي تحققت بالحالة التي كانت عليها، كما يمكن تعداد أهمية متطلبات الجودة في التعليم العالي على النحو التالي:

دعم الإدارة العليا: إن دعم تطبيق إدارة الجودة الشاملة يحتاج إلى دعم ومؤازرة من الإدارة العليا لتحقيق الأهداف المرجوة.

التمهيد قبل التطبيق: زرع التوعية والقناعة لدى جميع العاملين في مؤسسات التعليم العالي؛ لتعزيز الثقة بإدارة الجودة الشاملة، مما يسهل عملية تطبيقها،

والالتزام بها من قبل العاملين بمؤسسات التعليم العالي.

شمولية واستمرارية المتابعة من خلال لجنة تنفيذ وأقسام مؤسسات التعليم المختلفة لمتابعة، وجمع المعلومات من أجل التقييم لتتم معالجة الانحرافات عن معايير التطوير.

سياسة إشراك العاملين: إشراك جميع العاملين في جميع مجالات العمل، وخاصة في اتخاذ القرارات، وحل المشاكل، وعمليات التحسين.

تغيير اتجاهات جميع العاملين بما يتلاءم مع تطبيق إدارة الجودة الشاملة للوصول إلى ترابط، وتكامل عالٍ بين جميع العاملين بروح الفريق.

المسئولية الأخلاقية والاجتماعية، والمحافظة على قضايا البيئة والمجتمع من خلال تقديم خدمات لا تضر بالبيئة وبالصحة العامة.

وتتفق معظم تعريفات إدارة الجودة على أنها: «فلسفة مبنية على مجموعة مبادئ مرشدة للتطوير والتحسين المستمر، من خلال تطبيق لأساليب كمية وجهود شاملة للمؤسسة التعليمية تسعى إلى تهيئة وخلق مناخ يقوم العاملون خلالها بتحسين مستمر لقدراتهم؛ من أجل تحسين جميع العمليات المنفذة، وتحسين الدرجة التي يفي بها منتج المؤسسة باحتياجات المستفيدين الحالية والمستقبلية، أي أن إدارة الجودة الشاملة تعمل على تحقيق تكامل الأساليب الإدارية، والأدوات الفنية، وجهود التحسين المبذولة من أجل التركيز على التحسين المستمر.

وتؤكد تعريفات أخرى على أن إدارة الجودة الشاملة: هي مفهوم له أبعاد قياسية تتمثل في مجموعة من المقاييس والمتطلبات التي تحدّد مدى نجاحها في تحقيق أهداف إدارة الجودة الشاملة المتمثلة في التميز في أداء المؤسسة التعليمية ككل، وتحقيق رضا المستفيدين (الألمعي، ٢٠٠٩م، ص، ٣٤).

وباستقراء التعريفات السَّابقة لإدارة الجودة الشاملة في التعليم ما يلي:

تعدد المداخل والرؤى حول تعريف إدارة الجودة الشاملة، وتركز كل مجموعة منها على بُعد أو أكثر من أبعاد إدارة الجودة الشاملة، وبالرغم من

ذلك أرى أنه لا يوجد تعارض بين هذه التعريفات، بل يمكن اعتبارها معًا وجهات نظر متكاملة، فيمكن تعريف إدارة الجودة الشاملة في التعليم على أنها: (داوود، ٢٠١١م، ٢٨)

فلسفة مبنية على مبادئ وأسس تتمثل في مشاركة الإداريين والعاملين في خلق ثقافة تنظيمية تقود للجودة، وتهتم بوعي المستفيد ورأيه والبحث المستمر عن الأفضل.

منهج إداري للمؤسسة التعليمية يعتمد على مشاركة جميع العاملين، ويهدف إلى النجاح بعيد المدى الذي يحقق مزيدًا من الفوائد للعاملين، والطلاب، وأعضاء هيئة التدريس، والإداريين، والمجتمع.

أسلوب لتأكيد الكفاءة القصوى للجامعة بتطبيق العمليات، والنظم التي تؤدي للتميز ومنع الأخطاء، وتؤكد على أن كل نشاط بالجامعة مرتبط بحاجات المستفيدين.

استراتيجية للتغيير تبدأ من البيئة، وتنتهي ببرامج تحسينات مستمرة بهدف إرضاء المستفيدين.

فعالية قصوى لتحقيق أفضل خدمات تعليمية بأساليب وكفاءات عالية أقل (تكاليف وأعلى جودة ممكنة).

شكل تعاوني لإنجاز الأعمال يعتمد على القدرات والمواهب الخاصة بكل من: الإدارة، وأعضاء هيئة التدريس، والعاملين؛ لتحسين الجودة والإنتاجية بشكل مستمر عن طريق فريق العمل.

نظام متكامل للتطوير يبنى على عمليات اتخاذ قرارات أساسها البيانات والمعلومات، وليس الشعور والانطباع.

طريقة لأداء الأعمال وتقررها الإدارة مع التركيز على المستفيد، والعمل على تحسين المنتج باستمرار لضمان الميزة التنافسية.

تطبيق مبادئ وأسس بهدف إحداث تكامل بين الوظائف والمهام والعمليات؛ للتنظيم في ضوء تنظيم هدف رئيسي، هو تحقيق رغبات المستفيد من خلال

التطوير، والتحسين للأداء بالجامعة.

مدخل إداري أفرزته المتغيرات العالمية والمحلية المتلاحقة على التعليم العام، يرتكز على فلسفة إجرائية مؤداها أن الجودة عملية تحسن، تتصف بالاستمرارية في جميع مراحل العمل كافة، وعلى نحوٍ متواصل.

متطلبات تطبيق مجموعة من الأسس أو المعايير أو الأدوات لإدارة الجودة الشاملة في التعليم العالي؛ لإحداث التكامل والتنسيق بين الوظائف والمهام والعمليات التنظيمية، بهدف التحسين المستمر للأداء داخل الجامعة، وتطويرها بما يحقق رضا المستفيدين.

أهداف إدارة الجودة الشاملة

يمكن تحديد أهداف إدارة الجودة الشاملة في الجامعة في النقاط التالية:

تنمية الشعور بوحدة المجموعة، وعمل الفريق، والاعتماد المتبادل بين الأفراد في الجامعة.

تحسين الاتصال، وتوفير المزيد من الوضوح، والمعلومات المرتدة للعاملين.

بناء الثقة بين العاملين، وحفزهم على إحداث التغيير.

كما تم تحديد أهداف إدارة الجودة الشاملة في التعليم فيما يلي:

جعل المنظمة التعليمية أفضل من سواها.

وجود أقل قدر من التقلبات في جودة الخدمة المقدمة.

المرونة الدائمة، وإدخال التعديلات اللازمة في حجم ونوع المتطلبات التعليمية وفقًا لاحتياجات الطلاب.

التخفيض المستمر في التكلفة من خلال تحسين الجودة.

أنها تضع المستفيد أولاً؛ لأن المستفيد هو المتلقي الأول للخدمات التعليمية.

أنها تتيح الفرصة للنظر إلى التفاصيل، وتطويرها عن طريق تقسيم العمل داخل المؤسسة التعليمية إلى عمليات، لكل عملية مورد، وطالب، ولها

عناصر للأداء.

تعتبر الدراسة التي يقوم عليها العمل هي منظومة متكاملة، تحوي كافة الأنشطة، وتتكامل مع بعضها البعض بحيث ترتبط أهدافها، وتؤدي في النهاية إلى الهدف النهائي الأسمى.

أنها شاملة، بمعنى: أنها تشمل كافة القطاعات، والمستويات الإدارية، والوظيفية في المؤسسة التعليمية.

أنها تهدف إلى التحسين المستمر في القدرة التنافسية والكفاءة والمرونة للمؤسسة التعليمية كلها.

خصائص وسمات إدارة الجودة الشاملة

تعتمد على تخطيط وتنظيم وتحليل كل نشاط في المؤسسة التعليمية كلها.

تعتمد على تفهم، ومشاركة، واقتناع كل فرد بالمؤسسة التعليمية بمبادئ تحقيق الجودة الشاملة.

تعتمد على التزام ومشاركة العاملين، وإحساسهم الإيجابي بأن لهم دورًا يؤدونه في نجاح المنظومة.

تعتمد على مشاركة ومساندة كل المستويات في المؤسسة التعليمية.

تعتمد على تعاون وتفاهم وتشابك وترابط كل أجزاء المؤسسة التعليمية في إنجاز الأعمال؛ لتحقيق أهدافها.

تعتمد على تخليص كل فرد من الجهود المهدرة، وإشراكه في عملية التحسين المستمر.

تعمل على إحداث تغيير فكري وسلوكي لدى الأفراد؛ لإكسابهم فلسفة العمل الصحيح ومنع الخطأ بدلاً من التفتيش.

المرونة في مواجهة التحديات التي تواجه مؤسسات التعليم العام.

الاهتمام بكل من الأفراد، والإنتاج عن طريق تحسين مستويات الأداء.

تعتمد على الرقابة الذاتية أو التقويم الذاتي، بحيث تنبع الجودة من الفرد،

ولا تفرض عليه.

تؤكد على تدريب القوى العاملة، وتشجيعهم، وتحفيزهم؛ لتحقيق التطور والانطلاق في عصر تسوده الحاجة للمعرفة.

تتسم بالتطوير المستمر، والقابلية للقياس.

تكفل للمؤسسة التعليمية مرونة الحركة؛ لمواجهة التغيير المستمر في كافة النواحي.

تستخدم فرق العمل (حلقات الجودة)؛ لأنها أساس ضروري؛ لتحقيق المشاركة والتحسين المستمر للجودة، وليس العمل الفردي المنقطع.

تتطلب وجود سياسة واضحة ومحددة للجودة، تعتمد على كفاءة التنظيم الإداري، والوظيفي؛ لضمان تحقيق الجودة الشاملة.

يتبين مما سبق أن: إدارة الجودة الشاملة، هي عبارة عن ثقافة جديدة يجب على الجامعات أن تهتم بالعناصر التالية: (الترتوري، عوض، ووجويحان أغادير ٢٠١٠م، ص، ٨١).

التركيز على الطلاب، والمستفيدين، واحتياجاتهم.

اعتبار الجودة جزء رئيسي من استراتيجية الجامعة.

التركيز على مشاركة العاملين والمديرين، وتقوية الطاقات والإمكانات.

التركيز على الاستمرارية في التحسين.

اعتبار كل فرد في الجامعة أو الكلية مسئولًا عن الجودة.

شمولية العمليات، والأنشطة التي تطور وتغير ثقافة الجامعة؛ لتركز على جميع جوانب الجودة عبر عناصرها المختلفة، وهي: المصادر، والمدخلات، والتشغيل، والمخرجات، والاستخدامات، والمقارنات الرقابية، والبيئة، والقيادة.

متطلبات ضمان الجودة الشاملة في التعليم الجامعي

من الملاحظ بأن المتطلبات أو الشروط يمكن أن توضع لكل خاصية من خواص الجودة وتُسمَّى:

أ_ شروط أو متطلبات الجودة (جودة، ٠١٠٢، ص ٩١)

وتطبيق الجودة الشاملة في التعليم الجامعي يستدعي الآتي: (صنعاء، ٢٠٠٧م، ص ٣٢)

توافر كادر أكاديمي يمتلك كفايات ومهارات في كافة المجالات الأكاديمية والمهنية والمسلكية والثقافية والإنسانية والبحثية ويمارسها في الواقع، والتي يمكن أن تظهر في نِتاج عمله في التدريس.

تحديد نموذج العمل الأساسي؛ لتطبيق الجودة والخاص بالجامعة مع متابعة التطبيق.

وضع منهجية خطوة بخطوة؛ لتنفيذ الجودة الشاملة في الجامعة تكون واضحة ومفهومة عند كل العاملين.

ب_ مرحلة التنفيذ في ضوء الخطة الاستراتيجية الموضوعة

إن توضيح أهمية السياسة التعليمية في توجيه البرامج والمشروعات التطويرية التي يحتاجها التعليم العام والمجتمع، وتفرضها التطورات العالمية المعاصرة في المجالات التربوية والتعليمية، والتكنولوجية (الألمعي،١٤٢٩هـ).

وهذه الخطة تشمل:

تحديد مخرجات الجامعة، والتعرف على احتياجات وتوقعات المستفيدين منها.

تحديد المجالات الرئيسية في التعليم العالي، والتي ينبغي أن تركز عليها الجودة الشاملة تحديدًا دقيقًا، وهي كما يشير إليها كل من (المحياوي، ٢٠٠٦م، ص ١٥٥ - ١٥٨، عامر، ١٤٢٨هـ، ص ٣٦٨ - ٣٧٠):

جودة الطالب.

جودة عضو هيئة التدريس.

جودة طرق التدريس.

جودة أساليب التقويم والاختبارات.

جودة البرامج التعليمية لمختلف الدرجات العلمية.

جودة المباني والمرافق والتجهيزات.

جودة الإدارة في الجامعات.

جودة التقنية ومصادر التعلم وتكنولوجيا التعليم.

جودة اللوائح والأنظمة والتشريعات.

جودة مصادر التمويل والموارد.

جودة نظم تقييم الأداء الإداري والأكاديمي.

جودة عمليات التعليم والتعلم.

جودة البحث العلمي.

جودة الخدمة والتعاون والشراكة مع مؤسسات المجتمع المختلفة.

رصد الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة، وتوفيرها للتنفيذ.

إعادة هيكلة البِنَى، والنظم، والإجراءات، واللوائح بالجامعة مع ما يتناسب ويسهل إجراءات، وعمليات تحسين، وتطوير الجودة الشاملة.

تشكيل مجالس الجودة، وفرق العمل داخل الأقسام والإدارات وبدء العمل من خلالها.

تصميم وتطوير نظم المكافآت، والحوافز الفردية والجامعية؛ لتشجيع العاملين لتطبيق الجودة واستمراريته، وخلق جو من الثقة والانتماء للجامعة بأهمية الدور المُوكَّل إليهم.

العمل على تطبيق الجودة بالجامعة من خلال كليات أو أقسام معينة تجريبية بصورة مبدئية.

ج- مرحلة التقييم والمراجعة

مراجعة ومتابعة الكليات والأقسام التي تم تطبيق الجودة فيها بصورة تجريبية، والتحقق من نتائجها وفق المعايير والمواصفات المحددة.

عرض نتائجها، وتحديد الصعوبات التي تعترضها، وتذليلها، وتحديد نقاط الضعف وتصحيح الانحراف.

الاستفادة من المقارنة المرجعية بالمستويات المحلية والدولية، ومقارنة بالمنافسين سواء على مستوى الأقسام أو الجامعات (المحياوي، ٢٠٠٦م، ١٥٩).

د مرحلة التعميم أو التحول الكُلِّي نحو الجودة

وتشمل البدء في تطبيق ونشر نُظُم الجودة بالجامعة ككل، ومنح الوقت، والجهد الكافيين؛ لتطبيق الجودة الشاملة بالجامعات، والتأني والصبر عند تحقيق النتائج. (الغامدي ٢٠٠٦م، ص ٤٤٨ - ٤٥٤).

معايير الجودة الشاملة في التعليم الجامعي

تُعرف المعايير Standards، بأنها مواصفات أقرتها جمعيات محلية عالمية؛ لتحديد مواصفات ومعايير مستوى من الأداء متفق عليه (قائمة مصطلحات تكنولوجيا التربية، ١٩٩٤م، ص ٢٠٦).

ويعرف الحمالي (١٤٢٩هـ، ص ٥) المعيار بأنه: المستوى المستهدف للوصول إلى الأداء الجيد.

وإذا أضفنا إلى كلمة معايير أداء فتصبح معايير الأداء فتعرف بأنها: «مجموعة من المحددات، والمتطلبات السياسية التي على أساسها يتم الحكم على جودة، وكفاءة، وفاعلية أداء المعلم «(إبراهيم، ٢٠٠٥م، ص٦١).

معايير الجودة الشاملة في سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية

الجودة في التعليم هي: معايير عالمية للقياس والاعتراف والانتقال من ثقافة الحد الأدنى إلى ثقافة الإتقان والتميز، واعتبار المستقبل هدفًا نسعى إليه، والانتقال من تكريس الماضي والنظرة الماضية إلى المستقبل الذي تعيش فيه الأجيال التي تتعلم الآن، وعلى ضوء ذلك يمكن تعريف الجودة في

التعليم بأنها: «كافة السمات والخواص التي تتعلق بالمجال التعليمي، والتي تظهر جودة للنتائج المراد تحقيقها، وهي ترجمة احتياجات توقعات الطلاب إلى خصائص محددة تكون أساسًا في تعليمهم وتدريبهم؛ لتعميم الخدمة التعليمية، وصياغتها في أهداف بما يوافق تطلعات الطلب المتوقع. (العصيمي ١٤٢٨هـ).

وتنبثق معايير تطبيق الجودة في التعليم العام من مفهوم الجودة الذي سبق ذكره، والذي يُقصد به «التميز في البرامج الاستراتيجية من حيث خلوها من الأخطاء، والعيوب، ورقيها لمستوى توقعات المستفيدين ورغباتهم وتحقيقها لرضاهم، وذلك من خلال الالتزام بمتطلبات الأداء، ومعاييرها المحددة وأداء العمل الصحيح بشكل صحيح، وعليه يمكن تعريف معايير الجودة الشاملة في التعليم بأنها: تلك المواصفات والشروط التي ينبغي توافرها في نظام التعليم، والتي تتمثل في جودة الإدارة (سياسة القبول البرامج التعليمية من حيث أهدافها - طرق التدريس المتبعة - نظام التقويم والاختبارات- جودة أداء المعلمين والمعلمات - الأبنية المدرسية والتجهيزات المادية)، بحيث تؤدي إلى مخرجات تتصف بالجودة، وتعمل على تلبية احتياجات المستفيدين.

وقد اشتملت وثيقة سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية على معايير الجودة الشاملة التي جاء بها الإسلام، وتناولت بعضها التجارب العالمية، والتي حدَّدها العصيمي ١٤٢٨ هـ) في دراسته بعنوان: (أسس ومتطلبات إدارة الجودة الشاملة في سياسة التعليم بالمملكة العربية السعودية)، وأثبت فيها أنه يوجد أساس إتقاني تقوم عليه سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية، وذلك من خلال مراعاة الأسس التي تقوم عليها السياسة التعليمية لأسس إدارة الجودة الشاملة، ومتطلباتها التالية:

إدراك سياسة التعليم في المملكة المفاهيم إدارة الجودة الشاملة.

التزام سياسة التعليم في المملكة بتطبيق إدارة الجودة الشاملة.

دعم سياسة التعليم في المملكة؛ لمشاركة العاملين بالميدان.

تبني التعليم في المملكة للتخطيط الاستراتيجي.

دعم سياسة التعليم في المملكة لعمليات التحسين المستمر.

مراعاة سياسة التعليم في المملكة لمعايير القياس، وتحليل للمهام.

مراعاة سياسة التعليم في المملكة؛ لمنع الأخطاء قبل وقوعها.

تركيز سياسة التعليم في المملكة على تحفيز العاملين في الميدان.

لذا فالتعليم العام في المملكة العربية السعودية ينطلق من سياسة تعليمية رائدة ترسم له معايير ومتطلبات وأسس تطبيق الجودة الشاملة، وعليه المبادرة إلى وضع وثيقة تنفيذية عملية للجودة الشاملة في التعليم، بحيث تتضمن هذه الوثيقة إيضاحًا تامًا لرسالة المنظمة التربوية وقيمها، وثوابتها، المتعلقة بجودة الأداء، وتقوم المؤسسات التعليمية والتدريبية على ضرورة التزام جميع العاملين برسالة التعليم والتدريب، وقيم وثوابت العملية التعليمية من حيث الحرص على جودة الأداء، وتحقيق رغبات وتطلعات المستفيدين من العملية التعليمية، وقياس مدى نجاح وتمكن المشرفين والمشرفات، والمعلمين والمعلمات والهيئة التعليمية كافة في الميدان التربوي من إيصال رسالة التربية والتعليم إلى المستفيدين منها، وهم (المجتمع والطلاب وأولياء الأمور). (الألمعي، ٢٠٠٩م، ص ٤٤).

ويسعى الاعتماد المهني لجودة التعليم لتحقيق الأهداف الآتية

ضرورة مواكبة التطورات التي يفرضها تقدم العصر في المجتمع الحديث.

معرفة مدى ما تحققه البرامج التعليمية من أهداف منوطة بها.

رفع الكفاءة المهنية للفرد (المعلم)، والتأكيد على إحساسه بالثقة والتأكد من نموه العلمي في مجال تخصصه.

وضع معايير تساعد على الارتقاء بمستوى الأداء، ومواكبة التغيرات الحادة في المجتمع، وضرورة مواكبة آمال وطموحات المتعلمين.

صيانة حق المواطن والمجتمع المحيط في أن تكفل له المؤسسات التعليمية خريجين قد أعدوا إعدادًا كافيًا لممارسة المهنة.

مقاييس تحسين التعليم العالي

تشمل تلك المقاييس ما يلي:

أ- طريقة (ما يرنتريبوس) لتطبيق إدارة الجودة في التعليم: لقد طرح «مايرن» طريقة لتطبيق إدارة الجودة الشاملة في التعليم، ونوعيته التي يجب أن تقدمه المدارس، وذلك حسب الأسس التالية:

المعرفة: وهي الشيء الذي يجعل الفرد يفهم ما يتعلمه، وعلاقة ذلك بما سبق معرفته، فالمعرفة تولد لدى الفرد القدرة على الفهم من خلال تجربته.

البراعة: هي التي تمكن الفرد من تحويل المعرفة إلى عمل فعلي.

الحكمة: هي القدرة على التمييز بين المهم والأهم، وبالتالي تحديد الأولويات.

الشخصية: وهي عبارة عن مركب مكون من المعرفة والبراعة والحكمة مرتبطة بالتحفيز

ب - مقاييس التعليم:

مدى التحصيل المعرفي عند الطالب.

مدى رضا الطلبة، وأولياء أمورهم.

مستوى خريجي المدرسة.

مستوى الإداريين والمعلمين.

مدى رضا الإداريين والمعلمين.

الخدمات التي تقدمها المدرسة.

الاستخدام الأمثل للموارد البشرية والمالية.

خدمة المجتمع.

ج- وسائل التطبيق:

التحول نحو إدارة الجودة الشاملة لابد من عقد مقارنة بين النظام التقليدي المعمول به، وبين النظام الجديد، والذي يُعرف بالجودة الشاملة.

العمل بالنظام التقليدي، والعمل بنظام الجودة الشاملة.

التحسين وقت الحاجة.

التحسين المستمر.

جودة أعلى، تعني تكلفة أعلى.

جودة أقل، تعني تكلفة أقل.

البحث عن المشكلات المتعلقة بالنتائج.

البحث عن المشكلات المتعلقة بالعملياتي، ومن ثَمَّ معالجتها حتى لا يتكرر وقوعها.

يتم تصيد الأخطاء ومعالجتها.

الافتراض بأن الأخطاء لن تحدث، ويتم التخطيط لتجنبها.

من الممكن تقبل الأخطاء. (آل صليع، ٢٠١٢م، ١٢٥).

د- الخطوات المطلوب اتخاذها لتطبيق أنظمة إدارة الجودة

يعتبر نظام إدارة الجودة أحد أنظمة الإدارة المطبقة في المؤسسة، والتي يمكن أن تشمل أنظمة الإدارة المالية والبيئية وغيرها (الموسوعة الحرة، ١٩٨٦م).

وسعيًا في التطبيق الأمثل لأنظمة إدارة الجودة لابد من اتخاذ الخطوات التالية:

تحديد سياسة الجودة، وأهداف الجودة في المنشأة.

تحديد العمليات الأساسية التي تؤثر على تحقيق أهداف الجودة.

تحديد الوسائل والمعايير اللازمة لتحسين فاعلية العمليات.

فحص النتائج للوقوف على مدى تحسن فاعلية العمليات.

تحديد الوسائل لمنع العيوب، وتخفيض الهدر، وإعادة التشغيل.

التحسين المستمر للعمليات، بهدف تحسين الفاعلية والمردود.

معايير الجودة الشاملة في التعليم الجامعي:

لقد أصبح تحقيق جودة الخدمات، والمخرجات التعليمية، والوصول للاعتماد المؤسسي والأكاديمي الهدف الاستراتيجي لمعظم الجامعات الخليجية، وعلى رأسها جامعات المملكة العربية السعودية؛ لمواجهة قضاياها الداخلية، وتحدياتها الخارجية المتمثلة في العولمة، والتغييرات المتسارعة في المعرفة، وتكنولوجيا المعلومات، والحِراك العالمي بظهور تدويل التعليم العالي والجامعات العابرة للقارات، والتغيير في المهارات والقدرات المطلوبة في سوق المهن تُعنى بشئون اعتماد البرامج الأكاديمية، وضمان تحسين الجودة في مؤسسات التعليم العالي بالمملكة، لذا جاء تصميم نظامها؛ لتوكيد الجودة والاعتماد بما يشتمله من معايير ومقاييس؛ لتقويم الجودة في كافة أبعاد العمل الجامعي ووثائق تبين كيفية تأسيس مراكز الجودة وأنظمتها الداخلية بالجامعات، وأدلة ومؤشرات للأداء المتابعة ومراجعة عمليات ضمان الجودة بها، بهدف التأكد من أن جودة التعليم العالي بالمملكة مساوية للمستويات العالمية، ومعترف بها بشكل واسع في المجتمعات الأكاديمية والتخصصية العالمية. (الحربي، ٢٠١١م، ص ١٣).

ولقد أظهرت الجهود البحثية عن اتفاق الغالبية من الباحثين على البنود العشر كمعايير للجودة الشاملة في مؤسسات التعليم العالي والمتمثلة في: (الترتوري، وجويحان، ٢٠١١، ص ٢٠١١).

توفر المصادر المادية الكافية؛ لدعم التعليم والتعلم.

توفر المصادر البشرية الكافية؛ لدعم (التعليم، والتعلم، والموظفين، والمؤهلين).

توفر أهداف وغايات واضحة يفهمها كل من هيئة التدريس والطلبة.

ارتباط محتوى الموضوعات الدراسية بأهداف البرنامج وغاياته.

تشجيع الطلبة على المشاركة الفاعلة، وإعطائهم المسؤولية الكاملة بتعلمهم.

معيار البرنامج مناسب للمكافأة، والتقييم الصادق والموضوعي والعادل.

التقييم الذي يغطي مدى واسع من أهداف المساق وغاياته.

تلقي الطلبة التغذية الراجعة المفيدة من التقييم، وتزويدهم باستمرار بمدى التقدم والتحسن.

يتخرج الطلبة وقد حصلوا على معرفة ومهارات قابلة للانتقال خارج الجامعة (باروم ، ٢٠٠٩م).

أمَّا فيما يتعلق بمنهجية تطبيق نظام إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم العالي فإنها تتمثل في:

تحديد مسؤوليات العملية الإدارية.

تحديد متطلبات المستفيدين، ومحاولة مطابقة مواصفات العملية التعليمية الجامعية مع هذه المتطلبات.

إيجاد وتطوير المعايير المُستخدمة في نظام التعليم الجامعي.

البحث عن فرص التحسين والتطوير لعملية التعليم الجامعية، وعند إيجاد هذه الفرص يتم ترتيبها حسب الأسبقيات، وتحديد الأهداف على ضوء ذلك.

التحسين المستمر للعملية التعليمية الجامعية، وذلك يتطلب المساهمة الكاملة من كافة العاملين في الجامعات (من أكاديميين، وإداريين، وفنيين)، حيث تعتبر مسئوليتهم جميعًا نحو تحقيق الجودة في مخرجات العملية التعليمية.

تنبثق معايير تطبيق الجودة في التعليم العام من مفهوم الجودة الذي سبق ذكره، والذي يُقصد به: التميز في برامج الاستراتيجية من حيث خلوها من الأخطاء والعيوب، ورقيها لمستوى توقعات المستفيدين، ورغباتهم، وتحقيقها لرضاهم، وذلك من خلال الالتزام بمتطلبات الأداء، ومعاييرها المحددة، وأداء العمل الصحيح بشكل صحيح، وعليه يمكن تعريف معايير الجودة الشاملة في التعليم بأنها: «تلك المواصفات والشروط التي ينبغي توافرها في نظام التعليم، والتي تتمثل في: (جودة الإدارة - سياسة القبول - البرامج التعليمية من حيث أهدافها - طرق التدريس المُتَّبَعة - نظام التقويم والاختبارات- جودة أداء

المعلمين والمعلمات - الأبنية المدرسية والتجهيزات المادية)، بحيث تؤدي إلى مخرجات تتصف بالجودة، وتعمل على تلبية احتياجات المستفيدين.

ويشهد العالم في القرن الحادي والعشرين تغيرات سريعة ومتلاحقة، وتطورات تكنولوجية متعددة، ومعارف ومصطلحات جديدة، مما أدى إلى وجود تحديات لا حصر لها أمام المجتمعات على كافة المجالات، وهو ما انعكس على النظم التعليمية بصفة عامة، والتعليم الجامعي على وجه الخصوص، وقد استدعت هذه التطورات تقييم البرامج التعليمية التي تقدمها مؤسسات التعليم العالي من أجل التحقق من جودة نوعية التعليم المُقدَّم، وضمان تطور هذه البرامج، وقد تطور أسلوب الاعتماد خلال السنوات الماضية؛ ليصبح نظامًا مبنيًا على التقويم الذاتي، حيث يؤكد على التقييم والتطوير المستمر للجودة النوعية في مؤسسات وبرامج التعليم العالي، وذلك من خلال عمليتي التقييم الذاتي، والتقييم الخارجي للمؤسسة وبرامجها التعليمية.

ويشير الاعتماد إلى عملية تقييم جودة المستوى التعليمي للمؤسسة، فهو مرحلة متابعة، وتوكيد لمدى تحقق مستويات الجودة المختلفة من عدمه، كما يهدف الاعتماد الأكاديمي إلى بيان أوجه القوة والضعف داخل المؤسسة المعنية بالدراسة، وبالتالي يتم إصدار الحكم حول كفاءة وأهلية جودة هذه المؤسسة للقيام بمسؤولياتها المنوطة بها، والمفترض أن تؤديها بصورة متميزة؛ ولهذا أصبح الاعتماد الأكاديمي اتجاهًا عالميًا يُعوَّل عليه كثيرًا في شتَّى الأنشطة والإجراءات ذات العلاقة بإنشاء المؤسسات أو البرامج التعليمية، بهدف تدعيم مؤسسات التعليم الجامعي، وجعلها جديرة بثقة المجتمع فيها، وقد أشارت بعض الدراسات إلى أن تطبيق معايير الاعتماد الأكاديمي في التعليم العالي يُعدُّ خطوة أساسية للإصلاح التربوي لنظام التعليم باعتباره أداة لضمان جودتها، فالجامعات التي تحصل على الاعتماد تستطيع أن تدعى أنها تطبق عمليات أو معايير الجودة، ومن ثَمَّ فإن المؤسسة المعتمدة أو المعترف بها هي تلك التي تتوافر لديها بعض المتطلبات التي تتعلق بأهداف المؤسسة وبالإمكانيات المادية والبشرية وبأساليب التقويم. (البلطان، ٢٠١٠، ص ٤).

وتُعدُّ الجودة، وإدارة الجودة الشاملة تعبيرين شائعين في اللغة الإدارية المعاصرة، ويعبِّران عن أحدث توجهات الفكر الإداري الحديث، وتشير إلى أن أصوله الأولى ترجع إلى العديد من الرواد الأوائل الأمريكيين، وهم: (ستيوارت، ودمينج، وكروسبي، وحوران) الذين ساهموا في وضع الركائز الأساسية لمبادئ الإدارة التي تقوم على فلسفة إرضاء العميل كهدف أول للمؤسسات في أواخر العشرينات. (الألمعي، ١٤٣٠هـ، ص ١٢).

اسية اليه كثيراًأكاديمي اتجاهاً إن الجودة والاهتمام بما ليس مقتصرًا على العصور الحديثة، لاسيما وأن الإنسان الفرد منذ أن وجد على البسيطة يستهدف الركون في كافة سياقات حياته للحصول على الجودة الملائمة، ومن خلال دراسة البحث عن الجودة في عمق الحضارة الإنسانية نكتشف أن لها جذورًا تاريخية قديمة جدًا، وأن الافتراض الذي جاءت به الكتابات الحديثة الذي يرجع الجودة إلى أيام الثورة الصناعية أو قبلها بفترة زمنية قصيرة ليس صحيحًا؛ وذلك لأن المتفحص للتاريخ والحضارات البشرية يجد أن جذور الجودة تمتد إلى الزمن قبل الميلاد أو أكثر بكثير من ذلك، ولو أمْعنَّا في خلق هذا الكون نجد بأنه أُسِّس على مفهوم الجودة الإلهية، والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾، حيث يتضح في هذه الآية الكريمة أن الله -عز وجل- خلق الخلق جميعهم على مستوى عالٍ من الإتقان والجودة، وخصَّ الإنسان بذلك كما قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾. وهذا يؤكد على أن أساس الجودة والسعي الدائم لها من مكونات الفطرة السليمة؛ لذلك فإن الحضارات الإنسانية القديمة دعت إليها، وساهمت في تطوير فلسفتها. (الأحمد، ٢٠١١، ص ٦٣).

معايير الاعتماد وتوكيد الجودة في برامج مؤسسات التعليم العالي بالمملكة

قامت الهيئة الوطنية للاعتماد الأكاديمي والتقويم في المملكة العربية السعودية بتطوير مجموعة من معايير الاعتماد، وتوكيد الجودة لمؤسسات التعليم العالي، تم تحديدها في أحد عشر معيارًا تتعلق بقطاعات عريضة من الأنشطة في مؤسسات التعليم العالي، وتتناولها الدراسة على النحو التالي:

المعيار الأول: الرسالة والأهداف

تحدد رسالة المؤسسة التعليمية بوضوح تام الأهداف أو الأغراض الأساسية لها، كما تحدد أولوياتها، وتؤثر بصورة كبيرة على عمليات التخطيط، والعمل داخل المؤسسة.

المكونات الأساسية لهذا المعيار، وتشمل: (ملائمة الرسالة، فائدة الرسالة، عمليات تطوير ومراجعة الرسالة، استخدام عبارة الرسالة، العلاقة بين الرسالة والغايات، العلاقة بين الرسالة والأهداف). (البلطان ، ص ٢٠١٠ ، ٥ م).

المعيار الثاني: السلطات والإدارة:

تقوم السلطة العليا بقيادة المؤسسة قيادة فعَّالة تعمل لصالح المؤسسة ككل، ولصالح منسوبيها، وتقوم بدورها هذا من خلال وضع سياسات المؤسسة، وعمليات المساءلة، وأما الإدارة العُليا في المؤسسة فتقوم بإدارة وتوجيه نشاطات المؤسسة بشكل فعَّال من خلال هيكل إداري يتم تحديده بشكل واضح تمامًا، وتتم نشاطات الإدارة العليا في إطار من السياسات، والتنظيمات السليمة التي تحرص على الحفاظ على المساءلة المالية والإدارية، وتعمل على تحقيق التوازن بين التخطيط المركزي، والمبادرة الفردية. ويضم هذا المعيار عددًا من المكونات الأساسية، وتشمل: (السُّلْطة العليا، الإدارة العليا، عمليات التخطيط، السياسات والتنظيمات الداخلية المناخ التنظيمي الوحدات، والشركات المرتبطة بالمؤسسة التعليمية). (البلطان، ص ٢٠١٠، ٨٦م).

المعيار الثالث: إدارة ضمان الجودة وتحسينها:

تتعلق عمليات ضمان الجودة بكل أقسام المؤسسة، وتشكل جزءًا مهمًا من عمليات الإدارة والتخطيط الروتينية، وتركز المقاييس بشكل خاص على المخرجات والنتائج، كما يوجد لدى هيئة التدريس والإدارة والطلبة التزام بالتحسين، كما أنهم يقومون بشكل دوري بمراجعة أدائهم، ويتم تقويم الجودة بناءً على أدلة مستقاة من مؤشرات أداء، ومن معايير خارجية تتسم بجديتها.

ويشمل هذا المعيار المكونات الأساسية، وهي: (التزام المؤسسة بتحسين الجودة، نطاق عمليات ضمان الجودة، إدارة عمليات ضمان الجودة،

استخدام المؤشرات والمقاييس للتحقق المستقبلي من المعايير). (البلطان، ص ٨٩ ،٢٠١٠م).

المعيار الرابع: التعلم والتدريس

تتسم مخرجات تعلم الطلاب بأنها قد تم توصيفها بوضوح، وبالتوافق مع إطار المؤهلات الوطني، ومتطلبات سوق العمل أو الممارسة المهنية، يتم تقويم معايير التعلم من خلال عمليات تقويم سليمة، كما يتم قياسها بالمقارنة مع مؤسسات أخرى ذات مستوى رفيع، تتألف هيئة التدريس من أعضاء تتوفر لديهم المؤهلات الضرورية والخبرة اللازمة؛ للقيام بمسئولياتهم التدريسية، ويستخدمون أساليب تدريس تتلاءم مع مختلف أنواع نواتج التعلم، فضلًا عن مشاركتهم في النشاطات الهادفة؛ لتحسين كفاءتهم التدريسية يتم تقويم جودة التدريس، وفعالية البرامج من خلال استبانات تشمل الطلاب والخريجين وأصحاب الأعمال، كما تستخدم النتائج التي نتجت عن هذه الاستبانات في خطط التحسين.

يتألف هذا المعيار من المكونات الأساسية: (حصيلة تعلم الطلاب، مساعدة الطلاب من الناحية التعليمية- جودة التدريس- مساندة تحسين جودة التدريس- مؤهلات وخبرة أعضاء هيئة التدريس- وضع وتطوير البرامج ومراجعتها- نشاطات الخبرة الميدانية- ترتيبات المشاركة مع المؤسسات الأخرى). (البلطان، ص ٢٠١٠، ٩٩ م).

المعيار الخامس: إدارة شئون الطلاب والخدمات المساندة

تتسم إدارة القبول والتسجيل بالجدية والالتزام، حيث تحافظ على سرية السجلات كما تقتضي سياسة المؤسسة، يوجد كذلك إدراك واضح بحقوق الطلاب ومسئولياتهم، حيث تم تحديد ذلك بشكل واضح، كما تتوافر إجراءات تأديبية تتسم بالشفافية والعدالة والموضوعية، فضلاً عن توافر حق الاستئناف، توجد كذلك آليات للإرشاد الأكاديمي وغير الأكاديمي، فضلًا عن خدمات المساندة المتجاوبة مع احتياجات الطلاب، ولا تستجيب خدمات المساندة التي تقدمها المؤسسة إلى الطلاب لاحتياجاتهم الأكاديمية فحسب،

وإنما تشمل أيضًا خدمات دينية وثقافية ورياضية، وغيرها من الخدمات التي يحتاجها عموم الطلاب.

يشمل هذا المعيار المكونات الأساسية التالية: (قبول الطلاب- سجلات الطلاب- إدارة شئون الطلاب- تقييم وتطوير خدمات الطلاب- الخدمات الطبية والإرشادية- النشاطات اللاصفية). (البلطان، ص ٢٠١٠، ١٠١م).

المعيار السادس: مصادر التعلم

يقصد بالمصادر التعليمية المكتبات والمراجع، والحواسب الآلية، وهي ما تحرص المؤسسة على توفيره تبعًا لاحتياجات البرامج التي تقدمها، وبالكمية الكافية، وتحرص المؤسسة كذلك على أن تكون أبواب المكتبات، وأماكن الحواسب الآلية مفتوحة في أوقات تناسب الأوقات التي يقوم فيها الطلاب بمراجعة دروسهم، كما تحرص على توفير أفراد مُدرَّبِين على مساعدة الطلاب في البحث عن الكتب والمراجع والمواقع التي يريدون الدخول عليها؛ للاستفادة العلمية.

توفر المؤسسة للطلاب كذلك أماكن يقومون فيها بدراسة دروسهم بشكل فردي، أو جماعي في بيئة تحفز البحث العلمي الجاد، كما تحرص المؤسسة على تقييم هذه الخدمات وتحسينها استجابة الآراء الطلاب، وأعضاء هيئة التدريس.

ويشمل هذا المعيار المكونات الأساسية التالية: (التخطيط- التقويم- التنظيم- مساندة المستخدمين- المصادر). (البلطان، ص ٢٠١٠، ١٠٣م).

المعيار السابع: المرافق والتجهيزات

تصمم الأبنية، أو تعدل استجابة لاحتياجات عملية التدريس، والتحكم في البرامج التي تقدمها المؤسسة؛ ولصنع بيئة صحية وآمنة للتعليم العالي الجودة تتابع المؤسسة كيف تستخدم مبانيها، كيف تستخدم استطلاعات الرأي للمساعدة في تخطيط التحسين، وتوفر المؤسسة العدد الكافي في الفصول والمعامل، فضلًا عن أماكن استخدام الحواسب الآلية، ومعدات البحث للطلاب وأعضاء هيئة التدريس، وتتوافر كذلك أماكن كافية للخدمات

الأخرى، مثل المطاعم، والأنشطة اللاصفية، وإسكان الطلبة -إن وُجد-.

يشمل هذا المعيار المكونات الأساسية التالية: (السياسة العامة- والتخطيط- جودة وكفاية المباني- الإدارة- معدات البحث- تكنولوجيا المعلومات- إسكان الطلاب). (البلطان، ص ٢٠١٠، ١٠٤م).

المعيار الثامن: التخطيط المالي والإدارة المالية

تتوافر لدى المؤسسة التعليمية الموارد المالية الكافية لاحتياجات البرامج والخدمات التي تقدمها، كما تحرص المؤسسة التعليمية على إدارة هذه الموارد بما يتفق مع احتياجات البرنامج الذي تقدمه، والأولويات التي وضعتها لنفسها، وتحرص المؤسسة كذلك على وضع أنظمة فاعلة تحكم عملية وضع الميزانية، وتفويض المسئولية المالية، وقواعد المساءلة المالية، كما تحكم إشراف المؤسسة على هذه العمليات، فضلًا عن أنظمة إدارة مخاطر تتميز بالكفاءة المالية.

يشمل هذا المعيار المكونات الأساسية التالية: (التخطيط المالي- وضع الميزانية- الإدارة المالية- المراجعة المالية- إدارة المخاطر). (البلطان، ص ٢٠١٠ ، ١٠٥م).

المعيار التاسع: عمليات توظيف هيئة التدريس والعاملين

يتوافر لدى أعضاء هيئة التدريس والعاملين بالمؤسسة المؤهلات والخبرات اللازمة للقيام بمسئولياتهم بكفاءة، كما تتوافر لدى المؤسسة سياسات تطوير مهنية؛ لضمان التحسين المستمر في أدائهم، وتحرص المؤسسة على تقييم أداء كل أعضاء هيئة التدريس، والعاملين، والإعلان عن تقديرها للأداء المتميز، مع تقديم المساندة، حيثما يتطلب الأمر ذلك، وتتوافر لدى المؤسسة كذلك أنظمة لحل المنازعات مع أعضاء هيئة التدريس والعاملين، وهي أنظمة تتميز بالشفافية، والجدية، والعدالة.

ويشمل هذا المعيار المكونات الأساسية التالية: (السياسات العامة- الإدارة- التوظيف- التعاقد- الترقي الوظيفي والشخصي- الإجراءات التأديبية- تسوية الشكاوى- حلّ المنازعات). (البلطان، ص ٢٠١٠، ١٠٦م).

المعيار العاشر: البحث العلمي

في الجامعات والمؤسسات التعليمية الأخرى التي تقع عليها مسئولية البحث العلمي، يتم تشجيع أعضاء هيئة التدريس على الاشتغال بالبحث العلمي، وعلى نشر نتائج هذا البحث، وهذا الأمر يقوم به أعضاء هيئة التدريس، إما فُرادى، وإما بالتعاون مع بعضهم البعض على مستوى المؤسسة، أو بالاشتراك مع آخرين من جهات أخرى، تأخذ المؤسسة بإسهامات أعضاء هيئة التدريس هذه فيما بعد عند تقييمهم، وترقياتهم، تنعكس النشاطات البحثية والعلمية لأعضاء هيئة التدريس على تدريسهم، فضلًا عن التطورات البحثية الأخرى في المجال نفسه، تعمل المؤسسة على توفير المنشآت، والمعدات اللازمة؛ لإجراء هذه البحوث في حدود الموارد المتاحة، كما تحرص على متابعة الإنتاج البحثي، ومقارنته بإنتاج المؤسسات الأخرى المماثلة، تتوافر بالمؤسسة إجراءات وقواعد عامة تتميز بالوضوح والعدل فيما يتعلق بحقوق الملكية الفكرية لأعضاء هيئة التدريس، وغيرهم.

ويشمل هذا المعيار المكونات الأساسية التالية: (سياسة البحث العلمي الخاصة بالمؤسسة، مشاركة هيئة التدريس والطلاب في البحث العلمي في الاستغلال التجاري للبحوث، المباني والمعدات).(البلطان، ص ٢٠١٠، ١٠٧م).

المعيار الحادي عشر: علاقة المؤسسة التعليمية مع المجتمع

تنظر المؤسس إلى خدمة المجتمع الذي تعمل فيه على أنها مسئولية مهمة من مسئولياتها، وتقدم المؤسسة كل منشآتها وخدماتها؛ للمساعدة في تنمية المجتمع؛ كي تشجع أعضاء هيئة التدريس كذلك على الإعلان عن نشاطاتها، وتعمل المؤسسة على متابعة نظرة المجتمع إليها، كما تتبنى الاستراتيجيات المناسبة من أجل العمل على تحسين صورتها وسمعتها.

يتألف هذا المعيار من المكونات الأساسية التالية: (سياسة المؤسسة بخصوص علاقتها بالمجتمع، والتفاعل مع المجتمع، وسمعة المؤسسة). (البلطان، ٢٠١١م، ص ١٠٨).

قائمة المراجع:

١ .ابن منظور، جمال الدين (١٩٨٤) لسان العرب، ط: ١، بيروت: دار صادر

٢ .الأحمد، فيصل بن جاسم بن محمد، (٢٠١١م) إدارة الجودة الشاملة، دار موجه للنشر والإعلان

٣ .الألمعي، حنين، (٢٠٠٩) ثمرات دورة إدارة الجودة الشاملة، منشورات أكاديمية التدريب الشامل.

٤ .عبد الحليم، طارق حسن، (٢٠١١) الإدارة التربوية في الألفية الجديدة، مدخل متجدد لعالم متغير، ط:١، القاهرة، دار العلوم للنشر والتوزيع.

٥ .المسعد، عبد العزيز عبد الله، (٢٠١٢)، الجودة تعاريف وتطبيقات، جامعة الملك سعود، الرياض.

٦ .توفيق: عبد الرحمن، (٢٠١١) الجودة الشاملة، مركز الخبرات المهنية للإدارة، القاهرة.

٧ .الربيعي، سعيد بن حمد، (٢٠٠٨) التعليم العالي في عصر المعرفة، التغيرات والتحديات وآفاق المستقبل، ط: ١، عمان، الأردن، دار الشروق.

٨ .أخضر، فايزة بنت محمد بن حسن (٢٠٠٧) الوضع القائم للجودة في الميدان التربوي، دراسة وصفية تحليلية.

٩ .العميريطي، إيمان بنت إبراهيم، (١٤٣١) جودة التعليم من منظور التربية الإسلامية، رسالة دكتوراه، كلية التربية، جامعة أم القرى.

١٠. عبد الرحيم، هدى ميمني، (١٩٩٤) التربية للعمل في الإسلام، وتطبيقاتها في المملكة، جامعة أم القرى.

١١. عامر، طارق عبد الرؤوف، (٢٠١٠) فلسفة وسياسات تطبيق الجودة الشاملة في التعليم العالي، وطرق تحقيقها، مصر.

١٢. محجوب، بسمان فيصل، (٢٠٠٣) إدارة الجامعات العربية في ضوء المواصفات العالمية، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة.

١٣. الحولي، عليان عبد الله (٢٠٠٤) تصور مقترح لتحسين جودة التعليم الجامعي الفلسطيني، رام الله، فلسطين.

١٤. أبو ملوح، محمد يوسف (٢٠٠٧) الجودة الشاملة في التعليم الصفي، مجلة المعلم، غزة.

١٥. حبتر، أحلام بنت عبد الله (١٤٢٨) أسس ومتطلبات الجودة في التعليم، القصيم.

١٦. آل صليع، مرزوق بن ناصر، (٢٠٠٩) التغير والجودة وجهان لعملة واحدة، الرياض.

١٧. عابدين، محمود (١٩٩٢) الجودة واقتصادياتها في التربية، مجلة دراسات تربوية،

مجلد (٩) عدد (٤٤) القاهرة.

١٨. زين الدين/ عماد الدين محمد (٢٠٠٥) إدارة الجودة الشاملة، منشورات جامعة القرآن الكريم، السودان.

١٩. كمال، سفيان عبد اللطيف (٢٠٠٤) إطار عام لضمان النوعية الجيدة للتعلم الفلسطيني.

٢٠. عبود، عبد الغني (٢٠٠٤م) إدارة الجامعات العربية في ضوء معايير الجودة الشاملة، جامعة عين شمس، القاهرة.

٢١. النجار، عبد الوهاب (٢٠٠٥) تقويم عضو هيئة التدريس بجامعة الملك سعود، المؤتمر القومي الثالث عشر، القاهرة.

٢٢. بلقاسم، زيراي (١٤٢٩) إمكانيات وتحديات تطبيق إدارة الجودة الشاملة في مجال التعليم العالي بالجزائر، المؤتمر الثاني لتخطيط وتطوير التعليم، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن.

٢٣. داود، عبد العزيز أحمد، (٢٠١١) إدارة الجودة الشاملة والاعتماد الأكاديمي في مؤسسات التعليم العالي.

٢٤. الترتوري، محمد عوض، وجويحان، أغادير عرفات (٢٠١٠) إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم العالي والمكتبات ومراكز المعلومات، دار المسيرة، عمان.

٢٥. جودة، عبد الوهاب الضبع، (٢٠٠٩) أضواء على التعليم الجامعي، القاهرة، الدار العالمية.

٢٦. المحياوي، قاسم نايف علوان، (٢٠٠٦) إدارة الجودة في الخدمات، دار الشروق، عمان.

٢٧. الغامدي، علي محمد زهيد، (٢٠٠٦) إدارة الجودة الشاملة، مدخل استراتيجي لجودة مخرجات الجامعات السعودية.

٢٨. قائمة مصطلحات تكنولوجيا التربية، ١٩٩٤م، اليونسكو، ترجمة حسين الطوبجي، تونس.

٢٩. إبراهيم مجدي عزيز، (٢٠٠٥) معايير تحليل تفكير معلمي الرياضيات من منظور منهجي، الجمعية المصرية لتربويات الرياضيات، بنها، كلية التربية.

٣٠. العصيمي، ريم (١٤٢٨هـ) رفع معايير الجودة في القطاع الصحي في المملكة، جريدة الرياض، ٢ ذو القعدة ١٤١٥.

٣١. الموسوعة الحرة، ١٩٨٦م.

٣٢. البلطان، سارا عمر جاسر، (٢٠١١) تصور مقترح لتطبيق الجودة والاعتماد الأكاديمي بالمملكة العربية السعودية، الرياض.

الخاتمة

العلمُ الذي يُهذِّب الإنسان كيف

تصنع المعرفةُ أخلاقًا قبل أن تصنع عقولًا؟

ياسر بن عبد العزيز الحقيل

ليست قيمةُ العلم في كثرة المعلومات، ولا في عدد الشهادات، ولا في اتساع الجدل والمعرفة النظرية، ولا في قدرة الإنسان على الحديث والخطابة وإقناع الناس؛ وإنما قيمته الحقيقية فيما يُحدثه داخل النفس من إصلاحٍ للقلب، وتقويم للسلوك، وسموٍّ في الأخلاق، ونبلٍ في التعامل، وخشيةٍ لله تعالى في السر والعلن. فالعلم الذي لا ينعكس على صاحبه تواضعًا ورحمةً وصدقًا وعدلًا، يبقى علمًا ناقص الثمرة، ضعيف الأثر، مهما لمع اسم صاحبه أو كثرت معارفه.

ولهذا لم يكن العلم في ميزان الإسلام مجرد معرفةٍ ذهنية أو ثقافةٍ عقلية، بل كان عبادةً تُصلح القلب، وتُهذب النفس، وتربط الإنسان بالله تعالى. فكلما ازداد العبد علمًا حقيقيًا ازداد معرفةً بربه، وبحقيقة نفسه، وبضعفه وفقره، وبعواقب الأقوال والأفعال، فأثمر ذلك خشيةً وإنابةً واستقامةً. قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]

فأعظم ثمار العلم ليست كثرة الجدل، ولا سعة الحفظ، ولا براعة الكلام، وإنما خشية الله. ولذلك كان العلماء الربانيون أكثر الناس تواضعًا، وألينهم قلبًا، وأحسنهم خُلُقًا، وأبعدهم عن الكبر والتعالي؛ لأن العلم كلما ازداد في القلب نورًا، ازداد صاحبه إدراكًا لنقصه، وشعورًا بحاجته إلى رحمة الله وهدايته.

وكان السلف الصالح يخافون من العلم الذي لا يُثمر عملًا؛ لأنهم يعلمون أن العلم حجةٌ على صاحبه، وأن المعرفة إذا خلت من التقوى ربما تحولت

إلى بابٍ من أبواب الغرور وقسوة القلب. وكانوا يعدون فساد العالم من أعظم المصائب؛ لأن الناس يقتدون به، فإذا فسد خُلُقه فسد معه كثير من الخلق.

وقد كان النبي ﷺ أعظم مثالٍ لاجتماع العلم بالأخلاق، حتى قالت أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنها: «كان خُلُقُه القرآن» رواه مسلم. فلم يكن ﷺ يحمل القرآن نظريًا، بل كان القرآن ظاهرًا في رحمته، وعدله، وحلمه، وصبره، وتواضعه، ووفائه، وحسن عشرته، وتعاملاته كلها. فكان إذا تكلم صدق، وإذا خاصم عدل، وإذا قَدَر عفا، وإذا أوذي صبر، وإذا عامل الناس أحسن إليهم، حتى صار ﷺ أعظم شاهدٍ على أن العلم الحق يصنع الإنسان الصالح قبل أن يصنع المتحدث البليغ أو المثقف الواسع المعرفة.

ومن تأمل أحوال الناس وجد أن الإنسان كلما اتسعت معرفته الحقيقية قلَّ تعصبه، وازداد حلمه، وأصبح أقدر على فهم الناس، وأبعد عن الظلم وسوء الظن، وأكثر اتزانًا وإنصافًا وهدوءًا؛ لأن الجهل غالبًا يُورث القسوة والانفعال وضيق الأفق، بينما العلم النافع يُربي في الإنسان البصيرة والحكمة. فالجاهل قد يظن أن القوة في الغلظة وارتفاع الصوت والانتصار للنفس، أما صاحب العلم فيدرك أن الحلم قوة، وأن الرحمة رفعة، وأن حسن الخلق من أعظم دلائل العقل والإيمان.

وكان السلف يعتنون بالأدب كما يعتنون بالعلم، حتى قال بعضهم: «كنا نتعلم الأدب قبل العلم». وقال آخر: «كانوا يتعلمون الهدي والسمت كما يتعلمون العلم». وذلك لأن الأخلاق ليست أمرًا زائدًا عن العلم، بل هي روحه الحقيقية وثمرته الظاهرة. فما قيمة علمٍ لا يمنع صاحبه من الكذب؟ وما قيمة ثقافةٍ لا تُهذب اللسان؟ وما قيمة معرفةٍ لا تورث رحمةً وعدلًا وإنصافًا؟

إن الإنسان قد يُعجب بكثرة ما يعلم، وقد يظن أن التفوق العقلي وحده كافٍ لرفعته، لكن الحقيقة أن العلم إذا لم يصحبه تهذيبٌ للنفس ربما صار سببًا للكبر والغرور واحتقار الناس. ولهذا كان من أعظم آفات العلم: طلب الشهرة، وحب الظهور، والتعالي على الخلق، واستعمال المعرفة في الجدل والانتصار

للنفس لا في طلب الحق. وقد حذر النبي ﷺ من ذلك تحذيرًا شديدًا، فقال ﷺ: «من تعلَّم علمًا مما يُبتغى به وجهُ الله لا يتعلَّمه إلا ليصيب به عرضًا من الدنيا، لم يجد عرف الجنة» رواه أبو داود. وكان العلماء الصادقون أشدَّ الناس خوفًا على نياتهم؛ لأنهم يعلمون أن فساد القصد قد يحرم الإنسان بركة العلم، ولو كثرت محفوظاته ومؤلفاته وكلامه. فالعلم النافع هو ما أصلح القلب، وقرّب العبد من ربه، وجعله أكثر إحسانًا ورحمةً وصدقًا ونفعًا للناس.

والمجتمعات لا تنهض بكثرة المعلومات وحدها، ولا بتكديس الشهادات والألقاب، وإنما تنهض حين يتحول العلم إلى قيمٍ حية: صدقٍ في القول، وأمانةٍ في العمل، وعدلٍ في التعامل، ورحمةٍ بالخلق، وإحسانٍ في السلوك، وشعورٍ بالمسؤولية تجاه الناس والأمة. فإذا اجتمع العلم مع الأخلاق، خرج جيلٌ يبني الحضارة بوعيٍ ورحمة، لا بقوةٍ مجردة، ويستخدم المعرفة للإصلاح لا للإفساد، وللهدايةً لا للتكبر، ولخدمة الناس لا لاحتقارهم. ولهذا فإن بناء الإرث العلمي الحقيقي داخل الأسر والمجتمعات لا يكون فقط بتوريث الأبناء التعليم، بل بتوريثهم معه: الأدب، والصدق، وتعظيم الله، واحترام الناس، وحسن التعامل، والحياء، ومراقبة الله في السر والعلن.

فالعلم الذي يبقى أثره ليس العلم الذي يملأ العقول بالمعلومات فقط، بل العلم الذي يُصلح الإنسان من داخله، ويُهذِّب قلبه ولسانه وسلوكه، ويجعله أقرب إلى الله، وأنفع لعباده، وأحسن خُلُقًا ومعاملةً ورحمةً. فذلك هو العلم الذي يصنع الإنسان الكامل، ويبقى أثره في الدنيا والآخرة.

يسرنا أن نستقبل مقالاتكم العلمية وملاحظاتكم
وتسديداتكم عبر الوسائل التالية:

050 318 50 64
hogail22@gmail.com