الناشرون :
دار جـامـعـة القـرآن الكريم للنشـر
شركة البركات الخيرية للتنمية والاستثمار
السودان - أم درمان - شارع الموردة تقاطع العرضة
ص.ب (١١٩٤) هاتف (٥٥٩٣٢٣/٥٥٨٧٠٤) فاكس (٥٥٨٧٠٥)

مجلة

جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

حوليّة علميّة محكّمة

العدد الرابع جمادى الآخرة ١٤١٩هـ أكتوبر ١٩٩٨م

سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ مَدَنِيَّةٌ

(ترتيبها ٣) (آياتها ٢٠٠)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ
أَفَإِين مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ
فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ
أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ
مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٥﴾
وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ
فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ
﴿١٤٦﴾ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي
أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿١٤٧﴾ فَآتَاهُمُ
اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤٨﴾

معايير النشر وضوابطه

تعني المجلة بنشر البحوث الأصيلة والمبتكرة في مجالات العلوم والدرسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها، وفاء بمقتضيات الرسالة العلمية لجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، وذلك وفقاً للضوابط والمعايير التالية:

١- أن يتسم البحث بالأصالة ، مع وجوب مراعاة الموضوعية في العرض والتناول، والدقة والوضوح في اللغة والأسلوب، واستيفاء التوثيق المنهجي للنصوص والمقتبسات بذكر المصادر والمراجع، وتحديد أرقام الآيات وتخريج الأحاديث.

٢- ألا يزيد عدد صفحات البحث علي الثلاثين صفحة بواقع (٣٠٠) ثلاثمائة كلمة للصفحة الواحدة، وألاّ يقل عن الخمس عشرة صفحة.

٣- ألاّ يكون البحث منشوراً من قبل ، أو مقبولاً للنشر بجهة أخري.

٤- أن ترسل النسخة الأصلية المطبوعة من البحث مع صورتين منها للمجلة، مع مراعاة الضبط الكامل والمراجعة الدقيقة.

٥- تخضع البحوث المقدمة للنشر للفحص والتقويم من قبل محكّمين أو أكثر من الأساتذة المتخصصين ذوي الخبرة في ذات المجال.

*** ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة علي آراء هيئة التحرير أو سياسة الجامعة .**

مجلة

جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

رئيس التحرير

أ.د. أحمد خالد بابكر

مدير التحرير

د. عبد الله برمة فضل

مستشارو التحرير

لفيف من أساتذة الجامعات والخبراء ورواد البحث العلمي . وأعضاء المجامع العلمية المعتمدة.

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير

جمهورية السودان - أم درمان - ص.ب ١٤٥٩

المحتويات

الموضوع	الصفحة
الافتتاحية	أ ، ب
١ – تأصيل الاتصال والاعلام : نظرة تأملية فى بعض آيات القرآن الكريم ..... د. مختار عثمان الصديق .	١
٢ – تحقيق شروط الاسناد والمتن فى الحديث ..... د. على عيسى الحكيم	٣٧
٣ – دلالة الاقتضاء وأثرها فى الفروع الفقهية ..... د. ابراهيم نورين ابراهيم	٦٦
٤ – خلق الائتمان فى النظام المصرفى الاسلامى ..... د. أحمد المجذوب أحمد على	٩٢
٥ – حقوق المعاق فى الشريعة الاسلامية ..... د. مروان على القدومى	١٢١
٦ – نظرات فى معانى القرآن الكريم ..... د. محمد بيلو أحمد أبو بكر	١٥٧
٧– محمد بن سلام الجمحى ..... د. عبد الله بريمة فضل	١٧٣
٨ – الحنيفية والحنفاء فى العصر الجاهلى ..... أ. وداعة محمد الحسن عكود	١٨٣
٩ – دور جماعة الديوان فى توجيه الأدب واثراء المنهج النقدى ..... د. محمد الحسين عبد القادر أبوسم	١٩٦
١٠ – فهرسة الحديث الشريف : أصولها وأنواعها ..... د. نزار عبد القادر محمد ريان	٢٢٢

افتتاحيـــة

الحمد لله خلق الإنسان علمه البيان ، والصلاة والسلام على النبي الأمي محمد بن عبد الله الذي كانت ومازالت ، كبرى معجزاته القرآن ، القائل خيركم من تعلم القرآن وعلمه .

وبعد :

فمواصلة لمسيرتنا القاصدة في خدمة القرآن وعلومه ، نصدر العدد الرابع من مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية ، وهي بإذن الله حافلة بموضوعاتها المتنوعة من علم ، وفكر وآداب ، آخذة من كل فن بطرف إشباعاً لمختلف الرغبات ، ضاربة في أعماق البحث العلمي المستقصي تأصيلاً ممتداً إلى آفاق أرحب . تجاوباً مع حاجات الأمة فيما تواجهه من تحديات أريد لها أن تقف حجر عثرة في سبيل توجهها الحضاري ، لتحول دونها والوصول إلي غاياتها المنشودة ، وهي تحقيق وحدانية الله والاهتداء بهداه والاقتداء بسنة رسوله ﷺ ، مستفيدة في كل ذلك مما جادت به قرائح وأقلام كتابنا في جميع الميادين من عمل علمي رصين تحمله صفحات هذه الاصدارة العلمية ، مشاركة في تغذية الفكر ومساهمة في الصحوة الواعية التي انتظمت عالم الإسلام في كل ساحاته .

لهذا فقد جاءت موضوعاتها متنوعة من خلال النظر في الكتاب والسنة والتأمل فيهما .

وإننا إذ نتوق إلى مثل هذه الغاية فثقتنا في علمائنا المبدعين كبيرة في أن يرفدوا هذه المجلة بكتاباتهم وأفكارهم العميقة النيرة . وبقدر اتصال جهودهم يكون نشاطنا في الاصدار ، لاسيما أننا نتطلع إلى أن نجعل مجلتنا نصف سنوية بل فصلية إن تيسر ذلك بإذن الله ، وكل ذلك رهن بما يتحفوننا به من إمداد وعطاء ثر .

وذلك هو الذي يرضينا ويرضي قراءنا في الوقت ذاته .

إلى جانب ما يحققه هذا العمل من مشاركة فاعلة في نشر الثقافة الراقية عن طريق المنافسة بين الاصدارات والمجلات العلمية والأدبية ، فإن تحقق ذلك فهذا ما نصبوا إليه ولله الشكر والمنة . وأن تقاصرت خطانا دون ما نرمي إليه فحسبنا أننا بذلنا كل ما نستطيع .

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل ،،،

أ.د. أحمد خالد بابكر

رئيس التحرير

تأصيل الاتصال والأعلام

نظرة تأملية في بعض آيات القرآن الكريم

د. مختار عثمان صديق *

مدخـل :

يقـول الله تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من شيء)[1] هذه الآية وغيرها تشير إلى شمول القرآن الكريم واحاطته بمختلف القضايا والعلوم ومتطلبات الحياة الانسانية . والمعلوم أن القرآن قد شار إلى العموميات والكليات في معظم القضايا ولم يفصل إلا في القليل ، سواء أكان ذلك مرتبطاً بالعقيدة أم التشريع أم السلوك أم كان مرتبطاً بالظواهر الكونية أم المخلوقات أم القضايا العلمية . وحتى نستطيع فهم كل ذلك والاحاطة به وحسن استغلاله في حياتنا فقد أشارت الآيات إلى وجوب التفكر والتدبر والنظر . ذلك ان كنا نود أن نتعلم ونستكشف أو نتفهم ظواهر الكون والنفس الانسانية قال تعالى : (سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)[2] .

---

* نائب مدير الجامعة – عميد كلية الدعوة والاعلام سابقاً .

(١) سورة الأنعام (الآية ٣٨) .

(٢) سورة فصلت (الآية ٥٣) .

وان كنا نود أن نسبر غور تلك الاشارات العامة والكلية في القرآن الكريم فلابد لنا من النظرة الثاقبة والنافذة والتفكير العميق والمعالجة المتأنية المبنية على المنهج العلمي بجمع المعلومات وتحليلها وتفسيرها والوصول بعد ذلك إلى الاستنتاج العلمي . فالنظرة السريعة للتفسير والاطلاع السطحي على آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية ليس كافياً ولا يعين في الوصول إلى المرامي الحقيقية والأبعاد العميقة التي يمكن أن نجنيها من القرآن الكريم والسنة النبوية . ولعل أحد أسباب عدم الاستفادة القصوى من هذه الأصول يعود إلى الركون التام إلى التراث الماضي في التفسير والعلوم الاسلامية الاخرى دون بذل الجهد وأعمال العقل والتدبر الذاتي العميق بل المضي قدماً وتجاوز بعض ما كتب في الماضي وإعمال الأساليب العلمية في التحليل والتفسير والاستنتاج بل والتأويل . نقول ذلك ونحن نستحضر دعوة النبي لابن عباس «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[1] . فالمطلوب ليس فقط التفقه في الدين . ومعرفة الأصول بل تجاوز ذلك لمعرفة ما وراء المعاني الظاهرة واستكشاف الخبايا والأسرار بالتفكر والتفسير والتأويل.

هذه الورقة هي محاولة لالقاء نظرة تأملية في بعض آيات القرآن الكريم لاستكشاف بعض أسراره فيما يتعلق بعلوم الاتصال والأعلام وتأتى الدراسة مرتكزة أساساً على القرآن الكريم بتركيز على آيات سورة النمل والتي تعالج قصة سيدنا سليمان مع بلقيس ملكة سبأ .

مقدمة :

لقد دلت كثير من الدراسات والبحوث والتي يقوم بها الافراد والمؤسسات التأصيلية على شمول القرآن لمختلف جوانب العلوم تطبيقية كانت أو انسانية وقد ذكر سيد قطب

---

(١) ذكر محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون رواية أخرى للحديث تقول «اللهم علمه الكتاب والحكمة» ص ٦٧ . والكتاب يتعرض لمناهج التفسير المختلفة . ومما ذكره في الفرق بين التفسير والتأويل أن التفسير ما يتعلق بالرواية والتأويل ما يتعلق بالدراية . والتفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد بطريقة الاشارة ص ٢١ .

على سبيل المثال في كتابه دراسات في النفس الانسانية «أن في القرآن معلومات عن النفس الانسانية كثيرة وشاملة مما فيه عن أي علم آخر»[1] . وتشير ملاحظاتنا إلى أن القرآن قد أعطى اشارات تصلح نقاط انطلاق أو فرضيات يمكن أن تقود إلى الحقيقة في مختلف العلوم . انظر مثلاً إلى الآيات الآتية والتي اخترناها متفرقة من القرآن الكريم نلاحظ أنها تحمل خصائص ومؤشرات في مجالات علمية مختلفة قال تعالى :

* (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذى اتقن كل شيء) (سورة النحل ، ٨٨) .

* (والجبال أوتاداً) (سورة النبأ ، ٧) .

* (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً أخر فتبارك الله أحسن الخالقين) (المؤمنون ، ١٤) .

* (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون والأرض فرشناها فنعم الماهدون ومن كل خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) (الزاريات ، ٤٧) .

* (ولا تنازعوا وتفشلوا وتذهب ريحكم) (الانفال ، ٤٦) .

* (وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ، ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون) (الرعد ، ٤) .

* (وكلوا وأشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين) (الأعراف ، ٣١) .

* (آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين ، قال انفخوا حتى اذا جعله ناراً قال أتوني أفرغ عليه قطراً) (الكهف ، ٩٦) .

---

(١) سيد قطب ، دراسات في النفس الأنسانية ، ص ٧٥ .

* (وان لكم من الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائقاً للشاربين) (النحل ، ٦٦) .

* (يا معشر الجن والانس ان استطعتم أن تنفذوا من اقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان) (الرحمن ، ٣٣) .

هذه أمثلة فقط لآيات من القرآن الكريم تحمل في طيها مؤشرات علمية عامة يمكن أن تكون بمثابة مفاتيح تفتح الطريق للغوص في تلك المجالات والعلوم التي تناولتها . فلو نظر فيها الباحثون كل في مجال تخصصه بالدراسة العميقة وأعمل فيها الفكر والتأمل والتأويل فانه لا شك سيصل إلى رؤى جديدة ومعان لم تكن متاحة من قبل في المجال العلمي المعني .

ودراستنا هذه تمضي على هذا النهج وتحاول أن تثبت هذه الرؤية . ومنهجنا يعتمد على اختيار آيات من القرآن الكريم والربط بينها وبين علم الاتصال والاعلام في محاولة للوصول إلى ما أثبته القرآن وما اضافة . هذا المنهج في رأينا يتيح مجالاً أوسع ويمكن من الدراسة العميقة ويكشف كثيراً من الجوانب العلمية ويفتح الطريق لمعرفة الاضافات العلمية التي يمكن أن تتيحها لنا الآيات الكريمات من القرآن الكريم .

سورة النمل :

سورة النمل من السور المكية التي تهتم بالحديث عن العقيدة (التوحيد والرسالة والبعث) وهي إحدى سور ثلاث نزلت متتالية ووضعت في المصحف متتالية هي الشعراء والنمل والقصص . ويكاد يكون منهجها واحداً في سلوك مسلك العظة والعبرة عن طريق القصص الماضية[١] .

تناولت السورة معجزة النبي ﷺ القرآن الكريم ووضحت أنه تنزيل من الله سبحانه

(١) محمد على الصابوني – صفوة التفاسير ، ص ٤٠٠ ، جزء ثاني .

وتعالى ، ثم تحدثت عن قصص الأنبياء بايجاز في البعض وأسهبت في البعض . فذكرت قصص موسى وصالح ولوط وما نال قومهم من العذاب بسبب أعراضهم عن دعوة الله وتكذيبهم للرسل .

وتحدثت بالتفصيل عن قصة داؤود وولده سليمان وما أنعم الله عليهما من النعم الجليلة بالجمع بين النبوة والملك العظيم ثم ذكرت قصة سليمان مع بلقيس ملكة سبأ .

وشأنها شأن السور المكية فقد تناولت السورة الكريمة الدلائل والبراهين على وجود الله ووحدانيته . وتحدثت عن يوم القيامة وجزاء ما يلقاه المؤمنون والكافرون من نعمة أو شقاوة . وقد سميت السورة بسورة النمل لأن الله تعالى ذكر فيها قصة النملة التي نبهت بني جنسها بقدوم جيش سليمان وفهم سليمان لحديثها وشكر الله سبحانه وتعالى على ما منحه من الفضل والنعمة

قصة سليمان مع بلقيس :

هذه القصة معالجة لدعوة أصحاب الملك والجاه . فقد اتخذ سليمان الملك وسيلة للدعوة إلى الله وظل يدعو الجميع ملوكاً وحكاماً وهكذا كان شأنه مع بلقيس حتى تركت عبادة الأوثان وأتت مع جندها خاضعة مسلمة مستجيبة لدعوة الله .

تحصر هذه المعالجة التأصيلية بين الآيات ١٥ و٤٤ وهي الآيات التي تبدأ بالاشارة إلى نعمة الله على داؤود وسليمان . ثم قصة سليمان مع النملة ومع الهدهد ومع ملكة سبأ وقومها .

وقصة سليمان في هذه السورة مبسوطة بتوسع أكثر منها في أي سورة أخرى وان كانت تختص بحلقة واحدة من حلقات حياته حلقة قصته مع الهدهد وملكة سبأ[1] . ويمهد لها السياق بما يعلنه سليمان على الناس من تعليم الله له منطق الطير واعطائه

---

(١) سيد قطب ، ظلال القرآن ، ص ٢٦٣٢ ، جزء ٥ .

من كل شيء وشكره لله على فضله . ويتفقد سليمان جنوده ويتفقد الهدهد الذي غاب دون اذنه . ثم يأتي الهدهد ليعلن النبأ العظيم بأنه وجد قوماً لا يعبدون الله ويستعظم ذلك . ويقرر سليمان القيام بواجبه الدعوي فيرسل رسالة ايمانية لبلقيس وقومها ثم يكون هناك حوار وتفصيل لما تم بينهما حتى تعلن استسلامها وقدومها مسلمة مع سليمان لله رب العالمين .

ويتخلل ذلك الاشارة للاتيان بعرش بلقيس إلى أرض سليمان ومفاضلة بين الجن ومن عنده علم من الكتاب في سرعة تنفيذ هذا الأمر .

إن المحور الرئيسي في هذه الآيات هو قصة سليمان مع بلقيس . والقصة اسلوب أصيل في القرآن الكريم يعالج من خلاله العقيدة والدعوة والعبرة بحيث أن حوالي ربع القرآن الكريم عبارة عن قصص[1] . هذه القصة ذات هدف واضح ترمي إليه هو الدعوة إلى الله والقصة حافلة بالمشاهد والحركة والنواحي الفنية والجمالية من الحوار والاخراج والابداع الفني .

نموذج الاتصال (COMMUNICATION MODEL) :

سنركز في هذه الدراسة التأصيلية للاتصال والاعلام حول محور رئيسي هو مدى تطابق النموذج الاتصالي في قصة سليمان عليه السلام مع بلقيس مع ما توصل إليه العلم الحديث من نماذج الاتصال (النظريات) ويتم ذلك من خلال تبني نموذج مستخلص من الآيات واجراء الدراسة عليه . وذلك لتوضيح إلى أي مدى استطاع هذا النموذج ان يستوفي كل الجوانب الكلية والجزئية للنظرية وما هي الإضافات التي أحدثها . ثم نتعرض لبعض القضايا والمفاهيم الاتصالية والإعلامية التي تضمنتها تلك الآيات .

لقد أصبحت النماذج اداة ضرورية في كل ميادين المعرفة . اذ انها من أكثر

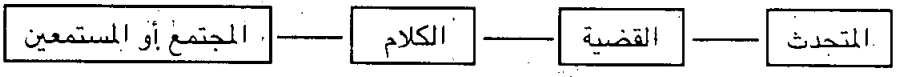
---

(١) نعيم رزق ابراهيم ، أساليب القرآن الكريم والرد على الحملات الاعلامية ، ص ١٦٣ .

الأساليب العلمية فاعلية في عرض الأفكار والمفاهيم المرتبطة بأصول العلوم[١] وهي تعتبر مرحلة متقدمة في مجال النظرية عموماً . والنموذج كما يرى دويتش يقوم بأربعة وظائف متميزة هي التنظيم والتنبأ والقياس واستثارة الأفكار أو المعلومات الجديدة[٢] .

ولعله من المفيد قبل أن نتعرض لنموذج الاتصال الذى نحن بصدده أن نتوقف عند ابراز الجهود ونتتبع التطور في مجال نظرية أو نماذج الاتصال .

لعل من أوائل ما عرض في مجال النماذج الاتصالية نموذج أرسطو والذي نعرضه من خلال هذا الشكل[٣] .



نلاحظ أن هذا النموذج يمثل واقع الاتصال الذي عاش فيه أرسطو حيث سادت الخطابة وصاحبتها البلاغة وأساليب الاقناع التي لابد منها حتى يستطيع الخطيب تبليغ رسالته بفاعلية للمستمعين . وقد سار ابن خلدون في إتجاه مشابه لأرسطو . ولعل ذلك يعود لأن كلا الحضارتين الاسلامية واليونانية كانت بلاغية تعتمد الخطابة والحديث المباشر كأسلوب أساسي في الاتصال .

الا أن المختصين في علم الاتصال يعتبرون هارولد لاسويل (Lasswell) أول من استخدم النموذج في العصر الحديث لتصوير عملية الاتصال . وقد ظهر نموذجه في عام ١٩٤٨م[٤] . وقد سارت معظم النماذج بعد ذلك على منواله . وقد عرضه من خلال الأسئلة الآتية :

---

(١) سعيد اسماعيل حسين ، مدخل إلى الاعلام الاسلامي ، ص ١٨ .

(٢) Deutsch, On communication models in the social sciencea, p. 360.

(٣) برنت روبن ، الاتصال والسلوك الانساني ، ص ٦٨ .

(٤) Lasswell, H. the structure and functions of communication in society, p. 84-99.

من Who

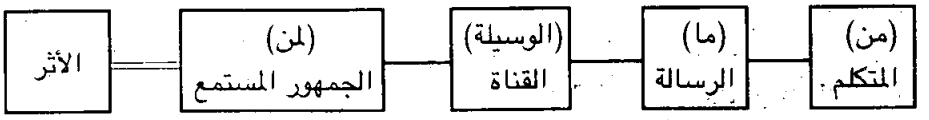
يقول ماذا Says what

عبر أي وسيلة In which channel

لمن To whom

وما هو الأثر الذي يتركه With what effect

ولمزيد من التوضيح يمكن صياغة هذا النموذج في الشكل الآتي :

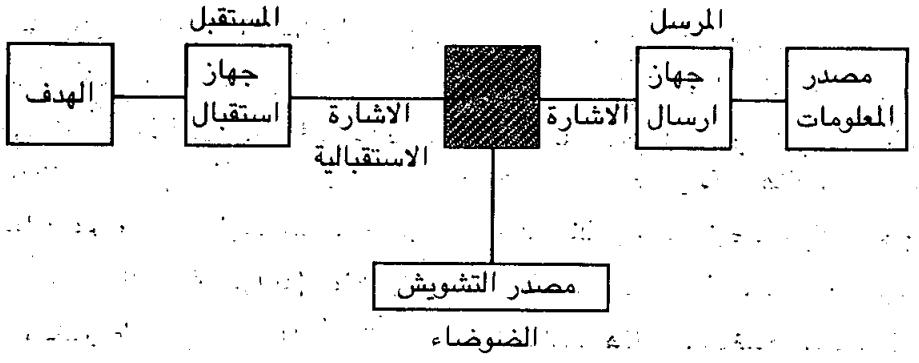


ويحدد هذا النموذج العناصر الرئيسية لعملية الاتصال في المرسل «المصدر» ، الرسالة ، الوسيلة ، المستقبل ثم الأثر . ومع أن النموذج ينطبق على كثير من عمليات الاتصال ، فأن النقد يمكن أن يوجه إليه شأنه شأن محاولة ارسطو والذى سبقه قبل ألفي عام وهو نموذج يسير في اتجاه واحد . اذ أنه لم يبرز رد الفعل (Feedback) بطريقة واضحة وأدخله في مضمون التأثير وهو منفصل عنه كما سنرى فيما بعد . كما أنه لم يظهر أهمية البيئة الاجتماعية ولم يبرز عملية التشويش (Noise) والذى لا يخلو منه أي شكل من أشكال الاتصال الإنساني .

وقد تلت هذا النموذج عددٌ من النماذج اسهمت كلها بالتقدم نحو منهج متكامل نحو النظرية . على أن من أهم الجهود التي يجب الوقوف عندها هو نظرية شانون اذا أنها تعتبر من أكثر النظريات تأثيراً كما أنها فتحت المجال لمزيد من التطور في مجال النظريات . ونموذج كلود شانون (Shannon) مبنى على مفهوم هندسي معلوماتي بلوره وينر (Wiener) وقام ويفر (Weaver) بصياغته في شكل نموذج[1] نوضحه في هذا الشكل :

---

(١) Shamon, C. and Weaver; The mathematical theary of communication.



ففي هذا النموذج ينقل المرسل (جهاز الارسال) رسالة من مصدر المعلومات يختارها من الرسائل العديدة المحتملة . وقد تكون هذه الرسالة على هيئة شيء يتم ادراكه بالسماع أو النظر ويقوم جهاز البث بتحويل الرسالة إلى رموز (Encoding) أو ذبذبات كهربائية . وهو أمر ينطبق على اختيار الانسان للرسائل التي يبثها سواء أكان ذلك على المستوى الشخصي أم مستوى الاتصال الجماهيري . وهي في حالة الحديث الانساني المباشر رموز شفهية «لغوية» منطوقة أو مكتوبة (Verbal) أو غير شفهية تعتمد على الحركات (non-verbal) كما أنها في الحالة الأخرى (الجماهيرية) تكون مطبوعة أو مذاعة أو متلفزة .

وعلى الطرف الآخر من عملية الاتصال يقوم جهاز الاستقبال (شخص واحد أو مجموعة أشخاص أو جهاز راديو أو جهاز تلفزيون أو سماعة تلفون) باعادة تلك الرموز أو الذبذبات الكهربائية إلى الشكل المنطوق أو المكتوب أو المرئي أو المسموع (Decoding) حتى يفهمها مستقبل الرسالة .

نلاحظ أن هذا النموذج أبرز مصدر المعلومات ثم المرسل وهو بهذا يعرض مصدرين للرسالة، المصدر الرئيسي (مصدر المعلومات) والمصدر الثانوي (جهاز الارسال أو المرسل) . ويمكن مقارنة ذلك في المنظور الاسلامي بأن مصدر الرسالة هو الله سبحانه وتعالى (المصدر الأساسي) والرسل هم ناقلون للرسالة (مصدر ثانوي) . اضافة إلى ذلك فان هذا النموذج ابرز عنصراً هاماً غاب عن كثير من النظريات ذلك هو عنصر

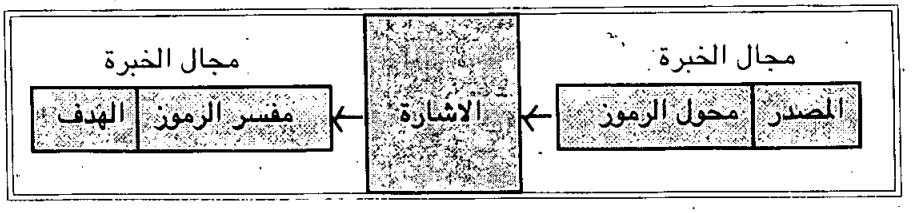
التشويش . فالرسالة نفسها والوسيلة التي تحملها ومهارة المرسل في وضع المضمون في الرمز المناسب «اختيار الوسيلة أو الاسلوب المناسب» ثم قدرة المستقبل على فك هذا الرمز بحيث يعبر عن نفس الشيء الذي قصده المرسل ، كل ذلك يحوى كثيراً من البلبلة (Entropy) وعدم الدقة في عرض المعلومات ويمكن تجاوز ذلك بأن تكون هناك وسيلة نقل فعالة تقلل من نسبة التشويش . كما أن التكرار للرسالة يزيد من الوضوح (لاحظ حجم التكرار في الرسالة القرآنية) . ولكن التكرار يتم على حساب حجم المعلومات التي نبثها أو نحصل عليها في الحيز المحدود في وسيلة الارسال . وهذا يعالج قضية الاختيار التي هي أساس عملية الاتصال كما يشير إلى القالب الفني الذي تصاغ به الرسالة .

وقد واجه نموذج شانون وويفر نقداً في كونه نموذج هندسي يمكن أن يكون مناسباً للاتصالات الآلية لكنه لا يصلح لتصوير عملية الاتصال وما تترك من بصمات على المعنى الذي يكون في ذهن المستقبل وما يصدر عنه من ردود أفعال .

وقد طور ديفيد بيرلو (Berlo) في عام ١٩٦٠ نموذجاً إستعان فيه بجهود من سبقوه من العلماء خاصة نموذج شانون وويفر وقد تميز نموذجه بإضافة البعد الانساني لعملية الاتصال .

وقد أدخل ولبر اشرام (Schramm) اضافات أصيلة إلى النظرية وظهرت ابرز جهوده فى الشكل الآتي[١] :

الاطار الدلالي



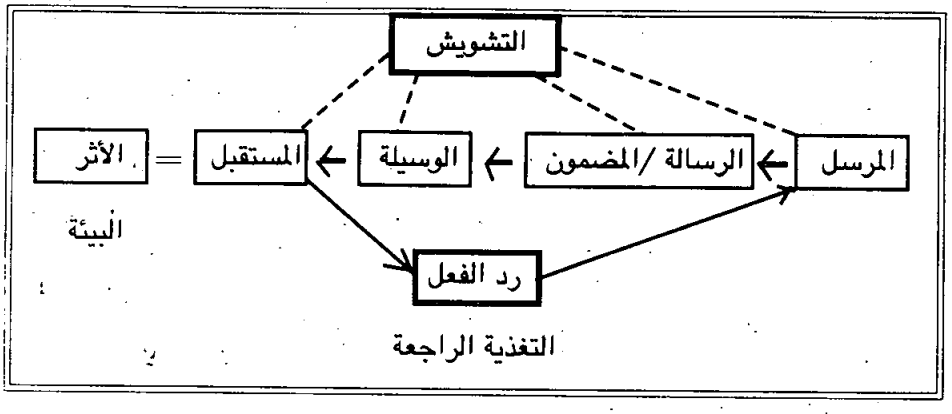
(١) Schramm, W (ed) The process and effects of mass communication.

وقد ركز في هذا النموذج على أهمية الخبرات والتجارب المشتركة بين المرسل المستقبل (مجال الخبرة Field of Experience) والتي ينتج عنها اطار دلالي (Frame of Reference) يتيح مجالاً للتقارب الثقافي ويمكن من فهم الرسالة . وقد كان من رأي إشرام أن نموذجاً واحداً لا يكفي لتصوير العملية الاتصالية فأضاف نموذجين آخرين أبرز فيهما مسألة رد الفعل كما اشار إلى أن العملية الاتصالية تكون عملية دائرية تتبادل فيها الادوار بين المرسل والمستقبل .

ثم جاءت بعد ذلك مجموعة نماذج صاغها علماء أتوا من تخصصات واهتمامات مختلفة تشمل علم النفس والاجتماع والدعاية والسياسة ولكن كلها تدور حول تلك النظريات التي تعرضنا لها بالتفصيل[1] .

النموذج المقترح :

وقد قمنا بتبني نموذج نعتقد أنه استوعب معظم المفاهيم بل والجزئيات في النظريات السابقة وهو مستوحاً كذلك من الآيات الكريمات التي نحن نصدرها والخاصة بقصة سيدنا سليمان مع بلقيس ملكة سبأ .



(١) انظر كتاب الاتصال والسلوك الانساني - لمزيد من نظريات الاتصال - الفصل الثالث .

هذا النموذج المستوحي من الآيات أبرز الجوانب الأساسية لعملية الاتصال ، اضافة إلى أن النموذج تضمن بعض الاضافات وعرض بعض المفاهيم من زاوية مختلفة كما سنرى . استطاع النموذج أن يبرز جانب التشويش بشكل واضح كما اشار إلى أنه متصل بكل جوانب العملية الاتصالية . فالتشويش يكون من جانب المرسل والمضمون والقناة والمستقبل أو المستقبلين . كما أن التشويش قد يكون خارجياً نابعاً من البيئة أو داخلياً مرتبطاً بأوضاع المشاركين في عملية الاتصال ومستوياتهم الثقافية والنفسية والاجتماعية .

استطاع النموذج خلافاً لرؤية شانون وويفر أن يفصل بين مفهوم رد الفعل (Feedback) والأثر (Effect) وهو أمر يجب أن يتنبه له فكل من استمع أو شاهد أو قرأ ليس بالضرورة أن يكون قد حدث له التأثير والأنبياء والرسل مهمتهم البلاغ والتأكد من أن المخاطبين قد فهموا الرسالة ولكن ليسوا مسئولين ان لم يستجب المبلغون (وما على الرسول الا البلاغ المبين)[1] وقوله تعالى (فان اعرضوا فما ارسلناك عليهم حفيظاً ان عليك الا البلاغ)[2] .

كما أن النموذج اشار إلى عنصر البيئة وهي عنصر أصيل في رأينا . فالاتصال يتباين شكلاً ومضموناً مع تغير البيئة التي يتم خلالها . فهناك يتم في وضع رسمي وآخر غير رسمي . كما أن نمط الاتصال يختلف حسب نوع الاتصال سواء أكان ذلك فردياً أو في مجموعته صغيرة أو كبيرة أو من خلال وسائل الاعلام . ويتأثر نمط الاتصال بالثقافة العامة للأمة وطبيعة نظامها السياسي والاجتماعي وكذلك تختلف الأساليب الاتصالية على نطاق الجماعات والدول .

الآن نعود إلى قصة سيدنا سليمان مع بلقيس ملكة سبأ لنرى كيف نطبق نموذج الاتصال الذي توصلنا إليه في القصة أو الموقف الاتصالي . ونبدأ بابراز الآيات التي

---

(١) سورة النور ، الآية ٥٤ .

(٢) سورة الشورى ، ٤٥ .

تتعلق مباشرة بالجزء الأول من العملية الاتصالية ثم نبرز بقية الآيات المتعلقة بالاجزاء الأخرى في حينها .

قال تعالى : (اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون . قالت يا أيها الملأ اني القي اليّ كتاب كريم ، انه من سليمان وانه بسم الله الرحمٰن الرحيم . ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين)[1] .

والآن نعالج كل جانب على حدة على الوجه الآتي :

المرسـل :

المرسل هو نبي الله سليمان وبما أن رسالته ايمانية فأنه هنا يمثل (المصدر الثاني) أو الناقل للرسالة التي أتت أساساً من الله سبحانه وتعالى (المصدر الرئيسي) إلا أن سليمان ينقل الرسالة بطريقته هو ويتبنى أسلوباً نابعاً من خبرته وتجربته (مجال الخبرة أو التجربة) وبناء على معرفته بالمستقبلين فانه يستعمل اسلوباً يراه الاسلوب الأمثل لتوصيل الرسالة وتحقيق الهدف .

وعلى الرغم عن ادراكنا بان هناك مرحلتين لارسال الرسالة فيلاحظ أننا لم نبرز إلا المرسل في النموذج وذلك لقناعتنا بأن الفصل بين المرسل ومصدر المعلومات يبدو شكلياً وهو مفهوم ضمناً ولا يستوجب ابرازه في النموذج .

الوسـيلة :

هي خطاب يحمله الهدهد ولعل ذلك كان خير تقنية أو وسيلة مستعملة في ذلك الزمن. وهي تدل على كفاءة الارسال وادراك سليمان لأهمية الوسيلة ودورها لضمان وصول الرسالة . وقد كان الحمام الزاجل يستعمل بكفاءة لحمل الرسائل وحتى خلال الحرب

---

(١) سورة النمل ، الآيات ٢٨ - ٣١ .

العالمية الثانية وربما كانت هناك بدائل أخرى لنقل الرسالة (بواسطة رسول مثلاً) ولكن سليمان ربما قدر ان هذه الوسيلة هي الأنفع في هذه الحالة .

المستقبل :

تشير الآيات إلى أن المستقبل للرسالة هي بلقيس ملكة سبأ وقومها . وقد حرص السياق القرآني لتوضيح أن الرسالة عامة وكافة لهم جميعاً لأنها رسالة دعوية . وإن كانت قد القيت لبلقيس فإنما ذلك لأنها المسئول الأول ولها السيطرة على القوم . ولكن كما هو معلوم فان المسئولية عن دعوة الله مسئولية فردية (كل نفس بما كسبت رهينة)[1] . وكذلك كانت رسالة سيدنا محمد ﷺ للملوك والحكام إلى الحاكم أو الملك ومن معه من رعايا واتباع ، ذلك ان النبي محمد ﷺ ارسل للناس كافة فهو خاتم المرسلين قال تعالى : (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون)[2] .

رد الفعل أو التغذية الراجعة :

يتمثل هذا في قوله تعالى : (فانظر ماذا يرجعون)[3] كان سيدنا سليمان يريد رد فعل بشكل أو بآخر من بلقيس حتى يتأكد من أن الرسالة قد وصلت وأنه قد بلغ الدعوة. وربما أنه لم يتوقع أثراً أو نتيجة ايجابية في هذه المرحلة ولكن رد الفعل ضروري بالنسبة له لتحديد استراتيجية مناسبة للخطوة التالية . والواضح أنه من النادر أن تقبل الدعوة من اللحظة الأولى . فالنبي لم يجد استجابة فورية إلا من سيدنا أبي بكر . فقد

---

(١) سورة المدثر ، الآية ٣٨ .

(٢) سورة سبأ ، الآية ٢٨ .

(٣) آية ٢٨ .

قـال ﷺ (ما دعوت أحداً إلى الاسلام إلا وكانت له كبوة إلا أبا بكر فإنه لم يتلجلج) . ناهيك عن أن بلقيس ملكة وهناك موانع كثيرة تمنعها من الاستجابة المباشرة لدعوة الله أهمها العظمة والملك والمكانة التي تحتلها في قومها . وهذه ملاحظة لابد لنا من التنبه لها واعتماد أن رد الفعل السالب وعدم الاقتناع المباشر ليس معناه الرفض وإنما علينا أن نبذل مجهوداً اضافياً مستعملين أساليب أخرى مع مراعاة طبيعة وظروف المستقبلين.

أما ذروة هذا الأمر فهو مضمون الرسالة والذى جاء متأخراً بعد مقدمات ليحدث نوعاً من التشويق . ثم أن الرسالة بدأت بالبسملة لاضفاء مزيد من الاهتمام عليها . والبسملة أصبحت سنة وشعاراً للمسلمين يفتتحون بها رسائلهم بل وكل شئونهم . قال تعالى (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ، ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين) يقول سيد قطب في الظلال : (انه خطاب في غاية البساطة والقوة فهو مبدوء بسم الله الرحمن الرحيم ، ومطلوب فيه أمر واحد : ألا يستكبروا على مرسله ويستعصوا ، وان يأتوا إليه مستسلمين لله الذي يخاطبهم باسمه)[1] .

ولنا وقفات نقفها مع هذا الوضع أولها ان البسملة كمقدمة لهذه الرسالة إنما أتت لتحقق أهدافٍ وتشير إلى معانٍ كبيرة أو اذا حق لنا أن نمضى في استكشاف المعاني وتأويل الموقف فنقول ان الله سبحانه وتعالى إنما اراد أن يلفت نظر المسلمين إلى علم الاتصال والاعلام مبرزاً مفهومه وأسسه وأهميته ، ولم يتوقف كثير من المفسرين حول المراد من ايراد البسملة في منتصف السورة ليحاولوا تفسيرها وتأويلها وهذا أمر تكرر أمام مواقف أخرى من آيات القرآن الكريم مثل ذلك معنى وضع الحروف المقطعة في بداية السور مثل (ألم ، كهيعص ، حم ، ألر ، طسم ... الخ) . وهذا الموقف الذي نحن بصدده لا شك يشير إلى هذا العلم الهام الذى يكاد يكون أساساً لنشر الدعوة الاسلامية وتثبيت دعائم الاسلام ان وجد الاهتمام واستفدنا منه الفائدة القصوى خاصة

(١) سيد قطب ، في ظلال القرآن الكريم ، ص ٢٤٣٩/٢٤٤٠ ، جزء ٥ .

وأن الآيات قد ابرزت نموذج الاتصال بشكل متكامل وهذا الوضع يتطلب منا مزيداً من البحث والتفكر والتمعن في آيات القرآن الكريم حتى نكشف عن مزيد من خباياها وأسرارها وحتى نستخلص منها كثيراً من المفاهيم والتقنيات التي تفيد في تبني أساليب اتصالية واعلامية فعالة تساعد في الوصول إلى الأهداف .

نشير كذلك إلى التشابه في صيغة الخطاب الاسلامي ولا غرو فان الدين عند الله الاسلام ورسالة الله إلى الناس واحدة .

فهذه الرسالة تبدأ بذكر اسم المرسل ثم المستقبل ثم تحية الاسلام ثم مضمون الرسالة لاحظ التشابه في الاسلوب مع رسائل النبي ﷺ والتي تسير على نفس المنوال مثلاً (من محمد رسول الله ، إلى هرقل عظيم الروم ، السلام على من اتبع الهدى ، انى أدعوك بدعاية الاسلام[1] ، اسلم تسلم يؤتك الله اجرك مرتين ، فان توليت فانما عليك اثم الاريسيين ...)[2] فالخطاب بدأ بذكر اسم المرسل وهو سيدنا محمد ﷺ ثم المستقبل (هرقل عظيم الروم) ثم التحية ثم الرسالة . والملاحظ أن الرسالة فى الخطابين موجهة لكل الأمة أو القوم . فالرسالة في سورة النمل إلى بلقيس وقومها وهى هنا موجهة إلى هرقل وقومه . ثم أنه وفي كلا الرسالتين نلاحظ البلاغة والايجار والدقة المتناهية وتحديد الهدف بطريقة غاية في الوضوح والعمق وهي خصائص الرسالة الفعالة .

وملاحظة ثانية ان كلا الرسالتين تبرزان قوة الاسلام وسيطرته وهيمنته فالبداية بذكر المرسل تدل على الهيمنة والتعالي فسليمان بدأ الرسالة بذكر اسمه وكذلك سيدنا محمد ﷺ . ولم يلاحظ أهل مكة من قبل الصيغة التي كتب بها النبي ﷺ معاهدته معهم في

---

(١) نلاحظ أن الرسول استعمل كلمة «الدعاية» وقصد منها كلمة الدعوة . ومفهوم كلمة دعاية يتطابق مع الدعوة لأنها تعنى دعوة الناس واقناعهم بشيء معين . ولكنه الكلمة تعرضت للتحريف وأخذت المعنى السياسي للدعاية المتداول هذه الأيام .

(٢) محمد الخضري ، نور اليقين ، ص ٤ ، ١٩ .

الحديبية فقد بدأها كذلك بنفسه وجعلهم في المرتبة الثانية وتبدأ صياغتها «هذا ما صالح عليه محمد بن عبدالله أهل مكة»[١] ولعل أحد الملوك الذين راسلهم سيدنا محمد ﷺ قد تنبه لتقدم اسم النبي ﷺ عليه في رسالته فاحتج على ذلك ، واذا عدنا إلى رسالة سيدنا سليمان وسيدنا محمد نلاحظ فيهما القوة والتعالي . قال تعالى (ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين) وقول النبي ﷺ «اسلم تسلم ... فان لم تفعل فعليك اثم الاريسيين» فالاسلام يعلى مكانه أهله ، فهم خير أمة أخرجت للناس وهم أمة وسط أي مهيمنة ومسيطرة وقائدة . ولكن هذه السيادة والهيمنة والخيرية ليست مستمدة من جنس أو لون وانما بالالتزام بالهدى السماوي . قال تعالى (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم)[٢] .

والاسلام يضمن لأهله هذه السيادة والعزة قال تعالى : (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين)[٣] وان كانوا أهل السيادة والقوة فلا يجب أن يضعفوا أمام الآخرين . قال تعالى (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين)[٤] .

التشويش :

وهو عامل أو مجموعة عوامل تمنع الرسالة من أن تبلغ مداها أو أن تحقق أهدافها بصورة كاملة . والتشويش يحدث في مختلف المستويات من جانب المرسل ، أو المضمون، أو القناة أو من جانب المتلقين للرسالة ، ولضمان وصول الرسالة بمستوى مناسب وتحقيقها لأهدافها فلابد من التحقق من أن كل جانب من هذه الجوانب قد استوفى متطلباته . وفي الآيات التي نحن بصددها نقتصر على ذكر موقفين تتضح فيهما ظاهرة التشويش .

---

(١) محمد الخضري ، نور اليقين ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٢) سورة الحجرات ، الآية ١٣ .

(٣) سورة المنافقون ، الآية ٨ .

(٤) سورة آل عمران ، الآية ١٣٩ .

الأول : عندما استشارت بلقيس قومها في الأمر فجاء الرد «نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد» فهذا رد فعل يدل على المكابرة وعلى أنهم لم يعطوا أنفسهم الفرصة لتدبر الأمر وهكذا كان الشأن دائماً مع رسل الله فكان علّيَة القوم والمستكبرين منهم يواجهون دعوة الله بالرفض لأنها تتعارض مع مصالحهم ثم أنهم يظهرون قوتهم ويكيلون الاتهامات لرسل الله .

أما الوقف الثاني فهو محاولة من بلقيس لمحاورة سليمان واستعمال الاسلوب الهادىء والاستعطاف ذلك عند قول الله تعالى (وانى مرسلة اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون) فالهدية كما هو معلوم تلين القلب وتعلن الود وقد تفلح في دفع سليمان عنهم ان كانت غايته الدنيا . وان لم تفلح هذه الوسيلة فان لسليمان شأن آخر فهذا يقيس مدى اصراره والتزامه بدعوته . وهذا الموقف يتكرر دائماً في أمر الدعوة . فسيدنا محمد ﷺ شهد مساومات كثيرة من قبل قومه في محاولة لرده عن دعوته والتشويش على طبيعة الرسالة .

البيئـــة :

لا شك ان اختلاف البيئة الزمانية والمكانية يؤثر في الرسالة وفي امكانية تحقيقها لأهدافها . وكذلك اختلاف نوع الخبرات بين المرسل والمستقبل والاطار الدلالي الذي يجمع بينهما . وتبرز هنا أهمية اسلوب الخطاب والاساليب الاتصالية والاعلامية التي تصلح مع كل نوع من المستقبلين كما ويجب ان تتناسب الوسيلة مع كل موقف اتصالي ثم أن البيئة الثقافية والاجتماعية التي يعيش فيها الانسان تحدد إلى حد كبير وجهته من الحياة وتؤثر في سلوكه وتصرفاته . وفي هذا الاطار نذكر حديث الرسول ﷺ «يولد الانسان على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[1] والاشارة لهذا المعنى

---

(١) أوضح الشيخ محمد الغزالي في كتاب كيف نتعامل مع القرآن . ان د. محمد يوسف ذكر أنه يكاد العلماء يتفقون على أن البيئة تقلب الوراثة وكان يشير لهذا الحديث الذي رواه البخاري ومسلم . ص ٢١٦.

في سورة النمل نجدها عند قوله تعالى (وصدها ما كانت تعبد من دون الله إنها كانت من قوم كافرين) وكأن الآية تشير إلى استعداد بلقيس الفطري للايمان ولكن منعها من ذلك أنها نشأت في بيئة كافرة لم تعرف الايمان . وهذا المعنى يلقى عبئاً كبيراً على المسلمين بوجوب تبليغ دعوة الله سبحانه وتعالى للعالمين وللناس كافة .

الأثـــر :

الظاهر من هذه الآيات أن بلقيس استجابت لدعوة سليمان ذلك عند قوله تعالى (قالت رب انى ظلمت نفسى وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين) . وقد اهتدى قلب الملكة إلى الاسلام ورجعت إلى الله مقرة بظلمها لنفسها مما سلف من عبادة غيره ، معلنة اسلامها (مع سليمان) لا لسليمان بل لله رب العالمين . وقد تنبه سيد قطب في الظلال إلى دقة التعبير القرآني في ذلك فقال (انما الاسلام اسلام لله رب العالمين) ، ومصاحبة للمؤمنين به والداعين إلى طريقة على سنة المساواة . وجاءت الآية بصيغة (مع سليمان) للكشف عن طبيعة الايمان بالله والاسلام له . فهي العزة التي ترفع المغلوبين الى صف الغالبين . بل التي يصبح فيها الغالب والمغلوب أخوين في الله لا غالب منهما ولا مغلوب . وهما أخوين في الله . رب العالمين – على قدم المساواة»[1] .

هكذا نجد أن هذه الآيات من سورة النمل قد استوعبت كل مقومات الاتصال كما استطاعت أن تعبر عن كثير من النماذج والنظريات بل وجميع اجتهادات العلماء واستطعنا من خلالها أن نصل إلى نموذج نعتقد أنه غطى جميع الجوانب الاتصالية . ويمكن أن يكون معيناً لمزيد من الفهم لواقع الاتصال وحقيقته . ونحن لا ندعي أننا استطعنا أن نعبر عنه بطريقة متكاملة بل نظن أنه ما زال هناك الكثير الذي يمكن اضافته اعتماداً على هذه الآيات وغيرها من آيات القرآن والتي تشير إلى الاتصال والاعلام بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

---

(١) سيد قطب – ظلال القرآن ، ص ٢٦٤٣ ، جزء ٥ .

بعد أن تعرضنا للنماذج (النظريات) الاتصالية وخلصنا إلى أن الآيات قد استوفت الكليات والجزئيات بل واستطعنا أن نستخرج منها نموذجاً متكاملاً فيه اضافات عديدة في الفكر الاتصالي ، ننتقل الآن إلى عرض بعض القضايا والمفاهيم الأخرى التي أبرزتها الآيات وهي كثيرة . لكننا نركز في هذا الحيز على أربعة جوانب : الاتصال واستعمال الرموز ، معالجة الاخبار ، أدب نقل الخبر وتكنولوجيا الاتصال . ان ذلك في حد ذاته يدل على مدى امكانيات القرآن العلمية مما مكن من ابراز كل هذه الاضافات والأفكار الأصيلة في هذا العدد المحدود من الآيات (١٥ - ٤٤ من سورة النمل) .

أولاً : الاتصال واستخدام الرموز :

ان الذي يميز الانسان على الكائنات الحية الأخرى بجانب تكريم الله له يعود إلى طبيعته الاجتماعية ودورها المتقلغل في الحياة الانسانية . قال تعالى في سورة الحجرات (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير)[١] . ومع ذلك نجد كثيراً من الحيوانات تعتمد في بقائها على غيرها من بني جنسها . كما قد اشار عدد من العلماء إلى قدرتنا على الاتصال باعتباره عملاً متميزاً يفصلنا عن الحيوان[٢] . ولكن هنا ايضاً نجد أن انتاج المعلومات والبيانات وارسالها واستقبالها تعد شيئاً ضرورياً للتكيف والبقاء لكافة أنواع الحيوان . أما بالنسبة لقدرتنا على الاتصال بوصفنا بشراً فاننا نجد أن لدينا قدرة مميزة في هذا المجال فالانسان يملك المهارة لابتداع واستعمال الرموز واللغة الرمزية وهذه المهارة وما يترتب عليها ربما تكون أكبر عامل في القاء الضوء على الطبيعة المتميزة للانسان داخل المملكة الحيوانية .

ولكن ما الذي نعنيه حينما نقول ان لدى الانسان القدرة على ابتداع واستعمال اللغة الرمزية . (اللغة) بشكل عام «هي مجموعة من الحروف والعناصر والقواعد التي تتحكم

---

(١) سورة الحجرات ، الآية ١٣ .

(٢) برنت روبن ، الاتصال والسلوك الانساني ، ص ١١٤ .

في تركيبها واستخدامها»[1] وهناك أنواع مختلفة من اللغات ولكن أكثرها شهرة هي اللغات المنطوقة والمكتوبة ، العربية ، الانجليزية ، الفرنسية ، السواحيلية ، الالمانية وواضح أن لغات مثل شفرة مورس (Morse) ولغة بريل (Braille) وشفرة مكونات الوراثة. ولغة باسك (Basic) ولغة كوبول (Cobol) ولغة آلة الحاسب الآلي تعد أقل شهرة.

ان طبيعة الرموز الدائمة تمكننا من زيادة تجاربنا بطريقة تراكمية ، ونقل كميات كبيرة من المعلومات من جيل لآخر . وهذا يمكن البشر من تجاوز الحدود الزمنية باستقلال معارف الماضي ، كاستقلالنا لمعارف الحاضر ويمكننا أن نبتدع رسائل اليوم لتكون جزئاً من الخلفية الثقافية لأجيال المستقبل .

ان كل ذلك يشير إلى الشفرات اللفظية والكتابية التي تميز بها الانسان عن غيره ثم هناك الشفرات غير اللفظية (Non-Verbal Communication) والتي تشترك فيها معنا الحيوانات والحشرات والطيور . والتي طورها الانسان بدوره لتشمل المظهر والحركة واللمس والمكان والزمان .

نعود الآن للآيات التي نحن بصددها والتي تتعلق بوسائل التفاهم بين الحيوانات :

* قال تعالى على لسان سليمان (يا أيها الناس علمنا منطق الطير) .

* وقال تعالى (حتى اذا أتوا على وادى النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون) .

* ثم الآيات التي تحكي حديث الهدهد قال تعالى : (قال احط بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين) .

فالطير والحيوان والحشرات لها وسائل للتفاهم – هي منطقها ولغتها – فيما بينها .

---

(١) برنت مروين ، مرجع سابق ص ٧٢ .

والله سبحانه خالق كل شيء يقول (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء)[1] .

وكما اشرنا من قبل فلا تكون أمم إلا وتكون لها روابط معينة تحيا بها . ووسائل معينة تتفاهم بها . وذلك واضح في حياة أنواع كثيرة من الطيور والحيوانات والحشرات. ويجتهد علماء هذه الحيوانات في ادراك لغاتها ووسائل التفاهم بينها . ولكن ولعل هذه الاشارات التي توجد في هذه الآيات تجعل علماء المسلمين أحرص من غيرهم على تقصي هذه المسائل . لأن كل اشارة في القرآن الكريم تكون لها أبعاد ومرام يمكن أن ندركها بالتفكر والنظر والجهد العلمي .

ولعل الأمر الثاني الذي نود أن نقف عنده هو أمر الاتصال غير الشفهي أو الشفرات غير الشفرات والتي لعلها أساس أسلوب التفاهم بين تلك المخلوقات كما أنها تستعمل بواسطة الانسان . ولكن هذه الرموز غير اللفظية لا تلقي الا القدر اليسير من الاهتمام . فاننا لم نستغل وظائف المظهر والحركات والمكان والزمان بالقدر الكافي . وهذا علم واسع يمكن أن يفتح افاقاً أوسع للانسانية في تحسين أساليبها الاتصالية .

ان المقابلة والمزج في هذه الآيات بين الاتصال غير اللفظي أو منطق الطير والنمل الذي فهمه سليمان وبين اللغة اللفظية التي خاطب بها ملكة بلقيس لعل في ذلك اشارة لوجوب التكامل بين الوسيلتين وضرورة استعمالهما مع بعض من أجل تكامل العملية الاتصالية ، وأمر آخر هو أن الاسلام حوى في طياته كثيراً من هذه الظواهر غير اللفظية مثل حركات الصلاة والصوم وحركات الحج (تقبيل الحجر الأسود والسعي بين الصفا والمروة ... الخ) وغيرها كلها ربما لها معانٍ ولكننا لا نجتهد كثيراً في ادراكها والمفتاح لكل ذلك هو ما أشرنا إليه من وجوب امعان النظر وتحريك الفكر في آيات القرآن الكريم حتى نصل إلى مراميها وتفتح لنا آفاق المعرفة والعلم .

---

(١) سورة الانعام ، الآية ٣٨ .

ثانياً : معالجة الأخبار :

لاشك أن الخبر يعتبر من أهم عناصر العمل الاعلامي ، وقد وجد الخبر دراسات عديدة شملت تعريف الخبر وضوابط نشر الخبر واسلوب تحرير الاخبارْ ووظائفها . وقد عالج التعريف كذلك الفرق بين الخبر والنبأ وهما كلمتين في اللغة العربية تستعملان مترادفتين . وقد أكثر القرآن من كلمة النبأ ومشتقاتها مثل نَبّئنَا ، أنْبئهم ، انبؤني ، بنبأ ، ينبئهم ، فينبئكم ... الخ)[1] وقد أشار بعضهم إلى أن النبأ هو الخبر العظيم كما أن عالماً آخر اشار إلى أن الخبر يشير إلى الاحداث (قريبة الحدوث) أما الأنباء فتشير إلى الأحداث التي حدثت منذ زمن[2] . ولكن ليس هناك ما يدل على ذلك من سياق الآيات التي وردت فيها . وعلى كل فهناك اتفاق على ضرورة الصدق والأمانة والموضوعية في ايراد الخبر .

وقبل ان نمضي في هذه المعالجة للأخبار نذكر الآيات التي نحن بصددها من سورة النمل . وهي الآيات التي جاءت على لسان الهدهد ونقل فيها خبر ملكة سبأ .

(قال احطت بما لم تحط به ، وجئتك من سبأ بنبأ يقين . أني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم . وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون . ألا سجدوا لله الذي يخرج الخبأ في السموات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون الله لا اله الا هو رب العرش العظيم)[3] .

ونعالج الآن هذا الخبر ومدى مطابقته لقواعد اختيار الأخبار وصياغتها .

---

(١) ذكر الدكتور محمد فريد محمود ان كلمة نبأ وردت ٨٠ مرة في القرآن الكريم وكلمة خبر وردت في القرآن الكريم في سبع آيات فقط ، ص ٤٠ من كتابه دراسات في فن التحرير الصحفي في ضوء معالم قرآنية .

(٢) انظر سعيد اسماعيل ، مدخل إلى الاعلام الاسلامي .

(٣) الآيات ٢٢ - ٢٦ . وقد عرضنا هذه الآيات على ثلاثة من المحررين الصحفيين ذوي الخبرة ورئيس تحرير وقد اجمعوا على انها تمثل خبراً متكاملاً يشتمل على مختلف جوانب الخبر .

أولاً : نجد أن الخبر قد عرّف بأنه «رواية أمينة وغير متجاوزة وكاملة للاحداث ذات الأهمية أو النفع للجمهور» وتعريف آخر يقول «أن الخبر هو الحدث الجديد الذي يتلهف الجمهور إلى معرفته»[1] ولاشك أن خبر الهدهد يحوي كل هذه المعاني بطريقة جميلة وواضحة الا أننا سنعود لذلك فيما بعد .

هذا وأهم أسس اختيار الأخبار عموماً تشمل :

(١) أهمية الخبر وفائدته : وتقدر أهمية الخبر بناء على المضمون الذى يحمله ومدى اثارته لفضول القارىء . ويتوقف ذلك على تقدير المؤسسة الاعلامية .

(٢) الجدة والآنية : وهذا أمر أساسي بالنسبة للخبر ولذلك هناك من يعرف الخبر بأنه «الحدث الجديد» فكلما تأخر نشر الخبر فقد أهميته .

(٣) الانسانية : أي أن يكون ذا اهتمام انساني وأن يخرج من الاطار المحلي إلى الاطار البشري العام مثل المجاعات والزلازل وما يتعلق بطبقة الازون .. الخ فالخبر قد يكون محلياً ولكن قضيته انسانية بشرية عامة .

واذا أمعنا النظر في خبر الهدهد الذي نقله لسيدنا سليمان نجد أنه قد استوعب كل هذه المعاني والشروط بل وتجاوزها بدقة الصياغة وبلاغة العرض . فالخبر ذو فائدة وأهمية كبيرة بالنسبة لسليمان اذ أن الأمر يتعلق بالعقيدة وهو أمر يهم كل مسلم ناهيك عن أن يكون نبياً . والخبر لاشك حدث جديد بالنسبة لسليمان وصياغته فيها كثير من الاثارة والتشويق . انظر الى الكلمات «احطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين ....» ولا شك أنه ذو اهتمام عالمي انساني اذ أن الكفر يتعارض مع غاية وجود الانسان في هذه الأرض ، فالانسان قد أوجده الله سبحانه وتعالى لعبادته قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون)[2] .

---

(١) شاكر ابراهيم ، الاعلام ودوره في التنمية ، ص١٨ .

(٢) الزاريات ، الآية ٥٦ .

والمادة الاعلامية يجب أن تكون واضحة بحيث يفهمها الجمهور على مختلف مستوياته الاجتماعية والثقافية . ويبدأ التحرير بالحصول على الخبر من مصادره المختلفة ثم تنسيق تلك المعلومات وتحريرها بطريقة تجذب الجمهور وتسهل متابعته لها .

وقد كان عمل المندوب الصحفى العادي حتى الثلاثينيات يتخذ شكلاً ثابتاً . وكانت مهمته هي الصياغة الواضحة الموجزة للأخبار.. فهو يبدأ الخبر مجيباً على الاسئلة ؟ مَنْ (who)؟ ماذ (what)؟ متى (when)؟ وأين (where)؟ بالنسبة للحدث ، ويمضى على هذا النمط حتى نهاية الخبر مرتباً تفاصيل الوقائع ترتيباً تنازلياً من حيث الفائدة والأهمية «الهرم المقلوب» . أما البحث عن سبب وقع الحادث . أو التفكير فيما ينبغي عمله ازاء ذلك الحادث فيترك أمره لكتاب المقالات والاعمدة . وقد كان عمل الصحفيين يقتصر على التغطية المباشرة للأخبار ماعدا بعض المراسلين من الخارج الذين كانوا يقومون بتفسير الأخبار وتحليلها(١) .

ثم جاء وضع جديد خاصة في الثلاثينيات عندما حدث الركود الاقتصادي وتعقدت العلاقات الدولية وقامت الحرب العالمية الثانية ثم الحرب الباردة التي تلتها . هذه المتغيرات أدت إلى أن الاشكال القديمة أصبحت غير وافية وأصبح من الصعب أن تقتصر تغطية الاخبار على الوقائع المجردة دون شرح اذ أن ما ينقل مجرداً وما يقال قد يكون مضللاً في أغلب الاحايين . فالوقائع في ذاتها لا تعبر دائماً عن الحقيقة بأكملها فاستدعى ذلك ظهور التحرير الصحفي التفسيري . بدأ الصحفيون يشرحون (لماذا why) وقعت الأحداث ؟ وما هو مغزى الوقائع ؟ وقد أسهم كتاب الأعمدة والمقالات بما لهم من خبرة في التحليل والتفسير والتعبير عن الرأى في هذا التطور)(٢) .

وقد انقسم المحررون والمندوبون بل والاداريون في الصحف ما بين مؤيد ومعارض لظاهرة التفسير . فالذين يعارضون التفسير يتعللون بأن التفسير بحكم تعريفه ذاتي

---

(١) ريفرز وآخرين ، وسائل الاعلام والمجتمع الحديث ، ص ٢٢٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

ومعناه «الترجمة والتوضيح والشرح في ضوء اعتقاد أو مصلحة فردية» فهو ببساطة اقلاع عن الصحافة الموضوعية . والذين يؤيدون التفسير يرون أنه ليس هناك شكل من أشكال التغطية الاخبارية يمكن أن يوصف حقاً بالموضوعية[١] .

فأساس الاعلام يدور حول ظاهرة الاختيار والتي تخضع لأحكام تصدر كلها بطريقة بشرية وأبعد ما تكون عن القدسية . فمثلاً تتجمع الأخبار بكمية تفوق المساحة المحددة مما يستوجب أختيار بعضها فقط . ثم تستوجب الصياغة عرضها بطريقة معينة وأخيراً فان النشر في الصفحة الأول مثلاً ودرجة البروز كلها يتحكم فيها اختيار وتفضيل المحرر . ودون أن نمضي في سرد تفاصيل أكثر في هذه المعركة ، نذكر أن الأمر قد أنجلى في صالح التفسير وأصبح المراسلون اليوم يقومون بتغطية الاخبار السياسية إلى مستوى تفسيري واضح وبحيث توضح الاسباب والدوافع من الأقوال والأفعال (Reasons and Motives) .

بل وفي رأينا أن المراسلين الغربيين عند تغطيتهم لأخبار العالم الثالث والدول الأخرى التي لا تقع في محورهم ينقبون ويتأملون ويفسرون بل ونجد في أسلوبهم الانحياز بطريقة صريحة لصالح سياسات بلادهم .

ودعاة التفسير أو التحليل الأخباري كما يسميه البعض يصرون على أن التفسير ليس هو الرأي . وأن الصحفي المحلل يفسر في حين أن المعلقين وكتاب الأعمدة الذين يعبرون عن الرأي يعرضون وجهات النظر .

هذا العرض لتطور التحرير الصحفي رغم طوله والذي استوجبه التحليل ، فهو ضروري لفهم طريقة صياغة الخبر وحتى يساعدنا في أن نعالج الخبر الذي نحن بصدده على ضوء كل المعطيات في هذا المجال .

---

(١) جيمس بوبا أحد رؤساء التحرير المعارضين للتفسير ، أما لستر ماركيك الصحفي بجريدة نيويورك تايمز فهو من أكثر دعاة التغير . انظر المرجع السابق ص ٢٢٨ .

نلاحظ أن الهدهد قد أعطى خبره كل أبعاد التشويق والاثارة بمقدمته «أحط بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين» فأي انسان حتى ولو كان ملكاً مثل سليمان لا يملك الا الانتباه والترقب لمثل هذه البداية التي بدأ بها الهدهد . ولما ضمن إصغاء الملك بدأ في سرد الخبر . والخبر الاصلي جاء متأخراً لمزيد من التشويق . ونلاحظ أن سليمان قد نسي توعده للهدهد الذي ذكرته الآيات السابقة من جراء المفاجأة وطريقة عرض الخبر . وقد كان سليمان قد ذكر «لأعذبنه عذاباً شديداً أو لأذبحنه أو ليأتين بسلطان مبين»(١) ولعل الهدهد قد جاءه وفاجأة بأكثر مما توقع . ويمضي الهدهد في ايراد الخبر مع المحافظة على مستوى التشويق والغرابة أحياناً «إني وجدت إمرأة تملكهم» بل «وأتيت من كل شيء» . وهذا كناية عن عظمة ملكها وتوافر أسباب الحضارة والقوة والمتاع بل «ولها عرش عظيم» مزيد من الوصف والدقة واثارة الفضول .

ثم ينتقل الهدهد للتفسير والتحليل والذي بذل فيه جهداً مقدراً وهو كما قلنا الشيء الغالب في التحرير الصحفي الحديث . فذكر أن الملكة وقومها يسجدون للشمس من دون الله . ثم يعلل ضلال القوم بأن الشيطان زين لهم أعمالهم الباطلة فهم لا يهتدون . ولماذا لا يؤمنوا بالله وهو الذي يخرج الخبأ في السموات والأرض أي يعلم كل أسرار الكون ويعلم ما يخفون وما يعلنون أي ما ظهر منها وما بطن . ومع أن الخبر قد انتهى فان الهدهد يضيف بعداً تفسيرياً آخر اذ أنه يلمح في ختام الآيات إلى الواحد القهار رب العالمين – صاحب العرش العظيم والذي لا يمكن ان يقاس به عرش بلقيس أو أي عرش من عروش البشر . أنه عرش الله الذي «لا اله إلا هو رب العرش العظيم» .

ان طريقة سرد الخبر تدل على ذكاء الهدهد وانه مستوعب للموقف ، فقد حلله جيداً واعطاه بعداً تفسيراً في اطار البيئة التي وجد فيها والموقف الذي هو بصدده ، وفيه براعة في العرض والتلميح والايماءات .

وواضح من هذا التحليل أن نبأ الهدهد داخل في منهج التحرير المعاصر أي التحرير

---

(١) الآية ٢١ .

التفسيري للأخبار . فقد أجاب على الأسئلة لماذا وقع الحدث؟ وما هو معنى الوقائع؟ أنه عرض واقعي استوفى كل الشروط بل زاد عليها بالدقة المتناهية والبساطة والايجار والوضوح والنفاد المباشر والتأكيد والاصالة ولا عزو فانه من حكيم خبير .

فهو قد استوفى كل عناصر النجاح التي تعرفها الانسانية بل زاد عليها . ولكي نجني ثمار ما في القرآن الكريم من علم وفوائد فيجب علينا أن ندرس ما ورد فيه من أخبار وما أكثرها وغللها بمزيد من الوعي حتى نطور قدراتنا في التحرير الصحفي .

ونحن نعتقد أن ما وصل إليه التحري الصحفي الآن ليس كافياً في جانب التفسير بل يحتاج إلى المضي أكثر وبذل الجهد في ذكر الاسباب والدوافع خاصة وان البعد الدعوي الذي ينطلق منه المسلم يجب أن يستوفي حقه من التفسير والتعليل وذلك حتى يكون قريباً من المستوى الذي وصل إليه الهدهد في تبيان الحقائق وتوضح المسببات فهو قد جلى الحقائق بطريقة واضحة بحيث اتضح واقع الكفر من الايمان . وإن كنا نعيش في عالم طبيعته التنافس والمدافعة فما أحرانا أن نفتش في القرآن عن أساليب لعرض الأخبار تتميز عن غيرها وتضعنا بمعرفتها في المقدمة حتى لا نحتاج أن نفتش عن التجويد والكمال عند غيرنا . ونختم بأن الهدهد قد استطاع ان يوصل الحقيقة كاملة وفي اطارها الصحيح وبمستوى يمكن الجميع من فهمها مهما كانت مستوياتهم وهذا جانب هام كذلك في أسلوب معالجة الأخبار .

ثالثاً : أدب نقل الخبر :

لعل من أهم القيم التي تستصحب نقل الخبر الصدق والدقة والأمانة والموضوعية والتي من المفترض أن يلتزم بها الإعلامي . أما في المنظور الاسلامي فإن هذه القيم تؤسس من منطلق عقدي يضمن مقاومة الانحراف أو سيطرة الأغراض المادية أو الضغوط السياسية ، أو الأهواء الشخصية .

ولو اشرنا إلى الآية الكريمة في سورة النمل والتي جاءت على لسان سليمان قال

تعالى (سنتظر أصدقت أم كنت من الكاذبين)[1] نلاحظ أن الآية ركزت على قيمة (الصدق) فقط . ولعل ذلك يدل على أن الصدق هو محور القيم الاخلاقية الاسلامية ويحمل في طياته معاني كل القيم الأخرى من أمانة ودقة وموضوعية . وذلك لأن الصدق هو محو التقوى والايمان . قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين)[2] . ولعل ذلك يتضح أكثر في حديث النبي ﷺ والذي جاء فيه أنه سئل أو يسرق المؤمن ؟ قال : نعم أو يزنى المؤمن ؟ قال نعم ، أو يكذب المؤمن قال لا ان ذلك يدل على أن خصلة الكذب هي التي تبعد الانسان عن الايمان الحق .

ولكن الاسلام عالج ظاهرة نقل الخبر بشيء من التفصيل ومن خلال المحاور الآتية :

(١) يحذر الاسلام من ظاهرة الكذب في نقل الخبر . قال تعالى (انما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون)[3] .

(٢) وجوب عدم لبس الحق بالباطل وكتمان الحق وذلك كما قال تعالى (يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون)[4] . فالآية تشير إلى النهي عن كتمان الحقائق أي باشاعة المعلومات لأنها من حق الفرد وعدم تحريفها لتخدم أغراضاً معينة مما يخل بالموضوعية .

(٣) ان الاسلام يدعو إلى التثبت من صدق المصدر . أي أن تكون المصادر التي ننقل عنها مصادر موثوقة كما يجب أن يتثبت الانسان قبل نقل حتى ولو أدى ذلك إلى تأخير

---

(١) الآية ٢٧ .
(٢) سورة التوبة ، الآية ١١٩ .
(٣)
(٤) سورة النمل ، الآية ١٠٥ .
(٥) سورة آل عمران ، الآية ٧١ .

نشر الخبر يقول تعالى (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)[١] .

(٤) ضرورة تقويم الخبر والمضمون الاعلامي على أسس سليمة . وينكر القرآن على الذين يروجون الاخبار قبل التحقق منها ومن صحتها قال تعالى (واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف اذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً)[٢] .

(٥) عدم الاعتداء على حرمات الناس وعدم ترويج الافتراءات والأكاذيب عنهم واتهامهم بالباطل . وحتى لا يرتكب الانسان في حقهم إثماً كبيراً قال تعالى (والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً واثماً مبيناً)[٣] .

(٦) عدم التعريض والتشهير بالناس أو السخرية بهم والتقليل من شأنهم . وهذا لاشك مرتبط بكرامة الانسانية وحقوقه الأساسية بل وبتكريم الله له قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاثم الفسوق بعد الايمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون)[٤] .

فالاعلام في المنظور الاسلامي اعلام جاد يهتم بتوفير المعلومات للمواطنين كحق لهم في المعرفة . وحق في الحصول على المعلومة والتعبير عن الرأي . ثم عدم تحريف الاخبار وعدم التشهير والتعريض بالناس وعدم الاعتداء على حرماتهم بل ويدخل في ذلك حماية حقوق الطبع والنشر . والمقصود من كل ذلك هو تحقيق حرية الانسان وتكوين رأي عام رشيد منقاد لشريعة الله في طواعية وتقبل . وتحقيق كل الأهداف الاعلامية مع

---

(١) سورة الحجرات ، الآية ٦ .

(٢) سورة النساء ، الآية ٨٣ .

(٣) سورة الأحزاب ، الآية ٥٨ .

(٤) سورة الحجرات ، الآية ١١ .

تفادي كل السلبيات التي تحط من قدر الانسان أو تحرمه من حقوقه بل وتلزمه بالقيام بواجباته وتحمل مسئولياته .

رابعاً : تكنولوجيا الاتصال :

هذه الآيات والتي تعالج أمر الاتصال تربطه بأمر هام هو موضوع المعلومات بل وبالعلم وكلاهما لا ينفك عن الاتصال . فالمعلومات هي مضمونة والعلم وسيلته وأداته التي أعانته حتى وصل إلى ما وصل إليه من تكنولوجيا اتصال ومعلومات متقدمة استطاعت أن تبلور حياة الانسان بشكل جعلنا نحس وكأننا نعيش في قرية الكترونية كما تنبأ بذلك عالم الاتصال الكندي مارشال مالكوهان .

وكما قلنا من قبل فإن القرآن وفي كثير من الأحايين انما يعطى مؤشرات فقط تحتاج منا إلى جهد عقلي وعلمي لبلورتها حتى يمكن فهمها والتعامل معها . فالآيات تشير إلى نمط تقليدي في الاتصال ، هو ارسال الرسائل بواسطة الطيور وهو تطور ازدهر في مرحلة من مراحل حياة الانسان سبقته أساليب الاشارة من خلال النيران والطبول وغيرها . وجاءت تلك في فترات كان التواصل بين الانسانية محدوداً . ثم وعندما حدث مزيد من التداخل والاتصال بين الانسانية احتاجت لكي تطور أساليباً أكثر تقدماً .

والآيات القرآنية بل وأحاديث الرسول ﷺ ظلت تعطي مؤشرات وأفكار بل وأحلام كانت تبدو بعيدة الوقوع والحدوث ولكنها ضرورية للانسان لتجعله يفكر وينظر فيها وراء واقعة والحال الذي هو عليه . فحادثة الاسراء والتي انتقل فيها الرسول ﷺ من مكة إلى بيت المقدس في الشام خلال الليل هي مؤشر إلى امكانية تطور وسائل مواصلات سريعة تتخطى الزمان والمكان . وحادثة المعراج والتي عرج فيها الرسول ﷺ إلى السموات العلا تعطي مؤشرات كذلك لغزو الفضاء الخارجي . انظر قول الله تعالى (يا معشر الجن والانس ان استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا

تنفذون إلا بسلطان)[١] . وقد أشار بعض المفسرين إلى أن السلطان هو العلم . وقس على ذلك حادثة سراقة بن مالك الذي وعده الرسول بسوارى كسرى . وكذلك حادثة الصخرة التي استعصت على المسلمين وهم يحفرون الخندق في غزوة الاحزاب وكيف ان النبي وعدهم خلالها بفتح الروم والفرس وبلاد اليمن . ونفس هذه الروح سرت في أصحاب رسول الله فالحادثة التي رواها المفسرون عن سيدنا عمر بن الخطاب عندما وقف في المسجد ليقول «يا سارة الجبل» فسمعه سارية وهو يغزو في بلاد بعيدة . كل هذه الحوادث يجب ألا تمر دون أن نخضعها للفكر والتأمل بل والبحث العلمي علها تفتح العقول لترينا بعض آيات الله في أنفسنا وفي السموات والأرض .

لنعود إلى الآيات التي أوحت بكل ذلك تلك هي الآيات التي تتحدث عن عرش بلقيس قال تعالى (قال يا أيها الملأ أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين . قال عفريت من الجن أنا أتيك به قبل أن تقوم من مقامك وانى عليه لقوي أمين . قال الذي عنده علم من الكتاب أنا أتيك به قبل يرتد إليك طرفك . فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ، ومن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غنى كريم)[٢] .

ان أول ما يخطر على البال عند قراءة هذه الآيات هي المواجهة بين الجن والذي نسمع عن قدراته الخارقة وبين الذي عنده علم من الكتاب . ثم سياق الآيات الذي يوضح تفوق صاحب العلم . ومن خلال العلم سادت البشرية كل مخلوقات الله سبحانه وتعالى وكان تكريم الله للانسان بالعلم قال تعالى (أقرأ باسم ربك الذي خلق)[٣] . قال تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) [٤]. وفي الآيات التي نحن بصددها اشارات إلي العلم في

---

(١) سورة الرحمن ، الآية ٣٣ .

(٢) سورة النمل ، الآيات ٣٨ - ٤٠ .

(٣) سورة العلق ، الآية ١ .

(٤) سورة النمل ، الآية ٣١ .

أكثر من موقع . قال تعالى (ولقد أتينا داود وسليمان علماً وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين)[1] .

وقال تعالى (قال الذي عنده علم من الكتاب) . وقال تعالى (وأتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين) .

أضف إلى ذلك أن الآيات فيها العديد من الاشارات الأخرى للعلم بطريقة غير مباشرة ولكن الاشارة العامة ان العلم الذي تحدثت عنه هو العلم النافع للانسانية والمرتبط بالايمان فالذي عنده علم من الكتاب مهيأ بما عنده من هذا العلم أن يمكنه الله من استخدامه في كشف القوى والاسرار التي تطور من هذا الكون وترفع من شأن الانسان . والعلم الذي يبعد الانسان عن ربه أو يسخر فيما لا يرضى الله أو ما ليس فيه خير الانسانية علم يورث الدمار لهذا الكون والخسران لصاحبه .

والإشارة العامة من هذه الآيات انما تلفت النظر إلى السرعة التي تخطت سرعة البصر والصوت . فسليمان أراد سرعة أكبر مما اقترحه الجني واشارته هامة لنا لكي نظل نبحث عن تكنولوجيا متقدمة أكثر مما اقترحه صاحب العلم بأن يصل إليه العرش قبل أن يرتد إليه طرفه .

ويجب ألا نعجب ان كان الأمر يتعلق بعرش بلقيس لأن العلم الحديث انتج الطائرات الضخمة والتي تحمل العشرات مثل عرش بلقيس . بل هناك الصواريخ والتي تحمل الأقمار الصناعية للفضاء . ثم هناك ماكوك الفضاء (Space Shuttle) والذي يزيد وزنه في المتوسط عن ٧٠ طناً وهو فارغ ويحمل ما يعادل ثلاثين طناً من الأقمار الصناعية للفضاء الخارجي . وتكنولوجيا الاقمار الصناعية وما صحبها من سرعة الاتصالات العالمية ونقل للصورة التلفزيونية على نطاق العالم والتطورات التي تبعت ذلك من انترنيت (Internet) وغيرها مما ستكشف عنه السنوات القادمة .

---

(١) سورة النمل ، الآية ١٥ .

ان هذه الآيات ما هي إلا جزء من الاشارات التي تحدثنا عنها والذي يشير إليها القرآن الكريم لكي يزيد من فهمنا للعلم للكشف عن أسرار خلق الله سبحانه وتعالى . بل وليكون المسلمون في المقدمة فتتفجر الطاقات الكامنة وينفذ الانسان إلى أقطار السموات والأرض . والاشارة في الآيات إلى ضرورة الاهتمام بالتطور التكنولوجي خاصة تكنولوجيا الاتصال والتي تعتبر أكثر المجالات التي شهدت تقدماً في هذا العصر.

خلاصة :

إن هذه الدراسة تمضي في الاتجاه الذى يؤكد شمول المعالجة في القرآن الكريم لكل قضايا الانسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وأنه يتضمن أصول المعرفة وأسس العلوم التجريبية والانسانية . كما أنه يحوى الثوابت والقوانين والنظريات التي يمكن أن تقود إلى الحقيقة وتفتح لنا أبواب المعرفة حتى نرى الحقيقة والآيات في أنفسنا وفي الآفاق . لقد كانت رؤيتنا دائماً أننا يمكن أن تعالج الاشارات العلمية في القرآن الكريم على الأقل كفرضيات نسعى لتحقيقها واثباتها وعلى هذا النهج يجب أن تسير الدراسات حتى نستثمر ونستفيد في هذا المعين الذي لا ينضب في إسعاد الانسان وتطوير حياته .

لقد ذهلت حقيقة وأنا أمضى في هذه المعالجة لاستكشاف بعض المؤشرات العلمية ولم أكن أتوقع كل هذا الكم الهائل من الحقائق والمعلومات عن علم الاتصال والاعلام في حيز ضيق وآيات معدودة في سورة واحدة من سور القرآن الكريم .

عالجت هذه الدراسة خمسة قضايا :

١) انماط ونماذج الاتصال الانساني وخلصنا منها إلى نموذج مستوحي من آيات القرآن الكريم ابرزنا من خلاله أهم خصائص النظرية الاتصالية .

٢) عالجت الدراسة الاتصال الشفهي وغير الشفهي وأوضحت ضرورة تكامل الاثنين من أجل اتصال فعال .

٣) تناولت الدراسة موضوع معالجة الاخبار الصحفية وأوضحت اشتمال القرآن لأسس التحرير الصحفي وان المعالجة الدقيقة يمكن أن تكشف أفاقاً أوسع في هذا المجال .

٤) كما عالجت أدبيات نقل الخبر وأوضحت الأسس الاخلاقية التي وضعها الاسلام والتي تجاوزت كل القيم التي توصل إليها الانسان .

٥) ثم عالجت الآيات كيف أن القرآن يحث المسلمين على ضرورة تبني تكنولوجيا الاتصال في الانفاذ إلى أقطار السموات والأرض مشيراً إلى أهمية هذا الجانب ودوره في تطور حياة الإنسان .

وأخيراً نرجو أن تكون هذه الدراسة فاتحة لدراسات شبيهة تتناول آيات من القرآن الكريم نستكشف فيه من خلالها الجوانب الخاصة بالاتصال والاعلام حتى نستطيع تطوير أساليبنا وتحقيق غاياتنا في الحياة .

المراجع باللغة العربية :

القرآن الكريم ..

١/ برنت روبت : الاتصال والسلوك الانساني - مترجم (المملكة العربية السعودية) - معهد الادارة العامة ، ١٩٩١م .

٢/ سعيد اسماعيل صيني : مدخل إلى الاعلام الاسلامي (القاهرة ، دار الحقيقة للاعلام الاسلامي ، ١٩٩١م).

٣/ سيد قطب : في ظلال القرآن ، الطبعة الثانية عشر (بيروت ، دار الشروق ، ١٩٨٦م) الجزء الخامس .

٤/ سيد قطب : دراسات في النفس الانسانية ، بدون تاريخ .

٥/ شاكر ابراهيم : الاعلام ودورة في التنمية (ليبيا ، المنشأ الشعبية للنشر ، ١٩٨٠م).

٦/ محمد علي الصابوني : صفوة التفاسير : (دار الفكر ، المجلد الثاني والثالث ، دون تاريخ) .

٧/ محمد الغزال : كيف نتعامل مع القرآن الكريم ، (المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، واشنطن ، ١٩٧٦م) .

٨/ محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ١٩٩١م الجزء الأول ، الطبعة الثانية .

٩/ محمد الخضري : نور اليقين ، في سيرة سيد المرسلين ، دار الفكر . دون تاريخ .

١٠/ محمد فريد محمود عزت : دراسات في التحرير الصحفي في ضوء معالم قرآنية ، (جدة ، دار الشروق ، ١٩٨٤م) .

١١/ نعيم رزق ابراهيم : أساليب القرآن الكريم في الرد على الحملات الاعلامية - رسالة لنيل درجة الدكتوراة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الاسلامية ، أم درمان ، ١٩٩٥م غير منشورة .

المراجع باللغة الانجليزية :

تحقيق شروط صحة الإسناد والمتن في الحديث

د. علي عيسى الحكيم *

تمهيد :

الحمد لله وسلام على عباده الذين إصطفى ، والصلاة والسلام على سيدنا محمداً مادامت السموات والأرض ، وعلى آله وأصحابه الميامين الذين حفظوا أقواله وأفعاله وأحواله . فالإنسان يفتقر في دينه ودنياه إلى معلومات كثيرة لا سبيل له إليها إلا بالإخبار ، وإذا كان يقع في الإخبار الحق والباطل والصدق والكذب والصواب والخطأ فهو مضطر إلى تمييز ذلك ، وقد هيأ الله تبارك وتعالى لنا سلف صدق حفظوا لنا جميع ما نحتاج إليه من الإخبار في تفسير كتاب الله عز وجل ، وسنة نبينا ﷺ وآثار أصحابه ، وقضايا القضاة ، وفتاوي الفقهاء ، واللغة وآدابها ، وغير ذلك . وإلتزموا وألزموا من بعدهم سَوْق تلك الأخبار بالأسانيد . وتتبعوا أحوال الرواة التي تساعد على نقد أخبارهم وحفظوها لنا في جملة ما حفظوا وتفقدوا أحوال الرواة وقضوا على كل راوٍ بما يستحقه ، فميزوا من يجب الإحتجاج بخبره ولو إنفرد ، ومن لا يجب الإحتجاج

---

* الاستاذ المساعد بكلية القرآن الكريم دائرة الحديث الشريف بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية .

به إلا إذا أعتضد ، ومن لا يحتج به ولكن يستشهد به ، ومن يعتمد عليه في حال دون أخرى ، وما دون ذلك من متساهل ومغفل وكذّاب ، وعمدوا الى الأخبار فانتقدوها وفحصوها وخلصوا لنا منها ما ضمنّوه كتب الصحيح ، وتفقدوا الأخبار التي ظاهرها الصحة فبينوا عللها ، وضمنّوها كتب العلل ، وحاولوا مع ذلك إماته الأخبار الكاذبة فجزاهم الله خير الجزاء . وقبل أن نبدأ في موضوعنا نسأل : هل يجوز لنا أن نحكم على أسانيد الحديث ؟ أقول : قال إبن الصلاح : (إذا وجدنا فيما يروي من أجزاء الحديث وغيرها حديثاً صحيح الأسناد ولم نجده في أحد الصحيحين ولا منصوصاً على صحته في شيء من مصنفات أئمة الحديث المعتمدة المشهورة فأنا لا نتجاسر على جزم الحكم بصحته ، فقد تعذر في هذه الأعصار الاستقلال بإدراك الصحيح بمجرد اعتبار الأسانيد لأنه ما من إسناد من ذلك إلا ونجد في رجاله من إعتمد في روايته على ما في كتابه عرياً عما يشترط في الصحيح من الحفظ والضبط والإتقان . فآل الأمر إذاً في معرفة الصحيح والحسن إلى الإعتماد على ما نص عليه أئمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة التي يؤمن فيها لشهرتها من التعيير والتحريف وصار معظم المقصود بما يتداول من الأسانيد خارجاً عن ذلك إبقاء سلسة الإسناد التي خصت بها هذه الأمة، وزادها الله تعالى شرفاً)[1] .

مناقشـــة :

هذا قول إبن الصلاح ويفهم منه :

(١) عدم جواز الحكم على الأحاديث بالصحة ، ومنها الأحاديث التي لم ينص أصحاب الصحيحين ، وكتب الحديث المعتمدة بشيء عليها ، ومنع الحكم على الأحاديث التي نصوا على صحتها من باب أولى .

(٢) عبارة (لا نتجاسر) لا تشعر بالمنع القاطع . ولكن عبارة (فقد تعذر الإستقلال

---

(١) مقدمة إبن الصلاح في علوم الحديث ص ٩ ط بيروت لبنان ١٩٧٨م .

بإدراك الصحيح ...) تُحمل على المنع، لأن التعذر يفيد: عدم الإستقامة والتمنع والتعسر والصعوبة[1]، وعبارة (فإن الأمر إذاً في معرفة الصحيح والحسن إلى الإعتماد على ما نص عليه أئمة الحديث) وهذا يعني ما نص عليه أئمة الحديث فحكموا عليه، فنحن يجب أن نعتمد قولهم ولا نبحث في تلك الأحاديث ولا نقوم بدراسة أسانيدها. ولم يوافق كثير من العلماء على مذهب إبن الصلاح هذا، بل خالفوه في ذلك قال الحافظ العراقي (٧٢٥هـ - ٨٠٦هـ) في ألفيته:

وعندهُ التصحيح ليس يمكن في عصرنا، وقال يحى ممكن[2].

وقال السيوطي (٨٤٩هـ - ٩١١هـ):

جرياً على إمتناع أن يصححا * في عصرنا كما إليه جنحا

وغيره جوزه وهو الأبر * فأحكم هنا بما أدى له النظر[3]

أقول: صاحب الضمير في (عنده) و(جنح)، و(غيره) هو إبن الصلاح الشهرزوري المتوفي سنة ٦٤٣هـ)، ويحى هو أبو زكريا محى الدين النووي (المتوفي سنة ٦٣١هـ).

يقول الحافظ النووي: (من رأى في هذه الأزمان حديثاً صحيح الإسناد في كتاب أو جزء لم ينص على صحته حافظ معتمد، قال الشيخ (يعني إبن الصلاح) لا يحكم بصحته لضعف أهلية أهل هذه الأزمان). ثم قال: والأظهر عندي جوازه لمن تمكن وقويت معرفته)[4]. إذاً فالنووي يخالف إبن الصلاح مخالفة صريحة غير أن المخالفة مشروطة بالتمكن وقوة المعرفة، والتمكن وقوة المعرفة تكمن في علم الجرح والتعديل والمقدرة على تخريج الحديث من أمهات كُتب الحديث، والإستفادة من التخريج بمقارنة

---

(١) لسان العرب ٤/٢٨٥٦.

(٢) فتح المغيث ١/٤٣.

(٣) ألفيه السيوطي ص ٧.

(٤) تدريب الراوي ١/١٤٣ منشورات المكتبة العلمية المدينة المنورة ط ثانية ١٩٧٢م.

الأسانيد، ومعرفة الشواهد والمتابعات، وترقية أسناد الحديث إن أمكن ذلك. يقول السيوطي في التدريب: قال العراقي: وهو الذي عليه عمل أهل الحديث، فقد صحح جماعة من المتأخرين أحاديث لم نجد لمن تقدمهم فيها تصحيحاً[1] ذكر السخاوي جماعة ممن صححوا الأحاديث في زمن ابن الصلاح منهم أبي الحسن بن القطان (ت ٦٢٨هـ)، والضياء المقدسي (ت ٦٤٣هـ) وزكي الدين المنذري (ت ٦٥٦هـ)، ومن الطبقة التالية الدمياطي (ت ٧٠٥هـ)[2] ومن الطبقة التي تليها تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦هـ)[3]. وخالفه أيضاً الحافظ بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، وابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، والصنعاني محمد بن ابراهيم (ت ٨٤٠هـ)[4].

ومما تقدم لم أر أحداً وافق الحافظ ابن الصلاح فيما ذهب إليه من عدم جواز الحكم بالصحة على الأحاديث للمتأخرين، وهذا يعني جواز الحكم على الأحاديث بالنظر إلى حال أسانيدها وشروط الصحة المعتبرة.

أهلية من يقوم بدراسة الأسناد والحكم عليه في هذا العصر:

لا يستطيع أي بشر كان أن يقوم بدراسة أسناد الحديث إلا إذا توفرت فيه الشروط التالية:

(١) أن يكون دارساً دارسة واقفية لمختلف علوم الحديث حتى تمكن منها، قال ابن الصلاح: (هذا وإن علم الحديث من أفضل العلوم الفاضلة، وأنفع الفنون النافعة، يحبه ذكور الرجال وفحولهم ... وهو من أكثر العلوم تولجاً في فنونها، لاسيما الفقه الذي هو انسان عيونها)[5] قال النووي: (وعلوم الحديث مما يبحث عن الراوي والمروي،

---

(١) تدريب الراوي ١/١٤٣.

(٢) فتح المغيث ١/٤٥.

(٣) تدريب الراوي ١/١٤٣.

(٤) توضيح الأفكار لمحمد بن اسماعيل الصنعاني ١/١٢٠.

(٥) مقدمة ابن الصلاح ص ٣.

من حيث معرفة المقبول والمردود ... أقوال العلماء في الإسناد ، ورواية الأكابر عن الأصاغر ، وأصناف المدلسين والكذابين ، وفي أحوال الخبر ، وألفاظ مراتب القبول والرد ، وتفسير ألفاظ الجرح والتعديل من الحفاظ والمحدثين ، وتعددت أنواع علم أصول الحديث ، حتى إنه نقل عن ابن الملقن[1] : أن أنواعه تزيد على المائتين ، وبلغ أبو حاتم في تقسيم الضعيف منه خمسين قسماً إلا واحداً[2] وفي علم الجرح والتعديل لا يحل لنا أن نأخذ بقول كل جارح في أي راوٍ كان ، وإن كان ذلك الجارح من الأئمة أو من مشاهير علماء الأمة ، فكثيراً ما يوجد أمر مانع من قبول جرحه ، وحينئذ يحكم برد جرحه وله صور كثيرة لا تخفى على اللهرة ، منها :

١ - أن يكون الجارح نفسه مجروحاً ، فحينئذ لا يبادر إلى قبول جرحه وكذا تعديله مثلا لم يوافقه غيره ، كالأزدي مسرف في الجرح وله مصنف كبير إلى الغاية في المجروحين وجمع فأوعى وجرح خلقاً بنفسه لم يسبقه أحد إلى التكلم فيهم وهو متكلم فيه[3] .

٢ - أن يكون الجارح نفسه مجهول العدالة ، وهو من جهلت عدالته ظاهراً وباطناً ، وعرفت عينه برواية عدلين عنه .

٣ - أن يكون الجارح مجهول العين ، وهو كل من لم يعرفه العلماء .

٤ - أن لا يكون الجارح عارفاً بأسباب الجرح والتعديل ، فيجرح بما لا يصلح أن يكون جرحاً نحو قول الجارح (رأيته يركض على برذون) .

٥ - ألا يكون الجارح متعنتاً متعصباً ، فلا يؤخذ بقوله ، مثل قدح الدارقطني في

---

(١) ابن الملقن بضم الميم وفتح اللام ، عمر بن علي بن أحمد بن محمد ويعرف أيضاً بابن النحوي لأن أباه علياً كان نحوياً ، ت ٨٠٤هـ .

(٢) تدريب الراوي ص ١/٥ .

(٣) أنظر الميزان ١/٤ ترجمة أبان بن اسحاق ، قال الأزدي : متروك ، في حين وثقه أحمد والعجلي

الأمام أبي حنيفة بأنه ضعيف في الحديث ، وهذا الحكم الصادر على هذا الإمام تعنتاً وتعصباً لا يستحق أن يلتفت إليه .

٦ - يراعي أن قاعدة (الجرح المفسر مقدم على التعديل) ليس على إطلاقها بل الصواب أن من ثبتت إمامته وعدالته وكثر مادحوه وندر جارحوه فكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي أو غيره لم يلتفت إلى جرحه فلا يقبل تجريحهم .

أقول : كما في الإمام أبي حنيفة فهو أمام ثبتت إمامته وعدالته وكثر مادحوه وندر جارحوه ولكن هناك من جرحه فلا يقبل تجريحهم .

٧ - ألا يكون المجروح قرين[١] ، فكلام الأقران بعضهم في بعض لا يعبأ به[٢] .

٨ - أن يدرك كذلك أن الحفظ لم يعده أحد من أئمة الحديث شرطاً للصحيح . قال ابن الصلاح (فيما يشترط في الصحيح من الحفظ)[٣] قال ابن حجر (فيه نظر لأن الحفظ لم يعده أحد من أئمة الحديث شرطاً للصحيح . وأن ابن الصلاح اعتبر ذلك من مذاهب أهل التشديد) .

(٢) ومن شروط الأهلية أيضاً : المقدرة الفائقة على تخريج الأحاديث من بطون أمهات كُتب الحديث[٤] والإستفادة من هذا التخريج إذ أن التخريج ليس حكراً على تخريج متن الحديث ، وإنما يشمل في أعم معانيه[٥]

---

(١) القرناء هم الذين أخذوا الحديث على شيخ واحد .

(٢) أنظر كتاب التحديث في علوم الحديث ص ٦٤ ط دار هائل للدكتور على عيسى .

(٣) مقدمة ابن الصلاح ص ٩ (أي أن يحدث الراوي من حفظه غيباً) .

(٤) أمهات كُتب الحديث هي الكتب الأصلية التي ذكرت الأحاديث بأسانيدها ، ولم تنقل عن كتب أخرى ، ومن أمهات كتب الحديث الكتب الستة ، ومعاجم الطبراني والمسانيد مثل مسند أحمد ، والمصنفات مثل مصنف عبد الرزاق ومصنف ابن أبي شيبة ، وكتب السنن مثل السنن الكبرى للأمام البيهقي وسنن الدارمي وسنن الدارقطني وغير ذلك .

(٥) أنظر طرق تخريج حديث رسول الله ﷺ للدكتور أبو محمد المهدي ط دار الإعتصام ص ٢٢ .

* تخريج متن الحديث من كتب السنة الأصلية .

* تخريج رجال الإسناد بالترجمة لهم ، مع التركيز على حالهم من حيث العدالة والضبط أي معرفة أقوال العلماء فيهم سواء كان جرحاً أو تعديلاً ، ثم معرفة الشيوخ والتلاميذ ، وسنى الولادة والوفاة لمعرفة إتصال الإسناد من إنقطاعه .

* تخريج الألفاظ الغريبة في الحديث من كتب غريب الحديث وكتب اللغة .

* تخريج الأحداث التاريخية من كتب التاريخ الثابتة .

* تخريج الأحاديث الموضوعة من كتب الموضوعات وبيان وضعها .

* تخريج الأماكن والبقاع ومن الكتب المؤلفة في ذلك .

* ضبط الأسماء والأنساب من الكتب المؤلفة في ذلك مثل المغني في ضبط الأسماء واللباب في تهذيب الأنساب .

(٣) ومن الشروط كذلك : أن يكون عالماً بقواعد وأصول التصحيح والتحسين[١] .

وأهم هذه القواعد والأصول :

١ - أن يكون للحديث إسناداً .

٢ - أن يكون هذا الإسناد متصلاً .

٣ - أن يكون رواته عدول ضابطين (بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط ...) .

٤ - من جمع العدالة والضبط أُعطى صفة (ثقة) .

٥ - عدم وجود الشذوذ .

٦ - عدم وجود العلة القادحة التي تقدح في صحة الحديث ، وهذا يستلزم معرفة أنواع العلل القادحة من غيرها ، ومعرفة كتب العلل جميعاً .

---

(١) أنظر تدريب الراوي ١/٦٣ - ٦٨ .

٧ – توفر الضبط في الراوي يعني نفي الشذوذ عنه وهذا يعني من قبل فيه ((ثقه)) أنه عدل ضابط غير شاذ ..

٨ – توفر العدالة تعني صدق الراوي وعدم غفلته وعدم تساهله عند ((التحمل والأداء))[١] ، أما أقوالهم عدّلوه تطلق على المستحق للترك .. مثل ((المغفل)) وهو الذي يلقن فيكتب من غير تمييز لما كتب ..

٩ – المراد باللغة عند أهل الحديث لا عند غيرهم من أهل علم آخر ..

١٠ – الفقهاء والأصوليون لا يشترطون عدم الشذوذ وعدم العلة ..

١١ – الحديث الذي يحكم له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث ما توفرت فيه شروط الصحة الخمس ..

١٢ – قد يقع الإختلاف في صحة بعض الأحاديث لإختلافهم في توفر الشروط الخمسة ، أو الإختلاف في إشتراط بعضها كما في المرسل ..

١٣ – الشذوذ أنواعه ثلاث :

أ// مخالفة الثقة للأرجح منه ..

ب// تفرد الثقة مطلقاً ..

ج// تفرد الراوي مطلقاً ..

والمراد هنا الأول أي مخالفة الثقة للأرجح منه ..

((١)) التحمل : أخذ الحديث من الشيخ أو بأحد طرق التحمل الثمانية .

الأداء : هو أن يجلس التلميذ في مجلس الشيخ ويحدث بما سمعه من شيخه ويشترط فيه التكليف والإسلام والعدالة والضبط .. أنظر منهج الحديث في علوم الحديث قسم الرواية الدكتور محمد محمد السماحي ص ٢٥٠ ..

١١٤ - ((لا يستلزم الضعف بمجرد مخالفة أحد رواته لمن هو أوثق منه أو أكثر عدداً ، بل يكون من باب صحيح وأصح .. وأمثلة ذلك موجود في الصحيحين وغيرهما فمن ذلك أنهما أخرجا قصة جمل جابر من طرق ، وفيها إختلاف كثير في مقدار الثمن وفي الإشتراط وركوبه ، وقد رجّح البخاري الطرق التي فيها الإشتراط على غيرها ، مع تخريج الأمرين ، ورجح أيضاً كون الثمن أوقية مع تخريجه ما يخالف ذلك ، ومن ذلك أن مسلماً أخرج فيه حديث مالك عن الزهري عن عروة عن عائشة في الإضطجاع قبل ركعتي الفجر ، وقد خالفه عامة أصحاب الزهري ، كمعمر ويونس وعمرو بن الحارث والأوزاعي وابن أبي ذئب وشعيب ، وغيرهم عن الزهري فذكروا الإضطجاع بعد ركعتي الفجر قبل صلاة الصبح ، ورجح جمع من الحفاظ رواياتهم على رواية مالك ، ومع ذلك فلم يتأخر أصحاب الصحيح عن إخراج حديث مالك في كتبهم وأمثلة ذلك كثير))[1] .

١١٥ - ليس كل صحيح يعمل به مثل المنسوخ .

١١٦ - الحسن إذا روجد له شاهداً أو متابعاً صحيحاً ترقى من درجة الحسن إلى درجة صحيح الغيره ، وكذلك الضعيف يرقي إلى حسن الغيره .

١١٧ - ((ما اعتضد بتلقي العلماء له بالقبول .. قال بعضهم : يحكم للحديث بالصحة وإن لم يكن له إسناد صحيح)) .. قال ابن عبد البر في الإستذكار : لما حكى عن الترمذي أن البخاري صحح حديث البحر ((هو الطهور ماؤه)) وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده ، لكن الحديث عندي صحيح لأن العلماء تلقوه بالقبول[2] .

١١٨ - المتواتر صحيحاً مقطوع بصحته.

١١٩ - كذلك من القواعد والأصول ألاّ نبحث في الأسانيد التي توجد في بعض المصنفات الحديثية التي إلتزم مصنفوها الصحة عند جمع الأحاديث فيها ، وكذلك في

((١)) هذا الكلام بنصه لشيخ الإسلام في الحاشية) أنظر تدريب الراوي ١/٦٥ - ٦٦ .

((٢)) تدريب الراوي ١/٦٧ .

الأحاديث التي بحث فيها الجهابذة من أئمة الحديث في رجال أسانيدها بدقة وعناية ، وهذا الجهد يكفينا ويغنينا مؤنة البحث مرة أخرى ، فنعتمد حكمهم على تلك الأسانيد والمتون)[1] مثل:

أ/ الأحاديث التي نص الأئمة المعتمدون على تصحيحها ، وذلك في كتب السنة المعتمدة المشتهرة ، كسنن أبي داود ، وجامع الترمذي ، وسنن النسائي ، وسنن الدارقطني بشرط أن ينص المؤلف فيها على صحة تلك الأحاديث أو ذلك الحديث ، ولا يكفي مجرد وجودها فيها لأن مؤلفيها لم يلتزموا إخراج الصحيح وحده فيها ، أو ينص على صحتها أحد الأئمة وينقل عنه ذلك بإسناد صحيح كما في سؤالات أحمد بن حنبل ، وسؤالات ابن معين وغيرها ، فمثل هذا النص كاف في تصحيح الحديث[2] .

ب/ الأحاديث التي حكم عليها الأئمة وبينوا مراتبها فهذه الأحاديث إن صدر الحكم عليها من إمام معتمد من أئمة الحديث ، ولم يكن معروفاً بالتساهل في حكمه ، فإننا نستغني بدراسة الأئمة وحكمهم عليها ولا نحتاج لدراستها والبحث في أسانيدها ، وذلك مثل الأحاديث التي حسنها الترمذي أو ضعفها ، ومثل الأحاديث التي حكم عليها الأئمة بالوضع[3] .

٢٠ - إذا قيل (هذا حديث صحيح) فهذا يعني أن الحديث توفرت فيه شروط الصحة الخمسة .

٢١ - معرفة قواعد الجرح والتعديل والتمكن منها ، وتطبيقها تطبيقاً كاملاً .

٢٢ - معرفة مراتب التجريح ، وألفاظ كل مرتبة . ومدلولات الألفاظ وعمن صدر هذا اللفظ .

---

(١) أنظر التحديث في علوم الحديث د. على عيسى ط دار هايل .

(٢) انظر التقييد والإيضاح ص ٢٨ .

(٣) أنظر أصول التخريج للدكتور محمود الطحان ص ٢١٦ ، وإنهاء السكن ص ١٥ ، ١٦ للتهانوي .

٢٣ – معرفة مراتب التعديل وألفاظها .

٢٤ – معرفة مدلولات الألفاظ عند كل عالم من علماء الجرح والتعديل .

٢٥ – يجب أن يعلم الباحث أن مدار الحُكم كله إجتهادي ، فقد يجتهد العالم ويصيب ، وقد يجتهد ويخطأ .

٢٦ – إذا كان الحديث مختلفاً فيه كأن يكون صححه أو حسّنه بعضهم وضعفه آخرون فهو حسن . وكذلك الأمر إذا كان الراوي مختلف فيه[١] أقول : من الأفضل أن نبحث سبب التضعيف ونجري المعالجات لتحسينه – إن أمكن – حسب الشروط[٢] .

٢٧ – من ثبتت عدالته وأذعنت الأمة لإمامته لا يؤثر فيه جرح ولو مفسراً ، وكان حديثه صحيحاً .

٢٨ – تجريح المتأخرين لا يؤخذ به إذا كان عدّله المتقدمون .

شروط صحة الإسناد

قال ابن الصلاح : (إن الحديث عند أهله ينقسم إلى صحيح وحسن وضعيف ، أما الحديث الصحيح فهو : الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذاً ، ولا معللاً[٣] إذا شروط الصحة هي :

١ – إتصال الإسناد .

٢ – بنقل العدل .

٣ – أن يكون هذا العدل ضابطاً .

---

(١) مختلف فيه أي وثقه بعضهم وضعفه بعضهم فهو حسن الحديث .

(٢) أنظر إنهاء السكن ص ٢٠ للتهانوي .

(٣) مقدمة ابن الصلاح ص ٧ – ٨ .

٤ – عدم الشذوذ ..

٥ – عدم العلة ..

فإذا توفرت هذه الشروط الخمسة حكمنا على الإسناد بالصحة وإذا فقدنا شرطاً واحداً من هذه الشروط حكمنا على الإسناد بالضعف أما إذا تحققت هذه الشروط الخمسة والكن خفّ الضبط حكمنا على الإسناد بأنه حسن ..

دراسة هذه الشروط

١/ إتصال السند :

يراد بالإسناد سلسلة رواة الحديث الموصل إلى المتن ، وتبدأ هذه السلسلة بالراوي الذي يحدث بالحديث وتنتهي إلى النبي ﷺ ولا فرق بين الإسناد والسند عند الجمهور .. والتعبير بالسلسلة كناية عن ترابط بين الشيخ وتلميذه في كل السلسلة وهو ما يعرف بالإتصال وهو شبيه بترابط حلقات السلسل يمنة ويسرى من البداية حتى النهاية .. وقد بدأ الإهتمام بالإسناد والسؤال عنه في فترة مبكرة ، وذلك في أعقاب الفتن التي بدأت منذ خلافة سيدنا عثمان رضي الله عنه ، وأدت إلى التمزق والإنفلات في كيان المجتمع الإسلامي وظهور الأهواء السياسية المتعارضة مما أدى إلى ظهور الكذب في الحديث وجعل العلماء يتثبتون في مصادر الرواية ويسألون عن الرجال الذين اشتركوا في نقلها، فقال محمد بن سيرين ت ١١٠هـ : ((لم يكونوا يسألون عن الإسناد ، فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم ، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم))[(١)] ، فعبارة لم يكونوا يسألون عن الإسناد يفسرها قول البراء الصحابي الجليل : ((ما كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه ، منه ما سمعناه ومنه ما حدثنا أصحابنا ونحن لا نكذب))[(٢)] فهم إذاً لم يكونوا يميزون بين ما نقلوه عن النبي

((١)) المحدث الفاصل للرامهرمزي ١/ ١٢٢ ، والكفاية للخطيب ص ١٢٢ .

((٢)) الكامل لابن عدى ١/ ٥٠ ب .

ﷺ مباشرة ومما نقلوه عنه بواسطة من سمعه منه من الصحابة لعدم إسنادهم الحديث ، وقد علل البراء ذلك بعدم وقوع الكذب على النبي ﷺ من قبل أصحابه ، فكان الصحابي يستمع الحديث من صحابي آخر فكأنه سمعه بأذنيه من النبي ﷺ ، وكان السؤال عن الإسناد في البدء غير مستساغاً بل قد يكون مدعاة الغضب الصحابي ((وكان أنس بن مالك إذا سئل عن حديث أسمعه من رسول الله ﷺ يغضب ويقول ما كان يعضنا يكذب على بعض))[1] .. وقد ازداد السؤال عن الإسناد في جيل التابعين ، فسئل الحسن البصري ت ١١٠ هـ عن إسناد مراسيله ((قال رجل للحسن إنك تحدثنا فنقول قال رسول الله ﷺ ولو كنت تسند إلى من حدثك؟ فقال له إنا والله ما كذبنا ولا كُذبنا ، ولقد غزوت غزوة إلى خراسان ومعنا ثلثمائة من أصحاب محمد))[2] فالحسن البصري إعتذر عن عدم إسناده لحديثه بأنه تلقى ذلك عن الصحابة الكثيرين الذين القيهم وهم أهل صدق وورع ومادام وا جميعاً لا يكذبون فإن عدم ذكرهم لا يقلل من أهمية الرواية ، ويرى يحيى بن سعيد القطان أن أول من فتش عن الإسناد هو عامر الشعبي المتوفي سنة ١٠٣ فهو سيد التابعين ، فقد ((قرأ الربيع بن خثيم عليه حديثاً قال الشعبي فقلت من حدثك ؟ قال عمرو بن ميمون ، وقلت له من حدثك ؟ فقال أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ قال يحيى بن سعيد : وهذا أول ما فتش عن الإسناد))[3] ومن الملاحظ أن التأكيد على الإسناد والإلحاح في طلبه إزداد بعد جيل الصحابة وكبار التابعين بسبب شيوع الوضع وإتساع نطاقه على مر الزمن ، فأصبح الإسناد ضرورة لا مناص للمحدث من ذكره إذا أراد رواياته القبول حتى أن الزهري ت ١٢٤ هـ إعتبر إغفال الإسناد جرأة على الله تعالى ((حدث عتبة بن أبي حكيم أنه كان عند إسحاق بن أبي

((١)) مقدمة ابن الصلاح ص ٣٨ ، فتح المغيث للعراقي ١/١٢٥ .

((٢)) الكامل لابن عدي ١/٥١ ب .

((٣)) المحدث الفاصل للرامهرمزي ١/١٢ .

فروة وعنده الزهري ، قال : فجعل ابن أبي فروة يقول : قال رسول الله ﷺ ، فقال له الزهري قاتلك الله يا ابن أبي فروة ما أجراك على الله لا تسند حديثك ؟ تحدثنا بأحاديث ليس لها خطم ولا أزمة)[1] . إن إلتزام الزهري بالاسناد وإشتهاره بذلك هو الذي أدى إلى توهم أن الإسناد وجد لأول مرة عند الزهري أو في جيله ، والحقيقة أن الألتزام بالاسناد أصبح الطابع العام الذي سلكه المحدثون في أوائل القرن الثاني الهجري ، ويعكس لنا أهمية الاسناد في هذه الفترة ما قاله نقاد الحديث وأئمته مثل محمد بن سيرين ت ١١٠هـ الذي رأى (إنّ الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء)[2] ، وقال أيضاً (إنّ هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم)[3] وقال : (بيننا وبين القوم القوائم يعني الإسناد)[4]، وكان الأعمش ربما حدّث بالحديث ثم يقول : (بقي رأس المال حدثني فلان قال ثنا فلان عن فلان)[5] ويفهم من ذلك أن قبول الحديث منوطاً بذكر الإسناد ، قال شعبة ت ١٦٠هـ : (كل حديث ليس فيه أنا وثنا فهو خل وبقل)[6] أي أنه كالطعام الذي لا يسمن ولا يغني من جوع . ولقد أثر منهج المحدثين في إلتزام الإسناد في نطاق الحديث على نقل القراءات عن رسول الله ﷺ بالإسناد ، وكذلك تعدي التأثير على المؤرخين وأهل الأدب حيث أصبحت الأسانيد تتقدم الروايات التاريخية والأدبية وهكذا إمتد استعمال الأسانيد إلى كتب السيرة الأولى كسيرة ابن إسحاق ومغازي الواقدي ، والطبقات الكبرى لابن سعد ، وكتب التاريخ وغير ذلك .

---

(١) معرفة علوم الحديث للحاكم ص ٦ .

(٢) المجروحين من المحدثين لابن حبان ١/٩أ ، وفي تاريخ بغداد للخطيب ١٦٦/٦ نسب هذا القول لعبد الله بن المبارك .

(٣) صحيح مسلم ١٤/١ .

(٤) المصدر السابق ١٥/١ .

(٥) المجروحين من المحدثين لابن حبان ٩/١ ب .

(٦) الكفاية للخطيب ٢٨٣ .

(١ ، ٢) نقل العدل الضابط

العدل : هو ضد الجور ، وما قام في النفوس أنه مستقيم[١] قال ابن منظور : (رجل عدل وصف بالمصدر ، معناه ذو عدل ، قال الله : (وأشهدوا ذوي عدل منكم)[٢] وقال تعالى (... يحكم به ذوا عدلٍ منكم ...)[٣]}[٤] وقال في الموضع نفسه : (العدل من الناس : المرضى قوله وحكمه .

وقال ابن الأثير : العدل هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم ، وهو في الأصل مصدر سُمي به فَوُضع موضع العَادِل وهو أبلغ منه ، لأنه جعل المسمى نفسه عدلاً)[٥]

العدل في إصطلاح علماء الحديث

قال الإمام أبو عبد الله الحاكم النيسابوري : أصل عدالة المحدث أن يكون مسلماً لا يدعو إلى بدعة ، ولا يعلن من أنواع المعاصي ما تسقط به عدالته[٦] . وقال أبوبكر محمد بن الطيب (العدالة المطلوبة في صفة الشاهد والمخبر هي العدالة الراجعة إلى إستقامة دينه ، وسلامة مذهبه ، وسلامته من الفسق وما يجري مجراه مما إتفق على أنه مبطل للعدالة من أفعال الجوارح والقلوب المنهى عنها)[٧] ، ولما كانت العدالة صفة في النفس

---

(١) لسان العرب (٤/٢٨٣٨) .

(٢) سورة الطلاق آية (٢) .

(٣) سورة المائدة آية (٩٥) .

(٤) لسان العرب (٤/٢٨٣٨) .

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر بتحقيق أحمد ومحمود ٣/١٩٠ .

(٦) معرفة علوم الحديث للحاكم ص ٥٣ .

(٧) الكفاية في علم الرواية ص ٨٠ .

خفيّة غير ظاهرة ولا منضبطة ذكروا لها علامات واضحة منضبطة تتحقق عندها العدالة غالباً ..

الضبط في اللغة : بمعنى القوي على عمله وبغير ضابط قوي شديد ، والأضبط هو الذي يعمل بيديه جميعاً ، يعمل بيساره كما يعمل بيمينه)[1] .

وفي الإصطلاح : أن يكون الراوي متيقظاً ، غير مغفل حافظاً إن حدّث من حفظه ، ضابطاً لكتابه من التبديل والتغيير إن حدّث منه ، ويشترط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل المعنى إن روى به[2] .

- وأراد بقوله متيقظاً أي في حالتي التحمل والأداء فلا يتناهل في سماع الحديث أو إسماعه ، كمن لا يبالي بالنوم في مجلس السماع وكمن يحدث لا من أصل مقابل صحيح ، ومن هذا القبيل من عرف بقبول التلقين في الحديث ، وكذلك من كثرة الشواذ والمناكير في حديثه .

قال شعبة : ((لا يجيئك الحديث الشاذ إلا من الرجل الشاذ ، وكذلك من عرف بكثرة السهو في رواياته إن لم يحدث من أصل صحيح . وفي العناية بضبط الأسماء قال النووي : (ينبغي أن يكون اعتناؤه بضبط الملتبس من الأسماء أكثر . وقال السيوطي : فإنها لا تستدرك بالمعنى ، ولا يستدل عليها بما قبلها ولا بعدها))[3] .

شروط الراوي المحكوم بعدالته وضبطه

قال ابن الصلاح : (يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون مسلماً ، بالغاً عاقلاً ، سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة ، ومتيقظاً غير مغفل ، حافظاً إن حدّث من حفظه ،

---

(١) النهاية في غريب الحديث ٣/٧٢ .

(٢) غيث المستغيث في علم الحديث للدكتور السماحي ص ١٣٢ .

(٣) المنهج الحديث في علوم الحديث قسم الرواة ص ٦٩ ، ٧٠ .

ضابطاً لكتابه، إن حدث من كتابه، وإن كان يحدث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل اللفاني)[1].

أقول: شروط الراوي المحكوم بعدالته هي:-

١ - أن يكون مسلماً: يخرج بذلك كل كافر لم يشهد الشهادتين.

٢ - أن يكون بالغاً: يخرج بهذا الشرط الصغير الذي لم يحتلم.

٣ - عاقلاً: يخرج بهذا الشرط المجنون المطبق، وفي غير المطبق تفصيل، إن تقطع جنونه وأثر في زمن إفاقته فلا يقبل منه، وإن لم يؤثر قبل منه، قال ابن السمعاني[2].

٤ - سالماً من أسباب الفسق، يخرج بهذا الشرط مرتكب الكبيرة والمصر على الصغيرة[3]، والإصرار على الصغائر، فمرجعه العرف.

٥ - سالماً من خوارم المروءة، يخرج به كل من أتى شيئاً يذم عرفاً، كالبول في الطريق، وصحبة الأراذل، واللعب بالحمام[4] والأكل في الطريق، والمشي حافياً وكشف الرأس[5]، وقد عرّف المالكية المروءة فقالوا هي كمال النفس بصونها عما يوجب ذمها عرفاً ولو مباحاً في ظاهر الحال وصُوِّرت بقول بعضهم: (تترك غير اللائق من لعب بحمائم، وشطرنج، وسماع غناء، وسفاهة، وصغير خسة[6].

٦ - متيقظاً غير مغفل، يخرج به الذي لا يميز الصواب من الخطأ كالنائم والساهي،

---

(٢) توضيح الأفكار للصنعاني ١١٤/٢ .

(٣) فتح المغيث للسخاوي ٢٧٠/١ .

(٤) توضيح الأفكار ١١٧/٢ .

(٥) فتح المغيث للسخاوي ٢٦٨/١ .

(٦) المنهج الحديث في علوم الحديث قسم الرواة للدكتور محمد محمد السماحي ص ٥٩ .

(١) فتح المغيث للسخاوي ٢٧٠/١ .

إذ المتصف بها لا يحصل الركون إليه ، ولا تميل النفس على الإعتماد عليه[1]، والغفلة الذهول ، والمراد بالمغفل من فحش ذهوله عما حفظه[2] .

٧ – حافظاً إن حدّث من حفظه (أى ضبط صدر) بحيث يذكره متى طلب منه الحديث من غير زيادة ولا نقصان[3] ، ويخرج بهذا الشرط سيء الحفظ .

٨ – ضابطاً لكتابه إن كان يحدّث من كتاب ، ويخرج بهذا الشرط من لم يقدر على صيانته منذ سمع فيه وصححه[4] .

٩ – فهم المعني وهو شرط خاص بمن يروي بالمعنى ، ويخرج به الذي لا يدرك ما يحيل المعنى .

هذه الشروط التي ذكرها ابن الصلاح ، ذكر الحافظ العراقي إجماع المحدثين والفقهاء ، عليها وذلك في ألفيته بقوله :

أجمع جمهور أئمة الأثر * والفقه في قبول ناقل الخبر
بأن يكون ضابطاً معدلاً * أي يقظاً ولم يكن مغفلاً[5]

الضبط والعدالة

من توفرت فيهما صفة الضبط والعدالة ، وصفة العلماء بأنه (ثقة) جاء في تعريف الصحيح : هو ما إتصل سنده بالعدول الضابطين ...

قال الشارح : (بالعدول الضابطين) جمع بإعتبار سلسلة السند ، أي بنقل العدل

---

(٢) المنهج الحديث في علوم الحديث قسم الرواة ص ٧٠ .
(٣) نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر (آخر كتاب سبل السلام) ٢٢٧/٢
(٤) المصدر السابق ٢٢٩/٢ .
(٥) فتح المغيث شرح الألفية ٢٦٨/١
(١) تدريب الراوي ٦٣/١ .

الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ، كما عبر به ابن الصلاح ... قيل كان الأخصر أن يقول بنقل الثقة ، لأنه منْ جمع العدالة والضبط[1] .

(٤) ، (٥) من غير شذوذ ولا علة

قال إبنْ الصلاح : (إنما الشاذ أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس ، وعن الشافعي وجماعة من أهل الحجاز نحو هذا .

وحكى الحافظ أبو يعلى الخليلي الغزويني قائلاً : الذي عليه حفاظ الحديث أن الشاذ ما ليس له إلاّ إسناداً واحداً يشذ بذلك شيخ ثقة كان أو غير ثقة ، فما كان غير ثقة فمتروك لا يقبل ، وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يحتج به[2] وذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ أن الشاذ هو الحديث الذي ينفرد به ثقة من الثقات وليس له أصل بمتابع لذلك الثقة[3] .

قال ابن الصلاح : ليس الأمر في ذلك على الإطلاق الذي أتى به الخليلي والحاكم ، بل الأمر في ذلك على تفصيل ، إذا انفرد الراوي بشيء نظر فيه ، فإن كان ما إنفرد به مخالفاً لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك واضبط كان ما إنفرد به شاذاً مردوداً[4] .

أقول : إنّ علماء الحديث قد نصّوا في بحث الشاذ على أن الشذوذ يكون في السند كما يكون في المتن ، بل أن أكثر صور الشذوذ واقعة في المتن كما يلاحظ المتتبع لأمثلتهم .

١ – مثال الشذوذ في السند :

ما رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه من طريق ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن

---

(٢) مقدمة إبن الصلاح ٣٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٤) مقدمة ابن الصلاح ص ٣٧ .

(١) أي رواه حماد مرسلاً بإسقاط اسم الصحابي الذي هو ابن عباس .

عوسجة عن ابن عباس (أن رجلاً توفي على عهد رسول الله ﷺ ولم يدع وارثاً إلا مولى هو أعتقه .. الحديث) وتابع ابن عيينه على وصله ابن جريج وغيره ، وخالفهم حمادة بن زيد فرواه عن عمرو بن دينار عن عوسجة ولم يذكر ابن عباس[١] . قال أبو حاتم : (المحفوظ[٢] حديث ابن عيينه) قال ابن حجر تعليقاً على قول ابي حاتم هذا (فحماد بن زيد من أهل العدالة والضبط ومع ذلك رجح أبو حاتم رواية من هم أكثر عدداً منه[٣] .

الشذوذ في المتن :

أ/ ما ذكره السيوطي في التدريب في بحث الشاذ فقال : (ومن أمثلة الشاذ في المتن ما رواه أبو داؤد والترمذي من حديث عبد الواحد بن زياد عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً (إذا صلّى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع عن يمينه) . قال البيهقي : خالف عبد الواحد العدد الكبير في هذا فان الناس إنما رووه من فعل النبي ﷺ لا من قوله ، وإنفرد عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ[٤] .

ب/ ما ذكره الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام (عن عائشة رضى الله عنها أن النبي ﷺ كان يقصر في السفر ويتم ، ويصوم ويفطر) ثم قال ابن حجر : (رواه الدارقطني ورواته ثقات) إلا أنه معلول والمحفوظ عن عائشة من فعلها ، وقالت إنه لا يشق علي) أخرجه البيهقي[٥] أي أن الحديث شاذ مردود ولو كان إسناده صحيحاً ورواته ثقات . كما نص أئمة الحديث في بحث المعلل عن أن العلة قد تقع في اسناد الحديث كما تقع في متنه . فقد قال إبن الصلاح : (ثم قد تقع العلة في إسناد الحديث وهو الأكثر ، وقد

---

(٢) أى ويقابل المحفوظ الشاذ .

(٣) نزهة النظر شرح نخبة الفكر ص ٣٦ - ٣٧ .

(٤) تدريب الراوي ١/٢٣٥ .

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الصلاة باب صلاة المسافر والمريض ٣/١٣٥ بمعناه .

(١) معرفة علوم الحديث ص ٨٢ .

تقع في متنه)ثم قال : (ثم ما يقع في الإسناد قد يقدح في صحة الإسناد والمتن جميعاً، كما في التعليل بالإرسال والوقف ، وقد يقدح في صحة الإسناد خاصة من غير قدح في صحة المتن[1] ، ثم مثّل للعلة الواقعة في السند وهي لا تقدح في المتن ، ثم مثّل للعلة الواقعة في المتن فقال : (ومثال العلة في المتن : ما إنفرد مسلم بإخراجه في حديث أنس من اللفظ المصرح بنفي قراءة (بسم الله الرحمن الرحيم) ، فعلل قوم رواية اللفظ المذكور ، لما رأوا الأكثرين إنما قالوا فيه : (كان يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين) من غير تعرض لذكر البسملة وهو الذي إتفق البخاري ومسلم على إخراجه في الصحيح ، ورأوا أن من رواه باللفظ المذكور رواه بالمعنى الذي وقع له ، فَفَهِم من قوله (كانوا يستفتحون بالحمد لله) أنهم لا يبسملون ، فرواه على ما فهم وأخطأ ، لأن معناه أن السورة التي كانوا يفتتحون بها من السور هي الفاتحة وليس فيها تعرض لذكر البسملة[2] ، فمن هذه الأمثلة يتبين أن علماء الحديث إهتموا بنقد المتن ولم يكتفوا لتصحيحه بتوفر الشروط التي في السند فقط ، لذلك استطاعوا كشف هذه الأمور من الشذوذ ، والعلة ، والإدراج ، والقلب ، والإضطراب ، والتصحيف والزيادات في المتن ، إذ لابد من توفر الشروط والقواعد التي يذكرها علماء مصطلح الحديث وعلوم الحديث في قبول الحديث ، وهي شروط واضحة في أنها تتعلق بنقد المتن كما تتعلق بنقد الإسناد.

البحث عن تحقق شروط صحة الإسناد والمتن

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا اسحق بن عيسى أنا مالك عن إسحاق بن عبد الله عن رافع بن إسحاق مولى أبي طلحة أنه سمع أبا أيوب الأنصاري يقول وهو بمصر : والله ما أدري كيف أصنع بهذه الكرابيس ، يعني الكُنُف ، وقد قال رسول الله ﷺ : (إذا

---

(١) نجيح : بفتح فكسر (انظر المغني في ضبط الأسماء ص ٢٥٣).

(٢) معرف علوم الحديث ص ٨٤ .

ذهب أحدكم إلى الغائط ، أو البول فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها) رواه أحمد في المسند .

بيان حال الرواة والبحث عن تحقق شروط الصحة لسند هذا الحديث ومتنه

(١) عبد الله : هو عبد الله بن أحمد بن حنبل ، هو إمام حجة ، الحافظ العمدة ، أحد الأعلام ، ولد سنة ٢١٣هـ ، توفى سنة ٢٩٠هـ .

قال : ابن عدي : نبُل عبد الله بأبيه ، قال الخطيب البغدادي : كان ثقة ثبتاً فهماً .

شيوخه : أخذ العلم عن كثير من العلماء أولهم أبوه ، وقد زاد شيوخه على الأربعمائة.

تلاميذه : أخذ العلم عنه النسائي ، وابن أبي حاتم ، وأبو عوانه ، والبغوي ، والطبراني وأبو بكر القطيعي ، وجماعة كثيرون .

(٢) أحمد بن حنبل : هو شيخ الأمة وإمام السنة ولد سنة ١٦٤هـ .

قال ابراهيم الحربي : (رأيت أحمد كأن الله جمع له علم الأولين والآخرين) قال عبدالله : (قال لى أبي خذ أي كتاب شئت من كتب وكيع ، فإن شئت أن تسألنى عن الكلام حتى أخبرك بالإسناد وإن شئت بالإسناد حتى أخبرك بالكلام .

شيوخه : تلقى أحمد العلم من كثير من شيوخ عصره في شتى الأمصار الإسلامية منهم : هشيم بن سعيد بن بشير الواسطي ، وعبد الرزاق بن همّام الصنعاني ويحى بن سعيد القطان ، وسفيان بن عيينه ، وعبد الرحمن بن مهدي ، واسحاق بن عيسى وغيرهم كثير .

---

(١) نجيح : بفتح فكسر (انظر المغني في ضبط الأسماء ص ٢٥٣) .

تلاميذه : الإمام البخاري ، الإمام مسلم ، وأبو داود ، وأبو زرعه ، وكثير من شيوخه جلسوا إليه وأخذوا منه . ومن تلاميذه إبنه عبد الله وصالح وغيرهم .

(٣) إسحاق بن عيسى : هو اسحاق بن عيسى بن نجيح[١] البغدادي أبو يعقوب الطبّاع[١] ، سكن أذنه[٢] . روي عنه أحمد بن حنبل ، وأبو خيثمه ، ومحمد بن رافع ، وجماعة .

قال أبو حاتم : صدوق[٣] ، قال الخطيب البغدادي عن صالح بن محمد : لا بأس به، صدوق[٤] قال البخاري : مشهور الحديث[٥] ، قال ابن حجر : صدوق ، من التاسعة ، مات سنة أربع عشرة وقيل بعدها بسنتين[٦] .

(٤) مالك : هو مالك بن أنس بن أبي عامر أبو عبد الله المدني ، أحد أعلام الإسلام وإمام دار الهجرة . روى عن نافع ، والمقبري ، ونعيم بن عبد الله وابن المنكدر ، وزيد بن أسلم ، وخلق .

روى عنه من شيوخه الزهري ، ويحى الأنصاري ، وممن مات قبله ابن جريج ، وشعبه، والثوري ، وخلق ، وابن عيينه ، والقطان وابن وهب وخلائق .

قال الشافعي : (مالك حجة الله تعالى على خلقه) . قال ابن مهدي ما رأيت أحداً أتم عقلاً ولا أشد تقوى من مالك[٧] ، قال ابن عيينه في حديث أبى هريرة : يوشك أن

---

(٢) بفتح أوله وثانيه ونون ، بوزن حسنه ، بلد من الثغور قرب المصيصة مشهور ، خرج منه جماعة من أهل العلم (معجم البلدان ١/١٣٣) .

(٣) الخلاصة ص ٢٩ .

(٤) تاريخ بغداد ٦/٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٥) التهذيب ١/٢٤٥ .

(٦) التقريب ١/٦٠ ترجمة رقم ٤٢٤ ط بيروت .

(٧) الخلاصة ٢٦٦ .

(١) التهذيب ١٠/٨ .

يضرب الناس أكباد الإبل يطلبون العلم فلا يجدون أحداً أعلم من عالم المدينة هو مالك . مات سنة تسع وسبعين ، وكان ابن خمس وثمانين سنة[١] .

(٥) إسحاق بن عبد الله : هو إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة زيد بن سهل روى عن أبيه ، وأنس ، وعبد الرحمن بن أبي عمرة ، والطفيل بن أبي كعب وغيرهم . وعنه يحيى بن سعيد الأنصاري ، والأوزاعي ، وابن جريج ، مالك وهمام ، وعدة .

قال ابن معين : ثقة ، حجة ، وقال أبوزرعة ، وأبو حاتم ، والنسائي : ثقة توفي سنة (١٣٢هـ)[٢] .

(٦) رافع بن إسحاق : هو رافع بن إسحاق الأنصاري المدني مولى الشفاء[٣] ويقال مولى أبي طلحة ، ويقال مولى أبي أيوب ، روى عن أبي أيوب ، وأبي سعيد الخدري عنه إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة .

قال النسائي : ثقة ، وذكره ابن حبان في الثقات ، وقال العجلي : مدني ، تابعي ، ثقة. قال ابن عبد البر : هو من تابعي أهل المدينة ، ثقة فيما نقل[٤] . ثقة من الطبقة الثالثة[٥] .

---

(٢) التهذيب ٢٤٠/١ ترجمة رقم ٤٤٨ .

(٣) نبه عليه في التهذيب بكسر الشين المعجمة وبفاء ، ونصّ بمده ، والشفاء امرأة قرشية وهي أم سليمان بن أبي حثمة ٢٢٨/٣ .

(٤) التهذيب ٢٢٨/٣ .

(٥) التقريب ٢٤٠/١ ترجمة رقم ٨ ط بيروت .

(١) سُنن النسائي ، باب النهي عن إستقبال القبلة عند الحاجة ٢١/١ .

تخريج الحديث

١ – أخرجه الإمام النسائي في سُننه[١] فقال : أخبرنا محمد بن سلمة والحارث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع ، واللفظ له عن ابن القاسم قال حدثني مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن رافع بن إسحاق وأنه سمع أبا أيوب الأنصاري فذكره بمثله .

أقول : إلتقى سند النسائي مع سند الحديث الذي نحن بصدد دراسته عند مالك حيث ساق بقية السند بمثله .

٢ – وأخرجه الإمام مالك في الموطأ[٢] عن أبي أيوب بلفظه إلاّ أنه زاد كلمة (بفرجه) فقال : فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بفرجه .

وسنده : حدثني يحي عن مالك وساق بقية السند بنحو سند الحديث الذي نحن بصدد دراسته .

٣ – وأخرجه الإمام الشافعي في مسنده[٣] فقال : أخبرنا سفيان عن الزهري عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي أيوب الانصاري ، ولفظه (أنه نهى أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وقال : شرقوا أو غربوا) .

٤ – وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه[٤] فقال : حدثنا شبابة عن أبي ذئب عن الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي أيوب الأنصاري بلفظ (إذا ذهب أحدكم للغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره ، شرقوا أو غربوا) وأخرجه بإسناد آخر فقال : حدثنا

---

(٢) موطأ الإمام مالك باب النهي عن إستقبال القبلة والإنسان على حاجته ١٥٤/١ .

(٣) مسند الإمام الشافعي ٢٨/١ الحديث رقم ٦٣ .

(٤) مصنف ابن أبي شيبة ١٥٠/١ كتاب الطهارة ، باب في إستقبال القبلة بالغائط والبول .

(١) صحيح ابن خزيمة ٣٣/١ حديث رقم ٥٧ ، باب ذكر خبر روى عن النبي ﷺ في النهي عن استقبال

زيد بن الحباب عن مالك بن أنس عن اسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن رافع بن إسحاق بن طلحة قال سمعت أبا أيوب ، فذكر بمثله إلاّ أنه شك فقال : (فلا تستقبلوا القبلة أو قال الكعبة بفرج) .

٥ – وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه[١] فقال : أخبرنا أبو طاهر ثنا أبوبكر ثنا عبدالجبار بن العلاء ثنا سفيان ثنا الزهري وحدثنا سعيد بن عبد الرحمن المخزومي ثنا سفيان عن الزهري عن عطاء الليثي عن أبي أيوب قال : قال رسول الله ﷺ فذكره بهذا اللفظ (لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها ولكن شرقوا وغربوا) .

٦ – وأخرجه الدارمي في سُننه[٢] فقال : أخبرنا أبو نعيم ثنا ابن عيينه عن الزهري عن عطاء بن زيد عن أبي أيوب عن النبي ﷺ بلفظ (إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها ..) وذكر قائلاً : رواه أيضاً الشافعي ، وأحمد ، والستة ، والبيهقي ، ومالك بنحوه ، وفيه إختلاف في السياق وإبدال كلمة الشام بمصر .

٧ – وأخرجه الدارقطني في سُننه[٣] فقال : نا الحسين بن اسماعيل نا محمد بن عبد الرحيم صاعقه نا أبو المنذر اسماعيل بن عمر نا ورقاء عن سعد بن سعيد عن عمر بن ثابت عن أبي أيوب بلفظ (لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها بغائط ولا بول ولكن شرقوا أو غربوا) .

٨ – وأخرجه البيهقي في السُنن الكبرى[٤] فقال : أخبرنا أبو محمد عبد الله بن

القبلة وإستدبارها عند الغائط والبول .

(٢) سُنن الدارمي ٦٠/١ ، باب النهي عن إستقبال القبلة بغائط أو بول ١٣٥/١ حديث رقم ٦٧١ .

(٣) سُنن الدارقطني ٦٠/١ حديث رقم ١٠ كتاب الطهارة ، باب إستقبال القبلة في الخلاء .

(٤) السُنن الكبرى للبيهقي ٩١/١ كتاب الطهارة ، باب النهي عن إستقبال القبلة واستدبارها لغائط أو بول .

(١) هي إحدى طرق الأداء ، حيث ان الشيخ كان يملي على التلاميذ وهم يكتبون سماعاً من لفظ الشيخ .

يوسف الأصبهاني إملاءً[1] ثنا أبو سعيد أحمد بن محمد بن زياد البصري بمكة نا الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني ثنا سفيان بن عيينه عن الزهري عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي أيوب – لم يرفعه – ولفظه (لا تستقبلوا القبلة لغائط ولا بول ولا تستدبروها) ، وأخرجه بطريق آخر فقال : أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبوبكر بن إسحاق الفقيه نا أبو مسلم نا القعنبي والرمادي يعني إبراهيم بن بشار (قالا) ثنا سفيان فذكره بإسناده إلى أبي أيوب الأنصاري قال : قال النبي ﷺ فذكره ، قال أبو أيوب فقدمنا الشام ، فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل القبلة ، فكنا ننحرف عنها ، ونستغفر الله تعالى) .

٩ – وذكره ابن عبد البر في التمهيد ، فقال مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن رافع بن إسحاق مولى لآل الشفاء ، وكان يقال له مولى أبي طلحة أنه سمع أبا أيوب الأنصاري صاحب رسول الله ﷺ وهو بمصر فذكره إلاّ أنه زاد لفظ (بفرجه).

الحكم على أسناد الحديث

بعد دراسة سند الحديث نجد أن رجاله ثقات ، إلاّ أن فيه إسحاق بن عيسى ، وهو صدوق ، فالحديث بهذا الإسناد حسن وبما أن الحديث له متابعات وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه ، فيترقي الحكم على الإسناد من حسن إلى صحيح لغيره . والله أعلم .

---

(١) هي إحدى طرق الأداء ، حيث ان الشيخ كان يملي على التلاميذ وهم يكتبون سماعاً من لفظ الشيخ .

فهرست المراجع

١ – القرآن الكريم .

٢ – أصول التخريج للدكتور الطحان ، ط دار القرآن الكريم – بيروت ط ثانية سنة ١٣٩٩هـ .

٣ – ألفية السيوطي .

٤ – إنهاء السكن للتهانوي .

٥ – تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، طبع المكتبة السلفية – المدينة المنورة .

٦ – التحديث في علوم الحديث للدكتور على عيسى ط دار هائل .

٧ – تدريب الراوي شرح تقريب النووي ، منشورات المكتبة العلمية المدينة المنورة ط ثانية .

٨ – تقريب التهذيب لابن حجر بتحقيق عبد الوهاب ط دار المعرفة بيروت .

٩ – التقييد والإيضاح .

١٠ – توضيح الأفكار لمحمد بن إسماعيل الصنعاني .

١١ – خلاصة تذهيب تهذيب الكمال للخزرجي ، الناشر مكتب المطبوعات الإسلامية بيروت ط ٣ سنة ١٩٧٩م .

١٢ – السُنن الكبرى للإمام البيهقي ، ط مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الهند سنة ١٣٥٥هـ .

١٣ – سُنن الدارقطني على بن عمر الدارقطني بتحقيق وتصحيح عبد الله هاشم بالمدينة سنة ١٣٨٦هـ .

١٤ – سُنن الدارمي ط دار إحياء السنة .

١٥ – سُنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشيته الأمام السندي ، المطبعة المصرية بالأزهر ط أولى سنة ١٣٤٨هـ .

١٦ – صحيح ابن خزيمة بتحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي ط ثانية سنة ١٤٠١هـ .

١٧ – صحيح مسلم بشرح النووي ، ط دار الفكر بيروت ط ثانية سنة ١٣٩٢هـ .

١٨ – طرق تخريج حديث رسول الله ﷺ للدكتور أبو محمد عبد المهدي ط دار الإعتصام .

١٩ – فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي ، لشمس الدين السخاوي ، ط القاهرة الأولى سنة ١٣٨٨هـ .

٢٠ – الكامل لابن عدي .

٢١ – الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ط حيدر أباد ، الدكن سنة ١٣٥٧هـ .

٢٢ – لسان العرب لابن منظور الطبعة الأميرية ببولاق ، مصر سنة ١٣٠٧هـ .

٢٣ – المحدث الفاصل للرامهرمزي .

٢٤ – مسند الإمام الشافعي ط دار الكتب العلمية بيروت ط أولى سنة ١٤٠٠هـ .

٢٥ – معجم البلدان .

٢٦ – مصنف ابن أبي شيبة بتحقيق وتوضيح الأستاذ عامر العمري ط بومباي الهند .

٢٧ – معرفة علوم الحديث للحاكم . تحقيق معظم حسين ، ط القاهرة دارالكتاب المصرية .

٢٨ – المغني في ضبط الأسماء .

٢٩ – مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ، ط بيروت لبنان سنة ١٩٧٨م .

٣٠ – المنهج الحديث في علوم الحديث قسم الرواية للدكتور محمد محمد السماحي .

٣١ – موطأ الامام مالك بشرح تنوير الحوالك ، ط مصطفى البابي الحلبي مصر .

٣٢ – ميزان الإعتدال في نقد الرجال للذهبي مطبعة السعادة مصر سنة ٣٢٥هـ ط أولى .

٣٣ – نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر .

٣٤ – نزهة النظر شرح نخبة الفكر .

٣٥ – النهاية في غريب الحديث والأثر بتحقيق أحمد ومحمود .

دلالـــة الإقتضـــاء وأثـــرها في الفروع الفقهية

د. إبراهيم نورين إبراهيم *

مقدمـــة :

الحمـد لله الذي أكمل الدين ، ورضى لنا الإسلام شريعة باقية إلى يوم الدين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين رسولنا محمد وعلى آله وصحابته والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد فان علم أصول الفقه من أجل العلوم وافضلها ، وذلك لتوقف معرفة أحوال الأدلة الشرعية واستنباط الأحكام الفقهية من مداركها عليه .

وقد حفلت المكتبة الأصولية بكثير من المؤلفات غير أن الكثير منها جاء غامض العبارة والأسلوب مما يستعصى معه الفهم لغير المختصين ، ويجعلهم ينفرون منه . ولكى يسهل الانتفاع من هذه الثروة العلمية في هذا العصر – الذي جدت فيه كثير من الوقائع التي يراد معرفة حكم الله فيها لابد من عرض مباحث هذا العلم بأسلوب يمكن من فهمها واستخدامها ، خاصة وأن بعض البلاد الإسلامية – ومنها السودان اتجهت الآن لتحكيم الشريعة الإسلامية .

---

* عميد كلية اللغة العربية فرع الأبيض .

ويجب التنبيه على أننا لا نستطيع اعادة بناء هذه الأمة بواقعها المعاصر الا بفهم عميق لهذه الشريعة ولا يتأتى هذا الفهم إلا بالرجوع لمباحث علم أصول الفقه . ومن مباحث هذا العلم ما يسميه الأصوليون بالقواعد اللغوية أو طرق استنباط الأحكام من الأدلة ، وهى مباحث يتوقف عليها فهم النصوص الشرعية . لأن هذه النصوص – من القرآن والسنة – قد جاءت باللغة العربية . والكلام العربي لا يفهم المراد منه إلا بعد معرفة معاني مفرداته ، وما استعملت فيها أولاً ، ثم معرفة معاني المركبات التي تتركب من تلك المفردات ، ومعرفة الأساليب المتنوعة ، وكيفية دلالتها على مراد المتكلم .

وقد اعتنى الأصوليون ببيان هذه القواعد بعد استقرائهم لأساليب اللغة العربية واستعمالات الألفاظ في معانيها ، ودلالات الألفاظ على تلك المعاني . فوضعوا قواعد لغوية يتوصل بها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعية . هذا بجانب الشرعية التي يتوصل بها إلى مراد الشارع .

ونخصص هذا البحث حول دلالة الأقتضاء من دلالات الألفاظ .

تمهيد :

لقد عنى الأصوليون بشتى مدارسهم ببيان دلالات الألفاظ ، ولهم في ذلك منهجان أحدهما منهج الحنيفة . فقد قسموا اللفظ بإعتبار دلالاته على المعنى إلى أربعة أقسام وهي : عبارة النص ، وإشارة النص ، ودلالة النص ، ودلالة الأقتضاء .

ووجه الحصر للدلالات في هذه الطرق الأربعة عندهم يرجع إلى أن النص الشرعي أما أن يدل على معناه بنفس اللفظ أو لا . ودلالته بنفس اللفظ أما أن تكون مقصودة من سياق الكلام ولو تبعاً أو غير مقصودة .

فإن كانت مقصودة فهي العبارة ، وتسمى (عبارة النص) مثاله : دلالة قوله تعالى : (و أحل الله البيع وحرم الربا) على حل البيع وتحريم الربا وإن كانت غير مقصودة فهي الإشارة وتسمى (إشارة النص) . مثاله : دلالة قوله تعالى : «وشاورهم في الأمر» على

وجوب إيجاد من يشاور . والدلالة التي لا تثبت بنفس اللفظ بل بواسطة إما أن تكون مفهومة من اللفظ لغة أو شرعاً . فإن كانت مفهومة لغة سميت (دلالة النص) مثاله : دلالة قوله تعالى : (ولا تقل لهما أف) على تحريم ضرب الوالدين وإن كانت مفهومة شرعاً أو عقلاً سميت (دلالة الأقتضاء)[١] وجاءت تعريفاتهم لهذه الدلالة تبعاً لهذا التقسيم[٢] .

ثانيهما : منهج جمهور الأصوليين غير الحنفية .

وقد قسموا دلالة الألفاظ على معانيها إلى قسمين أساسيين هما : دلالة المنطوق وهي : ما دل ما عليه اللفظ في محل النطق[٣] .

ودلالة المفهوم وهي : ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق .

ثم قسموا المنطوق إلى قسمين : منطوق صريح ، ومنطوق غير صريح .

وقسموا المفهوم إلى : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

فالمنطوق الصريح هو : دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له بالمطابقة أو التضمن ، وهي تقارب عبارة النص عند الأحناف ، وذلك كما في قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا)[٥] فدل اللفظ بمنطوقه الصريح على حل البيع وحرمة الربا .

أما المنطوق غير الصريح فهو : (دلالة اللفظ على حكم بطريق الإلتزام وكان غير صريح لأن اللفظ لم يوضح له)[٦] وذلك كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) ، فيدل على أن النسب يكون للأب لا للأم ، وعلى أن نفقة الولد على الأب دون الأم ، وذلك لدلالة الاختصاص في قوله تعالى : (المولود له) .

وقد قسموا المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام على ضوء تعريفهم له وهي :

أ/ دلالة الأقتضاء وهي محل بحثنا .

ب/ دلالة الإيماء .

ج/ دلالة الإشارة .

وإستدلوا على إنقسام المنطوق غير الصريح لهذه الأقسام الثلاثة بأن المدلول عليه عن طريق الإلتزام أما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو لا يكون مقصوداً له . فإن كان مقصوداً للمتكلم من اللفظ فهو قسمان : أحدهما : أن يتوقف على المدلول صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً . فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الأقتضاء .

ثانيهما : أن لا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً ، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإيماء . أما المدلول عليه عن طريق الإلتزام إن لم يكن مقصوداً للمتكلم فتسمى دلالة اللفظ عليه دلالة الإشارة[٨] .

التعريف بدلالة الأقتضاء :

تعريف الدلالة في اللغة :

الدلالة – بفتح الدال – وهو أفصح وبكسرها – بمعنى الهداية والإرشاد[٩] .

تعريف الدلالة في الإصطلاح : هي كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر[١٠] .

فالمراد بالشيء الأول في التعريف : الدال ، وهو الذي يلزم من فهمه فهم الشيء الآخر .

والمراد بالشيء الثاني : المدلول ، وهو الذي يلزم فهمه من فهم الدال .

وهذا المعنى يناسب المعنى اللغوي للدلالة ، وهو الهداية والإرشاد ، إذ إن الشيء إذا فهم يفهم منه غيره ، فهو يرشد ويهدي إلى غيره .

تعريف الأقتضاء لغة :

الأقتضاء من (اقتضى) على وزن (افتعل) بزيادة الهمزة والتاء على أصل المادة

(قضى) . وهي تدل على أربعة معانٍ :

الأول/ الطلب ، يقال : أقتضى دينة أى طلبه .

الثاني/ بمعنى دل ، يقال : أقتضى الأمر الوجوب ، بمعنى دل عليه .

الثالث/ بمعنى أخذ ، يقال : أقتضى منه حقه : أخذه .

الرابع/ استلزم ، يقال : أقتضى الدين طلبه ، استلزمة[١١] .

وبالنظر إلى هذه المعاني يتضح أن المعنى المناسب هو : الطلب والأستلزام ، لأن هذه الدلالة انما سميت الأقتضاء لطلب واستلزام صدق أو صحة الكلام لتقدير أمر يدل على المعنى المراد من النص[١٢] .

تعريف دلالة الأقتضاء اصطلاحاً :

قد عرفها الأصوليون بتعريفات كثيرة متقاربة في معانيها ، وقد استوعبها الشنقيطي في نشر البنود بقوله «هو ان يدل لفظ بالالتزام على معنى غير مذكور مع أنه مقصود بالأصالة ، ولا يستقل المعنى – أي يستقيم – إلا به لتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه ، وان كان اللفظ لا يقتضيه وضعاً»[١٣] .

فالمعنى الذى يستلزمه صدق الكلام أو صحته الشزعية أو العقلية لا يدل عليه كلام بصيغته ، ولكنه معنى مقدر اقتضاه صدق الكلام وصحته الشرعية والعقلية .

وهذا المعنى المقدر يسمى المقتضى – بفتح الضاد – على صيغه اسم المفعول ، وهو المعنى الضروري المقدر الذي يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية[١٤].

والمقتضى – بكسر الضاد – على صيغه اسم الفاعل هو المستدعى لتقدير المعنى الذي يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية .

والأقتضاء – هو الدلالة على توقف استقامة الكلام على التقدير .

المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي :

يتبين من التعريف اللغوي والاصطلاحي للاقتضاء أنهما يشتركان في طلب واستلزام المقتضي لضرورة صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية وينفرد المعنى اللغوي بطلب واستلزام ما سوى المقتضي . فالمعنى اللغوي أعلم مطلقاً من المعنى الاصطلاحي . والاصطلاحي أخص مطلقاً .

فالعلاقة بينهما اذا هي العموم والخصوص المطلق .

حكم دلالة الأقتضاء :

الحكم الثابت بدلالة الأقتضاء كالثابت بالنص .

فالأحكام الثابتة عن طريق دلالة الأقتضاء ثابتة قطعاً كحكم دلالة النص وعبارته . قد صرح بذلك بعض الحنفية . قال السرخسي مقرراً لذلك «إن الثابت بطريق الأقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص ، لا بمنزلة الثابت بطريق القياس»[١٥] .

أقسام دلالة الأقتضاء :

القسم الأول : المقتضي الذي يجب تقديره لصدق الكلام . وهو المعنى الزائد المقدر الذي يتوقف عليه صدق الكلام . أى لولا تقدير ذلك المعنى لخالف الكلام الواقع وكان كذباً .

ومن أمثلته :

قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعاً : «رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[١٦] .

يدل هذا الحديث بظاهره على أن الله قد رفع عن أمة محمد عليه الصلاة والسلام

ذات الخطأ والنسيان والمكره عليه من الأمور ، فلا يقع منها ذلك . ولكن واقع الأمة خلاف ذلك إذ أنها ليست معصومة بأفرادها . أو يدل على رفع الفعل الذي وقع خطأ أو نسياناً أو مكروهاً عليه بعد وقوعه ، ورفع الفعل بعد وقوعه محال .

فالعمل بظاهر الحديث يفضي إلى مخالفة الواقع ، ولكنه خبر للرسول عليه الصلاة والسلام ، وهو لا ينطق إلا حقاً وصدقاً . اذن لابد من تقدير معنى زائد يضاف إليه الرفع ، ضرورة صدق خبر الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهو (الحكم) أو (الاثم) فيكون الكلام : «رفع الله عن أمتي (حكم) أو (اثم) الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[١٧] .

القسم الثاني : ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام عقلاً . وهو المعنى الزائد الذي يتوقف على تقديره صحة الكلام عقلاً . وقد مثل له بعض الأصوليين بقوله تعالى (واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وانا لصادقون)[١٨] .

فلو أخذنا بظاهر هذه الآية لكان السؤال موجهاً لذات القرية – وهي الأبنية المحسوسة المجتمعة – وذلك يستحيل عقلاً ، لأن القرية لا تعقل ارادة توجيه السؤال إليها ، ولا يتوقع منها اجابة للسؤال .

فلابد من تقدير معنى ليصح الكلام عقلاً ، وهو كلمة (أهل) فيكون الكلام بعد التقدير: واسئل أهل القرية .

هكذا مثل كثير من الأصوليين بالآية الكريمة في هذا المقام ، ولكن وجهت إليهم بعض الاعتراضات مفادها : أن معنى الآية يستقيم من غير تقدير معنى زائد[١٩] .

القسم الثالث : ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام شرعاً . وهو المعنى الزائد الذي يتوقف على تقديره صحة الكلام شرعاً . وقد مثل له الأصوليون بقوله تعالى «فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر»[٢٠] .

فالآية تدل بظاهرها على وجوب الصوم على من شهد شهر رمضان . وأن من كان

مريضاً أو على سفر في هذا الشهر فعليه صيام عدة أيام السفر أو المرض من أيام أخر بعد شهر رمضان .

ولكن في الواقع أن بعض المرضى والمسافرين يصومون في شهر رمضان مما جعل المعنى الظاهر لا يطابق الواقع . فوجب تقدير معنى زائد ليطابق الكلام الواقع ويصح شرعاً فيقدر (فأفطر) فيكون الكلام : فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر (فافطر) فعدة من أيام أخر .

ومن أمثلة هذا القسم قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم)[٢١] فظاهر الآية يدل على تحريم ذوات الأمهات والبنات وهذا الظاهر غير مراد شرعاً ، لأن الأحكام تتعلق بأفعال المكلفين لا بالذوات ، فيقدر معنى ليصح الكلام شرعاً ، وهو (نكاح) فيكون المعنى : «حرم عليكم نكاح أمهاتكم وبناتكم» .

مقارنة بين منهج الحنفية والمتكلمين في دلالة الأقتضاء .

يتضح مما تقدم أن دلالة الأقتضاء عند المتكلمين جعلوها من أقسام المنطوق غير الصريح ، فهي قسيمة لدلالة الأشارة ودلالة الأيماء . أما عند الحنفية فهي دلالة قائمة بذاتها من الدلالات اللفظية كدلالة العبارة والأشارة[٢٢] .

وقد اتفق متقدمو الحنفية مع المتكلمين في تعريف دلالة الأقتضاء وأقسامها[٢٣] غير أن المتأخرين منهم قد فرقوا بين ما أخمر لصحة الكلام شرعاً فاعتبروه من دلالة الأقتضاء ، أما ما عداه مما أقتضاه صدق الكلام أو صحته العقلية فإنهم يعتبرونه من باب المحذوف أو المضمر لا المقتضي .

يقول ابن نجيم في شرحه للمنار : «أعلم أن العامة جعلوا ما أضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة : ما أضمر ضرورة الصدق : «رفع عن أمتي» وما أضمر لصحته عقلاً «أسأل القرية» وشرعا «أعتق عبدك عني» وسموا الكل مقتضى ، وقالوا بجواز عمومه ما عدا الدبوسي...

وخالفهم فخر الإسلام وشمس الأئمة ، وصدر الإسلام ، وصاحب الميزان ، فقالوا : المقتضى ما أضمر لحصة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً أو مضمراً»[٢٤] .

الفرق بين المقتضى والمحذوف :

قد فرق متأخرو الحنفية بين المقتضى والمحذوف بفروق أعترض عليها العلماء منها الآتي :-

١ - أن المقتضى هو اللفظ الذي يصح به الكلام عند تقديره مع عدم تغير ظاهر الكلام واعرابه عن حالته الأولى التي كان عليها . بل يبقى كما كان قبل التصريح بالمقتضى .

قال البزدوي في أصوله - عند كلامه عن المقتضى - «وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلقى عند ظهوره ويصلح لما أريد به»[٢٥] .

مثل ذلك : «أعتق عبدك عني بألف» فان هذه العبارة تقتضى لصحتها شرعاً تقدير ما تكون به الملكية التي يترتب عليها العتق ، لأن من لا يملك لا يعتق ، فيقال : «بع عبدك لى بألف ثم أعتقه عني» وهذا التقدير لا يترتب عليه تغيير في بنية الكلام الأصلى ولا أعرابه فهو من باب المقتضى .

أما المحذوف فهو اللفظ الذي لو قدر لأدى تقديره إلى تغيير في صورة الكلام واعرابه.

مثال : قوله تعالى «واسأل القرية» فإنه بتقدير كلمة «أهل» ينصرف السؤال إليها بدل القرية .

كما يتغير أعراب (القرية) اذ تعرب مضافاً إليه فتجر بعد أن كانت مفعولاً به منصوباً .

قد اعترض على هذا التعريف سعد الدين التفتازاني في التلويح على التوضيح - بأن

هنالك ألفاظاً محذوفة من بعض النصوص وبتقديرها لم يتغير الكلام عن صفته التي كان عليها ، كقوله تعالى : (واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً)[٢٦] فان في هذه الآية حذفاً تقديره : «فضرب فانشق الحجر فانفجرت» وبتقديره لم يتغير الكلام عن صفته الأولى ولم يطرأ على اعرابه تغيير[٢٧] .

٢ – ومن الفروق التي أوردها متأخرو الحنفية : أن المقتضى أمر شرعي ، وأما المحذوف فهو أمر ثابت لغة لا شرعاً قال البخاري في كشف الأسرار : «حقيقة الفرق أن المحذوف أمر لغوي ، والمقتضي أمر شرعي»[٢٨] .

والأمثلة التي توضح هذا الفرق هي :

مثال المقتضى : أن قول القائل : «أنت طالق» لا يغير ظاهره انشاء الطلاق ، ولكى يصح وصفاً بالطلاق شرعاً لابد من تقدير معنى وهو : (تطليقاً) .

وكذلك لابد من تقدير : «بطلاق منشأ الآن» في قول القائل لزوجته (طلقتك) فان ظاهره دال على ثبوت الطلاق في الماضي لا انشائه في الحال ، وهو غير مراد الزوج فيقدر (منشأ الآن) وبذلك يصح المعنى والوصف بالطلاق شرعاً[٢٩] .

وأما مثال المحذوف ، فكثبوت المصدر في قوله : «طلقي نفسك» فانه يقتضى تقدير مصدر (طلاقاً) لغة لدلالة الفعل عليه تضمناً لأن الأمر موضوع لطلب المصدر في المستقبل ، فكأنه قال : «طلقي نفسك طلاقاً» . فيكون المصدر كالملفوظ به ، فتصبح فيه نيه الثلاث ، اذ هو كغيره من أسماء الأجناس في احتمال الكل والأقل[٣٠] .

قد ضعف هذا التفريق المذكور بين المقتضى والمحذوف بأن قوله : «طلقي نفسك» ليس بمقدر ولا محذوف ، بل معناة (أفعلى فعل التطليق)[٣١] .

هذا وقد أوردوا فروقاً أخرى لم تسلم من الأعتراضات مما يدل على ضعف مسلكهم، ويجعله مرجوحاً بالنسبة لما ذهب إليه المتكلمون ومتقدمو الحنفية .

وقد يكون السبب الذي دفعهم للتفريق بين المقتضى والمحذوف هو ارادتهم التوفيق بين بعض الفروع وقاعدة أن المقتضى لا عموم له – كما سيأتي – فجعلوا تلك الفروع من باب المحذوف الذي يقبل العموم لأن من قبيل المقتضى .

عموم المقتفى :

صورة المسألة : اذا توقفت صحة الكلام العقلية أو الشرعية أو صدقه على تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها ، ولم يقم دليل على أحدها ، فهل تقدر جميعها أم لا ؟

مثال ذلك : في قول الرسول عليه الصلاة والسلام : «رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» فاستقامة الكلام تحتمل عدة تقديرات مختلفة مثل الاثم أو الحساب ، أو الضمان ... وغيرها من الأحكام الدنيوية والأخروية .

والكلام يستقيم بكل واحد منها ، ولم يقم دليل على تعيين أحدها ، فهل تقدر جميع هذه التقديرات أم لا ؟

وقد جرى الخلاف عند بعض العلماء في المقتضى – بالكسر – على صيغه اسم الفاعل– وهو المستدعى لتقدير المعنى الذي يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية .

فإذا كانت المقتضى – بالكسر – تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها ، فهل له عموم في مقتضاة بحيث تقدر جميع التقديرات ، أو لا عموم له في مقتضاة ، فيعين أحد هذه التقديرات ان دل عليه الدليل أو يكون مجملاً .

يقول الزركشي في البحر المحيط : «المقتضي – بكسر الضاد – هو اللفظ الطالب للاضمار : بمعنى أن اللفظ لا يستقيم إلا باضمار ، وهنالك مضمرات متعددة فهل له عموم في جميعها أو لا يعم بل يكتفي بواحد منها ؟»(٣٢).

والذي حملهم على ذلك لأن المقتضى - بالفتح - قد يكون عاماً ، فكيف يجري الخلاف في عمومه حينئذ .

وقد أجرى بعض العلماء الخلاف في المقتضى - بالفتح - على صيغة اسم المفعول ، وهو المعنى المقدر الذي يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته الشرعية أو العقلية . قال التفتازاني : «المشهور في عبارة القوم أن المقتضى بلفظ اسم المفعول لا عموم له»[٣٣] .

محل النزاع :

ولبيان محل النزاع في هذه المسألة يقال : ان المعنى المقدر اذا نهض دليل على تقديره بعينه ، فقد اتفق الأصوليون على أن ذلك المعنى هو الذي ينبغي التزامه سواء كان عاماً أم خاصاً . قال الشوكاني : «الخلاف في هذه المسألة انما هو فيما اذا لم يفهم بدليل يدل على تعيين أحد الأمور الصالحة للتقدير ، أما اذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف في أنه يتعين للتقدير ما قام الدليل على تقديره كقوله سبحانه وتعالى : «حرمت عليكم الميتة» و«حرمت عليكم أمهاتكم» فان قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل ، وفي الثانية الوط»[٣٤] .

وبذلك يكون محل النزاع : فيما اذا كانت التقديرات متعددة ، يستقيم الكلام بكل واحد منها ، ولم يقم الدليل على تعيين احداها فهل تقدر جميعها أم لا ؟ .

أقوال العلماء في المسألة : اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين :

القول الأول : أن للمقتضى عموم ، فتقدر جميع التقديرات التي يحتملها . وهذا قول أكثر المالكية ، وأكثر الحنابلة وبعض الشافعية[٣٥] .

القول الثاني : المقتضى لا عموم له ، فيقدر أحد التقديرات حسب ما تدل عليه القرائن ، وهذا قول الحنفية[٣٦] .

الأدلـــة :

أولاً : أدلة القائلين بعموم المقتضى :

١ – في المقتضى لا يخلو الأمر من اضمار كل التقديرات أو البعض أو عدم الاضمار. والقول بعدم الاضمار خلاف الاجماع . وليس اضمار البعض أولى من اضمار البعض الآخر ضرورة تساوى نسبة اللفظ إلى الكل . فلم يبق سوى اضمار الكل. وهذا معنى العموم .

وقد أورد الأمدي هذا الدليل وناقشه بقوله «بأن القول بأن اضمار البعض ليس أولى من البعض الآخر إنما يصح لو قلت باضمار حكم معين ، وليس كذلك ، بل المضمر حكم ما يكون تعيينه للشارع»(٣٧) .

٢ – إن إضمار الكل أقرب إلى الحقيقة . ففي قوله عليه الصلاة والسلام : «رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» نجد أن الرفع نسب إلى الخطأ والنسيان والاستكراه مما تقتضي رفع ذاتها ، ولما امتنع رفع الذات لوقوع هذه الأمور في الأمة ، اقتضى ذلك اضمار يجعل هذه الذات كالعدم ولا يتحقق ذلك الا باضمار كل التقديرات المحتملة – كالضمان والذم والعقاب والحساب والندامة وغيرها من الأحكام الدنيوية والأخروية . لأن رفع جميع هذه الأحكام يجعل حقيقة الخطأ والنسيان والاستكراه كالعدم ، فهو أقرب إلى نفيها ، فوجب المصير إليه(٣٨) .

نوقش هذا الدليل بأن الاضمار خلاف الأصل فيكتفي فيه بما يحصل به المقصود ، وهو اضمار البعض ضرورة تقليل مخالفة الأصل(٣٩) .

٣ – أن المقتضى بمنزلة النص في ثبوت الحكم ، فكان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجري فيه العموم كما يجري في النص(٤٠) .

نوقش هذا الدليل : بأن العموم من صفات النظم والصيغة ، والمقتضى لا نظم له ، فلا تثبت له صفة العموم ، بل يقدر بقدر الحاجة[٤١] .

ثانياً : أدلة القائلين بأن المقتضى لا عموم له .

١ – أن تقدير المقتضى يكون للضرورة ، والضرورة تقدر بقدرها فيحمل على ما تندفع به تلك الضرورة ، وهو اضمار حكم واحد[٤٢] .

قال البزدوي : «أما الاقتضاء فأمر شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها»[٤٣] .

٢ – إن العموم من أوصاف اللفظ وعوارضه ، والمقتضى معنى لا لفظ ، فلا يجري فيه العموم . لأن المعاني لا عموم لها . قال الغزالي : «المقتضى لا عموم له ، وإنما العموم للألفاظ لا للمعاني فتضمنها من ضرورة الألفاظ»[٤٤] .

نوقش هذا الدليل : بأن المقدر كالملفوظ في الاتصاف بالعموم والخصوص لكونهما سواء في إفادة المعنى[٤٥] .

٣ – ان المقتضى يكون تبعاً للمقتضى لأنه شرطة ليكون مفيداً . وشرط الشيء يكون تبعاً له . فلو ثبت له كل أحكام النص منها خرج من أن يكون تبعاً[٤٦] .

الترجيح :

بعد إستعراض أقوال العلماء في هذه المسألة وأدلتهم والمناقشات من الجانبين ، يتضح رجحان قول الحنيفة ومن معهم بأن المقتضى لا عموم له ، لقوة أدلتهم وقوة المناقشات التي وجهوها لأدلة القول الآخر . فدليلهم الأول يفيد أن تقدير المقتضى يكون للضرورة وهي تندفع باضمار حكم واحد . وقد سلم عن الرد والمعارضة .

وكذلك ان المقتضى يتبع للمقتضى لأنه شرط له ، وثبوت كل الأحكام له يخرجه من أن يكون تبعاً .

كما وأن الاضمار خلاف الأصل فيكتفي فيه بما يحصل به المقصود .

الأثر الفقهي لدلالة الاقتضاء :

لدلالة الأقتضاء أثر كبير في إختلاف الفقهاء يظهر في إختلافهم في بعض النصوص هل هي من قبيل الاقتضاء أو لا ؟ وفي إختلافهم في النص هل يحتاج إلى تقدير ليستقيم المعنى أم لا ؟ مثال : قوله تعالى : «فمن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر»[٤٧] فقد اختلف العلماء في معنى هذه الآية هل يحتاج إلى تقدير أم لا ؟ مما ترتب عليه إختلاف في المسافر في شهر رمضان إذا صام أيام سفره هل عليه قضاؤها أم لا؟.

إختلف العلماء في ذلك على قولين :

القول الأول : لابد من تقدير معنى ، والمعنى الذي تتوقف عليه إستقامة الكلام شرعاً هو «فاطر» فيكون المعنى بعد التقدير فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر .

وعلى هذا فإن من سافر في شهر رمضان ، فصام أيام سفره ولم يفطر لا قضاء عليه ، وإنما القضاء على من أفطر في السفر وهذا قول جمهور العلماء[٤٨] .

القول الثاني : وجوب القضاء على المسافر مطلقاً ، أفطر في سفره أم لم يفطر فإنه يجب عليه الفطر ولا يصح صومه مستدلين بظاهر هذه الآية من غير تقدير معنى . فقالوا الواجب عليه عدة من أيام أخر وهذا القول محكي عن بعض الصحابة والتابعين ، وبه قال بعض أهل الظاهر ، وجزم به إبن حزم الظاهري[٤٩] .

ونشير إلى إن كلا الفريقين يؤيد ما ذهب إليه بأدلة من سنة رسول الله ﷺ[٥٠] .

قال إبن رشد في بداية المجتهد : «إن صام المريض والمسافر هل يجزئه صومه عن فرضه أم لا ؟ فإنهم إختلفوا في ذلك ... والسبب في إختلافهم تردد قوله تعالى : «فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر» بين أنه يحمل على الحقيقة ، فلا يكون هناك محذوف أصلاً . أو يحمل على المجاز ، فيكون التقدير : (فأفطر) فعدة من أيام أخر .. ثم قال : «فمن حمل الآية على الحقيقة ولم يحملها على المجاز قال إن فرض المسافر عدة من أيام أخر ، لقوله تعالى : «فعدة من أيام أخر» ومن قدر (فأفطر) قال : إنما فرضه عدة من أيام أخر إذا أفطر ، وكلا الفريقين يرجح تأويله بالآثار الشاهدة لكلا المفهومين[٥١] .

مثال أخر : قوله عليه الصلاة والسلام : «على اليد ما أخذت حتى تؤديه[٥٢] لقد جرى إختلاف العلماء في المعنى المقدر هل هو كلمة «حفظ» أو كلمة «ضمان» قال الشوكاني ولا يخفي أن قوله في الحديث على اليد ما أخذت من المقتضى الذي يتوقف فهم المراد منه على قدر ، وهو إما «الضمان» أو «الحفظ» أو «التأدية» فيكون معنى الحديث على اليد ضمان ما أخذت أو حفظ ما أخذت أو تأدية ما أخذت . ولا يصح هنا تقدير التأدية لأنه قد جعل قوله حتى تأدية غاية لها والشيء لا يكون غاية لمثله . وأما الضمان والحفظ فكل واحد صالح التقدير «ثم قال فمن قدر الضمان أوجبه على الوديع والمستعير ، ومن قدر الحفظ أوجبه عليهما ، ولم يوجب الضمان إذا وقع التلف مع الحفظ المعتبر[٥٣] .

وقد جرى إختلاف العلماء في تضمين المستعير بناء على ذلك ولهم في المسألة قولان : القول الأول : إنه لا ضمان على المستعير إذا لم يفرض وهذا قول الحنفية والمالكية ، وحكى ذلك عن بعض الصحابة والتابعين[٥٤] .

القول الثاني : إن المستعير يضمن سواء تعدى أو لم يتعد ، وهو الأصح عند الشافعية وبه قال الحنابلة في ظاهر المذهب ، وحكى عن بعض الصحابة والتابعين[٥٥] وقد أيد كل فريق مذهبه بالأدلة النقلية والعقلية[٥٦] .

مثال ثالث : في حديث «إن الله رفع عن أمته الخطأ والنسيان وما إستكرهوا عليه جرى إختلاف الفقهاء في هذا الحديث حول عموم المقتضى أو عدم عمومه . ويظهر ذلك في كثير من المسائل الفقهية منها : إختلافهم في التكلم في الصلاة نسياناً ، هل يبطل الصلاة أو لا ؟ في المسألة قولان : القول الأول أو نسياناً بطلت أن المتكلم في الصلاة خطأ بطلت صلاته وعليه الإعادة . وهذا قول الحنفية[٥٧] قالوا : الحديث من باب المقتضى والمقتضى لا عموم له فيجب أن يقدر رفع الإسم لأن الإجماع دل عليه فلا يراد غيره : لأنه في غير محل الضرورة[٥٨] .

القول الثاني : أن المتكلم بكلام قليل نسياناً لا يبطل الصلاة وهو قول المالكية والشافعية ورواية الحنابلة[٥٩] .

لأن الخطأ والنسيان مرفوعان مطلقاً بناء على قولهم بعموم المقتضى[٦٠] .

الخاتمـــة

وبعد فالحمد لله على توفيقه ، ونخلص في نهاية هذا البحث إلى النتائج الآتية :-

١ - علم أصول الفقه وجد عناية كبيرة من المتقدمين . فقد كتبوا فيه كتباً قيمة شملت جميع مباحثه إلا أن كتاباتهم جاءت غامضة العبارة غالباً مما يصعب فهمه - خاصة في هذا الزمان الذي فترت فيه الهمم وضعفت العزائم - مما يستدعي الكتابة فيه بعبارة سهلة مع الفهرسة العلمية السهلة .

٢ - ان القواعد اللغوية - أو طرق استنباط الأحكام من الأدلة - من أهم مباحث علم أصول الفقه ، وتظهر تلك الأهمية في أثرها الفقهي الكبير .

٣ - طرق دلالة اللفظ على الحكم عند الحنفية هي : اشارة النص ، وعبارة النص ، ودلالة النص ، واقتضاء النص وهي عند المتكلمين تنقسم إلى المنطوق والمفهوم . ثم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح . وقسموا غير الصريح إلى ثلاثة أقسام : دلالة الاقتضاء ، ودلالة الأيماء ، ودلالة الاشارة .

وقسموا المفهوم الى : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة . دلالة الاقتضاء عند المتكلمين تقابل دلالة الاقتضاء عند الحنفية ، فالفريقان يتفقان عليها من حيث الجملة الا أن جمهور المتكلمين جعلوها من أقسام المنطوق غير الصريح ، فهي قسيمة لدلالة الاشارة ودلالة الايماء .

أما عند الحنفية فهي دلالة قائمة بذاتها من الدلالات اللفظية كدلالة العبارة والاشارة. وهذه الدلالات تتفاوت في قوة دلالتها على الأحكام ، ويظهر ذلك عند التعارض .

وقد فرق متأخرو الحنفية بين ما اضمر لصحة الكلام شرعاً فاعتبروه من دلالة الاقتضاء . أما ما عداه مما أقتضاه صدق الكلام أو صحته العقلية ، فانهم يعتبرونه من باب المحذوف أو المضمر لا المقتضى . وقد فرقوا بين المقتضى والمحذوف بتفريقات عديدة.

٤ – الأحكام الثابتة عن طريق دلالة الأقتضاء ثابتة قطعاً كحكم دلالة النص وعبارته.

٥ – اذا توقفت صحة الكلام العقلية أو الشرعية أو صدقه على تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها ، ولم يقم دليل على أحدها فهل تقدر جميعها – وهذا ما يسمى عموم المقتضي – أم لا ؟ وقد جرى الخلاف في ذلك بين الحنفية وغيرهم من العلماء. حيث يقول الحنفية بأن المقتضى لا عموم له .

وبعد استعراض الأدلة للفريقين يتبين رجحان قولهم .

٦ – لدلالة الاقتضاء أثر كبير في اختلاف الفقهاء يظهر ذلك في اختلافهم في بعض النصوص هل هي من قبيل الاقتضاء أم لا ؟ واختلافهم في النص هل يحتاج إلى تقدير ليستقيم المعنى أو لا ؟ واختلافهم في المعنى المقدر .

الهوامش

١ - راجع أصول الفقه الدكتور محمد مصطفى شلبي (٤٨٨/١) .

٢ - راجع تعريفاتهم لها في أصول الفقه السرخسي (٢٣٦/١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٦٨/١) التوضيح بحاشية التلويح (١٢٩/١ وما بعدها) تيسير التحرير (٨٦/١) .

٣ - انظر مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه (١٧١/٢) .

٤ - نفس المرجع .

٥ - سورة البقرة الآية (٢٧٥) .

٦ - أصول الفقه الاسلامي محمد مصطفى شلبي (٥٠٤/١) .

٨ - راجع شرح العقد عن مختصر المنتهى لابن الحاج (١٧٢/٢) وارشاد الفحول للشوكاني (١٥٦) .

٩ - لسان العرب لابن منظور (٢٣٩/١٧) والقاموس المحيط (٣٧٧/٣) .

١٠ - انظر نهاية السول للاسنوي (١٧٩/١) والابهاج لابن السبكي (٢٠٤/١) وشرح الكوكب المنير (١٢٥/١).

١١ - راجع هذه المعاني في الصحاح الجوهري (٢٤٦٣/٦) وأساس البلاغة (٥١٣٤) ولسان العرب (١٨٨/١٥) وتاج العروس (٣٩٦/١٠) والمصباح المنير (٥٠٧ص) ومختار الصحاح (٣٩٧ ص) .

١٢ - راجع دلالة المنطوق غير الصحيح وآثاره الفقهية الدكتور القرشي عبد الرحيم البشير (٢٤٠/١ وما بعدها مخطوط) .

١٣ - أنظر نشر البنود على مراقي السعود (٩٢/١) وراجع الأحكام للآمدي (٩١/٣) والمستصفى للغزالي (١٨٦/٢) ومختصر المنتهى مع شرح العضد (١٧١/٢ - ١٧٢) وجمع الجوامع بشرح المحلى (٢٩٣/١) وارشاد الفحول للشوكاني (١٧٨ ص) .

١٤ - راجع كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٧٥/١) .

١٥ - أنظر أصول السرخسي (٢٨٤٩/١) .

١٦ – الحديث رواه الحاكم في مستدركه (١٩٨/٢) وقال : صحيح على شرط الشيخين . ورواه الدارقطني .

١٧ – راجع المثال في المستصفى (١٨٧/٢) الأحكام للآمدي (٢٠٨/٢) . روضه الناظر (١٦٢ ص) وشرح الكوكب المنير (٤٧٤/٢) ونشر البنود (٩٢/١) .

١٨ – سورة يوسف الآية (٨٢) وراجع الأحكام للآمدي (٢٠٨/٢) وشرح المحلى على جمع الجوامع (٢٩٣/١) ومناهج الأصوليين (٨٤ ص) .

١٩ – راجع الفتاوى لابن تيمية (١١٢/٧) والتفسير الكبير للفخر الرازي (١٩٠/١٨).

٢٠ – سورة البقرة الآية (١٨٥) وراجع المثال في روضة الناظر مع نزهة الخاطر (١٩٨/٢) .

٢١ – سورة النساء الاية (٢٣) وراجع المثال في المناهج الأصولية (٣٩٥ ص) .

٢٢ – راجع مناهج الأصوليين (٨٥ ص) .

٢٣ – راجع الاحكام للآمدي (٢٠٨/٢) شرح البدخشي على المنهاج (٣١٠/١) المستصفى (١٨٨/٢) كشف الأسرار (٢٤٤/٢) روضة الناظر (١٩٩/٢) .

٢٤ – انظر فتح الغفار بشرح المنار (٤٨/٢) وراجع كشف الأسرار (٢٤٣/٢ وما بعدها) .

٢٥ – انظر أصول البزدوى (٧٦/١) .

٢٦ – سورة البقرة الآية (٦٠) .

٢٧ – راجع التلويح على التوضيح (١٤١/١) وكشف الأسرار (٢٤٦/٢) أصول السرخسي (٢٥١/١) ومناهج الأصوليين (٨٩ ص، ٩٠ ص) .

٢٨ – انظر كشف الأسرار (٢٤٥/٢) .

٢٩ – راجع أصول السرخسي (٢٥٣/١) والتلويح على التوضيح (١٣٩/١) وكشف الأسرار (٢٤٧/٢) وفواتح الرحموت (٢٩٧/١) .

٣٠ – راجع أصول السرخسي (٢٥٣/١) وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢٥٠/١) .

٣١ – راجع كشف الأسرار (٢٤٦/٢) ودلالة المنطوق غير الصريح للدكتور القرشي (٢٨٨/١ وما بعدها) .

٣٢ – أنظر البحر المحيط (١/) .

٣٣ – أنظر حاشية التفتازاني على شرح العضد (١١٥/٢) .

٣٤ - أنظر ارشاد الفحول (١٣١ ص) .

٣٥ - راجع البحر المحيط ( ) الاحكام للآمدي (٣٦٥/٢) ومختصر المنتهي مع شرحه (١١٦/٢) وشرح الكوكب المنير (٢٠١/٣) .

٣٦ - راجع أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٧٦/١ وما بعدها) ومسلم مع فواتح الرحموت (٤١٢/١) وتيسير التحرير (٢٤٢/١) .

٣٧ - أنظر أحكام اللمدي (٣٦٥/٢) .

٣٨ - راجع الأحكام للامدي (٣٦٥/٢) ومختصر المنتهى مع شرحه (١١٦/٢) . وفواتح الرحموت (٢٩٥/١) وشرح الكوكب المنير (٢٠١/٣) .

٣٩ - راجع الأحكام للآمدي (٣٦٥/٢) وشرح مختصر المنتهى (١١٦/٢) .

٤٠ - راجع أصول السرخسي (٢٤٨/١) وأصول البزروي مع كشف الأسرار (٢٣٧/٢) .

٤١ - راجع أصول البزروي مع كشف الأسرار (٢٣٧/٢) .

٤٢ - راجع أصول السرخسي (٢٤٨/١) وكشف الأسرار (٤٢٧/٢) وشرح مختصر المنتهى (١١٦/٢) .

٤٣ - أنظر أصول البزدوي (٢٤٦/٢) .

٤٤ - أنظر المستصفى (٦١/٢) وأصول السرخسي (٢٤٨/١) .

٤٥ - راجع حاشية التفتازاني (١١٥/٢) وتيسير التحرير (٢٤٢/١) .

٤٦ - راجع أصول السرخسي (٢٤٨/١) والمستصفى (٦١/٢) .

٤٧ - سورة البقرة الآية (١٨٤) .

٤٨ - راجع بداية المجتهد (٢٩٥/١) المبسوط للسرخسي (٦٣/٣ وما بعدها) والمدونة (٢٠١/١) وبلغة السالك (٢٣٩/١) والمهذب مع شرحه المجموع (٢٥٧/٦ وما بعدها) والمغني لإبن قدامة (٩٩/٣ وما بعدها) .

٤٩ - راجع الفتاوى لإبن تيمية (٢١٠/٢٥) ونيل الأوطار للشوكاني (٣٠٥/٤) والمحلى لإبن حزم (٢٤٣/٦) .

٥٠ - راجع أحكام القرآن لإبن العربي (٧٨/١) ونيل الأوطار (٣٠٤/٤ وما بعدها) والمحلى لإبن حزم (٢٥٠/٦ وما بعدها) .

٥١ - أنظر بداية المجتهد (٢٩٥/١).

٥٢ - الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده (٨/٥) وأبو داؤود في السنن (٨٢٢/٣) والترمذي في سننه (٣٦٨/٢) وإبن ماجه في سننه (٨٠٢/٢) والحاكم في المستدرك (٤٧/٢) وقال : «هذا حديث صحيح الأستاذ على شرط البخاري ولم يخرجاه) .

٥٣ - أنظر نيل الأوطار (٤١/٦) .

٥٤ - راجع المبسوط (١٣٥/١١ وما بعدها) وبدائع الصنائع (٢١٧/٦) ومختصر خليل مع شرح الشيخ عيسى (٥٥/٧) وبداية المجتهد (٣١٣/٢) والمغنى لإبن قدامة (٢١١/٥) .

٥٥ - راجع نهاية المحتاج (١٢٤/٥) والمهذب مع تكملة المجموع (٢٠٣/١٤) والمغنى لإبن قدامة (٢١١/٥) وعمدة القاريء للعيني (١٨٢/١٣) .

٥٦ - راجع المحلى لإبن حزم (١٧٠/٩) وبدائع الصنائع (٢١٧/٦) وعمدة القاريء (١٨٣/١٣) ونيل الأوطار (٣٧/٥ وما بعدها) وبداية المجتهد (٣١٤/٢) والقواعد لإبن رجب (ص ٦١) .

٥٧ - راجع بدائع الصنائع (٢٢١/١ وما بعدها) .

٥٨ - راجع الهداية مع فتح القدير (٣٤٤/١) .

٥٩ - راجع المدونة (١٠٥/١) وشرح الدردير مع حاشية الدسوقى (٢٨٤/١) . والمجموع للنووي (٧٧/٤) والمغنى لإبن قدامة (٤٩/٢) .

٦٠ - راجع الأم للشافعي (١٢٤/١) والشرح الصغير (٣٥٣/١) والمغنى لإبن قدامة (٥٧٥/١) .

فهرس المراجع

مراجع القرآن الكريم وتفسيره :

١ – كتاب الله .

٢ – أحكام القرآن : أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المالكي المتوفي ٥٤٣هـ تحقيق على محمد البخاري ط : دار المعرفة بيروت .

٣ – جامع البيان في تفسير القرآن : الإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفي سنة ٣١٠هـ . ط : دار المعرفة بيروت ١٤٠٣هـ .

٤ – الجامع لأحكام القرآن : أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفي سنة ٦٧١هـ ط. دار إحياء التراث العربي بيروت سنة ١٩٦٥م .

مراجع السنة وشروحها :

١ – سنن أبي داوود : الإمام الحافظ . أبو داؤود ، سليمان بن الأشعف السجستاني الأزدي المتوفي سنة ٥٧٥هـ ط. دار الحديث – بيروت سنة ١٣٨٨هـ .

٢ – سنن الترمذي : الإمام الحافظ ابو عيسى محمد بن سورة الترمذي المتوفي سنة ٢٧٩هـ . ط. دار الفكر بيروت سنة ٣٨٥هـ . ط. دار المحاسن – القاهرة .

٣ – سنن ابن ماجة : الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني المتوفي سنة ٢٧٥هـ . ط. دار الفكر بيروت.

٤ – سنن النسائي الحافظ أبو عبد الرحمن ، أحمد بن شعيب النسائي المتوفي سنة ٣٠٣هـ . ط. دار أحياء التراث العربي بيروت .

٥ – شرح النووي على صحيح مسلم : شيخ الإسلام أبو زكريا ، يحيى بن شرف النووي المتوفي سنة ٦٧٦هـ ط. دار الفكر – بيروت سنة ١٤٠١هـ .

٦ – صحيح البخاري : الإمام أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري المتوفي سنة ٢٥٦هـ ط. دار القلم بيروت سنة ١٤٠١هـ .

٧ – فتح الباري الامام الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلاني المتوفي سنة ٨٥٢هـ . ط. نشر وتوزيع ادارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد بالمملكة العربية السعودية .

٨ – المستدرك على الصحيحين : الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم النيسابوري المتوفي سنة ١٤٠٥هـ . ط. دار الكتب العلمية – بيروت .

٩ – مسند الامام أحمد : أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني المتوفي سنة ٢٤١هـ ط. دار صادر – بيروت .

١٠ – نيل الأوطار : الإمام محمد بن على بن الشوكاني المتوفي سنة ١٢٥٥هـ. ط. دار الفكر بيروت ١٤٠٠هـ .

مراجع أصول الفقه :

١ – الابهاج في شرح المنهاج : على بن عبد الكافي السبكي المتوفي سنة ٧٥٦هـ ط. دار الكتب العلمية بيروت – ط. ١٤٠٤هـ .

٢ – الأحكام في أصول الأحكام : أبو محمد بن على بن أحمد بن سعيد بن حزم المتوفي سنة ٤٥٦هـ – ط. دار الآفاق الجديدة بيروت سنة ١٤٠٠هـ .

٣ – الأحكام في أصول الأحكام للأمدي . أبو الحسن على بن أبي على بن محمد سيف الدين الأمدي المتوفي سنة ٦٣١هـ .

٤ – ارشاد الفحول : محمد بن على بن محمد الشوكاني المتوفي سنة ١٢٥٥هـ . ط. دار الفكر – بيروت .

٥ – أصول السرخسي : الامام أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفي سنة ٤٩٠هـ. ط. دار المعرفة بيروت ١٣٩٣هـ .

٦ – البحر المحيط : الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي المتوفي سنة ٧٩٤هـ . ط. الأولى ١٤١٤هـ .

٧ – البرهان في أصول الفقه : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني امام الحرمين المتوفي سنة ٤٧٨هـ. ط. دار الأنصار القاهرة سنة ١٤٠٠هـ .

٨ – تفسير النصوص : الدكتور محمد أديب صالح المكتب الاسلامي – بيروت ط. ١٤٠٤هـ .

٩ – التلويح على التوضيح : سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفي سنة ٧٩٢هـ . ط. دار الكتب العلمية بيروت .

١٠ – التمهيد في تخريج الفروع على الأصول : تأليف جمال الدين أبي محمد عبدالرحيم بن الحسن الآسنوى المتوفي سنة ٧٧٢هـ . ط. مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠١هـ.

١١ – تيسير التحرير : العلامة محمد أمين المعروف بأمير بارشاه المتوفي حوالي سنة ٩٨٧هـ. ط. دار الكتب العلمية – بيروت سنة ١٤٠٣هـ .

١٢ – جمع الجوامع : تاج الدين عبد الوهاب بن على الشبكي المتوفي سنة ٧٧١هـ مع حاشية البيان . ط. دار الفكر بيروت .

١٣ – مختصر المنتهي : جمال الدين عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المتوفي سنة ٦٤٦هـ. ط. دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣هـ .

١٤ – دلالة المتطوق غير الصريح وأثاره الفقهية د. القرشي عبد الرحيم البشير (بالآلة الكاتبة) .

خلق الائتمان في النظام المصرفي الاسلامي

د. أحمد مجنوب أحمد على *

المقدمـــة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أفضل التسليم .

وبعد :-

فقد ظل موضوع خلق الائتمان في النظام المصرفي الاسلامي محل نقاش وجدال بين الباحثين في المعرفة الاقتصادية الاسلامية ، بين مؤيد ومعارض ، ونحاول في هذه الصفحات أن نقدم عرضاً للموضوع يبين تعريفه وأهدافه وحقيقته وأثاره وآراء الباحثين فيه . ثم نستخلص ، بعد ذلك ، حكم الشريعة الاسلامية فيه . بصورة تجعل أى رأى يؤسس على ما سبقه من معلومات .

ولا أدعى أنني بهذا العرض قد أوفيت الموضوع كامل حقه ولكنه يكفي إثارته ولفت الانتباه إليه ليتكامل البحث بوجهات نظر الآخرين . والله أسأل التوفيق والسداد والهداية والرشاد وهو المستعان وعليه التكلان .

---

* مدير الشركة الوطنية للبترول .

تعريف الائتمان (credit) :

الائتمان مصطلح شائع الاستخدام ويرتبط بصفة خاصة بالاقراض قصير الأجل ويراد بمنح الائتمان تمويل اتفاق الآخرين بصورة مباشرة أو غير مباشرة مقابل مدفوعات مؤجلة : ويعنى الحصول على الائتمان حصول العميل على تسهيلات تمويلية يحوز بموجبها على سلع بدون دفع فوري(١) .

وفي اقتصاديات النقود يعنى الائتمان أنواع الأقراض التي تستهدف تحقيق آثار نقدية كأن تزيد من حجم القروض التي تقدمها البنوك أو تزيد من قبول بدائل النقود (أشباه النقود – الكمبيالات السندات ... الخ) لتزيد من عرض النقود في النشاط الاقتصادي(٢) .

كما يعني الائتمان (عملية مبادلة قيمة حاضره في مقابل التزام بقيمة آجلة مساوية لها وغالباً ما تكون هذه القيمة نقوداً(٣) .

ويعنى الائتمان بوجه عام (منح دائن لمدين مهلة من الوقت يلتزم المدين عند انتهائها بدفع الدين أو قيمته(٤) .

وفي الشئون المصرفية يراد بالائتمان عادة قرض أو حساب على المكشوف يمنحه المصرف لشخص ما . كما يعني حجم الائتمان المقدار الكلي للقروض التي يمنحها النظام المصرفي(٥) .

---

(١) Macmillan Dictinary of Modrin Economics ١٩٨٣ – p ٩٢

(٢) نفس المرجع السابق ص ٩٢ .

(٣) د. أحمد جامع : النظرية الاقتصادية الطبعة الثالثة دار النهضة العربية ١٩٧٦م ج٢ ص ٦٤ .

(٤) ، (٥) د. حسين عمر : موسوعة المصطلحات الاقتصادية . مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ ص ٣ .

خلق الائتمان : (credit creation) :

هو حجم الزيادة في القدرة الاقراضية التي تتم في المؤسسات المصرفية والناتجة عن قبول الودائع الجديدة وفق نسبة الاحتياطي القانوني وعادة ما تكون الزيادة في القدرة الاقراضية أكبر من الزيادة في حجم الودائع الجديدة . وهذه العملية ترتبط أساساً بالنظام المصرفي وان كان من المتوقع حصولها في مؤسسات الوساطة المالية التي تقبل الودائع ، ويصف هذا المصطلح (خلق الائتمان) credit creation في الأساس الزيادة في الاقراض ولكنه حالياً استخدم للتعبير عن خلق الودائع(١) .

وتعرف الودائع الائتمانية بأنها الودائع الناشئة عن فتح حسابات ائتمانية واستخدام أصحاب هذه الحسابات لهذا الائتمان للقيام بنشاطهم الاقتصادي(٢) .

ويذكر أحد الباحثين أن خلق الائتمان هو قدرة البنك على اضافة نقود جديدة إلى النقد المتداول (وهو ما يسمى بالنقود الكتابية أو النقود الائتمانية أو نقود الودائع) ويتم ذلك عن طريق قيام البنك التجاري بالاقراض بمبالغ تفوق حجم النقد المودع لديه(٣) .

ويؤكد باحث آخر أن الودائع تحت الطلب التي تخلق للدفع . أنما هي اضافة صافية لمقدار النقود المعروضة(٤) .

أهداف خلق الائتمان :

يذكر الاقتصاديون أن دوافع خلق الائتمان في النظام المصرفي تتمثل في الآتي(٥) :

---

(١) Macmillan Dictinary op. cit. p ٩٢ - ٩٣

(٢) د. مصطفى رشدى : النظرية والسياسات النقدية دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٩ ص ٢٢٠ .

(٣) د. عبد الرحمن يسرى : اقتصاديات النقود دار الجامعات المصرية ١٩٧٩م ص ٨٨ .

(٤) د. سامي خليل : النقود والبنوك : شركة كاظمة الكويت ١٩٨٢ ص ٢٢٥ .

(٥) د. أحمد مجذوب أحمد : السياسة النقدية في الإقتصاد الاسلامي رسالة ماجستير جامعة أم القرى مكة المكرمة ١٩٨٣م ص ٣٤/٥٠ .

١/ توفير التمويل للمشروعات الاقتصادية .

حيث يمر المشروع بعدد من المراحل حتى يخرج انتاجه النهائي للأسواق وريثما يصل هذه المرحلة فهو يحتاج إلى تمويل يقابل به نفقات مراحل العملية الانتاجية المتعددة وبسط الائتمان والتوسع فيه هو الطريق إلى تحقيق ذلك .

٢/ تحقيق الاستخدام الأمثل للفوائض النقدية الموجودة لحساب بعض المشروعات الاقتصادية بالمصارف التجارية حيث يتم توجيه هذه الفوائض نحو القطاعات الانتاجية التي تعاني عجزاً في الموارد فتنظم بذلك العملية الانتاجية وتكون جميع الموارد في حالة تشغيل أمثل .

٣/ تسهيل عمليات المبادلة : حيث ينتج عن قبول أدوات الائتمان المختلفة (من شيكات وكمبيالات وسندات) تبسيط عمليات التبادل دون اللجوء إلى تداول النقود القانونية .

٤/ توفير رأس المال وتعزيز طاقته ورفع معدلات تكوينه عن طريق التسهيلات الائتمانية التي تمول المشروعات الكبيرة التي ترفع من معدلات الأرباح .

٥/ إن استخدام أدوات الإئتمان ينتج عنه توفير موارد الدولة التي توجه لطباعة العملة الورقية والمعدنية حيث ينتج عن شيوع استخدام أدوات الائتمان تقليل استخدام النقود القانونية وتخفيض نسبة الفاقد فيها .

كيف تتم عملية خلق الإئتمان :

ذكرنا أن خلق الائتمان هو أن تقوم المصارف بتقديم قروض تفوق في حجمها حجم النقد المودع لديها وتتوقف عملية خلق الائتمان على الآتي :

١/ عنصر الثقة المتبادل بين المصارف وعملائها وعدم شكهم في قدرتها على الوفاء بالتزاماتها وثقتهم على ايداع أموالهم في خزائنها واستخدام أوامر الدفع الصادرة عنها

(الشيكات) في عمليات المبادلة[١] .

٢/ حقيقة أن المودعين لا يأتون دفعة واحدة لسحب ما أودعوه من نقود لدى المصارف بل وثبت بالتجربة أن نسبة محدودة منهم هي التي تقوم بسحب جزء من أرصدتها في شكل نقدي[٢] .

٣/ حقيقة أن عمليات الايداع عمليات متجددة ففي الوقت الذي يسحب فيه مودع جزءاً من وديعته يكون هناك مودعاً جديداً يودع نقوداً في حسابه .

وبهذا أصبحت المصارف التجارية تقابل السحب من الودائع القديمة بالدفع من الودائع الجديدة . بل وأصبحت قادرة على تحديد نسبة السيولة النقدية التي تحتاج إليها لمقابلة السحوبات اليومية[٣] .

٤/ ودخل عامل آخر مع العوامل التي تؤثر في حجم الائتمان (الودائع المشتقة) الذي تخلقه المصارف ، يتمثل في نسبة الاحتياطي القانوني التي تحتفظ بها المصارف التجارية لدى البنك المركزي ، وهذه النسبة اقتضها أهداف حماية المودعين من عمليات التوسع في الائتمان الذي تمارسه المصارف التجارية . كما اقتضها الأهداف الاقتصادية المتمثلة في التحكم في حجم الائتمان بحيث يكون حجمه ملائماً لحركة النشاط الاقتصادي[٤] .

---

(١) د. عبد الحميد الغزالي : الاقتصاديات الكلية النقود والبنوك دار النهضة العربية١٩٧٩م ج٢ ص ١٨٦ د. عبدالرحمن يسرى المرجع السابق ص ٣١ .

(٢) د. عبد الرحمن يسرى : المرجع السابق ص ٩١ د. على عبد الرسول المبادىء الاقتصادية في الاسلام دار الفكر العربي ١٩٨٠م ص ١٥٢ .

(٣) د. على عبد الرسول : المرجع السابق ص ١٥٢ .

(٤) د. سامي خليل : النظريات والسياسات النقدية والمالية شركة كاظمة الكويت ١٩٨٢م ص ٦٣ د. عبد الرحمن يسرى المرجع السابق ص ٦٣ .

٥/ ويضيف بعض الباحثين حجم الطلب على القروض (التمويل) كعنصر هام من العناصر التي تؤثر في حجم الائتمان الذي تخلقه البنوك لأن القدرة على خلق الائتمان لا تعنى حصوله بالفعل ما لم يوجد طلب على التمويل (الاقراض) يدفع بالمصرف لتقديم التسهيلات التمويلية[١] .

هذا وتصور عمليات خلق الائتمان بافتراض أن هناك عدداً من المصارف في المجتمع هي أ/ب/ج وأن أحد المودعين أودع وديعة قدرها مليون جنيه في المصرف .

(أ) الذي تكون ميزانية ودائعه على النحو الآتي :-

أصول	خصوم
١ر٠٠٠ر٠٠٠ نقدية بالخزائن	١ر٠٠٠ر٠٠٠ ودائع

وفقاً لأساس أن المصرف لا يحتفظ بكل الوديعة الا وفقاً لما يحتاج إليه من سيولة تقابل معدلات السحب اليومي بالاضافة إلى النسبة التي عدها البنك المركزي كاحتياطي قانوني واذا افترضنا أن هاتين النسبتين تعادلان ٢٠٪ فان البنك يقوم بالاحتفاظ بـ ٢٠٠ر٠٠٠ مائتي ألف جنيه واقراض باقي الوديعة (٨٠٠ر٠٠٠ ثمانمائة ألف جنيه لا غير) وعليه تصبح ميزانية الصرف على النحو التالي :-

مصرف *(أ)* :-

أصول	خصوم
٢٠٠ر٠٠٠ نقدية بالخزائن ٨٠٠ر٠٠٠ قروض	١ر٠٠٠ر٠٠٠
١ر٠٠٠ر٠٠٠	١ر٠٠٠ر٠٠٠

(١) د. سامي خليل : النظريات والسياسات المرجع السابق ص ٦٣ .

بما أن الوعى المصرفي مرتفعاً في النشاط الاقتصادي فان الافراد الذين اقترضوا من المصرف (أ) قاموا بايداع ودائعهم في المصرف (ب) والذي يكون ميزانيته على النحو التالى :-

مصرف (ب) :-

أصول	خصوم
٨٠٠ر٠٠٠ نقدية بالخزائن	٨٠٠ر٠٠٠

ويطبق المصرف (ب) نفس المنهج في الاحتفاظ بجزء من الوديعة تعادل نسبة الاحتياطي القانوني ونسبة الرصيد النقدي اللازم لمقابلة احتياجات السحوبات اليومية ويستخدم باقي الوديعة . وعليه يكون ميزانيته على النحو التالي :-

مصرف (ب) :-

أصول	خصوم
١٦٠ر٠٠٠ نقدية بالخزائن	٨٠٠ر٠٠٠
٦٤٠ر٠٠٠ قروض	
٨٠٠ر٠٠٠	

واذا حمل المتعاملون مع المصارف هذه القروض أو التمويل وأودعوه في المصرف .

(ج) فإن ميزانيته الأولية تكون على النحو الآتي :-

أصول	خصوم
٦٤٠ر٠٠٠ نقدية بالخزائن	٦٤٠ر٠٠٠ ودائع

ويطبق على هذا المصرف نفس ما طبق على المصرفين (أ) و(ب) حيث يقوم بالاحتفاظ بنسبة ٢٠٪ من الوديعة ويستخدم الباقي :

أصول	خصوم
١٢٨ر٠٠٠ نقدية بالخزائن	٦٤٠ر٠٠٠ ودائع
٥١٢ر٠٠٠ قروض	
٦٤٠ر٠٠٠	

وقد تحدث هذه العملية في مصرف واحد حيث تنشأ عنده عدة حسابات تعبر عن حركة تعدد المستفيدين من الوديعة الأولى الذين أودعوا ما حصلوا عليه من تمويل في المصرف نفسه لأن كل وديعة جديدة تزيد من خصوم المصرف بمقدار الوديعة الائتمانية الجديدة[1] . وعليه تكون حركة الودائع على النحو الآتي :-

عدد المودعين/ البيان	نقود وودائع	التسهيلات الائتمانية الناتجة عن الوديعة الأولى	الاحتياطي القانوني والنقدي الموصي به
المودع الأول	١ر٠٠٠ر٠٠٠	٨٠٠ر٠٠٠	٢٠٠ر٠٠٠
،، الثاني	٨٠٠ر٠٠٠	٦٤٠ر٠٠٠	١٦٠ر٠٠٠
،، الثالث	٦٤٠ر٠٠٠	٥١٢ر٠٠٠	١٢٨ر٠٠٠
،، الرابع	٥١٢ر٠٠٠	٤٠٩ر٦٠٠	١٠٢ر٤٠٠
،، الخامس	٤٠٩ر٦٠٠	٣٢٧ر٦٨٠	٨١ر٩٢٠
،، السادس	٣٢٧ر٦٨٠	٢٦٢ر١٤٤	٦٥ر٥٣٦
الجملة -	٣ر٦٨٩ر٢٨٠	٢ر٧٥٠ر٤٢٤	٧٣٧ر٨٥٦

(١) د. عبد الرحمن يسرى : المرجع السابق ص ٩٢ .

ومن هذا الجدول يتضح أن المصرف وفي ظل عدم السحب من الودائع في أى شكل نقدي (بنك نوت) توسع في الودائع المشتقة بثلاثة أضعاف الوديعة الأولى . غير أن عدداً من الباحثين يرون أن القدرة على خلق الائتمان هي أكثر وضوحاً في مجموع النظام المصرفي أكثر من ظهورها في المصرف التجاري منفرداً[1] .

هذا ويذكر الباحثون في هذا المجال أن القدرة الفعلية للجهاز المصرفي في خلق الائتمان التي بموجبها يمكن تطبيق مضاعف الائتمان لا تتوقف على العوامل السابقة التي ذكرناها والمتمثلة في :-

١ - نسبة الاحتياطي القانوني التي يحددها البنك المركزي .

٢ - نسبة الاحتياطي النقدي لدى المصرف .

٣ - الطلب على التمويل من عملاء المصارف .

حيث يذكرون أن هناك عوامل أخرى تحد من حجم الائتمان الذي يخلقه الجهاز المصرفي تتمثل في الاتي :-

١/ التسرب الخارجي :-

هو ذلك الجزء من الودائع التي تخرج في صورة نقود قانونية (بنكنوت) من المصرف لصالح عملائه لاستخدامها في تمويل احتياجاتهم . وهذا التسرب يؤثر في الوديعة الأصلية .

٢/ التسربات الداخلية :-

وهي مجموع الودائع التي تخرج في شكل نقود وتودع لدى مصارف أخرى وهذه

---

(١) د. صبحى تادرس قريبة ود. كامل عبد المقصود بكرى النقود والبنوك والتجارة الخارجية دار الجامعات المصرية ١٧٥م ٣ ص ٥٩ .

تؤثر في قدرة البنك الفرد على خلق الائتمان أكثر من تأثيرها على الجهاز المصرفي في مجموعه[١] .

هذا ويرى الباحثون أنه مع الاخذ في الاعتبار هذه التسربات فان مضاعف الائتمان الذي يحدد الحجم الكلي للودائع التي يخلقها الجهاز المصرفي يتوقف على نسبة الاحتياطي القانوني والنقدي كما أن حجم الودائع الكلى في المجتمع يتحدد بضرب الوديعة الأصلية في مقلوب نسبة الاحتياطي النقدي[٢] والقانوني أى مع الأخذ في الاعتبار أى أجزاء من الوديعة يحتفظ بها في شكل نقدي سواء أكان هذا الجزء احتياطي قانوني أو احتياطي نقدي أو تسرب داخلي أو تسرب خارجي أو غيره ، فاذا كان مجموع هذه الأجزاء يعادل ٢٥٪ فأن الودائع التي تخلق من وديعة أصلية قدرها مليون جنيه تكون على النحو التالي :-

$$\frac{١٠٠ \times ١٫٠٠٠٫٠٠٠}{٢٥}$$

$$٤ \times ١٫٠٠٠٫٠٠٠ = ٤٫٠٠٠٫٠٠٠ \text{ جنيه}$$

وبهذا يتضح لنا حجم الودائع التي يخلقها الجهاز المصرفي وتعتبر اضافة صافية لحجم نقود البنكنوت التي يصدرها البنك المركزي ولا شك أن استخدام مثل هذا الحجم من الودائع بواسطة الاجهزة المصرفية يحقق لها أرباحاً كبيرة تضاف إلى الأرباح الناتجة عن استخدامها لودائع الآخرين والأرباح الناتجة من رؤس أموالها .

---

(١) ، (٢) د. عبد الحميد الغزالي / المرجع السابق ص ١٩٠ .

تكييف عمليات خلق الائتمان التي تمارسها المصارف التجارية :

لابد لنا قبل الحديث عن الحكم الشرعي لعمليات خلق الائتمان من تكييف هذه العمليات وتبيان حقيقتها وتحديد ماهيتها حيث اتضح لنا من خلال الاستعراض السابق الاتي :-

١/ أن عمليات خلق الائتمان هي عمليات قروض أو تمويل للعملاء تكون في صورة قيد دفتري ، لصالح العميل طالب التمويل تقيد فيه قيمة التمويل في حسابه كأنها وديعة أودعها في المصرف .

٢/ يخول للعميل استخدام أوامر السحب (الشيكات) للسحب من هذا الحساب لسداد التزاماته المالية .

٣/ أن حجم الائتمان المخلوق بواسطة المصارف التجارية أكبر من حجم الودائع الأصلية التي تتقبلها هذه المصارف بل قد يصل إلى ثلاثة أو أربعة أضعاف هذه الوديعة.

٤/ لولا القيود التي يضعها البنك المركزي على المصارف التجارية رعاية للمصلحة العامة لتوسعت هذه المصارف دون قيد في خلق الودائع طالما تحققت لها الأرباح من وراء هذه العمليات .

٥/ تعتبر الودائع الجديدة (خلق الائتمان) اضافة صافية لحجم النقد المتداول في النشاط الاقتصادي .

٦/ تجنى المصارف التجارية أرباحاً عالية من جراء هذه العمليات بفعل الزيادة التي تحقق لها في الموارد المالية المتاحة للاستخدام والناتجة عن خلق الائتمان .

٧/ تتمكن المصارف التجارية بموجب هذه الودائع المخلوقة أن تحور وتمتلك أى ثروة متداولة أو موجودة في النشاط الاقتصادي .

آثار خلق الائتمان على النشاط الاقتصادي :

١/ إن خلق الائتمان من جهة كونه اضافة صافية لعرض النقود في النشاط الاقتصادي فهو بالتالي يؤثر في أهم متغير من المتغيرات الاقتصادية وهو عرض النقود. ولاشك أن أي زيادة في عرض النقود أو حجم السيولة دون أن تكون متناسبة مع حاجة النشاط الاقتصادي فان نتائجها ستكون تضخمية تؤدي إلى ارتفاع الأسعار[١] وتؤثر على الحقوق والالتزامات .. وكلنا يدرك الاثار التوزيعية السيئة للدخل والثروة الناتجة عن التضخم.

٢/ تأكد للباحثين أن من بين أسباب توسيع حجم التقلبات الاقتصادية عمليات خلق الائتمان والتوسع فيها لأن حجم الودائع الحقيقية ينخفض في المصارف التجارية في أوقات الكساد وانخفاض الودائع يخفض حجم الودائع المشتقة (الكتابية) التي تخلفها ويعني هذا انكماش اضافي في حجم السيولة ينتج عنه اتساع حالة الكساد الاقتصادي ويحدث العكس في حالة الرواج والانتعاش الاقتصادي حيث تزداد الودائع لدى البنوك وتزداد الودائع التي تخلقها ويتسع حجم السيولة في المجتمع وتظهر الاعراض التضخمية في النشاط الاقتصادي[٢].

٣/ اختلال وظيفة النقود كمقياس للقيم وينتج هذا من آثار التضخم على النقود والمتمثلة في تخفيض قوتها الشرائية . وبهذا تهتز الثقة في أهم معيار للتبادل الاقتصادي وما يترتب ، عليه من خلل في العلاقات المالية والنقدية .

---

(١) د. أحمد عبد العزيز الشرقاوى : السياسات النقدية والمصرفية ومشكلة التضخم مذكرة في معهد التخطيط القومي القاهرة رقم ١٣٠٣ ص ١٢٢ د. عبد الرحمن يسرى المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٢) د. معبد على الجارحي : نحو نظام نقدى ومالى اسلامي الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية ص ٤٨/٤٧ د. محمد عبد المنعم عفر : السياسات الاقتصادية والشرعية الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية طبعة ١٤٠٧/١٩٨٧م ص ٣٩٧.

٤/ تركيز الثروة في أيدى فئة قليلة من أفراد المجتمع ، كلنا يدرك أن المصارف التجارية عبارة عن شركات مساهمة يؤسسها مجموعة من الأفراد يستهدفون الربح وعلمنا أن المصدر الأساسي لتحقيق الربح في المصارف التجارية هو عمليات خلق الائتمان التي تمارسها المصارف . وبهذا فانه وبموجب القدرات التمويلية التي يتيحها خلق الائتمان يستطيع أن يحوز المساهمون في البنوك على ثروة المجتمع خلافاً لما أراده الله في شأن المال بألا يكون دولة بين الأغنياء . يقول أحد الباحثين في هذا الشأن (إن موارد المجتمع المالية التي تحشدها المصارف تستخدم لاثراء قلة من الناس في النظام الرأسمالي وأحد الأسباب الرئيسية التي حولت المصارف إلى مراكز قوة في ذلك النظام – أى الرأسمالي – هو أن الرأسماليين من أصحاب المصارف يتوصلون بها إلى حق التصرف في أموال الآخرين[١] .

هل يتم خلق الائتمان في النظام المصرفي الاسلامي :

يتحدث بعض الباحثين عن أن طبيعة النظام المصرفي الاسلامي والأساس الفلسفي الذي قامت عليه المؤسسة لا يسمح أصلاً بخلق الائتمان أو أن قدراتها في ذلك ضعيفة . ويرجع ذلك إلى طبيعة البناء المؤسسي لهذه المصارف حيث يرى أن المصارف في النظام الاسلامي أقرب إلى مصارف الأعمال والاستثمار لأن علاقتها مع أصحاب الودائع الاستثمارية هي علاقة مضاربة مع أصحاب الودائع ومن ثم تصبح هي رب مال عند استثمارها لهذه الودائع مع المتعاملين معها ، ويكون عائدها جزءاً شائعاً في جملة الربح وربما تكون خسارة . وكذلك يرى هذا الباحث أن عملية قبول الودائع تحت الطلب لا يمثل النشاط الأساسي لهذه المصارف كما هو الحال في المصارف التجارية في ظل النظام الرأسمالي التي يعتبر قبول الودائع وخلق الودائع المشتقة من أهم انشطتها كما يضيف إلى ذلك أن استخدام الودائع تحت الطلب في المصارف الاسلامية يختلف عنه

---

(١) د. محمد عمر شابرا : النظام النقدي والمصرفي الاسلامي مجلة أبحاث الاقتصاد الاسلامي جامعة الملك عبدالعزيز العدد الثاني المجلد الأول ص ١٠ .

في المصارف التجارية حيث لا يتم عبر منح قروض ربوية وإنما يتم عبر مشاركات أو استثمار مباشر ويتم التصرف فيها تحت رعاية واشراف المصرف الممول والجهات المستفيدة[1] .

وهذا الرأى لا يعدو أن يكون حديثاً نظرياً لا يسنده الواقع لأن المتتبع لمسيرة المصارف الاسلامية حالياً والمطلع على البيانات التي تعكس تطور الودائع التي تمت فيها يلحظ أنها تمثل المصدر الرئيسي لاستخدامات الموارد فيها . وبهذا يسقط افتراض أن هذه المصارف لا تعتمد على قبول الودائع كمنشط رئيسي لها . أما طريق التمويل والصيغ التمويلية المتبعة في المصارف الاسلامية فهي لا تمنع من خلق الائتمان لأن التمويل أياً كانت صيغته فان صاحبه يملك حق التصرف فيه ويتم الاعتماد المالي له بموجب قيد دفتري لصالحه في الحساب الموجود في المصرف الممول ، وواحد من هذه التصرفات استخدام أوامر الدفع الشيكات للوفاء بالالتزامات التي يؤدعها المستفيدون في المصرف نفسه أو في مصرف آخر وقد يصرفوها نقداً .

كما أن هذه البنوك نفسها تتلقى الودائع الجديدة ويسحب المودعون فيها من حساباتهم بنفس الأسس المتعامل بها في المصارف التجارية ولاشك أن هناك جزءاً من هذه الودائع يبقى دون سحب وأن بمقدور هذه المصارف أن تمنح التمويل بأى صيغة من الصيغ الشرعية في صورة قيد دفتري يستخدمه المستفيد على النحو الذي ذكرناه سالفاً. كما أن أسس قسمة الربح المتوقع من العمليات التمويلية التي تمارسها المصارف في النظام الاسلامي لا يؤثر على خلق الائتمان لأن أسس خلق الائتمان في النظام المصرفي لا تقوم على سعر الفائدة وأنما على الودائع التي تتقبلها ومعدلات السحب منها واستخدام الشيكات في تسوية الحقوق والالتزامات وانتشار الوعي المصرفي ونسبة الاحتياطي القانوني .

---

(١) د. أحمد الحسنى : تطور النقود في ضؤ الشريعة الاسلامية دار المدنى ١٤١٠/١٩٨٩م ص ٢٣٩ .

وعليه فلا يصح الاستناد إلى غياب سعر الفائدة عن النظام المصرفي الاسلامي كدليل على عدم قدرته على خلق الائتمان .

حكم خلق الائتمان في النظام الاسلامي :

نبدأ تناول هذا الموضوع أولاً بالحديث عن أين تقع سلطة اصدار النقود في الدولة الاسلامية وما هي الضوابط التي تحكم عمليات التوسع في الاصدار النقدي ومنع جميع صور التحايل التي تؤدي إلى زيادة عرض النقود بواسطة الافراد لتحقيق مكاسب شخصية لهم .

أولاً : سلطة اصدار النقود في الدولة الاسلامية :

بُعثَ الرسول ﷺ ووجد العرب يتعاملون بالدرهم والدينار وهي نقود معدنية ضرب فيها الدينار من الذهب والدرهم من الفضة . وقد أقر الرسول ﷺ أهل مكة على التعامل بهذه النقود وأعتبر الوزن المستخدم عندهم للنقدين هو الأصل الذي يلجأ إليه حيث قال قولته الشهيرة : (الوزن وزن أهل مكة والمكيال مكيال أهل المدينة)[1] .

ولاشك أن قيمة هذه النقود ترتبط بقيمة المعادن التي ضربت منها ويصف الاقتصاديون هذا النوع من النقود بأنه نقود معدنية والقاعدة التي يتم الضرب بموجبها هي القاعدة السلعية التي تتساوى فيها قيمة النقد وقيمة المعدن الذي يزنه ، وهنا يتوقف حجم وكمية النقود على المتوفر من هذين المعدنين ولهذا لم تظهر حاجة للتدخل في تحديد كمية النقود لأنها محكومة بالكمية المتاحة من معدني الذهب والفضة التي تواضع الناس على قبولها كمصدر لضرب النقود الصالحة للتداول .

---

(١) سنن ابن داوود : كتاب البيوع باب في قول النبي صلى الله عليه وسلم (المكيال مكيال أهل المدينة) ج٣ ص ٦٣٣ حديث رقم (٣٣٤٠) .

ولم يثبت في الدراسات التاريخية ان تغير نوع النقد المتداول في عهد الرسول ﷺ ولم يقم واحد من الخلفاء الراشدين بضرب نقود إلا في عهد عبد الملك بن مروان في سنة (٧٥هـ) (٦٩٤م) حيث أمر هذا الخليفة بسحب الدراهم والدنانير (الرومية والفارسية) المتداولة ووحد العملة في جميع أنحاء الامصار الاسلامية . وجعل حق الضرب مقصوراً على دور الضرب التابعة لديوان الخلافة . وجعل النقد الصادر عنها هو المعتمد دون غيره[١] .

وترجع الاسباب التي دفعت بالخليفة عبد الملك لاتخاذ هذه الاجراءات إلى الآتي :-

١/ اتساع رقعة دولة الخلافة الاسلامية تقتضى أن يكون لهذه الدولة نقدها الذي تتعامل به حتى لا تكون معتمدة على غيرها .

٢/ ظهور عمليات الغش في النقود المتداولة التي أدت إلى صعوبة تحديد الحقوق والالتزامات الواجبة للدولة الاسلامية . من خراج وجزية وغيرها[٢] .

ولهذا اعتمد فقهاء الشريعة أن النقد المعتبر هو المطبوع بالسكة السلطانية دون غيره. ومنعوا كل صور التحايل التي تتخذ للتأثير على النقود كمية وقيمة من قرض لاطرافها أو كسر بل واجازوا تعزيز من يفعل ذلك لأنه شأن من شئون السلطان وحق من حقوقه حيث جاء في كشاف القناع «ينبغي للسلطان أن يضرب لهم - أى الرعايا - فلوساً تكون بقيمة العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم ، تسهيلاً عليهم وتيسيراً لمعاشهم ولا يتجر ذو السلطات في الفلوس . بأن يشترى نحاساً فيضربه فيتجر فيه . فإن التجارة فيها ظلم عظيم من أبواب ظلم الناس وأكل أموالهم بالباطل»[٣] .

---

(١) ، (٢) د. أحمد حسن الحسن : المرجع السابق ص ٨٤/٨٥/٨٦ .

(٣) البهوتي : كشاف القناع : مكتبة النصر الحديثة الرياض ج٢ ص ٢٣٢ .

وقال الامام أحمد في رواية جعفر بن محمد «لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب باذن السلطان لأن الناس إن رخص لهم - أى في ضرب النقود - ركبوا العظائم فقد منع من الضرب بغير إذن السلطان لما فيه من الافتئات عليه»[١] .

يقول السيوطي «ويكره لغير الامام ضرب الدراهم والدنانير وأن كانت خالصة لأنه من شأن الامام»[٢] .

ويؤكد ابن خلدون أن ضرب النقود من اختصاصات الدولة وشئون الخليفة فيقول «أما السكة وهي النظر في النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص .. فهي وظيفة دينية تندرج تحت الخلافة»[٣] .

وجاء في المجموع (ويكره لغير الامام ضرب الدراهم والدنانير وإن كانت خالصة لأنه لا يؤمن فيها الغش»[٤] .

ثانياً : ضوابط اصدار النقود في الدولة الاسلامية :

أ/ منع الفقهاء الغش في النقود المتداولة ولو كان هذا العمل بواسطة الحاكم لأن فيه اضراراً بالغة على الأفراد وعلى النشاط الاقتصادي جاء في كتاب المجموع قال الشافعي والاصحاب رحمهم الله «يكره للامام ضرب الدراهم المغشوشة للحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال (من غشنا فليس منا)[٥] . لأن فيه افساد للنقود

---

(١) أبويعلي : الاحكام السلطانية ص ١٨١ .

(٢) جلال الدين السيوطي : الحاوي للفتاوى مطبعة السعادة المصرية ١٣٧٨ ص ١٥٧ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة (تاريخ ابن خلدون دار الفكر القاهرة ١٣١٩/١٩٧١ ص ٢٢٦ .

(٤) النووي : المجموع شرح المهذب نشر زكريا يوسف مصر ج٦ ص ١٠ .

(٥) صحيح مسلم : دار احياء الكتب العربية كتاب الايمان باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (من غشنا فليس منا) ج ص ٩٩ حديث رقم (١٠١) .

واضراراً بذوي الحقوق وغلاء الاسعار وانقطاعالاحلاب[١] وغير ذلك من المفاسد[٢] ومن هذا يتضح أن أسباب منع غش النقود ترتكز على الآتي :-

* الاخلال بتوزيع الدخل والثروة في المجتمع بتأثيره على الحقوق والالتزامات وتخفيضه للقوة الشرائية للنقود .

* يؤدى إلى ارتفاع الأسعار لأن كمية النقود تزيد عن حجم السلع المنتجة وبالتالى تظهر الاعراض التضخمية . وورد في كتاب المعيار أن الشيخ ابن عرفه كان «يشدد أقوى التشديد فيمن يتهم بضرب الدراهم والدنانير المدلسة ، وافتى فيمن يتهم بذلك أن يخلد في السجن حتى يموت»[٣] .

ب/ وكذلك منع الفقهاء أخذ أى جزء من النقود المتداولة بقرض اجزائها أو كسرها لأنه يؤثر على النقود حيث كان الوزن هو معيار القيمة وقرض اجزائها أو كسرها يخفض من وزنها وبالتالي يخفض من قيمتها .

حيث جاء عن ابن عرفة : أن ابن المسيب قال : قطع الدنانير والدراهم من جملة الفساد في الأرض[٤] وورد أيضاً أنه مر رجل مجلود على ابن المسيب فقال ما شأنه فقالوا (كان يقطع الدراهم ، فقال ابن المسيب «هو الفساد في الأرض» وورد أيضاً أن عطاء بن أبي رباح سئل عن قوله تعالى (وكان في المدينة تسع رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون)[٥] . قال كانوا يقرضون الدراهم . وورد أن ابن الزبير لما قدم مكة المكرمة قطع رجلاً كان يقرض الدراهم)[٦] .

---

(١) الحلب بالتحريك اللين المحلوب والاحلاب جمع ، صحاح الجوهري ج١ ص ١١٤ .

(٢) النووي : المرجع السابق ج٦ ص ١٠

(٣) الونشريسي : المعيار المعرب والجامع المعرب : دار الغرب الاسلامي ببيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م ج٢ ص ٤١٤ .

(٤) عبد الرازق بن همام الصنعاني : كتاب المصنف : المكتب الاسلامي بيروت ١٣٩٢/١٩٧٢ ج٨ ص ١٢٩/١٣٠.

(٥) سورة النمل الآية رقم (٤٨) .

(٦) الصنعاني : المرجع السابق ج٦ ص ١٢٩/١٣٠ .

وتؤكد هذه الاثار حرص الفقهاء على عدم التأثير على النقود والحرص على ثبات قيمتها لأنها هي المعيار الذي تقيَّم به الأشياء وتوفى به الالتزامات وتستوفي به الحقوق .

ج/ الحرص على استقرار وثبات قيمة النقود يتأكد هذا الأمر من حرص الفقهاء على اختصاص الدولة وحدها بضرب النقود دون تدخل من أحد في تحديد كميتها أو نوعها أو قيمتها لأن الافراد يراعون دائماً مصالحهم وقد ظهر ذلك من النصوص السالفة حيث جاء في الأحكام السلطانية «لأن الناس إن رخص لهم ركبوا العظائم»[1] . وجاء في الكشاف «ينبغي للسلطان أن يضرب لهم فلوساً تكون بقيمة العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم تسهيلاً عليهم وتيسيراً لمعاشهم»[2] يقول ابن القيم «فان الدراهم والدنانير اثمان المبيعات والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال فيجب أن يكون محدداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات بل الجميع سلع وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة ، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة ، وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة[3] .

ومن هذا الاستعراض نخرج بالآتي :-

١ - أن اصدار النقود في الدولة الاسلامية هو من حقوق السلطان ولا ينبغي لأي جهة أن تشاركه هذا الحق .

٢ - ينبغي أن يسند أمر اصدار النقود إلى جهة واحدة تقوم باصدار الكمية اللازمة تحت مراقبة ومتابعة الحاكم .

---

(١) أبويعلي : المرجع السابق ص ١٨١ .

(٢) البهوتي : المرجع السابق ج٢ ص ٢٣٢ .

(٣) ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين عن رب العالمين ادارة الطباعة المنيرية القاهرة ج٢ ص ١٣٧ .

٣ – لابد من تثبيت قيمة النقود والحرص على استقرار هذه القيمة بصورة تحفظ العدل وتمنع الظلم .

٤ – منع أي عمليات تؤدي إلى زيادة كمية النقود أو وسائل الدفع في الموقع حرصاً على ضبط كمية النقود وفق حاجة النشاط الاقتصادي التي تقررها الدولة .

٥ – إن أي عمليات تؤدي إلى اصدار النقود أو ما في حكمها بواسطة الأفراد أو ما في حكمهم هو من جملة الفساد في الأرض لأنه يؤدي إلى الظلم وأكل أموال الناس بالباطل .

ثالثاً : خلق الائتمان وحكم الشريعة الاسلامية :

أرى أن خلق الائتمان (أو خلق الودائع) الذي شرحته في الصفحات السابقة لا يجوز أن تمارسه المصارف في النظام الاسلامي وذلك للأسباب الآتية :

١ – إن خلق الائتمان (خلق الودائع) هو صورة من صور اصدار النقود والتحكم في حجمها في النشاط الاقتصادي ، لأننا علمنا أن هذه العمليات هي عبارة عن اضافة صناعية لحجم النقود في المجتمع وبما أن اصدار النقود في الدولة الاسلامية من حقوق الدولة ممثلة في الحاكم أو من يفوضه لممارسة هذا الحق – فلا يجوز لأي شخص طبيعي أو معنوي أن يشارك الدولة في هذا الحق . وقد علمنا أن الفقهاء منعوا أي صورة من صور اصدار النقود بواسطة الأفراد وعزروا من فعل ذلك أشد التعزير وجعلوه من جملة الفساد في الأرض فمنعوه ولو كان وفق معايير وموازيين الدولة . لأن هذا الأمر هو حق سلطاني من واجبات الخلافة كما قال ابن خلدون .

٢ – إن الأفراد والمؤسسات الخاصة بطبيعتهم يميلون إلى تحقيق مصالحهم الخاصة دون مراعاة للمصلحة العامة وقد اتضح أن من بين دوافع خلق الائتمان في المصارف هو تعظيم أرباحها وزيادة معدلات التراكم في رؤوس أموال مؤسسيها ، حيث هم يدركون «أنهم بواسطة هذه الودائع يتملكون جزءاً من الثروة المتاحة في المجتمع . ولهذا فإن خلق الائتمان يعد من باب أكل أموال الناس بالباطل ، لأنه لا يختلف عن قرض

الدراهم الذي هو أخذ جزء منها وتجميعه واستخدامه مرة أخرى في التعامل الاقتصادي ، وهو كذلك لا يختلف عن كسر الدراهم أو غشها والتدليس فيها عن طريق تغيير كمية المعادن المضروبة منها أو إنقاص وزنها ، لأن هدف كل هذه العمليات هو الحصول على وحدات نقدية أو معادن يمكن الاستفادة منها في تملك ثروات الاخرين .

فالمصارف التجارية لولا الترخيص الذي منح لها لممارسة النشاط المصرفي ولولا الامتياز الذي حازت عليه بما أضفاه القانون على الأوامر الصادرة عنها في الوفاء بالالتزامات ، ولولا الحق الذي منحته في تقبل ودائع الآخرين ، لما تمكنت من خلق النقود أو خلق الودائع ، وعليه فلا ينبغي أن تستغل هذه الامتيازات في غير صالح المجتمع أو لتركيز الثروة في أيدى المساهمين في هذا المصارف . ولمزيد من التوضيح يمكن المقارنة بين مجموعتين من المساهمين : أولاهما سجلت كشركة مساهمة عادية والثانية سجلت كمؤسسة مصرفية فهل يا ترى فقط وبموجب اجراءات التسجيل والترخيص أن تحصل مجموعة المساهمين في الشركة الثانية على حق خلق الائتمان وما ينجم عنها من تحكم في اصدار جزء من النقود ، وتحوز بذلك على ثروات المجتمع وتتملكها ، وتحرم الشركة الأولى من هذا الامتياز لمجرد انها سجلت كشركة عادية ، وعليه فإن أسس العدل تقضى بأن لا يكون هناك تمييز بين المؤسسات في المعاملة القانونية ، إلا وفق قواعد التعامل الاسلامي في تحمل المخاطرة ووفقاً لقاعدة الغنم بالغرم أو المغنم بالمغرم وألا يكون هناك تفضيل بين الأفراد والمؤسسات في اتاحة فرص تشغيل الأموال .

٣ - إن معايير العدل القاضية بتحريم الظلم والحاق الضرر بالآخرين ووفقاً لقاعدة لا ضرر ولا ضرار وما تفرع عنها من قواعد ، ازالة الضرر ، ودفع الضرر الأعلى بارتكاب الأدنى وغيرها من القواعد ، نرى أنه لا يجوز للمصارف في النظام الاسلامي أن تخلق الائتمان (الودائع) لأنه تبين لنا أن عمليات خلق الائتمان هي واحدة من أسباب التقلبات الاقتصادية وما ينشأ عنها من أضرار على النشاط الاقتصادي في مجموعه من دورات ركود وكساد وما ينجم عنها من بطالة وانخفاض في الدخل القومي وتدهور في الطاقة الانتاجية ، وبالتالي انخفاض معدلات النمو الاقتصادي ان لم تقل حدوث تدهور

كلي في النشاط . وعليه فمن باب ازالة الضرر فنرى أنه ينبغي أن تمنع المصارف من خلق الائتمان .

هذا ويضاف إلى ما سبق أن خلق الائتمان يؤدي إلى زيادة عرض النقود في المجتمع ونحن نعلم أن أى زيادة في كمية النقود لا تتناسب وحاجة النشاط الاقتصادي تكون ذات آثار تضخمية ونحن ندرك أن المصارف التجارية (بحكم انها شركات مساهمة تخدم أهداف المساهمين فيها) تحرص على تحقيق مصالحها بالتالي التوسع في خلق الائتمان ، وبالتالي المساهمة في خلق التضخم . وبما أن التضخم يؤدي إلى تخفيض القوة الشرائية للنقود فإنه يؤدي إلى سوء في توزيع الثروة والدخل في المجتمع ويؤثر على الدائنين عن طريق ما يحدث من تآكل في ثرواتهم بفعل انخفاض القوة الشرائية لمبالغ ديونهم على المدنيين . وعليه فإن هذا ضرر بين والشريعة نهت عن الضرر وأمرت بازالته .

٤ – علمنا أن تثبيت قيمة النقود هدف من الأهداف التي ينبغي على الحاكم أن يعمل على تحقيقها لأن النقود هي مقياس ومعيار القيم الذي بموجبه يتم التبادل بين الأفراد لكل ما ينتجونه من سلع وخدمات فاذا اختل هذا المعيار أو لم تستقر قيمته اختل معيار التبادل ومقياس القيم بين الناس . وبهذا يلاقي الناس حرجاً في التعامل لا يتصور مداه ولا تحصى اضراره . وقد تبين أن خلق الائتمان واحد من أهم الأسباب التي تؤثر في ثبات واستقرار قيمة النقود ، وعليه فمن باب رفع الحرج عن أمة الاسلام ودفع المفسدة الواقعة عليها نرى منع المصارف من خلق الائتمان ودفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة عند بعض الفقهاء على الأقل .

بعض الآراء الأخرى فى خلق الائتمان :-

ولكن هناك بعض الباحثين اتخذوا آراء متباينة في هذه المسألة ناظرين إلى الربح المحقق من عمليات خلق الائتمان أو إلى الفوائد المحققة من خلق الائتمان ويمكن تصنيفهم إلى الآتي :-

الرأى الأول :

يرى جواز السماح للمصارف في النظام الاسلامي بخلق الودائع وأن يستفيد المساهمون فيها من الارباح الناتجة عن هذه العملية للأسباب الآتية[1] :-

أ/ تحقيق المصلحة العامة المتمثلة في توفير السيولة اللازمة لتحريك النشاط الاقتصادي وتمويل مشروعات التنمية .. لأن رؤوس أموال المصارف وودائع المودعين فيها لا تكفي لمقابلة احتياجات التنمية الاقتصادية .

ب/ إن المصارف التجارية (الخاصة) أعلى كفاءة من مصارف القطاع العام ، وعليه فينبغي ألا تمنعها من ذلك استفادة من كفاءتها الفنية .

ج/ إن حصول المساهمين في هذه المصارف على أرباح خلق الائتمان يرفع من هممهم ويزيد من دوافعهم للعمل الاستثماري .

د/ إن خلق الائتمان في النظام المصرفي الاسلامي لا تحدث فيه الاضرار والمساوي التي تحدث في النظام المصرفي الرأسمالي ، لأن التمويل في النظام الاسلامي لا يكون بالفوائد وإنما عن طريق صيغ التمويل الاسلامية وعليه فلا تتم عمليات خلق الائتمان إلا إذا اقتنع عملاء المصارف الاسلامية بجدوى التمويل وأنه يحقق ثروة اضافية للمجتمع .

هـ/ إن خلق واستثمار النقود الكتابية في المصارف الإسلامية لا ينتج عنه التضخم الذي ينتج عن الاقراض بالفوائد ، لأن الاستثمار في المصارف الاسلامية يؤدي إلى تكافؤ الزيادة في الطلب مع الزيادة في العرض .

ونرد على صاحب هذا الرأى بالآتي :-

أ) إن تحقيق المصلحة في المجتمع الاسلامي لا يكون إلا بوسائل مشروعة تقرها الشريعة الاسلامية وأن خلق الائتمان لا يعد من الوسائل المشروعة .

---

(١) د. أحمد حسن الحسني : المرجع ص ٢٤٢/٢٤٣ .

ب) إن توفير السيولة اللازمة للمجتمع والتي تعمل على تمويل النشاط الاقتصادي ، هناك وسائل أخرى لتنفيذها ، منها الاصدار النقدي المباشر بواسطة البنك المركزي وهي وسيلة مشروعة يمارسها صاحب الحق ويعود نفعها على كل المجتمع وتباشرها الدولة وهي أقدر على ضبط الكمية بصورة لا تلحق ضرراً بالآخرين .

ج) إن عناصر الكفاءة التي تتمتع بها مصارف القطاع الخاص لا تجعلنا نمنحها حق الدولة في اصدار النقود حتى لا نخل بموازين العدالة في المجتمع .

د) إن الحافز على الاستثمار لابد أن يكون بوسائل مشروعة لا تضر بالمجتمع ويكفي للمستثمر «أيا كان مساهماً في مصرف أو مباشراً للاستثمار» العائد الفعلي من استخدام رأس ماله .

هـ) ثبت أن الادعاء بأن خلق الائتمان في النظام المصرفي الاسلامي لا يحدث أى مساوي ، أنه محض تقدير نظري لا يسنده الواقع للتعارض الدائم بين المصالح الخاصة والمصالح العامة ، كما أن الحديث عن أن العبرة في الحاق الضرر بالمجتمع ترتبط بصيغة التمويل حديث نظري أيضاً لأن الضرر لا ينتج عن صيغ التمويل في عمليات خلق الائتمان وإنما ينتج عن زيادة عرض النقود بصورة لا تتناسب مع حاجة النشاط الاقتصادي .

و) إن الحديث عن أن خلق الائتمان في النظام المصرفي الاسلامي لا ينتج عنه التضخم بسبب عدم استخدام سعر الفائدة – الربا – في التمويل حديث لا يسنده دليل علمي ولا تجربة عملية ، والثابت أن من أهم أسباب التضخم زيادة عرض النقود ، وأن سعر الفائدة هو عنصر إضافي من العناصر التي تؤدي إلى التضخم عن طريق تأثيره على كلف الانتاج .

ويتضح من خلال الرد على ما أورده صاحب هذا الرأى أن دعواه لا تستند إلى أساس علمي وقد تأكد ذلك من خلال الاستدراكات التي جاء بها لاحقاً حيث اقترح الآتي :-

١ – أن تقوم المصارف الاسلامية بتقديم التمويل قصير الاجل من الودائع المشتقة للمشروعات الانتاجية عن طريق القرض الحسن ، وفقاً لموجهات الدولة والمجتمع في منح هذه المشروعات أولوية التمويل .

٢ – أن تقوم المصارف الاسلامية بتقديم القروض اللازمة للمشروعات الحكومية التي تحقق رفاهية أفراد المجتمع خصماً على النقود الكتابية (الودائع المشتقة) .

٣ – أن تقوم المصارف الاسلامية بتقديم القروض قصيرة الاجل لتمويل الاتفاق الاستهلاكي لأفراد المجتمع خصماً على الأرباح التي تحصل عليها من خلق الائتمان .

وهذه القيود تؤكد عدم ثقته في ما ذهب إليه من السماح للمصارف في خلق الائتمان لأنه أراد أن يأخذ بيمينه منها ما دفعه بشماله .

الرأى الثاني :

يرى جواز السماح للمصارف الاسلامية الخاصة بخلق الودائع وأن تحول الأرباح الناتجة عنها إلى بيت مال المسلمين لأنها تشبه مال الفيء من جهة أن الدولة حصلت عليها دون تحمل أى مشقة[١] ويتضح أن صاحب هذا الرأى ذهب إلى حرمان المصارف التجارية في النظام المصرفي الاسلامي من الاستفادة من الأرباح المحققة من عمليات خلق الائتمان لأنه يرى أنها لا تستحقها من الوجهة الشرعية إما بسبب أن هذا الحق (اصدار النقود) من حقوق السلطان أو لعدم توافقه مع مقتضيات العدل في الاسلام حيث تتركز الثروة في أيدى المساهمين في المصارف . بل وهو ذهب إلى أكثر من ذلك حيث عده من باب الفيء الذي يحصل عليه المسلمون دون عناء ولا مشقة . وهو قياس وان كانت اركانه غير مكتملة . فأنه يعبر حقيقة عن أن عملية خلق الائتمان – وما ينتج عنها من فوائد – لم تتحقق للمصرف إلا لكونه مصرفاً منحته الدولة بموجب قوانينها الصيغة المصرفية مع ما يصاحبها من امتيازات . والصيغة المصرفية لهذه المؤسسة لا

---

(١) د. أنس مصطفى الرزق ، انظر د/ أحمد حسن الحسنى مرجع سابق ص ٢٤٢ .

تكفي وحدها مبرراً لتمكين المؤسسين والمساهمين في المصارف من التحكم في حجم النقود وامتلاك آلة مؤسسية تمكنهم من حيازة الثروة في المجتمع .

الرأى الثالث :

وصاحب هذا الرأى يرى أن عمليات خلق الائتمان ليس عليها غبار شرعي لأنها تولدت عن وديعة ملكها المصرف بتحويلها إلى قرض ومن حقه شرعاً أن يتصرف في هذا القرض بمختلف ضروب التصرفات الشرعية في الملك . لأنه يرى أن كل مصرف من المصارف ملك الوديعة التي أودعت فيه أياً كانت وديعة أصلية أو مشتقة من الوديعة الأولى وهذا القبض يجعل قروضه التي يقرضها صحيحة . إلا أنه يشير إلى أن ذمة المصرف أصبحت مشغولة بحقوق عدد من المودعين تفوق في مجموعها اضعاف الوديعة الأولى التي تولدت عنه عمليات الأقراض والايداع المتجددة[1] . ولكن صاحب هذا الرأى يستدرك ويقول إنه بالرغم من سلامة هذه القروض الناتجة عن عمليات الايداع فإن هناك نتائج أخرى ضارة بالمجتمع تنشأ عن عملية خلق النقود من الودائع تتمثل في رفع معدلات التضخم وما ينتج عنها من ارتفاع الأسعار وبهذا الأثر تدخل عمليات خلق الائتمان في باب المحظورات الشرعية .

وبهذا فقد كفانا هذا الباحث الرد على رأيه لأنه رجع واستدرك أن العبرة بالأثر النهائي المتمثل في الضرر المترتب على خلق الودائع وهو من بين الأسباب التي دعتنا إلى القول بعدم جواز خلق الودائع في المصارف الاسلامية من باب الأمر برفع الضرر في الشريعة الاسلامية .

الرأى الرابع :

هناك بعض الباحثين يرون أن مجال خلق النقود من قبل المصارف التجارية في

---

(١) د. حسن عبد الله الأمين : الودائع المصرفية النقدية واستثمارها في الاسلام دار الشروق جدة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣ ص ٢٤ .

النظام الإسلامي عمل محكوم بسياسة الدولة حتى يكون اصدار النقود في الاطار الذي تسمح به الدولة[1] .

وهذا الرأى يتفق مع الرأى القائل بعدم جواز السماح للمصارف التجارية بخلق الائتمان لأنه يرى تقييده بالسياسة النقدية للدولة حتى لا يحدث أى اخلال بالكمية اللازمة لتسيير النشاط الاقتصادي ورفع الضرر المترتب على ذلك .

ولكن في رأينا إن ارتفع عن خلق الائتمان عنصر الاضرار بالآخرين في حالة التزام المصارف التجارية بالسياسة النقدية العامة للدولة وهو أمر مشكوك فيه فلا بأس وتبقى العناصر الأخرى التي ذكرناها سابقاً من مشاركة الدولة في اصدار النقود وهو حق لا تملك الدولة التنازل عنه والآثار التضخمية وعدم ثبات قيمة النقود وأكل أموال الناس بالباطل كأسباب مانعة من جوازه وقائمة حتى في ظل هذا الاحتمال .

الرأى الخامس :

ويرى صاحب هذا الرأى أن خلق الائتمان في النظام الاسلامي ينبغي أن يكون من اختصاص الجماعة وأن يتم توجيه الدخل الصافي الناتج عن توليد النقود في المصالح العامة ، خاصة تحسين ظروف الفقراء وهو يقترح لضمان تحقيق ذلك الآتي :-

أ/ أن يتم توجيه الائتمان وفق أهداف المجتمع الاسلامي وإلى عدد أمثل من طالبي التمويل بصورة تضمن أعلى ربحية ممكنة .

ب/ أن تعتبر الودائع المشتقة (الائتمان المخلوق) والقروض المقدمة من البنك المركزي للمصارف التجارية أموال مضاربة في يد المصارف التجارية . وأن يذهب صافي الدخل للدولة بعد اعطاء المصارف التجارية حصة المضارب في الربح على أن تقوم الدولة

---

(١) د. محمد عبد المنعم عفر : المرجع السابق ص ٣٢٧ .

بانفاق كل الدخل الناتج عن هذه العمليات لبرامج الرفاهية الاجتماعية خاصة مشروعات الفقراء والايتام وغيرهم[١] .

وهذا المقترح حاول أن يعالج مشكلة أيلولة الربح الناتج عن عمليات خلق الائتمان دون أن يعالج الأسباب الأخرى والتي ستظل قائمة وتقدح في سلامة هذه العمليات من الناحية الشرعية . يضاف إلى ذلك صعوبة ايجاد الآلية التي تنفذ بها هذه المقترحات وتحسب بها كمية الودائع المشتقة وحجم مشاركتها في العملية الاستثمارية .

الرأى السادس :

وصاحب هذا الرأى هو الباحث نفسه حيث قدم مقترحاً في بحثه المقدم لنيل درجة الماجستير اقترح فيه أن يعطى حق خلق الائتمان للمصارف المملوكة للدولة (مصارف القطاع العام) وذلك لضمان انتفاع المجتمع بالفوائد الناتجة من عمليات خلق الائتمان ولتقليل الآثار التوزيعية السيئة الناتجة من السماح لمصارف القطاع الخاص في النظام الاسلامي من خلق الائتمان ولأن الدولة تتحكم في جهازها المصرفي بصورة لا تجعل توسعه في خلق النقود يضر بالمجتمع[٢] .

ولا ندعى أننا رجعنا عن هذا المقترح ولكن نقول إنه وفي ظل السياسات المالية المتبعة لتنفيذ مبدأ الاستخصاص في النشاط الاقتصادي التي تقتضي تحويل معظم مؤسسات القطاع العام للقطاع الخاص يجعل هذا المقترح حالياً غير قابل للتطبيق على الأقل في الأجل القصير[٣] .

---

(١) د. محمد عمر شابرا : المرجع السابق ص ١٢ .

(٢) د. أحمد مجذوب أحمد : المرجع السابق ص ٥٣ وص ٢٣٠ وما بعدها .

(٣) اتخذت جمهورية السودان سياسة تقضي بالتخلص من المؤسسات المملوكة للدولة ببيعها إلى القطاع الخاص بعد تحويل بعضها إلى شركات مساهمة عامة وعرفت هذه السياسة بسياسة الاستخصاص (أى التحول إلى القطاع الخاص) .

وهي سياسة يبدأ العمل بها في عدد من الدول الإسلامية بعد أن تتأكد لهذه الدول ضعف التدخلات التي تحققها مؤسسات القطاع الخاص الربحية ..

وعليه يظل الرأي الراجح الذي نتبناه هو أنه لا يجوز شرعاً للنظام المصرفي الإسلامي خلق الائتمان للأسباب التي فصلناها في موضعها من هذا البحث ونرى أن تلتزم المصارف التجارية بالعمل وفق نسبة الحتياطي قانوني تحادل مائة بالمائة ((١٠٠٪)) ..

ونسأل الله سبحانه وتعالى أن نكون بهذا العرض قدمنا مدخلاً مناسباً لمناقشة هذا الموضوع واتخاذ الرأي السديد وتدعيم وجهة نظرنا التي ابديناها ..

والله الهادي إلى سواء السبيل ،،،

وبالله التوفيق والسداد ،،،

حقوق المعاق في الشريعة الإسلامية

د. مروان علي القنوعي *

لو القينا نظرة فاحصة في الواقع الذي نعيش، فيه لرأينا من هؤلاء من أصيبت أجسامهم وحواسهم بأمراض مزمنة ، وحالات مختلفة في حالة صعبة من العجز والضعف وعدم القدرة على مواصلة أعباء العمل وتكاليف الحياة .

لاشك أن هذا الموضوع جدير بالاهتمام والدراسة ، من أجل الوقوف على تبيان أنجع الوسائل لتحقيق العيش الكريم لمثل هؤلاء المنكوبين ، حتى يشعروا بروح العطف والتحاون والرحمة .... وأنهم محل العناية الكاملة في نظر الدولة والمجتمع على السواء ، تحقيقاً لقوله عليه الصلاة والسلام (الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء)(١) .

ويهدف هذا البحث إلى تقديم دراسة عن مفهوم الاعاقة وأصناف المعاقين وأنواعهم ، وبيان طريقة الاسلام في تنظيم التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع ، وبذلك يمكن بموجب هذا التنظيم أن نتعرف على حقوق المعاق من منظور اسلامي ، وعلى طريقة

---

* أستاذ مشارك بكلية الشريعة – جامعة النجاح الوطنية .

(١) أبو داود : سنن أبي داود ج٤ ص ٢٨٥ رقم الحديث ٤٩٤١ .

توجيهه وتأهيله ، فقد فطن المسلمون السابقون لهذه المشكلة فبنوا دوراً لهم سميت بالرباطات وهي منتشرة في البلاد الاسلامية ، وسوف نعرض في هذا البحث أيضاً لجملة معايير تؤهل هؤلاء المعاقين وأمثالهم لتأمين حد الكفاية لهم ، ليشعروا بشخصيتهم وكيانهم ، وبالتالي لتزول من أذهانهم عقدة مركب النقص ، والشعور بالضعف فعندئذ يكونون لبنات صالحة في هيكل المجتمع ، وأعضاء نافعين في جسم الأمة .

من هو المعاق :

يطلق هذا المصطلح على الشخص الذي استقر به عائق أو أكثر يوهن من قدرته ، ويجعله في أمس الحاجة إلى عون خارجي[١] .

أو هو من فقد قدرته على مزاولة عمله ، أو القيام بعمل آخر نتيجة لقصور بدني أو جسمي أو عقلي سواءاً أكان هذا القصور بسبب اصابته في حادث أو مرض أو عجز ولادي[٢] .

وأنواع القصور التي يتعرض لها الانسان اما أن تكون بدنية كفقد أجزاء من الجسم أو حدوث خلل أو تشوه بها ، وأما أن تكون عقليه كنقص في القدرات العقلية ، أو قد تكون حسية كفقد أو نقص حاسة من الحواس .

وأسبابها اما أن ترجع إلى حادث أو مرض أو أنها خلقية منذ الولادة[٣] .

وقد تمثلت أسباب الاعاقة لدى الفلسطينيين من خلال السياسة التي مورست تجاههم في سنوات الاحتلال كالاعاقة الناجمة عن الاصابة بالرصاص وتكسير الأطراف وعمليات التعذيب ومداهمة البيوت والقاء القنابل المسيلة للدموع وغيرها من وسائل البطش والتنكيل[٤] .

---

(١) د. محمد عبد المنعم نور : الخدمة الاجتماعية الطبية والتأهيل ، ص ١٥٧ .

(٢) صموئيل ويشك : كيف ترعى طفلك المعوق - ترجمة د. محمد نسيم رأفت ص ١٦ .

(٣) اقبال محمد بشير : الخدمة الاجتماعية ورعاية المعوقين ص ١٠ - ١١ .

(٤) د. ماهر أبوزنط : المعوقين الفلسطينيين خلال الانتفاضة ص ٥ - ٦ .

فهؤلاء وأمثالهم ينبغي أن يلقوا من الدولة وأبناء المجتمع كل عطف ومحبة وتعاون وتكافل .. ليشعروا بأخوة الاسلام ، وكرامة الانسان ، وتأمين سبل العيش الأفضل من أجلهم .

والاسلام بتشريعه الخالد ومبادئه السامية قد راعى حقوق هؤلاء ، فقد كان النبي مشغولاً بأمر جماعة من كبراء قريش يدعوهم إلى الاسلام حينما جاءه ابن أم مكتوم الرجل الأعمى الفقير – وهو لا يعلم أنه مشغول بأمر القوم – يطلب منه أن يعلمه مما علمه الله ، فكره رسول الله ﷺ – هذا وعبس وجهه وأعرض عنه ، فنزل القرآن بصدر سورة «عبس» يعاتب الرسول ﷺ عتاباً شديداً ، ويقرر حقيقة القيم في حياة الجماعة المسلمة في أسلوب قوى حاسم (عبس وتولى أن جاءه الأعمى ...)[1] .

فالميزان الذي أنزله الله للناس مع الرسل ليقوموا به القيم كلها هو : «ان أكرمكم عند الله أتقاكم ...)[2] .

وقد نهى الاسلام عن اللمز وهو السخرية من الناس بالقول كتسمية الشخص باسم يدل على عاهة فيه أو مرض أو اتهامه بخليقة سيئة أو التعريض بذلك لأنه يتنافى مع مكارم الأخلاق ، وقد توعد الله الهمازين بالويل والثبور قال تعالى : «وَيْل لكل هُمَزَة لُمَزَة»[3] ، وندد القرآن باللمازين «الّذين يلْمزُون المطوّعين ....»[4] .

الحكمة من الاعاقة :

قد يبتلى المؤمن بفقد جزء من جسمه ، كذهاب بصره ، أو سمعه أو رجله أو يده ، فإذا صبر على ذلك كان له الثواب الجزيل ، فعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال :

---

(١) سورة يس : أية رقم (١) .

(٢) سورة الحجرات أية رقم (١٣) .

(٣) سورة العصر أية رقم (١) .

(٤) سورة التوبة أية رقم (٧٩) .

سمعت رسول الله يقول : أن الله تعالى قال : إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه فصبر عوضته فيهما الجنة ، يريد عينيه[1] .

وتذكر كتب التفسير أن الله تبارك وتعالى قد ابتلى أيوب عليه السلام في جسمه وولده وماله وزوجه .

فصبر على هذا الابتلاء ، ورضي بقضاء الله ، فلم يتبرم ، ولم يضجر أو يتضجر ، وامتدحه الله بقوله «انا وجدناه صابراً نعم العبد انه اواب»[2] .

وكان لهذا الصبر الذي شهد الله به أكثر من ثمرة : معافاة أيوب عليه السلام من الأمراض ، وكان العلاج من الرب تبارك وتعالى إذ أمر أيوب عليه السلام وألهمه أن يركض الأرض برجله الضعيفة الكليلة ، واذا بالماء يتفجر من تحت عقبه ، وكان هذا الماء غذاء ودواء ، فشرب منه فكان غذاء ، واغتسل منه فكان دواءً وشفاءً . قال سبحانه «اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب»[3] .

ويلخص الدكتور محمد أبو فارس فوائد الابتلاء بالنسبة للفرد فيما يلي :

(١) التالحية الروحية : في مرحلة الابتلاء يزداد المؤمن تعلقاً بالعبادات ، ويكثر من النوافل ، وتلاوة القرآن ويتوجه إلى الله تبارك وتعالى بالرجاء والدعاء .

(٢) تكفير السيئات والحط من الذنوب والخطايا : قال رسول الله ﷺ : (فما يبرح البلاء بالعبد حتى يتركه يمشي على الأرض وما عليه من خطيئة)[4] .

(٣) الاخلاص : ان الابتلاء والمحن من شأنها أن تنقي نفس المؤمن من الهوى .

---

(١) البخاري : صحيح البخاري بفتح الباري ١٢/٢١٩ - ٢٢٠ .

(٢) سورة ص : آية رقم (٤٤) .

(٣) سورة ص : آيات رقم (٤٢ - ٤٤)

(٤) ابن ماجة : سنن ابن ماجة ٢/١٣٣٤ .

((٤)) زيادة الثقة بنصر الله :: فالانسان في الظروف الحرجة يلجأ إلى الله سبحانه فهو وحده الذي يخفف عنه ، ويثبته ويصبره ..

((٥)) يعرف المبتلي منزلته عند الله وقوة دينه ..

((٦)) الابتلاء وسيلة لدخول الجنة : ومن نعم الله تبارك وتعالى على المبتلى أن الله سبحانه يكافئه على صبره بالجنة ..

((٧)) التعرف على معادن الرجال وخصالهم[١] ..

فكرة الضمان الاجتماعي :

من الكلمات التي شاعت كثيراً في الأعوام الأخيرة كلمة الضمان الاجتماعي وقد أصبح لهذه الكلمة مدلولها الخاص اليوم ، فهي تعني أن الدولة في هذا العصر مسؤولة عن رعاياها في نطاق أوسع مما كانت عليه هذه المسؤولية في العهود الغابرة ..

وأن عليها واجب السعي لتحسين وتسهيل معيشة هؤلاء الرعايا بصورة عامة ، وليس هذا فحسب بل أن على الدولة أن تؤمن لكل فرد قادر على العمل عملاً ... إذا لم يستطع هو نفسه أن يؤمن ذلك العمل[٢] ..

ولعل من أهم ما جاء به الاسلام في المجال الاقتصادي مبدأ الضمان الاجتماعي بمعنى كفالة المستوى اللائق لمعيشة كل فرد ، وهو ما عبر عنه رجال الفقه الاسلامي القدامى باصطلاح حد الكفاية تمييزاً له عن حد الكفاف ، بمعنى أن لكل فرد وجد في مجتمع اسلامي احتياجات ضرورية للمعيشة تختلف باختلاف الزمان والمكان ، فان لم تسعفه ظروفه الخاصة كمرض أو شيخوخة أو تعطل عن العمل في تحقيق هذا المستوى

((١)) د. محمد أبو فارس : الابتلاء واللحن في الدعوات ص ١٣٥ – ١٣٦ ..

((٢)) محمد سعيد العامودي : من تاريخنا ص ٤١ ..

اللائق ، تكفل له بذلك بيت المال أي خزينة الدولة ، وذلك أياً كانت جنسية هذا الفرد وأياً كانت ديانته[١] .

وحد الكفاية هو أول مراتب الغنى حيث تشبع جميع الحاجات الأساسية المشروعة للانسان ، وقد ذكر بعض العلماء أن الأصل في تحديد الكفاية قوله تعالى : «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى ، فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى ، ان لك ألا تجوع فيها ولا تعرى ، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى»[٢] .

وأما مقدار ما ينتقل به المحتاة إلى أول مراتب الغنى ، فيختلف ذلك باختلاف صنعته على حسب الظروف الزمانية والمكانية والحالة الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين ، وقد ذهب إلى هذا الرأي فقهاء الشافعية والحنبلية[٣] في رواية .

وذهب المالكية وجمهور الحنبلية وآخرون إلى القول بأن يعطى المحتاج ما تتم به كفايته وكفاية من يعوله لمدة سنة[٤] .

وذهب فقهاء الحنفية إلى اعطاء المحتاج قدر النصاب[٥] .

عمر بن الخطاب والضمان الاجتماعي :

كان الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضى الله عنه أول من أتيح له - بعد أن اتسعت رقعة الاسلام - أن يقوم بتحقيق أول مشروع للضمان الاجتماعي ، بطريقة فذة مثالية وفي أسمى صورة عرفها تاريخ الانسان .

---

(١) د. محمد شوقي الفنجري : الاقتصاد الاسلامي ص ١٠٠ .

(٢) سورة طه : أيات رقم (١١٦ - ١١٩) .

(٣) النووي المجموع ١٩٣/٦ - ١٩٤ ، علاء الدين أبو الحسن : الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٢٣٨/٣ .

(٤) عبد السميع الابي الأزهري : جواهر الاكليل ١٣٨/١ .

(٥) ابن الهمام : شرح فتح القدير ٢٧٩/٢ .

ان الاسلام هو الذي أوجد لأول مرة في تاريخ العالم ، فكرة الضمان الاجتماعي . «والذين في أموالهم حَقٌ مَعْلومٌ للسائِل والمحْروم»[1] - والاسلام ولا فخر - هو الذي جعله (حقا) ولي (احساناً) .. وكان الرسول الأعظم صلوات الله وسلامه عليه يتولى تطبيق ذلك على أكمل وأدق ما ينبغي أن يكون ، وعلى مثل ما كان عليه الرسول ﷺ ، سار خليفته الأول أبوبكر الصديق .

ان التاريخ ليسجل بمداد الفخر والاعجاب أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أول من وضع نظاماً كاملاً للضمان الاجتماعي ، على أساس تعاليم الاسلام ، وكان أسلوبه البالغ المدى من حيث الدقة والرأفة والحزم في تطبيقه لهذا النظام الكامل ، من أروع ما تحدث به الناس على مر العصور .

كان أساس هذا النظام انشاء الدواوين وتقييد أسماء الناس ، وفرض العطاء لهم جميعاً ، على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم ، وكان يفرض للمنفوس مائة درهم ، فإذا ترعرع بلغ به مائتي درهم فإذا بلغ زاده[2] .

وكان عمر يرى أنه مسئول عن كل ما يصيب الانسان والحيوان داخل الدولة الإسلامية حيث يقول : (لو مات جمل ضياعاً على شط الفرات لخشيت أن يسألني الله عنه)[3] .

وثيقة فقهية تاريخية من عهد عمر بن عبد العزيز :

ومن الوثائق التي تركها التاريخ الاسلامي ما كتبه الامام ابن شهاب الزهري للخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز عن مواضع السنة في الزكاة ليعمل بها في خلافته ، فذكر فيما ذكر : «ان فيها نصيباً للزمنى والمقعدين (أصحاب العجز الأصلي) ونصيباً لكل

---

(١) سورة المعارج : آيات رقم (٢٤ - ٢٥) .

(٢) محمد سعد العامودي : من تاريخنا ص ٢٢٠ . ابن سعيد ، الطبقات ج٣ ، ص ٤٦ .

(٣) الطبري : تاريخ الطبري ٢٠٢/٤ - ٢٠٣ .

مسكين به عاهة لا يستطيع حيلة وتقلباً في الأرض (أصحاب العجز الطارئ، كالعامل الذي يصاب في عمله ، والمجاهد الذي يصاب في الحرب)) .

وتصنيفاً للمساكين الذي يسألون ويستطعمون ، وتصنيفاً لمن يحضر المساجد من المساكين الذين لا عطاء لهم ولا سهم ولا يسألون الناس . وتصنيفاً لمن أصابه فقر وعليه دين ولم يكن شيء منه في معصية الله ، ولا يتهم في دينه .

وتصنيفاً لكل مسافر ليس له مأوى ، ولا أهل يأوي إليهم ، فيؤدى ويطعم وتعلف دابته حتى يجد منزلاً أو يقضي حاجته[1] .

ومن هذه الوثيقة الفقهية التاريخية نجد أن الضمان الاجتماعي الاسلامي ، ضمان شامل لكل أصناف المحتاجين في المجتمع ، شموله لل حاجاتهم المتنوعة .

وأكثر من ذلك ، فقد كان عمر بن عبد العزيز يأمر عماله بالتحري عن المحتاجين من أهل الذمة ليجرى عليهم العطاء من بيت المال . فها هو يكتب إلى عامله في البصرة عدي ابن أرطاه : ((أما بعد : فانظر إلى أهل الذمة فارفق بهم ، وإذا كبر الرجل منهم وليس له مال فانفق عليه ، فان كان له حميم فمر حميمه ينفق عليه ، ووآسه من جراحه كما لو كان لك عبد فكبرت سنه لم يكن لك بد من أن تنفق عليه حتى يموت أو يعتق))[2] .

وهكذا ضمن عمر لغير المسلمين – في ظل دولته – كفالة المعيشة اللائقة لهم ومن هذا كله يمكن القول : أن الدولة الاسلامية يجب عليها العالة العوزين والمحتاجين في مجتمعها ؛ مسلمين كانوا ، أو غير مسلمين .

وفرضت الدولة فروضاً للمرضى بأمراض مزمنة تعجزهم عن العمل – (الزمنى) – ولقد أراد بعض الولاة – ومنهم صاحب ديوان دمشق – أن ينفق عليهم صدقة ، دون أن يحدد لهم من بين المال حقوقاً واجبة ومقررة ومفروضة ، فشكوه إلى عمر بن عبد العزيز

---

(١) أبو عبيد : الأموال ص ٥٧٨ – ٥٨٠ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج٥ ص ٢٨٠ .

فكتب إليه أن يفرض لهم حقوقاً واجبة ، لا مجرد صدقات، واحسانات، وقال له: ((إذا أتاك كتابي هذا فلا تعنت الناس ولا تعسرهم ولا تشق عليهم ، فإني لا أحب ذلك))[1].

الخدمات العامة في عهد عمر بن عبد العزيز :

امتدت الدولة ، وبيت مالها ، يعطائها إلى الكثير من مجالات ((الخدمات)) التي تيسر على الناس أمور الحياة .... حتى لقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى ولاته وعماله في الأقاليم أن يقيموا ((الخانات)) – ((النزل – الفنادق)) لنزول المسافرين ،، وأصبح ((حقاً)) للمسافر أن يقيم على نفقة الدولة بهذه ((الخانات)) يوماً وليلة ..

وكان – عمر – قد توسع في انشاء مطابخ عامة للناس ينفق عليها من بيت المال ..

وعلى طول الدولة وعرضها كذلك ، أمر لكل أعمى بقائد يقوده ويقضي له أموره على حساب الدولة ..

ولكل مريض أو مريضين يخادم على حساب الدولة .. وكفل اليتامى الذين لا عائل لهم في جميع أقطار دولته العريضة المترامية[2] ..

والمرضى وذوو العاهات يأخذون ما يكفيهم من بيت مال المسلمين ..

وتتخطى عشرات السنين إلى عهد الدولة العباسية لنرى الخليفة ((المنصور)) يأمر ولاته بإجراء الأرزاق للقواعد من النساء اللاتي لا أزواج لهن وعلى الأيتام والعميان ، كما أمر المهدي من بعده بإجراء أرزاق مستديمة على المجذومين[3].

((١)) ابن سعد : طبقات ابن سعد ج٥ ص ٢٨١ ..

((٢)) ابن سعد : طبقات ابن سعد ج٥ ص ٢٧٦ .. د. محمد عمارة : عمر بن عبد العزيز ص ١٢٦ ..

((٣)) د. عبد المنعم النمر : السلام لا شيوعية ص ٢٩٣ ..

المرضى والمعوقون في العهود الاسلامية :

لقد عني الخلفاء والحكام المسلمون بالمرضى والمعوقين ، ويبدو ذلك واضحاً في اهتمام عمر بن الخطاب وعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز وغيرهم من خلفاء المسلمين وحكامهم بتوفير الرعاية الاجتماعية لهم .

وقد بلغ من اهتمام عمر بن عبد العزيز في هذا المجال من مجالات الرعاية الاجتماعية انه حث على احصاء المعوقين وخصص مرافقاً لكل كفيف ، وخادماً لكل مقعد لا يقوى على القيام .

ومما يذكر في صدد العناية بالمرضى والمعوقين اهتمام بعض سلاطين العصر المملوكي في مصر بالمستشفيات ورسالتها الاجتماعية ، وفي مقدمتهم السلطان قلاوون الذي كان شديد الاهتمام بالبيمارستان الذي انشأه في القاهرة والذي ما زالت بقاياه موجودة إلى الآن تحمل مستشفى قلاوون كان المريض يلقى رعاية اجتماعية مدة وجوده في هذا المستشفى تحت اشراف قلاوون نفسه ، وكان عند تقرير خروجه بعد علاجه يعطى بضع قطع من الذهب حتى لا يضطر للعمل وهو في فترة النقاهة[1] .

اقامة الربط :

كان السلف الصالح يقيم الربط للعناية بالنساء المنقطعات والأرامل منهن والمسنّات اللواتي لا معيل لهنّ ، ولا قدرة لهنّ على العمل ، حفاظاً عليهن من التشرد والضياع ، أو اضطرارهن إلى ممارسة الأعمال المرهقة ، دونما رحمة لشيخوختهن أو امتهان لكرامتهن .

ومن هذه الرباطات : ما أمرت بانشائه السيدة فوز جارية علي بن أحمد الجرجاني الوزير ، بجوار مسجدها وأوقفته على أم الخير الحجازية الواعظة ، وكانت الحجازية

---

(١) د. محمد عبد المنعم نور : الخدمة الاجتماعية الطبية والتأهيل ص ١٠ .

واعظة زمانها وقد تصدرت حلقات الدروس في جامع عمرو بن العاص حوالي سنة ٤١٥هـ/١٠٢٤م ، كما عنيت بتثقف المقيمات بهذا الرباط .

ورباط الأندلس ، ورباط البغدادية ، ورباط سنقر السعدي وخانقاه أم أنوك[١] .

الاسلام والرعاية الاجتماعية :

لاشك أن الناس متفاوتون في قدراتهم على العمل سواء أكان ذلك من جهة القوة الجسمية ، أو من جهة القوة الفكرية أو المعنوية بوجه عام ، وهم متفاوتون في ذلك ما بين العجز الكامل عن العمل – سواء أكان هذا العجز فطرياً من أصل الخلقة أم طارئاً بسبب شيخوخة أو اصابة أو مرض – والقدرة الكاملة على القيام بأرفع الأعمال الفكرية من علمية وسياسية وادارية وغيرها .

وتختلف المذاهب والنظم في الموقف الذي تتخذه امام هذه المشكلة والطريقة التي تسلكها لحلها ومعالجة أمرها[٢] .

ويحل الاسلام المشكلة عن طريق تأمين المعيشة وتوفير الحاجات الأساسية للانسان على أساس أن الله سبحانه وتعالى قد أودع في الأرض ما يشبع الحاجات المشروعة لجميع الناس وأن أي خلل يحدث في ذلك يعود إلى أحد أمرين : تقصير الانسان في استخراج الثروات المتاحة والمكنوزة في الأرض ، وعدم الالتزام بالقواعد المقررة في المنهج الالهي لضبط عمليات الانتاج والتوزيع[٣] .

وتمتاز الرعاية الاجتماعية في الاسلام ، بأنها تشمل كل ما هو في حاجة إليها ، من انسان أو حيوان ، ففي الحديث الشريف ففي كل كبد حراء اجر[٤] .

---

(١) عمر محمود عبد الله : الطب الوقائي في الاسلام ص ٢٠٣ .

(٢) محمد المبارك : نظام الاسلام – الاقتصاد ص ١٢٨ .

(٣) نظام عبد السلام العبادي : المفهوم الاسلامي للحاجيات الأساسية للانسان ص ٣١٥ .

(٤) أحمد بن حنبل : مسند الامام أحمد ، مجلد ٢ ص ٢٢٢ .

ومنحت تعاليم الاسلام كل انسان حقوقاً طبيعية لا يجوز اهمالها ، كحقه في الحياة ، وحقه في الحرية وحقه في التعليم ، وحقه في الكرامة الانسانية وحقه في التملك لما أحله الله – تعالى – له .

ويعتبر الاسلام المسلمين كالجسد الواحد ، اذا اشتكى بعضه اشتكى كله ، مصداقاً للحديث «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(١) .

ومن عظمة الاسلام أنه أعلن مبدأ التكافل الاجتماعي ورفع شعاره ودعا المسلمين إلى تطبيقه في جميع مجالات حياتهم ، قال تعالى «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان»(٢) .

فتوجب على الأغنياء أن ينفقوا على الفقراء والعاجزين عن الكسب من اقربائهم على ما هو مفصل في كتب الفقه الاسلامي ، فحقق بذلك التكافل الاجتماعي في نطاق الأسرة .

وأوجب على أهل كل حي وقرية ومدينة أن يعينوا بعضهم مع بعض في حالة تكافل وتعاون يرفق غنيهم لفقيرهم ، ويسد شبعانهم حاجة جائعهم ، حتى لقد ذهب جماعة من الفقهاء منهم ابن حزم إلى مسئولية البلد الذي يموت أحد أفراده جوعاً إذ ألزم أهله دفع الدية مستضامين إلى تولية كأنهم شركاء في صوته ، لتقصيرهم في واجب التكافل الاجتماعي ؛ وفي هذا يقول الرسول عليه السلام : (أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرئ جائع فقد برئت منه ذمة الله تعالى)(٣) فحقق الاسلام بذلك التكافل الاجتماعي في نطاق الحي والقرية والمدينة(٤) .

---

(١) المناوي : فيض القدير المجلد الخامس ص ٥١٤ رقم الحديث ٨١٥٥ .

(٢) سورة المائدة : آية رقم (٢) .

(٣) أحمد بن حنبل : مسند الامام أحمد بن حنبل ، المجلد الثاني ص ٣٣ .

(٤) د. على عبد الواحد : أثر تطبيق النظام الاقتصادي في المجتمع ، ص ٥١٥ .

وهنالك تتكامل بين الفرد والجماعة .. فالتعاون بين جميع الأفراد واجب لمصلحة الجماعة ، ففي حدود البر والمعروف ، والأمة مسؤولة عن مصالح الضعفاء فيها ، ورعاية مصالحهم ووسائلها ، فعليها أن تقاتل عند اللزوم لحمايتهم .

والأمة مسؤولة كذلك عن فقرائها ومعوزيها أن تؤرقهم بما فيه الكفاية ، وفي أكثر من مرة يعلن الرسول ﷺ عن تعهد الدولة للفقراء والضعفاء والعاطلين والعاجزين ((من ترك كلاً أي ذرية ضعيفة ، فليأتني فأنا مولاه))(١) .

وفي حديثه الشهير : ((ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته ...))(٢) .. يعلن عليه الصلاة والسلام مسؤولية الحاكم أو الدولة الإسلامية عن كافة رعاياها مسؤولية شاملة ، ويمكن أن نحدد مسؤولية الدولة في واجبين هامين :

أ// تقنين موارد المال .

ب// توزيع المال على المستحقين .

وكذا في طريقين أساسيين ، أولهما ووجوب تهيئة فرصة العمل لكل من يقدر عليه ، والثاني رعاية العجزة وأمثالهم .. فالدولة تتحمل مسؤوليتها في سد حاجات العاجزين من مورد بيت المال ، لأن للعاجز وأمثاله حقاً في بيت المال ، وله حق الاستحواذ عليه أينما وجده ، قال ابن عابدين : ((من له حظ في بيت المال بكونه فقيراً أو عالماً أو نحو ذلك ، ووجد ما مرعه إلى بيت المال له أخذه ديانة بطريق الظفر))(٣) .

ويزيد فقهاء الحنفية أن والي الأمر إذا لم ينفذ ذلك ، فللقاضي المختص الحكم بتنفيذه، ويلزم بيت المال بالانفاق على العاجز المحتاج .

---

(١) مسلم : صحيح مسلم مجلد ٣ ص ١٢٣٨ رقم ١٦١٩ .

(٢) مسلم : صحيح مسلم ج٣ ص ١٤٥٩ رقم الحديث ١٨٢٩ .

(٣) ابن عابدين : رد المحتار ١٥٩/٤ .

طريقة الاسلام في تنظيم التكافل الاجتماعي :

تعريف التكافل الاجتماعي : أن يتضامن أبناء المجتمع ويتساندوا فيما بينهم سواء أكانوا أفراداً أم جماعات ، حكاماً أم محكومين على اتخاذ مواقف ايجابية ؛ بدافع من شعور وجداني عميق ينبع من أصل العقيدة الاسلامية ، ليعيش الفرد في كفالة الجماعة ، وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد ، حيث يتعاون الجميع ويتضامنون لايجاد المجتمع الأفضل ، ودفع الضرر عن أفراده[1] .

ان تحقيق الحياة المتضامنة حيث الأمان على الحياة والعرض والمال وحيث الكفاية الاقتصادية المالية لجميع أفراد المجتمع هو المعيار الحق الذي تتفاضل الدول في تأمينه لرعاياها وهو دليل على تقدمها وحضارتها .

ويرى الناظر في الشريعة الاسلامية أنها سبقت إلى وضع الركائز والأسس والقواعد التي يقوم عليها التأمين الاجتماعي ، ونشير فيما يلي إلى طائفة منها :-

أولاً : الوحدة في سبيل السلام العالمي :

نادى الاسلام بالمؤاخاة بين جميع الشعوب وحث على التعاون بينها في سبيل الرفاهية الانسانية ، قال تعالى : «يا أيُها النّاسُ إنَّا خلقناكم مّن ذكر وأنثى وجعلناكم شُعُوباً وقبائل لتعارفوا ، إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنَّ الله عليمٌ خبيرٌ»[2] .

وبرزت تجربة (المؤاخاة) المعروفة في مقدمة الممارسات الجماعية التي نفذها الرسول ﷺ في المدينة ، أول عهد الدولة الاسلامية بالظهور والتشكل ، وقد أراد ﷺ أن يحل بهذه التجربة (الأزمة المعاشية) التي اجتاحت المهاجرين بعد مغادرتهم مكة ، مخلفين وراءهم أموالهم وممتلكاتهم .

---

(١) عبد الله علوان : التكافل الاجتماعي في الاسلام ص ١٥ .

(٢) سورة الحجرات آية رقم (١٣) .

لقد كان الاخاء تجربة رائدة من تجارب العدل الاجتماعي ، ضرب الرسول فيها مثلاً على مرونة الاسلام وانفتاحه - في الظرف المناسب - على أشد أشكال العلاقات الاجتماعية مساواة وعدلاً[١] .

ثانياً : الرحمة :

ربى الاسلام المسلمين على الرحمة تلك العاطفة الكريمة التي هي مصدر جميع القيم الانسانية والأخلاقية ، قال تعالى «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»[٢] .

ثالثاً : المساواة والعدالة :

حرص الاسلام على أن يؤكد في جلاء ووضوح المساواة التامة بين جميع البشر في المسئوليات والحقوق العامة وأن التفضيل لا يكون إلا بالأعمال .

رابعاً : التعاون على البر والتقوى :

طلب الله من المسلمين أن يسود التعاون فيما بينهم ، فقال : «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان»[٣] .

خامساً : الشورى :

الشورى في نظر الاسلام هي نهج في الحياة اذ يحمل كل فرد في المجتمع مسئولية اجتماعية في اصلاح مجتمعه والمساهمة في رقيه .

وهي واضحة في حقوق الأفراد والجماعات وفي علاقة الأبناء والآباء والزوجات بالازواج والحاكم والمحكوم[٤] .

---

(١) د. عماد الدين خليل : العدل الاجتماعي ص ٧٩ - ٨١ .

(٢) سورة الأنبياء : آية رقم (١٠٧) .

(٣) سورة المائدة : آية رقم (٢) .

(٤) د. سيد فهمي : الرعاية الاجتماعية من المنظور الاسلامي ص ٤٩ - ٥٠ .

سادساً : الايثار :

هو أرقى ما يمكن أن يصل إليه الانسان في سلم الأخلاق الانسانية ، فهو من أدل القضائل الرفيعة على صدق الايمان وصفاء النفس وكرمها قال تعالى : «ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون»[1] .

سابعاً : الكرامة :

لقد رفع الاسلام من قيمة الانسان وأعلى من قدره بما لا يعرف تبظليره في دين سماوي ولا فلسفة وضعية ، فقد أعلن القرآن كرامة هذا الجنس عند الله حيث قال تعالى : «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً»[2] .

ثامناً : تكافؤ الفرص :

الدولة مسؤولة مباشرة عن توفير العمل المناسب لأفرادها حتى ولو اقتضى الأمر إلى اقراضهم من بيت المال ما يستطيعون به العمل والاكتساب .

وقد أشار أبو يوسف رحمه الله إلى جواز اقراض المحتاج من بيت المال ، حكى عنه ذلك ابن عابدين حيث قال : عن أبي يوسف يدفع للعاجز عن زراعة أرضه الخراجية لفقره كفايته من بيت المال قرضاً ليعمل ويستغل أرضه[3] .

تاسعاً : الوازع الديني :

المبني على الاعتقاد بأن مصدر هذا التشريع هو الله الخالق ، والايمان بالمسؤولية المباشرة أمامه ، والمحاسبة على كل تقصير أو اخلال بأحكام هذا التشريع ، حيث تعتبر تنفيذ أحكامه من نوع العبادات الخالصة ، التي يقصد بها اكتساب رضاء الله ، والاسلام ينظر إلى رعاية الضعيف في أي صورة كانت كواجب ديني ودنيوي يحاسب عليه الانسان حساباً عسيراً .

---

(١) سورة الحشر : آية رقم (٩) .

(٢) سورة الاسراء : آية رقم (٦٠) .

(٣) ابن عابدين : رد المحتار ٣٦٤/٣ .

فسوء التصرف ، والطغيان ازاء (حقوق) الفقراء والمعدمين هو الذي قاد الاخوة الثلاث ، أصحاب المزرعة الذين سمّوا – لاتساعها وامتدادها واكتظاظها – بأصحاب الجنة !! إلى البوار «اذ أقسموا ليصرمنها مصبحين ، ولا يستثنون ، فطاف عليها طائف من ربك وهم نائمون ، فأصبحت كالصريم !! فتنادوا مصبحين ان اغدوا على حرثكم ان كنتم صارمين فانطلقوا وهم يتخافتون ، أن لا يدخلنها اليوم عليكم مسكين»[1] .

لكن ارادة الله سبقتهم فحصدتها قبل أن تحصدها الاثرة والجشع والطغيان[2] .

موارد نفقات التكافل والخدمات الاجتماعية :

لما كانت ارادة الله قد قضت بأن يتفاوت الناس في حظوظهم من الدنيا ، فقد صار واجباً على من خصه الله بشيء من فضله أن يعود به على من حرم هذا الفضل شكراً لله على عطائه ، ولما كان المال وهو عصب الحياة من النعم الكبرى التي بها يعمر الحياة ، وكان حب المال في طبيعة الانسان ، وشاء الله أن يتفاوت الناس في حظوظهم منه فقد فرض الله على اغنيائهم حقاً للسائل والمحروم يتمثل في الزكاة المفروضة وفي الصدقات المندوبة[3] روى الطبراني في الأوسط والصغير عن علي كرم الله وجهه أن النبي قال : (ان الله فرض على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم ولن يجهد الفقراء اذا جاعوا أو عروا الا بما يصنع أغنياؤهم ألا وأن الله يحاسبهم حساباً شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً)[4] .

---

(١) سورة القلم : آيات رقم (١٧ – ٢٤) .

(٢) د. عماد الدين خليل : مقال في العدل الاجتماعي ص ٤٤ .

(٣) الشيخ ابراهيم الدسوقي : حسنات في الموازين ، منبر الاسلام سنة ١٤١٤هـ عدد ٧ سنة ٥٢ .

(٤) الهيثمي : مجمع البحرين في زوائد المعجمين (الأوسط الصغير للطبراني) ج٣ ص ٨ رقم الحديث ١٣٣٥ ، كتاب الزكاة .

الزكاة هي مؤسسة الضمان الاجتماعي :

الزكاة في الاسلام ليست مجرد احسان متروك لاختيار المسلم ، وانما هي فريضة الزامية تستوفيها الدولة في أحداف الضمان الاجتماعي التي عبرت عنه الآية الكريمة بقوله تعالى : «انما الصدقات للفقراء والمساكين ...»[١] .

فهي أحد أركان الاسلام الخمسة ، وهي معونة دورية منتظمة ، بحيث يهل العام الجديد ، فيهل معه الخير على المستحقين من حصيلة زكاة الأموال الحولية كالأنعام والنقود والتجارة ومثل ذلك كلما جاء الحصاد فهي معونة منتظمة مستمرة[٢] .

هذا ، وتختلف الزكاة عن كثير من أنواع الضرائب المقررة في الوقت الحاضر في أنها لا تفرض على ما تنتجه رؤوس الأموال فحسب ، بل تفرض كذلك على رؤوس الأموال المنقولة نفسها ، وبذلك تحول دون تجمع ثروة في أيد قليلة ، وتؤدي إلى تقليل الفروق المالية بين الطبقات والأفراد وتقريب هؤلاء وأولئك بعضهم مع بعض ، وتسد حاجات المعوزين ، وتعمل على اشاعة روح التعاون والتكافل والتواصي بالبر والخير والعدل والاحسان .

وقد توسع الفقهاء القدامى والمحدثون في معنى مصرف (في سبيل الله) ... ويشمل ذلك الزمنى والمقعدين والمشلولين والمذومين ، كما جاء في وثيقة ابن شهاب الزهرى لعمر ابن عبد العزيز[٣] .

النفقة :

فالنفقة هي ما يتكفل به الانسان عائلته ويعولها بحكم المسئولية التي تعود عليه كعائل، ولكن من أفراد العائلة من تجب كفالته عليه في كل حال ، سواء كان فقيراً أو

---

(١) سورة التوبة : آية رقم (٦٠) .

(٢) د. محمد شوقي الفنجري : الاقتصاد الاسلامي ص ١٠٢ - ١٠٥ .

(٣) سبق ذكرها في ص ١٢٨ .

غنياً ، كالزوجة والأولاد الصغار ، ومنهم من تشترط كفالته بشرط رفاهية الحال ، حيث أوجب الاسلام على الأغنياء أن ينفقوا على الفقراء والعاجزين عن الكسب من اقرابائهم . فحقق بذلك التكافل الاجتماعي في نطاق الأسرة[1] .

الارث :

ان نظام الارث في الاسلام يحتل محلاً ممتازاً في نظرته الى توزيع الثروة ، فهو لا يحصر تركة الميت بيد فرد أو أفراد ، بل يشرك بالارث عدداً كبيراً من أقرباء الميت في أكثر الأحيان ، وهذا مما يؤول حتماً إلى تفتيت رأس المال مهما كان كثيراً ، وتقسيمه إلى ملكيات صغيرة .

وعليه فإن هذا النظام الذي شرعه الاسلام مظهر من مظاهر التكافل بين أفراد الأسرة الواحدة ، وبين الأجيال المتتابعة .

الصدقات التطوعية :

تتوسع شريعة الاسلام في النظم والتشريعات التي تزيد من موارد نفقات التكافل الاجتماعي ومن هذه الموارد الصدقات التطوعية التي حث عليها الاسلام ، في كثير من النصوص القرآنية والنبوية .

والصدقة موكولة لضمير الفرد بلا حساب ، وهي وحي الوجدان والشعور وثمرة التراحم والاخاء اللذين عنى بهما الاسلام كل العناية ، تحقيقاً للترابط الانساني والتكافل الاجتماعي .

والصدقة قرض لله مضمون الوفاء «من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ، فيضاعفه له ، وله أجر كريم»[2] .

---

(١) د. على عبد الواحد : اثر تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي ص ٥١٥ .

(٢) سورة الحديد : آية رقم (١١) .

وهي تجارة لا تبور «إن الذين يتلون كتاب الله ، وأقاموا الصلاة ، وانفقوا مما رزقناهم ، سراً وعلانية ، يرجون تجارة لن تبور ، ليوفيهم أجورهم ، ويزيدهم من فضله، انه غفور شكور»[1] .

وهي تؤدي بصاحبها إلى الجنة ، كما أن الكف عنها يفضي به إلى النار : «ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم ، بل هو شر لهم ، سيطوقون بما بخلوا به يوم القيامة»[2] .

وأبواب البر والإنفاق متعددة ووسائله متنوعة ، ومن هذه الموارد :

صدقة الفطر :

وهي واجبة على الرجل وعلى كل من تلزمه نفقته من زوجة وولد وخادم وأبوين .

ويصح اخراج القيمة نقداً وهو الأنفع لتحقيق التكافل[3] ، أخذا برأي فقهاء الحنفية[4] .

النذور والكفارات :

من وسائل التكافل ما ينذره المسلم من مال ونحوه للفقراء أو المحتاجين .

ويعرف النذر في اصطلاح الفقهاء بأنه التزام مسلم مكلف قربة ، وقيل ما يوجبه المسلم على نفسه من صدقة وعبادة أو نحوهما .

والوفاء بالنذر واجب لقوله تعالى : «وليوفوا نذورهم»[5] .

---

(١) سورة فاطر : آيات رقم (٢٩ - ٣٠) .

(٢) سورة آل عمران : آية رقم (١٨٠) .

(٣) عبد الله علوان : التكافل الاجتماعي في الاسلام ص ٧٨ .

(٤) انظر شرح الهداية المطبوع مع فتح القدير ٢/٤٠ .

(٥) سورة الحج : آية رقم (٢٩) .

وقد جعله الإسلام لمحو بعض الذنوب ، التي ليس فيها حق شخصي لأحد كالحنث باليمين والإفطار في رمضان أو عند القتل الخطأ ، وطريقة هي التصدق بالمال مساعدة للمعسرين وتحرير الأرقاء والمساكين ومن يشبههم في العوز والاحتياج ؟

وهذا الجانب المالي في الكفارة فيه ترابط المجتمع وتكامله وفيه إيجاد اللمحبة فيما بين الناس ، وتوثيق العلاقات الطيبة[1] ..

الأوقاف الإسلامية :

ومن هذه الموارد – أيضاً – نظام الوقف الخيري ، وهو حبس العين عن تمليكها لأحد من الناس ، والتصدق بمنفعتها في وجوه البر والخير ..

والوقف من الصدقات غير اللازمة وقد اختص بميزة من بين الصدقات ، لأن له صفة الدوام .. وهو يعتمد على قول النبي : ((إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له))[2] ..

وموضوع الوقف هو المنفعة المستمرة ..

ولقد أدى الوقف دوراً كبيراً في باب التكافل الاجتماعي في عصور طويلة بمصر والشام والعراق وغيرها من البلاد الإسلامية ، فكانت الأوقاف على الفقراء وعلى الخانات لإيواء ابن السبيل ، وكانت الأوقاف على القرض الحسن ، ووقف البيوت الخاصة للفقراء ، بل إن الإحسان في الوقف تجاوز جلائل الأعمال الزاهرة إلى الأمور التي لا يلتفت إليها ؛ حتى أنه وجد في بعض الأوقاف تعويض الأسر عما يتلفه الخدم فيها رحمة بالضعفاء من هؤلاء الخدم حتى لا يؤذوا ..

وكثيراً من الأوقاف الإسلامية كان يصرف ريعه على اللقطاء واليتامى والمقعدين

([1]) د. عبد العزيز الخياط : المجتمع المتكافل في الإسلام ص ٢٢٦ .

([2]) المناوي : فيض القدير مجلد ١ ص ٤٢٧ .

والعجزة والعميان والمجذومين والمسجونين ليعيشوا فيها ويجدوا فيها السكن والغذاء واللباس والتعليم والمعالجة[١] .

وهناك نماذج من الوقف الخيري لا نعرف لها مثيلاً في تاريخ الحضارات والمدنيات ؛ منها أوقاف لاستئجار الرجال ليقودوا العميان ، ومنها أوقاف لاستئجار اثنين يذهبان كل يوم إلى المستشفى يقفان بجانب المريض يتحدثان بكلام خافت يسمعه المريض من حيث يوهمانه أنهما يتكلمان سراً عنه ، فيقول أحدهما للآخر : ما رأيك في هذا المريض اليوم ؟ كيف حالته ؟ فيقول الآخر : اني أراه أحسن منه بالأمس ، فوجهه مشرق ، وعيونه متألقه ، ثم ينصرفان وقد سمع المريض كلاهما بعد أن أوحيا إليه ما يعتقد في نفسه التقدم نحو الشفاء[٢] .

بل ان الاحسان في الوقف تجاوز الانسان إلى الحيوان ، فكان الوقف على بعض الحيوانات العاجزة المسنة تأكل حتى تموت ، وكذا الوقف بتمريض القطط وكلاب والحيوانات المريضة[٣] .

هذه الاوقاف : دليل مادي على أن مبدأ التكافل اذا بعثة الايمان بالله ، كان عاملاً قوياً في سد ثغرات الضعف في المجتمع البشري .

الوصية :

عرف فقهاء الحنفية الوصية بأنها : (تمليك مضاف إلى ما بعد الموت بطريق التبرع)[٤] .

---

(١) د. عبد العزيز الخياط : المجتمع المتكافل في الاسلام ص ٢٣٤ .

(٢) د. مصطفى السباعي : روائع من حضارتنا ، نقلاً عن كتاب التكافل الاجتماعي لعبد الله علوان ص ٨٠ .

(٣) الشيخ محمد ابو زهرة : التكافل لاجتماعي في الاسلام ص ١٠٤ .

(٤) الكاساني : بدائع الصنائع ج٧ ص ٣٣٣ .

وذكر ابن رشد بأنها هبة الرجل ماله لشخص آخر أو لأشخاص بعد موته سواء أصرح بلفظ الوصية أو لم يصرح به[1].

وقد ثبتت الوصية بالقرآن والسنة :

أما القرآن فلقوله تعالى : «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين»[2].

أما السنة فلقوله عليه الصلاة والسلام : (ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي به يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده)[3].

ولقوله أيضاً : (ان الله تصدق عليكم بثلث أموالكم عن وفاتكم زيادة في حسناتكم)[4]. والوصية خلافة اختيارية تثبت بإرادة الشخص واختياره ، فقد أعطى الله سبحانه هذا الحق لصاحب المال ليتقرب إلى الله بماله ، وينفع المستحقين بجزء من ماله ، فشرع الوصية ليتدارك بها الانسان ما فاته من القربات قبل أن يفاجئه الموت .

يقول قاضي زادة : ان سبب الوصية سبب سائر التبرعات وهو ارادة تحصيل ذكر الخير في الدنيا ووصول الدرجات العالية في العقبى ...[5].

فالوصية باب من أبواب الانفاق في وجوه الخير العامة كالفقراء والايتام والمحتاجين وغيرهم .

وبهذا كانت الوصية من قوانين التكافل الاجتماعي في نظام الاسلام ولا يخفى ما في ذلك من خير وفائدة .

---

(١) ابن رشد : بداية المجتهد لابن رشد ج٢ ص٢٨١ .

(٢) سورة البقرة آية رقم (١٨٠).

(٣) المراد بالليلتين : الحث على المبادرة إلى كتابة الوصية/ البخاري : صحيح البخاري ج٣ ص ١٨٦ .

(٤) الصنعاني : سبل السلام ج٣ ص ١٠٧ .

(٥) قاضي زاده : من نتائج الافكار في كشف الرموز والاسرار ج٨ ص ٤١٦ ، ٤١٨ .

الصدقات المستحبة :

حبب الاسلام إلى الأغنياء التصدق على الفقراء والساكين بفضل أموالهم زيادة على الأعباء المفروضة عليهم ، وجعل هذا التصدق من أكبر القربات وأعظمها أجراً ..

والفضل من المال هو ما كان زائداً عن حاجة الفرد وحاجة من يعولهم ولا يؤدي انفاقه إلى اضطراب في حياته ولا في حياتهم الحاضرة والمستقبلة ..

وفي الحث على هذا الانفاق يقول عليه الصلاة والسلام : ((من كان معه فضل ظهر «أي مطية» فليعد به على من لا ظهر له .. ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له))(١) ..

وقام الصحابي أبو ذر الغفاري رضي الله عنه يدعو الأغنياء إلى أن ينفقوا في سبيل الله والبر بالفقراء والمساكين وذوي الحاجة جميع ما فضل من أموالهم عن حاجاتهم وحاجات من يعولونهم وينهاهم عن البذخ والترف واكتناز الأموال والترفع عن الفقراء والمستضعفين من الناس ..

وتشتمل دعوة أبي ذر هذه على افراط ومبالغة من ناحية انه كاد يوجب على الأغنياء أن ينفقوا في سبيل الله وسد حاجات المعوزين جميع ما فضل من أموالهم ، على حين أن الاسلام يحبب إلى الأغنياء هذا المسلك ولكنه لا يوجبه عليهم ايجاباً(٢) ..

ولا شك أن مؤازرة الناس بعضهم بعضاً ، وادفاعهم نحو الخير .. من السجايا الكريمة التي تتوثق بها الروابط الانسانية ، وتتوطد بتحقيقها دعائم العطف والتراحم بين الناس ..

وهناك تشريعات أخرى للتكافل المعيشي في الحالات الطارئة والنادرة ومنها : تشريعات الاسعاف في حالات الجوع والعطش المهلكة ، وتشريعات الطوارىء كحالات

---

(١) مسلم : صحيح مسلم مجلد ٣ ص ١٣٥٤ رقم الحديث ١٧٢٨ ..

(٢) د. على عبد الواحد وافي : اثر تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي ص ٥١٩ - ٥٢١ ..

تتعرض البلاد الهجوم عدو ، وتشريعات الاعانات العائلية وغيرها[1] ، مما يساعد على تحقيق التكافل الاجتماعي بين المواطنين .

هكذا نرى شريعة الاسلام تتوسع في النظم والتشريعات التي تزيد من موارد نفقات التكافل والخدمات الاجتماعية ، ولو أتينا نعدد وجوه البر ، التي شرعها الاسلام الرعاية الضعفاء ومن هم في حاجة إلى الرعاية ، الطال المقال ، فتكتفي بسرد ما ذكرنا ، ونختم الموضوع بحديث النبي ﷺ : فعن أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ((تبسمك في وجه أخيك صدقة لك ، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة ، وارشادك الرجل في الرض الضلالة لك صدقة ، وبصرك للرجل الرديء البصر لك صدقة ، وماطتك الشوك والعظم عن الطريق لك صدقة ، وافراغك من دلوك في دلو أخيك لك صدقة))[2] .

رعاية الاسلام للمعوق :

فالشخص حين يصاب بعاهة جسدية نتيجة لحادث أو لمرض أو السبب نقص خلقي ، أو الأصابة بالرصاص أو التعذيب فينبغي أن يلقى ممن يعيشون حوله كل رعاية وعطف ومحبة تحقيقاً لقوله عليه الصلاة والسلام : ((الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء))[3] .

وقوله أيضاً ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه))[4] .

فاذا كان المعوق كفيفاً فينبغي أن نجعله يحس بأنه ينظر بعيون المبصرين ، واذا كان ضعيفاً ينبغي أن يقوى باستعدادات الأقوياء ، وهكذا ان فعل الأصحاء ذلك نالوا ثواب الله وثناء المجتمع .

((١)) د. عبد العزيز الخياط : المجتمع المتكافل في الاسلام ص ٢١٩ .

((٢)) ابن حبان : صحيح ابن حبان ، راجع ج٢ ص ٢٤٣ رقم ٥٢٩ ، ج١ ص ٤٥٧ رقم ٢٩٩ .

((٣)) أبو داود : سنن أبي داود ج٤ ص ٢٨٥ رقم الحديث ٤٩٤١ .

((٤)) مسلم : صحيح مسلم : مجلد١ ص ٦٧ ، رقم الحديث ٧١ .

أما حين يخاطب المصاب بعاهته ، فمن البديهي أن تتولد لديه مركبات الشعور بالنقص ، وآفات العقد النفسية ... فلا عجب أن نراه في حالة يرثى لها من الصراع النفسي ، والحقد الاجتماعي ، والنظرة المتشائمة للحياة .

لهذا وجب على غير المعاقين أن ينظروا إليهم نظرة حب ورحمة وأن يخصوهم بالعناية والرعاية ، وأن يشعروهم أنهم متميزون عن غيرهم بالمواهب والخبرة والنشاط والحيوية ، وبأنهم يملكون القدرة على مساعدة أنفسهم بأنفسهم ... فهذه النظرة إليهم ، واشعارهم بذلك يزيل ما في نفوسهم آفة الشعور بالنقص ، بل يندفعون بكليتهم - بكل ثقة واطمئنان - نحو العمل البناء ، والانتاج المثمر[1] .

وبهذا يكونون قد أزالوا من نفوسهم عقدة الشعور بالنقص . وهيأهم ليكونوا أعضاء نافعين في المجتمع ، يبنون بسواعدهم صرح الحضارة ، ويشيدون بعزيمتهم مجد أمتهم، ومستقبل بلادهم .

ويجب أن تتضافر جهود المجتمع والدولة في تذليل الصعاب أمامهم من أجل ازالة ضعفهم وعاهاتهم وعيوبهم بالعلاج الناجح ، والوسائل الطبية والصحية اللازمة ، عسى أن تقوى أجسامهم وتزول عيوبهم ، وتصح أبدانهم .

فالأمة مسؤولة عن حمايتهم ورعاية مصالحهم وصيانتها ، فعليها أن تقاتل عند اللزوم لحمايتهم : «وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان»[2] . ليشعروا بالأخوة والكرامة الانسانية التي جاء الاسلام ليقررها في أوسع معانيها السامية .

واذا قامت الدولة بذلك فقد أدت ما وجب عليها ، واذا لم تقم بواجبها في ذلك فان القضاء يحكم عليها ويلزمها ويجب على بيت المال تنفيذ ذلك الحكم .

---

(١) عبد الله علوان : تربية الأولاد في الاسلام ص ٣٣٣ .

(٢) سورة النساء : آية رقم (٧٥) .

وقد أعلن ذلك الامام علي كرم الله وجهه في عهده لمالك الأشتر يقول رضي الله عنه: (ثم الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمني فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً ، واحفظ الله ما استحفظك من حقه فيهم ، واجعل لهم قسماً من بيت مالك ، وقسماً من غلات صوافي الاسلام في كل بلد ، وتعهد أهل اليتم وذوي الرقة (المتقدمون في السن) في السن ممن لا صلة له ولا ينصب للمسألة نفسه[1] .

والأصل في هذه الكفالة قول الرسول ﷺ : (أنا أولى الناس بالمؤمنين في كتاب الله عز وجل ، فأيكم ما ترك ديناً أو ضيعةً فادعوني ، فأنا وليه . وأيكم ما ترك مالاً ليؤثر بماله عصبته من كان)[2] .

وهذه المسؤولية تقضي بأنه يجب على ولي الأمر أن يجد العمل المناسب لكل عاطل راغب فيه ، أو متطلع جاد في الوصول إليه إلا أنه لا يستطيعه وعجز عنه للاعاقة أو ليغيرها ، حتى يستطيع به كفالة نفسه جزئياً أو كلياً ، وبذلك يصون كرامته من ذل السؤال .

فضلاً عما يحققه ذلك من فائدة كبرى للمجتمع والصناعة والاقتصاد .

حقوق المعوق في التأهيل :

والمقصود بتأهيل المعوق هو : اعداده لأن يكون أهلاً لمزاولة العمل الذي يليق به[3] فالتأهيل عملية تكيف الانسان مع البيئة أو اعادة الاعداد للحياة فإذا كان اختلال تكيف الانسان مقتصراً على الناحية الطبية فإنه يحتاج إلى التأهيل الطبي ، أما اذا كان

---

(١) محمد عبده : شرح نهج البلاغة ج٣ ص ١١١ - ١١٢ .

(٢) البخاري : صحيح البخاري ، مجلد ٨ ص ٨ باب الفرائض .
مسلم : صحيح مسلم مجلد ٣ ص ١٢٣٨ رقم الحديث ١٦١٩ .

(٣) ابراهيم فاضل الدبو : الضمان الاجتماعي في الاسلام ص ١٣٥ .

الانسان في حاجة إلى اعادة تكيف من الناحية النفسية فإنه يحتاج إلى التأهيل النفسي . واذا كان الاختلال في التكيف مع المهنة بسبب اصابته بعائق فإنه يحتاج إلى التأهيل المهني[1] .

ويقوم تأهيل المعوقين على الركائز الآتية :

(أ) الاعتراف بكرامة الفرد .

(ب) الثقة في قدرة الانسان برغم ما به من عائق على معاونة نفسه الا في حالات العجز الكلي .

(ج) الأخذ بالأسلوب التكاملي البناء فيما يتعلق بالنظر إلى شخصية الانسان ومشكلاته وطرائق حل هذه المشكلات .

(د) التسليم بأن للأفراد حقوقاً يجب أن تراعي وتحترم[2] .

ويمتاز التشريع الاسلامي بشموله لوضع الحلول الناجمة لكل معضلة تعانيها البشرية في مختلف ميادين الحياة ، لا سيما ما يرتبط منها بحياة الفرد اليومية والتي لها الأثر في معيشته ، فقد حرص على توفير العيش الكريم لكل فرد مهما كانت جنسيته ومهما كان دينه .

وحقوق المعوق يمكن أن ينظر إليها من الجوانب الآتية[3] :

أولاً : حق كل معوق في البيئة المحلية في الحصول على الحد الأدنى من احتياجات المعيشة عن طريق استغلال اقصى ما تبقى له من قدرات وامكانيات .

ثانياً : حق كل معوق في الحصول على فرص لانماء الامكانيات الموجودة لدي عن طريق التعليم المناسب والتدريب الملائم وغير ذلك من الأساليب .

---

(١) اقبال محمد بشير ك الخدمة الاجتماعية ورعاية المعوقين ص ١٢ .

(٢) د. محمد عبد المنعم نور : الخدمة الاجتماعية الطبية والتأهيل ص ٢٠١ - ٢٠٣ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

ثالثاً : حق كل معوق في تقرير مصيره في حدود طاقته وقدراته .

رابعاً : حق كل معوق في الحفاظ أسراره .

ولا شك أن الشريعة الاسلامية قد أقرت هذه الحقوق وأكدتها ، فالرعاية الاجتماعية لكل محتاج إليها ، نراها في صور متعددة من تشريعات الاسلام ، ومن ارشاداته وتوجيهاته .

وأما الخدمات التي تؤدى للمعوقين فهي وفق الضوابط الآتية :

أولاً : تأهيل المعوقين وإعادتهم إلى الأعمال واللهن التي كانوا يمارسونها قبل الاعاقة أو تأهيلهم على أعمال ومهن أخرى تنسجم مع ما تبقى لديهم من قابليات باستخدام الوسائل العلمية والفنية ، والتربوية الحديثة .

ثانياً : تأهيل الأشخاص ذوي الاعاقة الشديدة القادرين على العمل جزئياً وتوجيههم إلى الورش المحمية أو الجمعيات التعاونية الانتاجية أو إلى أي مجال عمل آخر يتلاءم مع قدراتهم الفعلية .

ثالثاً : رعاية الأشخاص غير القادرين على العمل كلياً عن طريق انشاء مراكز ومجمعات للرعاية الاجتماعية والطبية والنفسية تتكامل فيها جميع الخدمات بالشكل الذي يضمن توفير حياة كريمة هادئة[1] .

واذا امعنا النظر في الأطار العام للمبادىء الحديثة التي تنادى بها فلسفة التأهيل المعاصرة نجد أنه يقوم على قواعد سبق أن قررها الاسلام في صورة نصوص وتصرفات اسلامية رائدة . فقد تميز المجتمع الاسلامي بالاهتمام الشديد برعاية المعوقين حيث رفع الاسلام الحرج عن الأعمى والمريض في بعض التكاليف وخصص لهم من يساعدهم على الحركة والتنقل وانشاء المستشفيات العلاجية ، وتأمين العمل المناسب

---

(١) ابراهيم فاضل الدبو : الضمان الاجتماعي في الاسلام ص ١٣٥ .

الذي يعود بالنفع عليهم ، وضمان اشباع الحاجات الأساسية لجميع الناس .. وفق قواعد تشريعية متكاملة تحقق الغرض .

والذي نخلص إليه بعدما تقدم : أن الإسلام الخالد هو منبع حقوق الانسان ، فهو الذي أنقذ كرامة الانسان وأعطاه فوق ما كان يتمنى ويأمل . فقد اهتم قبل كل شيء بالضعفاء والمعوزين وأصحاب الأعذار ، وألزم المسؤولين في الدولة أن يقدموا لهم يد العون والمساعدة ويتعاهدوهم بالعطف والحنان ، فهؤلاء وأمثالهم لهم حق معلوم في موارد المجتمع يستطيعون أن يطالبوا به كحق لهم لا كمنة أو احسان يلقى به إليهم .

وقد طبق المجتمع الاسلامي هذه المبادىء ، وأظهر للتاريخ البشري النماذج العملية العالية ، والقدوة الطيبة الصالحة في شتى ميادين الفضيلة والأخلاق ، مما هيأ للجميع حياة طيبة كريمة .

مراجع البحث

القرآن الكريم

١ – ابراهيم فاضل الدبو :

الضمان الاجتماعي في الاسلام ، نشر : مطبعة الرشاد – بغداد .

٢ – ابراهيم الدسوقي :

مقال بعنوان حسنات الموازين ، منشور في مجلة منبر الاسلام ، السنة ٥٢ العدد ٧ رجب سنة ١٤١٤هـ / يناير ١٩٩٤م .

٣ – ابن رشد :

بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار الفكر : مكتبة الخانجي .

٤ – ابن عابدين :

حاشية ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٨٦هـ .

٥ – ابن ماجة (عبد الله محمد بن يزيد القزويني) :

سنن ابن ماجه ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، الناشر : عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة .

٦ – ابن الهمام :

شرح فتح القدير ، دار الفكر ، ط٢ : ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .

٧ – ابن سعد :

طبقات ابن سعد ، بيروت ، سنة ١٣٧٧هـ .

٨ – أبو داود : (سليمان بن الاشعث السجستاني) :

سنن أبي داود ، دار الفكر للطباعة والنشر ، تعليق : محمد محي الدين عبد الحميد.

٩ – أبو عبيد (القاسم بن سلام) :

الأموال ، تحقيق محمد خليل هراش ، مكتبة الكليات الازهرية سنة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م .

١٠ – أحمد بن حنبل :

مسند الامام أحمد بن حنبل ، وبهامشه كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، ط٢ ، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م .

١١ – اقبال محمد بشير :

الخدمة الاجتماعية ورعاية المعوقين ، نشر : المكتب الجامعي الحديث ، الاسكندرية.

١٢ – باقر شريف القرشي :

حقوق العامل في الاسلام ، دار التعارف للمطبوعات – بيروت طبعة سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

١٣ – البخاري (محمد بن اسماعيل) :

صحيح البخاري ، المكتبة الاسلامية / استانبول – تركيا سنة ١٩٧٩م . وطبعة أخرى مكتبة البحوث ، دار الفكر ، ١٤١١هـ/١٩٩١م .

١٤ – الترمذي : (أبو عيسى محمد بن عيسى) :

سنن الترمذي ، تحقيق (أحمد محمد شاكر . دار احياء التراث العربي – بيروت .

١٥ – سيد فهمي :

الرعاية الاجتماعية من المنظور الاسلامي ، المكتب الجامعي الحديث ، الاسكندرية.

١٦ – سيد قطب :

– العدالة الاجتماعية في الاسلام ، مطبعة الحلبي – مصر ، ط٤ سنة ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م .

١٧ – – في ظلال القرآن ، دار الشروق ، ط١٧ ، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م .

١٨ – سيد نواب حيدر ناقفي :

المفهوم الاسلامي للحاجات الأساسية للانسان (مقال في الندوة الفكرية/عمان ١٩٨٤م) .

١٩ – صالح عبد السميع الأبي الأزهري :

جواهر الاكليل . دار المعرفة – بيروت .

٢٠ – الصنعاني :

سبل السلام شرح بلوغ المرام ، المطبعة التجارية بمصر .

٢١ – الطبري :

تاريخ الرسل والملوك ، سلسلة ذخاير العرب .

٢٢ – طه عبد الله العفيفي :

حق السائل والمحروم .

٢٣ – عبد السلام العبادي :

المفهوم الاسلامي للحاجات الأساسية للانسان (مقال في الندوة الفكرية ، عمان ١٩٨٤م) .

٢٤ – عبد العزيز الخياط :

المجتمع المتكافل في الاسلام ، مؤسسة الرسالة ، مكتبة الاقصى – عمان سنة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م .

٢٥ – عبد الله علوان :

– تزبية الأولاد في الاسلام ، دار السلام – سوريا ، ط٣ سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

٢٦ – – التكافل الاجتماعي في الاسلام ، دار اسلام ، حلب سوريا .

٢٧ – عبد المنعم النمر :

اسلام لا شيوعية ، الناشر مكتبة غريب ، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م .

٢٨ – عدنان خالد التركمان :

المذهب الاقتصادي الاسلامي ، مكتبة الوادي ، جدة ، ط١ سنة ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٢٩ – عطيات ناشد وآخرون :

الرعاية الاجتماعية ، للمعوقين ، مكتبة الانجلو المصرية ، سنة ١٩٨٤م .

٣٠ – عماد الدين خليل :

العدل الاجتماعي ، مؤسسة الرسالة – بيروت ، ط٣ ، ١٤١٢هـ/١٩٨٢م .

٣١ – عمر محمود عبد الله :

الطب الوقائي في الاسلام ، العراق ، ط١ ، سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م .

٣٢ – علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي :

الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف ، تحقيق محمد حامد الفقي ، الطبعة الثانية .

٣٣ – علي عبد الواحد :

أثر تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي ، جامعة الامام محمد بسعود ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

٣٤ – فؤاد العادل :

العدالة الاجتماعية ، دار الكاتب العربي ، ط١ ، سنة ١٩٦٩م .

٣٥ – القاضي زاده أفندي :

من نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار ، ط١ ، المطبعة الكبرى الأميرية – مصر ، ١٣٨١هـ .

٣٦ – الكاساني (علاء الدين أبو بكر بن مسعود) :

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، دار الكتاب العربي – بيروت

٣٧ – ماهر أبو زنط :

المعوقون الفلسطينيون ، نشر : جامعة النجاح الوطنية ، نابلس .

٣٨ – محمد أبو زهرة :

التكافل الاجتماعي في الاسلام ، دار الفكر العربي .

٣٩ – د. محمد أبو فارس :

الابتلاء والمحن ، دار الفرقان ، ط١ ، عمان ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م .

٤٠ – محمد البهي :

الاسلام في حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة ، مكتبة وهبة ، ط٢ سنة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م .

٤١ – محمد حمد خضر :

الاسلام وحقوق الانسان ، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت ، سنة ١٩٨٠م .

٤٢ – محمد سعيد العامودي :

من تاريخنا ، الرياض – دار الاصالة ، ط٣ ، سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م .

٤٣ – محمد شوقي الفنجري :

الاقتصاد الاسلامي ، المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الاسلامي ، جامعة الملك عبدالعزيز ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

٤٤ – محمد عبده :

شرح نهج البلاغة ، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل ، دار الاندلس – بيروت .

٤٥ – محمد عماره :

عمر بن عبد العزيز .

٤٦ – محمد المبارك :

نظام الاسلام – الاقتصاد ، دار الفكر ، ط٣ .

٤٧ – د. محمد عبد المنعم نور :

الخدمة الاجتماعية الطبية والتأهيل ، مكتبة القاهرة الحديثة ، سنة ١٩٨٤م .

٤٨ – المرغيناني :

شرح الهداية المطبوع مع فتح القدير .

٤٩ – مسلم : صحيح مسلم :

صحيح مسلم ، نشر وتوزيع رئاسة ادارات البحوث العلمية والافتاء / السعودية سنة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

٥٠ – المناوي :

فيض القدير شرح الجامع الصغير ، دار الفكر للنشر ، ط٢ سنة ١٣٩١هـ/١٩٧٢م .

٥١ – النووي والمطيعي وغيرهما :

المجموع ، مع فتح الوجيز وتلخيص الحبير . دار الفكر .

٥٢ – يحيى المعلمي :

مكارم الأخلاق في القرآن الكريم ، دار الاعتصام ، ص ٣ .

نظرات فى معانى القرآن الكريم

د. محمد بيلو أحمد أبوبكر *

مقدمـــة :-

هـذه دراسة نقوم بها ، محاولة لزيادة الاقتراب عن الكتاب الكريم المعجز ولاستمرار الإلتصاق به ، ومحاولة للتمثّل بما فيه من الأسرار ، بعد فهمها ، لأنه الكتاب الذي خوطب به هذه الأمة الموصوفة بأنها : خير أمة أخرجت للناس .

فاذا لم نحاول الالتصاق به ، ومواصلة دراسته والتفكير فيه ستظل هناك فجوة عميقة حائلة بين قلوبنا وبين الوصول إلى أسراره ، لهذا يجب أن نتجاوز مجرد التلاوة والاستمتاع بحلاوة الترتيل ، لنغوص في بحر معانيه وأنوار أسراره ، ونعمد إلى فهم معانيه فهماً سليماً مصاحباً للتدبر فيما جاء فيه ، ونسخر عقولنا لإدراك ما نقرأه وما نسمعه عند تلاوته ، للإفادة بكل ما فيه فى جميع جوانب الحياة المتعددة لينعكس ذلك في سلوكنا ومجرى حياتنا اليومية .

لأن هذا الكتاب نزل لتكوين أمة ذات كينونة كاملة ، متحدة النسيج متلاحمة الأجزاء،

---

* رئيس قسم اللغة العربية بكلية التربية .

تعيش في واقعية حية ، وبالفعل فقد أوجد هذا الكتاب هذه الأمة ووجهها توجيهاً سوياً نشأ عنه وجود ذاتية فريدة ذات خصائص مميزة ، تختلف عن تلك الأمم التي تجري وراء تشريعات بشرية تخمينية عاجزة وقاصرة .

وهكذا حوّل هذا الكتاب تاريخ البشرية كلها ، وظل قائماً بذلك منذ نزوله إلى يومنا هذا ، لم يزل كما كان ولن يزال إلى ما شاء الله وبنفس الحيوية والقوة والواقعية والصفاء ، قال تعالى : (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)[1] .

ومن خصائص وعجائب هذا الكتاب أنّ كلّ من يسمعه أو قرأه يستطيع أن يجد فيه ما تهش له نفسه ويرتاح لفهمه ، مهما قلّت درجة ثقافته ومستوى تعليمه ، غير أنه يختلف فهمه عن فهم من وجد قسطاً من التعليم وامتلك شيئاً من قواعد علم الدراية ، لهذا نجد أن لكل إنسان قسطاً خاصاً به من ذخائر هذا الكتاب ، وهذا هو السبب في سعينا لاتخاذ مجالس مع العلماء تحت ظلال هذا الكتاب ، لنستنير بما أعطاهم الله من العلم والمعرفة. ولكي يتحقق لنا ذلك لابد أن نكون في غاية من الأدب وأن نتطامن ، ونشعر أنفسنا بأننا أمام رجال فتح الله لهم سبيل فهم كتابه الذي نجلس تحت ظلاله ، وأن نتذكر بأننا تحت ظلال كتاب ليس له مثيل فيما عرفه الوجود ولن يعرف له مثيلاً ، وبهذا نستطيع الحصول على قطرة من ذلك البحر الذاخر الذي لا يدرك له ساحل ولا يرى له مدىً من الفصاحة والبلاغة والعلم والإحاطة بجميع ما يمكن أن يخطر في قلب بشر ، قال الشاعر :

الناس صنفان ، موتى في حياتهم * * وآخرون ببطن الأرض أحياء

القرآن الكريم :

هو ذلك الكتاب الذي لا يتطرق فيه ريب ، فعندما تضطرب أنفسنا نلجأ إليه فترتاح أنفسنا وتحيط بنا سحابة من الصمانينة ، وتغمرنا مشاعر من الإيمان العميق فنزداد ثقة وثباتاً ، لأننا في حفظ الله تعالى ونتذكر قول الشاعر :

ومما زادني شـــرفاً وتيهـــاً * * * وكدت بأخمصي أطأ الثريا

دخولي تحت قولك يا عبادي * * * وأن صيرت أحمد لي نبيا

أشارة إلى قوله تعالى : (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً ، إنه هو الغفور الرحيم)[٢] .

لا شك أن هذا مما يزيدنا ثقة وراحة نفسية ، لا تقاس بأية راحة أخرى ، وهذه الراحة لها مصادر متنوعة ومختلفة ، منها ما يرجع إلى ما نجده من مبتكرات هذا الكتاب التي تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب ، فقد جاء بأسلوب يخالف الأساليب العربية كلها ، الأمر الذي تنبه له أصحاب اللسان أنفسهم ، فليس بخطابة ولا شعر ولا انشاء كلام ، مما يتفاخر به العرب ، ومن عجائبه أنه يقصد ويحفظ ويتلى ليلاً ونهاراً دون ملل ولا سآمة ، مما يخالف حال أي كلام آخر ، فكلما تدارسه الناس خرجوا بشيء جديد . فهو الجديد الذي لا يبلى ، فهو يحتوى على معاني محررة تحيط بقواعد الشريعة من غير أن يكون فيها عموميات تحتاج إلى تخصيص أو تقيد حسب ما كان عليه كلام العرب ، مع أنه عربي ، لذا وصف بأنه مبين . .

ومن مميزات أنه جاء بأسلوب التقسيم والتسوير مما لم يألفه العرب ، وقد أشار إلى ذلك صاحب كتاب الكشاف في مقدمة تفسيره ، ومما يأخذ بالألباب ويؤثر في النفوس ، انتقال القارىء بين أمور متقابلة في أسلوب قصصي بديع ، فبينما أنت في حكاية أحوال أهل النعيم تجد بجانب ذلك الحديث عن عذاب الآخرة ، ولكن في أسلوب متماسك سلس عجيب ، وتخرج كل هذه الصور متمشية مع أسلوبه الاعجازي الباهر ، فهو لو حكى قصة عربية تجدها في غاية الاعجاز حيث يكون بأسلوب يحمل جميع الأحاسيس ومشاعر المحكي عنهم ، في تصوير يأخذ بالألباب ويصور الواقع بكامل ما فيه ، حتى الأسماء يأتي هذا الكتاب بها حسب ما يناسب مواقعها في الكلام ويوافق الفصاحة العربية ، كما تجد ذلك في (شاؤل) الذي حوله إلى (طالوت) ، وحول (تارح) اسم والد ابراهيم إلى (آزر)[٣] ، فانك تجد حتى سور القرآن الكريم جاءت متنوعة ، تكاد تكون

كل سورة بأسلوب خاص به متميز فريد ، ووقع خاص به ، فأنت تكون مع هذا الكتاب تجد فيه ما يفوق كل فن من فنون القول ، فالعرب على سبيل المثال يفتخرون بالايجاز حتى أنهم يقولون (البلاغة الايجاز) فجاء القرآن وكشف جانباً من الايجاز غير متعارف عليه لديهم ، إذ يزيد فوق كل ما كانوا يعرفونه من كلام موجز ، وقد جاء بجملة واحدة تعطيك عدة معان كلها صحيحة ، وموافقة لمقتضى الحال ، ولا يخالف المعنى الألفاظ الواردة ، كما نجد فيه حذفاً لا عناء في الوصول إلى المحذوف فيه ، وفي الوقت نفسه تجد في اللفظ لطفاً بالغ الخفاء ، يدق عن تفطن العالم وتبصره ، مما حمل أصحابه ﷺ على سؤال عن المقصود وهم أرباب اللغة والفصاحة .

ومن ايجازه ودقة معانيه ما حمل أحد بطارقة الروم أن يقول لعمر بن الخطاب عندما سمع قوله تعالى : (ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه ، فأولئك هم الفائزون)[٤] . قال : (قد جمع الله في هذه الآية ما أنزل على عيسى من أحوال الدنيا والآخر)[٥] .

هذا وقد تحدث العلماء حول كثير مما ورد من ألوان الايجاز وكان آية من الجمال والسعة والشمول ، وفاق ما سبق أن عرف لدى العرب ، وعلى سبيل المثال قوله تعالى : (ولكم في القصاص حياة)[٦] ، حيث وجد أنه ايجاز من أحسن ما وجد وعرفه العربي في السابق ، وهو قولهم : (القتل أنفى للقتل) ، ووصل العلماء إلى أن الآية أوجز من القول المأثور وبحوالي ثمانية أوجه[٧] ، وكذا قوله تعالى : (وقيل يا أرض أبلعي ماءك ويا سماء أقلعي)[٨] ، من أراد الوقوف على ذلك فيرجع إلى كتب البلاغة مثل : المفتاح للسكاكي وما كتبه أبوبكر الباقلاني ، وغيرهما .

هذا وقد كثر حذف ألفاظ معينة فيه من غير إلتباس ، ومن أمثلة ذلك حذف (القول) ، كما في قوله عز وجل (في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر)[٩] ، بمعنى يتذاكرون شأن المجرمين ، فيقول من علم شأنهم : سألناهم (فقلنا) ما سلككم في سقر ، وهناك لون آخر يكثر حذفه أيضاً ، كالجمل التي يدل الكلام على تقديرها ، مثل قوله

تعالى : (وأوحينا إلى موسى أن أضرب بعصاك البحر فانفلق)[١٠] ، فالتقدير فضرب فانفلق .

ومنها حذف المضاف كما في قوله تعالى :(ولكن البر من آمن بالله)[١١] ، هذا ومن بديع الايجاز الذي جاء به الكتاب : التضمين ، وذلك كأن يضمن الفعل أو الوصف معنى فعل أو وصف آخر ، ويكون فى الجمل الجارية مجرى الأمثال ، وهذا من البلاغة النادرة في كلام العرب ، وكان ذلك مما أدرج قصيدة زهير في سلك المعلقات[١٢] فجاء في الكتاب الكريم ما يفوق ذلك بكثير ، فقوله تعالى : (قل كل يعمل على شاكلته)[١٣] ، وقوله تعالى : (طاعة معروفة)[١٤] ، وقوله تعالى : (ادفع بالتي هي أحسن)[١٥] .

هذا ومما جرى به عادة نظم الكلمات في القرآن الكريم ، وأشار بعض العلماء إليه استعمال كلمات معينة بمعنى خاص ، روى عن ابن عباس يقول مثلاً كل : (كأس) في القرآن المراد بها الخمر . وقد قال بذلك الطبري أيضاً[١٦] ، وفي صحيح البخاري في تفسير سورة الأنفال : قال ابن عيينة (ما سمى الله مطراً في القرآن إلا عذاباً)وتسميه العرب الغيث . قال تعالى : (وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا)[١٧] ، وعن ابن عباس أن كل ما جاء من : (يا أيها الناس) فالمقصود به أهل مكة المشركون[١٨] ، وقال الجاحظ صاحب البيان والتبيين : في القرآن معان لا تكاد تفترق : مثل الصلاة والزكاة ، الجوع والخوف ، والجنة والنار ، والرغبة والرهبة ، والمهاجرين والانصار ، والجنس والانس . ويقول ابن عاشور : والنفع والضر والسماء والأرض . ويقول فخر الرازي : ما جاء القرآن بوعد إلا أعقبه بوعيد ، ولا نذارة إلا أعقبها ببشارة[١٩] . ويكون ذلك بأسلوب الاستطراد والاعتراض لمناسبة التضاد ، ويقول ابن عاشور : مما استقرأه من اصطلاحات القرآن : أن كلمة هؤلاء إذا لم يرد عطف بيان بين المشار والمشار إليه ، فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة ، مثل قوله تعالى : (بل متعت هؤلاء وآباءهم)[٢٠]، وقوله تعالى : (فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين)[٢١] ، وغير ذلك من المعاني الحكيمة والاشارات اللطيفة والعلمية الدقيقة .

فكل هذه الأمور وغيرها ، يعد مما يصعب الوصول إليه ، دون قضاء وقفات طيبة وجلسات علمية مع العلماء تحت ظلال القرآن الكريم .

أنواع العلم :

وبمناسبة ذكر العلماء والقرب إليهم دعنا نذكر أن العلم نوعان :

١ – علم اصطلاحي .

٢ – علم حقيقي .

أ/ الاصطلاحي : هو ما تواضع الناس في عصر من العصور على أن صاحبه يعد من العلماء ، وهذا النوع من العلم قد يتغير بتغير العصور ويختلف باختلاف الأمم والأقطار ، نظراً لكونه اصطلاحياً ، وهذا لا تخلوا أمة من الأمم منه .

ب/ العلم الحقيقي : هو معرفة ما بمعرفته كمال الانسان ، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف ، وادراك الحقائق النافعة عاجلاً أو آجلاً . وفي كل من العلمين كمال انساني ووسيلة لسيادة أصحابه على أهل زمانهم . فالجانب الثاني خلا منه كلام فصحاء العرب ، لأن أغراض شعرهم كانت لا تعدو المشاهدات والمتخيلات والافتراضات المتخيلة ، ولا يدور علمهم حول تقرير الحقائق وفضائل الأخلاق ، مثل التي جاء بها القرآن الكريم الذي لم يقل إلا حقاً ، مع أنه قد اشتمل على النوعين معاً .

والأول هو الذي يحتاج إلى كد وفكر وتعمق ورؤية ، لأن مبلغ علمهم كان قبل نزول القرآن الكريم هو علوم أهل الكتاب ، ومعرفة الشرائع والأحكام وقصص الأنبياء والأمم وأخبار السابقين ، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك ، بقوله تعالى : (هذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون .. إلى قوله تعالى : هدى ورحمة)(٢٢) ، وقال تعالى : (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا)(٢٣) ، فقد جاء القرآن بما يفوق ما كان يعرفه أهل الكتاب الذين قضوا حياتهم في تعليم تلك القصص ، فأورد القرآن الكريم كل ذلك على لسان نبي أمي ﷺ ، مثل خبر موسى

والخضر ويوسف واخوته وأصحاب الكهف وذي القرنين ولقمان ، وغيرهم ، مما جعل العالم كله يعترف بما أورده بصورة بليغة معجزة ، وأورد ذلك كله على نسق العبر ، لا كما كانوا يفعلون . وجاء بأخبار الآخرين على وجه التفصيل ، وأخبار العرب على وجهالاجمال لأنها معلومة لديهم ، غير أنه جاء بها للعظة والاعتبار .

ومن الأمور التي ينبغي ملاحظتها أن من العلوم الاعجازية ما يكفي لادراكه ، فهمه وسمعه ، في حين أن نوعاً آخر يحتاج ادراكه وفهم اعجازه إلى العلم بقواعد العلوم العربية وغيرها ، ليظهر للناس شيئاً فشيئاً ، حتى يرى كفلق الفجر ، على حسب مبلغ الفهوم واكتساب العلوم ، وهذا مما يحوجنا إلى الاتصال بالعلماء أصحاب هذه العلوم تحت ظلال القرآن الكريم .

لأن بعض العلماء قد قال : أن القرآن يشتمل على ألفاظ يفهمها العوام ، وألفاظ يفهمها الخواص ، وعلى ما يفهمه الفريقان معاً ، ومثلوا لذلك ، بقوله تعالى : (يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل)[٢٤] ، فان الإيلاج يشمل الأيام التي لا يدركها إلا الخواص ، كما يشمل الفصول التي يدركها سائر العوام . وهناك جانب آخر مما يدعونا للجلوس مع العلماء تحت تلك الظلال العلمية وهو قوله تعالى : (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون)[٢٥] ، وقال أيضاً : (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)[٢٦] .

طرق المفسرين :

من خلال هذه المجالس نجد للمفسرين ثلاثة طرق :

١/ التفسير الذي يقتصر على الظاهر من المعنى الأصلي للتراكيب ، مع بيانه وتوضيحه ، ويعتبر هذا هو الأصل .

٢/ تفسير استنباط معان من وراء الظاهر مما يقتضيه دلالة الألفاظ أو المقام ، ولا يبعد عن الاستعمال العربي ولا مقتضى القرآن الكريم ، وهذا هو الذي يؤخذ من

مستتبعات التراكيب ، ومن خصائص اللغة العربية ، مما يتعلق ببحوث النظم والبلاغة ، ككون التوكيد يدل على انكار المخاطب أو التردد أو أهمية الموضوع ، وما يدرك من خلال الأسلوب ، كدلالة الإشارة للتعظيم أو التحقير أو غيرهما ، واحتمال المجاز مع الحقيقة .

٣/ تفسير يجلب المسائل ويبسطها لوجود مناسبة بينها وبين المعنى ، أو لكون زيادة فهم المعنى يتوقف عليها ، أو التوفيق بين معنى القرآن وبين معنى بعض العلوم ، أو لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيه ، أو لقصد التوسع في المعنى .

وتحت كل طريق منها أحكام وقضايا ومسائل كثيرة يعرفها أولو العلم والذين أوتوا الحكمة ومن أوتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً .

أرى أنه من المناسب أن نلجأ إلى ظل الكتاب مع العلماء وأمامنا الآيتين اللتين تتحدثان حول البقرة : (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ، قال : انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون)[٢٧] وقوله تعالى : (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها ، قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين)[٢٨] .

عند قراءة الآيتين يحضر تساؤل حول حقيقة وصف البقرة (بفاقع) ، ويلي ذلك التفكير حول (فاقع لونها) ، هل هي جملة اسمية وقعت صفة للبقرة ، أو أن الوصف مفرد تابع للون ؟ ثم ما معنى (الفقوع) نفسه ؟

فبهذا أصبح لابد من الاتصال بأهل العلم تحت ظلال القرآن ، حيث نجد عندهم الاجابة عن كل سؤال دار في خلدنا ، فيأتي الجواب كما يلي :-

(الفقوع) : أشد ما تكون الصفرة وأنصعه ، فقد أكدت الصفرة بالفقوع لأن صفرة البقرة تقترب من الحمرة غالباً ، لدا أكدت بفاقع ، وهو خاص بالصفرة ، كما اختص كل لون بوصف معين فيقال :

١ - أصفر فاقع ووارس . (عن الحسن البصري فاقع لونها : بمعنى سوداء شديد السواد ، لعله مستعار من صفرة الابل ، لأن سوادها تعلوه صفرة وبه فُسِّرَ قوله تعالى :

(جمالات صفر)(٢٩) وبمناسبة ذكر الصفرة ، ذكر صاحب الكشاف رواية عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه : من لبس نعلا صفراء قلَّ همُّه ، لقوله تعالى : (تسر الناظرين) .

٢ - أسود حَالِك وحَانِك .

٣ - أبيض يَقِق وَلَهِق .

٤ - أحمر قاني وذُرَيْجِي .

٥ - أخضر ناضر ومدهام .

٦ - أورق خُطْبَانيّ - نسبة إلى الخُطْبَان وهو نبت كالهَلْيُون ، وواحدة الهَلْيُون ، هَلْيُونَة وهو نبات معمر من فصيلة الزنبَقيَّات ، تمتد جذوره تحت الأرض تحمل ثماراً حمراء ، مزينة ، تؤكل سوقه مسلوقة .

٧ - أزْمَك رُدَانِي - والرَّدَانِي : الزعفران - والأزْمَك : (هو الذي لونه لون الرماد) .

٨ - أما النُّصُوع : فوصف يعم جميع الألوان ، إذ أن معناه هو خُلُوص اللون من أن يخالطه لون آخر . فعلى هذا يمكنك أن تقول :

أسود ناصع ، وأبيض ناصع ، وأصفر ناصع ، وأحمر ناصع ، وأخضر ناصع ، وأوْرَك ناصع وأزْمك ناصع .

وبعد هذه الجولة في وصف الألوان يتناول صاحب التحرير والتنوير جملة : (فاقع لونها) فيقول : (لونها) : إما فاعل (بفاقع) أو مبتدأ مؤخر : (أي لونها فاقع) ، واضافته لضمير البقرة دلَّ على أنه اللون الأصفر ، فكان وصفه (بفاقع) وصفاً حقيقياً . إلا أنه عُدِل عن أن يقال : صفراء فاقعة ، وقيل : (صفراء فاقع لونها) ، ليحصل وصفها بالفقوع مرتين ، حيث وصف اللون بالفقوع ، ثم لما كان اللون مضافاً لضمير الصفراء ، كان ما يجري عليه من الأوصاف جارياً على سببيه ، بهذا يكون اللون الأصفر قد وصف بالفقوع مرتين .

أما صحاب الكشاف فقد كان تعبيره كالآتي :-

(إن قلت فاقع واقع خبرا عن اللون ، فلم يقع توكيداً لصفراء : قلت : لم يقع خبراً عن اللون ، إنما وقع توكيداً لصفراء إلا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل ، واللون من سببيها ومتلبس بها ، فلم يكن فرق بين قولك : صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها ، وفائدة ذكر اللون هو التوكيد .. فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها)[٣٠].

وبهذا يظهر لنا أن صاحب التحرير والتنوير أخذ برأي الزمخشري هذا .

ومن هنا ينقلنا صاحب التحرير والتنوير إلى قوله تعالى : (تسر الناظرين) ، لافتاً النظر إلى أن المسند إليه المحذوف ليس هو ضمير البقرة ، على ما يتبادر في الذهن ، بل هو ضمير مستتر راجع إلى الرؤية المفهومة من سياق الكلام ، والتقدير : (تسر رؤيتها الناظرين) ، ففي الأسلوب ايجاز بلاغي رائع ، لأن المعنى تُدخل رؤيتها عليهم مسرةً في نفوسهم : والمسرةُ لذة نفسية تنشأ عن الاحساس بالملائم أو عن اعتقاد حصوله ، ومما يوجبها التعجب عن الشيء والاعجاب به.

وهذا اللون من أحسن ألوان البقر لذلك اسند فاعل فعل تسر إلى ضمير البقرة ، لا إلى ضمير اللون ، فلا يقتضي أن اللون الأصفر مما يسُر الناظرين مطلقاً . (أي ليس المعني : تسر رؤية صُفرتها الناظرين)

والتعبير بالناظرين دون الناس ونحوه ، للاشارة إلى أن المسرة تدخل عليهم عند النظر إليها من باب استفادة التعليل من التعليق بالمشتق .

هذا وينبه صاحب الكشاف القارئ من جانبه إلى كلمة : (بين) الظرفية ومادلت عليه في قوله تعالى : (عوان بين ذلك) مشيراً إلى أن سبب دخول (بين) التي لا تدخل إلا على اثنين أو أكثر ؛ هو رجوع اسم الاشارة (ذلك) إلى شيئين هما : (الفارض والبكر) . ويستمر إلى القول بان اسم الاشارة (ذلك) انما يشار به إلى الواحد المذكر ، وهنا المشار إليه هو المؤنث ، فيوضح المُسَوِّغ في ذلك ويقول : هو تأويل ما ذكر جميعه في صورة واحدة وجعله شيئاً واحداً كما أن أسماء الاشارة تسميتها وجمعها وتذكيرها وتأنيثها ليس على الحقيقة ، وذلك مثل أسماء الموصول تماماً .

لا جرم :

بعد أن أخذنا قسطاً من هذا الجانب ، فمن المناسب أن ننتقل إلى مكان آخر في الكتاب حيث نقف عند كلمة : (لا جرم) . هذه الكلمة التي وردت في القرآن الكريم خمس مرات في ثلاث سور كلها مكية وكلها تتحدث عن الكفار وعن هلاكهم وخسرانهم وبطلان ما هم فيه ، ويلاحظ أن حرف (أنّ) يليها في كل موقع وهي كالاتي :-

١/ قال تعالى : (لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون)[٣١] .

٢/ قال تعالى : (لا جرم أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون)[٣٢] .

٣/ قال تعالى : (لا جرم أن لهم النار وأنهم مفرطون)[٣٣] .

٤/ قال تعالى : (لا جرم أنهم في الآخرة هم الخاسرون)[٣٤] .

٥/ قال تعالى : (لا جرم أنما تدعونني إليه ليس له دعوة في الدنيا ولا في الآخرة)[٣٥] .

في كل هذه المواقع لم يقع بعدها : (فعْل) ، لا شك أن هذا لافت للنظر ويدعو إلى التفكير في تركيبها واعرابها والبحث عن معناها ، وهذا لا يتم إلا عن طريق الاقتراب إلى العلماء والجلوس معهم تحت ظلال القرآن الكريم فإلى هناك حيث نقابل الشيخ سليمان الجمل صاحب حاشية الجمل على الجلالين الذي يقول : اختلف العلماء فيها ، فقيل في تركيبها أن (لا) نافية لما تقدم من الكلام الوارد قبلها ، وقيل إن (لا) هذه زائدة.

وقال أبو السعود : إن في (لا جرم) ثلاثة أوجه :-

١.- (لا) نافية لِما سبق - وهذا يوافق الكلام السابق - و(جرم) فعل ماضٍ بمعنى : (حَقَّ وثَبتَ) و(أن) التي جاءت بعدها ، هي وما في حيزها فاعل (لجرم) والمعنى : حق وثبت كونهم في الآخرة هم الأخسرون ، هذا بالنسبة للاية الأولى .

٢ - أن (جرم) بمعنى كسب ، وما بعدها مفعوله . وفاعلُ : (جرم) هو ما دل عليه الكلام السابق ، فيكون المعنى : في قوله تعالى : (لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون) كسب ذلك خسرانهم ، فالمعنى : (ما حصل من ذلك إلا ظهور خسرانهم) .

٣ - أنّ (جرم) بمعنى : (لابد) . أي لابد أنهم في الآخرة هم الأخسرون . انتهى كلام أبي السعود .

فإلى رأى الفراء الذي قال إن (لا جرم) بمنزلة قولنا : (لابدَّ ولا محالة) - وهذا هو نفس الوجه الثالث مما ذكره أبو السعود - ثم كثر استعمالها حتى صارت بمنزلة (حقاً)، تقول العرب : لا جرم أنك محسن ، على معنى : حقاً أنك محسن .

يقول الشيخ سليمان الجمل : وردت في السمين وجوه حول إعراب هذه الكلمة منها:-

١/ انهما كلمتان مركبتان من (لا) النافية و(جرم) وبنيتا على تركيبهما تركيب خمسة عشر ، وصار معناهما معنى فعل (حق) فعلى هذا يرتفع ما بعدهما بالفاعلية ، فيكون المعنى : (لا جرم أن لهم النار) على معنى حق وثبت كون النار لهم ، أو استقرارها لهم .

٢/ أن (لا جرم) بمنزلة (لا رجل) في كون (لا) نافية للجنس ، و(جرم) اسمها مبني معها على الفتح ، وهي واسمها في محل رفع بالابتداء ، وما بعدهما خبر (لا النافية) ، وصار معناهما : لا محالة في أنهم في الآخرة في النار .

٣/ أن (لا نافية لكلام تقدم مما تكلم به الكفرة ، فردّ الله عليهم بقوله : (لا) كما تردُّ (لا) هذه في القسم ، في قوله تعالى : (لا أقسم) ، وقوله تعالى : (فلا وربك لا يؤمنون ..) ، ثم أتى بعدها بجملة فعلية وهي : (جرم أن لهم كذا) ، و(جرم) فعل ماضٍ معناه (كسب) وفاعله مستتر يعود على فعلهم المدلول عليه بسياق الكلام ، و(أن) وما في حيزها في موضع المفعول به لأن (جرم) يتعدى اذا كان بمعنى : (كسب) .

٤ - ان معناها : (لا حق ولا منع) ، ويكون (جرم) بمعنى : (القطع) ، فتقول : (جُرِمتُ) بمعنى (قطعتُ) ، فيكون (جرم) اسمُ (لا) مبني معها على الفتح كما تقدم وخبرها : (أن) وما في حيزها على حذف حرف الجر ، بمعنى لا منع من خسرانهم .

هذا ولهذا اللفظ : (جُرمَ) ، لغات عدة يقال : (لا جِرم) بكسر الجيم ، و(لا جُرم) بضمها ، و(لا جر) بحذف الميم ، و(لا ذَا جرم) ، و(لا نُو جرم) وغير ذلك .

هذا وقد يقول قائل لماذا ذكر كل هذا وما الفائدة ؟ الجواب أنه تراثك أيها المسلم ! انها اللغة التي من غيرها لا يفهم كتابك ، وأنت تعلم أن هذه اللغة لا تستطيع لغة أخرى مهما بلغت في الرقي والفصاحة والبلاغة ، أن تترجم ما جاء في كتابك الكريم الموصوف بأنه قرآن عربي مبين .

الهوامش

١ – سورة الحجر الآية (٩) .

٢ – سورة الزمر الآية (٥٣) .

٣ – تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ج١ ، ص ١٢٠ .

٤ – سورة النور الآية (٥٢) .

٥ – تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ج١ ص ١٢٢ .

٦ – سورة البقرة الآية (١٧٩) .

٧ – يمكن الرجوع في ذلك إلي بغية الايضاح ج٢ ص ١١٩ .

٨ – سورة هود الآية (٤٤) .

٩ – سورة المدثر الآية (٤٤) .

١٠ – سورة الشعراء الآية ٦٣ .

١١ – سورة البقرة الآية (١٧٧) .

١٢ – التحرير والتنوير المقدمة ١٠ ص ١١٣ .

١٣ – سورة الاسراء الآية (٨٤) .

١٤ – سورة النور الآية (٥٣) .

١٥ – سورة المؤمنون الآية (٩٦) .

١٦ – .التحرير والتنوير ج١ ص ١١٢٤ .

١٧ – سورة الشورى الآية (٢٨) .

١٨ – التحرير والتنوير المقدمة العاشرة .

١٩ – التحرير والتنوير المقدمة العاشرة ص ١٢٥ . بتصرف .

٢٠ – سورة الزخرف الآية (٢٩) .

٢١ – سورة الانعام الآية (٨٩) .

٢٢ – سورة الانعام الآيات (١٥٥ – ١٥٦) .

٢٣ – سورة هود الآية (٤٩) .

٢٤ – سورة فاطر الآية (١٣) .

٢٥ – سورة العنكبوت الآية (٤٣) .

٢٦ – سورة الزمر الآية (٩) .

٢٧ – سورة البقرة الآية (٦٨) .

٢٨ – سورة البقرة الآية (٦٩) .

٢٩ – سورة المرسلات الآية (٣٣) .

٣٠ – تفسير الكشاف للزمخشري الآية (٦٩) ، ينبغي التنبه دائماً بأن ذكر الآية والسورة يغني عن ج ، ص والطبعة ، فقط بذكر التفسير .

٣١ – سورة هود الآية (٢٢) .

٣٢ – سورة النحل الآية (٢٣) .

٣٣ – نفس السورة الآية (٦٢) .

٣٤ – نفس السورة الآية (١٠٩) .

٣٥ – سورة غافر الآية (٤٣) .

من المصادر والمراجع

١ – القرآن الكريم .

٢ – اعجاز القرآن – للباقلاني .

٣ – بغية الايضاح – للخطيب القزويني .

٤ – تفسير البحر المحيط – لأبي حيان الاندلسي .

٥ – تفسير الجلالين – لجلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي .

٦ – التحرير والتنوير – لابن عاشور .

٧ – تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان – نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري .

٨ – جامع البيان في تفسير القرآن ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري .

٩ – الفتوحات الآلهية ، للشيخ سليمان بن عمر ، الجمل .

١٠ – في ظلال القرآن – لسيد قطب .

١١ – القاموس المحيط ، للفيروز آبادي .

١٢ – مختصر ابن كثير – لابن كثير الدمشقي .

١٣ – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، لمحمد فؤاد عبد الباقي .

محمد بن سلام الجمحي
رائد التأصيل في الأدب والنقد

د عبد الله بريمة فضل *

لم يكد ينتهي القرن الثاني الهجري ويستهل القرن الثالث حتى انتهى الذوق الإسلامي إلى اصطفاء نفر من الشعراء وخصهم بالتفضيل على غيرهم لأنهم أشعر شعراء زمانهم ، أولئك النفر هم :-

جرير والفرزدق والأخطل كما طابق احساس الأدباء هذا الاصطفاء فجعل منهم الطبقة الأولى بمقتضى ذوقهم الفني دون تعليل أو تفسير ثم جاء العلماء النحويون واللغويون الذين لم يشاءوا الوقوف عند حدود الذوق المجرد طبقاً لوظيفتهم العلمية فتخطوا ذلك إلى مجال التحليل والتعليل والتفسير حتى انتهوا إلى كشف المميزات التي كانت سبباً في ترشيح أولئك الطبقة والفوز بذلك الترشيح ، وما أن تم لهم ذلك حتى قاسوا عليها الطبقة الأولى من شعراء الجاهلية وقد كان ابن سلام معاصراً لأولئك العلماء وعالماً ضالعاً في ذلك المضمار فأدلى بدلوه بين الدلاء فكان كتاب الطبقات .

وتكمن أهمية هذا الكتاب في أنه أول كتاب ألف في هذا المجال – مجال النقد الأدبي والأدب وتاريخه – كما كان لصاحبه منهج واضح وخطة مرسومة للوصول إلى هدف

---

* الأستاذ المشارك – كلية اللغة العربية – جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية .

وغاية كان يرمى إليها ، وقد استطاع بهذا المنهج أن يجمع أشتات ما تفرق من الآراء فى بيئات اللغويين والنحاة والرواة والأدباء على السواء مع القدرة الفائقة على بلورة تلك الآراء بحيث استطاع الخروج من كل أولئك بأكثر من دعامة أقام عليها دراسته بل بقوانين ومعايير تحكم وتقيس وأسباب تفسر وتعلل ما اشتمل عليه الكتاب من قضايا وآراء .

(١) نظرية الانتحال :

وقد استهل ابن سلام كتابه بقوله :

(ذكرنا العرب وأشعارها والمشهورين المعروفين من شعراءها وفرسانها وأشرافها وأيامها ، اذ كان لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب وكذلك فرسانها وساداتها وأيامها ، فاختصرنا من ذلك على ما لا يجهله عالم ولا يستغنى عن علمه ناظر فى أمر العرب فبدأنا بالشعر) .

وفى الشعر مصنوع مفتعل الموضوع كثير لا خير فيه ولا حجة فى عربيته ولا أدب يستفاد ولا معنى يستخرج ولا مثل يضرب ولا مديح رائع ولا هجاء مقذع ولا فخر معجب ولا نسيب مستطرف وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب لم يأخذوه عن أهل البادية ولم يعرضوه على العلماء ، فليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على ابطال شيء منه – أن يقبل من صحيفة ولا يروى من صحفى .

وقد اختلف العلماء بعد فى بعض الشعراء كما اختلفت فى سائر الأشياء فأما ما اختلفوا عليه فليس لأحد أن يخرج منه .

وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما تثقفه العين ومنها ما تثقفه الاذن ومنها ما تثقفه اليد ومنها ما يثقفه اللسان .

ومن ذلك اللؤلؤ والياقوت لا تعرفه بصفة ولا وزن دون معاينة ممن يبصره ومن ذلك

الجهبذة بالدينار والدرهم ولا تعرف جودتهما بلون ولا مس ولا طراز ولا وسم ولا صفة ويعرفه الناقد عند المعاينة فيعرف بهرجها وزائفها وستوقها ، ومفرغها - ومن البصر بغريب النخل ، والبصر بالوان المتاع وضروبه واختلاف بلاده مع تشابه لونه ومسه ودرعه حتى يضاف كل صنف إلى بلده الذى خرج منه ..)[1] .

فى هذه المجموعة من الفقر يحصر ابن سلام الدعامة الأولى من الدعامتين اللتين وضعهما لكتاب طبقات فحول الشعراء . حيث حدد فى الفقرة الأولى من المجموعة الأولى - (الموضوع) وهو الشعر وضروراته ، وفى الفقرة الثانية ذكر ما دخل هذا الشعر من انتحال وكان هذا هو الدافع والمبرر لتناوله بالدراسة . وفي الفقرة الثانية يذكر اختلاف العلماء الذين تعين عليهم تناول هذا الشعر بالدراسة وذلك لاظهار وجه الصواب ووضع حداً للدخلاء الذين اقتحموا هذا المجال دون ان تتوافر لديهم الأدوات الضرورية لاقتحامه وهي التي تنحصر أو يمكن حصرها في الفقرة الرابعة واطلق عليها المصطلح (صناعة وثقافة) وخص بمعرفتها أهل العلم ولا سيما النقاد منهم أولئك الذين يكفي عندهم لتحقيق هذا الهدف مجرد النظر والمعاينة + وقد اتبع كل أولئك بالأمثلة الضرورية لتوضيح ما قصد إليه والأسباب التي دعت إلى ذلك وبذلك تنتهي المجموعة الأولى من النصوص الدالة على قضية الانتحال وضرورة دراستها وهي الدعامة الأولى التي أقام عليها ابن سلام كتاب (طبقات فحول الشعراء) وهي إحدى الدعامتين الرئيسيتين وهي نظرية الانتحال .

(٢) طبقات الشعراء :

أما الدعامة الثانية فهي تصنيف الشعراء إلى طبقات ، وقد عنيت بهذه الدعامة المجموعة الثانية من النصوص بدا من قوله (ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والاسلام والمخضرمين الذين كانوا في الجاهلية وادركوا الإسلام فنزلناهم منازلهم واحججنا لكل

---

(١) و(محمد بن سلام الجمحي) - (طبقات فحول الشعراء) ، ١/٣ - ٦ .

شاعر بما وجدناه له من حجة وما قاله فيه العلماء وقد اختلف الناس والرواة فيهم فنظر قوم من أهل العلم بالشعر والنفاذ في كلام العرب والعلم بالعربية ، إذ اختلف الرواة فقالوا بآرائهم وقالت العشائر بأهوائها ولا يقنع الناس مع ذلك إلا الرواية عمن تقدم فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً من تشابه شعره منهم إلى نظرائه فوجدناهم عشر طبقات متكافئين معتدلين)[1] .

(اقتصرنا - بعد الفحص والنظر والرواية عمن مضى من أهل العلم - إلى رهط أربعة اجتمعوا على أنهم أشعر العرب طبقة ثم اختلفوا فيهم بعد . وسنسوق اختلافهم واتفاقهم ونسمي الأربعة ونذكر لكل واحد منهم - وليس تبدئتنا أحدهم في الكتاب بحكم له ولابد من مبتدأ - ونذكر من شعرهم الأبيات التي تكون في الحديث والمعنى)[2] إلى آخر النص وقد بلغت هذه الطبقات عشرين طبقة عشرة للشعراء الجاهليين ومثلها للشعراء الاسلاميين وكل طبقة أربعة رهط متكافئين معتدلين . بناء على معيارين أفادهما فيما أفاد من مقولات أبي عمر بن العلاء[3] ثم اضاف إليهما معياراً ثالثاً هو (التنوع أو تعدد الأغراض) فكان لهذا المعيار الثالث أثره البالغ في تصنيف الطبقات بالنظر إلى المعيارين السابقين (الجودة والكثرة) وذلك بتصعيد بعض الشعراء إلى طبقات ما كان لهم أن يبلغوها لولا تعدد أغراضهم وتنوعها وهبط بشعراء آخرين كان يمكن أن يكون موضعهم أعلى مما كانوا عليه طبقاً لذينك المعيارين سالفي الذكر .. ولكن قبل أن نسترسل والحديث عن هذه الدعامة ينبغي أن تكون بدايتنا طبيعية أي من حيث بدا ابن سلام أي من حيث الدعامة الأولى .

---

(١) محمد بن سلام الجمحي - (طبقات فحول الشعراء) ، ٢٤/١ .

(٢) المرجع السابق ، ٥٠/١ .

(٣) عبدالله بن قتيبة (الشعر والشعراء) ، ٦٣/١ .

قال بن سلام :

(ذكرنا العرب وأشعارها والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرافها وأيامها إذ كان لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب وكذلك فرسانها وسادتها وأيامها فاقتصرنا من ذلك على ما لا يجهله عالم ولا يستغنى عن علمه ناظر فى أمر العرب فبدأنا بالشعر)[1] .

وليس عجيباً أن يبدأ بالشعر أو أن يوقف كتاباً أو كتابين على طبقات فحول الشعراء، بل لعل ذلك من البداهة بمكان ؛ لأن اهتمام العرب كان منصباً على الشعر لأكثر من سبب :-

أولاً : لأن الشعر ديوان العرب ، أي كنز مآثرهم ومدخر ذخائرهم .

ثانياً : أنه العلم الذي يعتدون به ويضعونه في مقدمة علومهم ، كما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قوله : (كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه)[2] . وقال يونس بن حبيب : قال أبو عمرو بن العلاء : ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ولو جاءكم وافراً لجاءكم شعر كثير) . على أن هذا القليل أو الأقل الذي انتهى إلينا قد دخله من الانتحال الشيء الكثير - بقصد أو بغير قصد - الأمر الذي جعل ابن سلام يشمر عن ساعد الجد ليبزأه من ذلك الزيف والافساد ، وهو عمل ليس بالهين أو اليسير إذا علمنا أن الذين كانوا يقومون بهذا التزييف هم نفر من العلماء بل من جلتهم فى هذا الباب بشهادة العلماء أنفسهم وفي مقدمتهم ابن سلام حيث يقول : (وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غثاء منه محمد بن اسحاق بن يسار مولى آل مخرمة بن عبد المطلب بن مناف ، وكان من علماء الناس بالسير قال الزهري : لا يزال في الناس علم ما بقي مولى آل مخرمة ، وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك ، فقبل الناس عنه

---

(١) محمد بن سلام الجمحي - (طبقات فحول الشعراء) ، ١/٣ .

(٢) محمد بن سلام الجمحى ، (طبقات فحول الشعراء) ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ص ١ .

الاشعار وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لي بالشعر ، أتينا به فأحمله (وانما أوتى به) ولم يكن ذلك عذراً له فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط ، وأشعار النساء فضلاً عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود فكتب لهم أشعاراً كثيرة وليس بشعر ، وانما هو كلام مؤلف معقود بقواف أفلا يرجع إلى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ آلاف السنين ، والله تبارك وتعالى يقول : (فقطع دابر القوم الذين ظلموا) «سورة الانعام : ٤٥» ، أي لا بقية لهم . وقال أيضاً : (انه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى) «سورة النجم : ٥٠ ، ٥١» وقال في عاد : (فهل ترى لهم من باقية) «سورة الحاقة : ٨» وقال : (وقروناً بين ذلك كثيراً) «سورة الفرقان : ٣٨» وقال : (ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود الذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله) «سورة ابراهيم : ٩» .

نعم لقد كان مولى آل مخزمة محمد بن يسار رجلاً عالماً بشهادة الزهري إمام المحدثين في عصره ، غير أن هذا العلم لم يصمد طويلاً أمام منطق ابن سلام وكيف يستطيع الصمود وقد استخدم في غير ما هو له؟ وذلك لأن في هذه الأدلة النقلية التي ساقها فصل الخطاب ، غير أنه لم يكتف بذلك بل اردفها بأدلة أخرى عقلية معتمداً في ذلك على التاريخ طوراً ، وعلم اللغة طوراً آخر ، وعلى الأدب وتاريخه طوراً ثالثاً .

ولم يكتف بذلك أيضاً بل تخطى كل أولئك ليقف على الأسباب الواضحة والخفية التي أدت إلى وجود الانتحال في الشعر العربي .

وقد أقام ابن سلام أول هذه الأدلة العقلية على الشواهد التاريخية الثابتة التي لا تقبل الجدل حيث يروى عن يونس بن حبيب ومسمع بن عبد الملك أن أول من تكلم العربية ونسى لسان أبيه اسماعيل بن ابراهيم صلوات الله عليهما)[1] . ومن الثابت تاريخياً أن اسماعيل كان بعد عاد بزمن ليس بالقصير وإذا كان العرب كلهم ولد اسماعيل إلا حمير وبقايا جرهم .. ، كما روى يونس أيضاً عن أبي عمرو بن العلاء ، فليس من المعقول إذا

(١) (محمد بن سلام الجمحي) ، طبقات فحول الشعراء ٩/١ .

أن يوجد شعر بلغة لم توجد بعد مؤكداً ذلك بقوله: (انما كان معد بازاء موسى بن عمران صلى الله عليه وسلم أو قبله قليلاً ، وبين موسى وعاد وثمود ، الدهر الطويل والأمد البعيد)[1] .

أما الدليل الثاني من أدلته العقلية المنطقية فيقيمه على اللغة العربية نفسها مستشهداً بقول أبي عمرو بن العلاء سالف الذكر : (العرب كلها ولد اسماعيل إلا حمير وبقايا جرهم) مضيفاً إليه قوله - أيضاً - (ما لسان حمير وأقاصى اليمن اليوم بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا) فكيف بما كان على عهد عاد وثمود تداعيه ووهيه ؟ فلو كان الشعر مثل ما وضع لابن اسحاق ومثل ما روى الصحفيون ، ما كانت إليه حاجة ولا فيه دليل على علم)[2] .

أما دليله الثالث الأخير من هذه الأدلة العقلية المنطقية فينتزعه من تاريخ المادة نفسها أي تاريخ الأدب وذلك برجوعه إلى تاريخ القصيدة العربية وتطور بنائها الفني بمرور الزمن بفضل الجهود المبذولة التي قام بها نوابغ الشعراء الجاهليين ، ولكنها مع كل ذلك لم تبلغ أوجهاً إلا قبيل ظهور الاسلام بزمن يسير وفي ذلك يقول : (ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حاجته ، وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبد المطلب أو هاشم بن مناف ، وذلك يدل على اسقاط شعر عاد وثمود وحمير وتبع)[3] ويذكر أن مهلهل بن ربيعة التغلبي خال امرئ القيس هو أول من أقام هيكل القصيدة العربية وذلك عندما دهمته الحوادث بقتل أخيه كليب ثم تلاه في هذا المضمار شاعران آخران من شعراء المعلقات وهما : امرؤ القيس ، وطرفة بن العبد ، ثم عبيد بن الأبرص وعمر بن قميئة ثم المتلمس ، وقد كان هؤلاء جميعاً في عصر واحد وإليهم يرجع الفضل في بناء القصيدة العربية في هيكلها المعروف حتى اليوم - بعمود

---

(١) المرجع السابق ١١/١ .

(٢) المرجع السابق ١١/١ .

(٣) (محمد بن سلام الجمحي) - (طبقات فحول الشعراء) ، ٢٦/١ .

الشعر – الأمر الذي يبطل ما ذهب إليه ابن اسحاق في سيرته وما أثبت من أشعار قبل عصر هؤلاء الرواد .

وبهذه الأدلة العلمية القوية استطاع ابن سلام أن يدحض ما ذهب إليه ابن اسحاق وما أورد من روايات وأثبتها في سيرته من أشعار مطبقاً هذه الأدلة – كمعطيات نقدية – على بعض النماذج الشعرية القديمة ليثبت رأيه هذا عن طريق البرهنة العلمية وعدم صحة الرأي المقابل اعتماداً على تلك المعطيات المتمثلة في أنساب العرب ، وتاريخ نشأة اللغة وعصر تقصيد القصائد ، وهو في صنيعه هذا بمنهجه هذا يسبق منهجاً من أحدث المناهج المعاصرة إلا وهو المنهج التكاملي الذي يستعين أو يحاول الاستعانة به الناقد بالتركيز على أكبر قدر ممكن من المناهج في نقطة واحدة أو قضية واحدة بعينها بغية تجليتها بتسليط الأضواء عليها من كل جانب .

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الأسباب التي أدت إلى الانتحال :–

ويرجع ابن سلام ذلك إلى سببين لا ثالث لهما وهما : العصبية والرواية . وقد دعى إلى هذه العصبية أن الشعر العربي ضاع أكثره لتشاغل العرب بالفتوحات الاسلامية بغزو فارس والروم – كما أُثِرَ عن عمر في حديثه سالف الذكر[1] – وأثبته أبو عبيدة ، ومن المعلوم أن الشعر كان سجلاً لمآثر العرب وأيامها وغزواتها ، وليس من اليسير عليها أن تفقد مثل هذا الكنز العظيم ثم تظل مكتوفة اليدين ومن هنا بدأت الرواية ، ولعله كان هناك من لم يكن راضياً عن تاريخه فوجد في هذه المناسبة فرصة سانحة لاعادة كتابة تاريخه حتى تكون له من هذه المآثر نصيب أو على حد تعبير ابن سلام : (ولما راجعت العرب رواية الشعر وذكر أيامها ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما يجب من ذكر وقائعهم . وكان قوم قد قلت وقائعهم وأشعارهم فأرادوا أن يلحقوا بمن لهم الوقائع والأشعار فقالوا على ألسنة شعرائهم (وتلك هي العصبية) ثم كانت الرواة فزادوا في الأشعار التي قيلت ، وليس يشكل على أهل العلم زيادة الرواة وما وضعوا ولا ما

(١) المرجع السابق ١/٤٧ – ٤٨ .

وضع المولدون . وإنما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل البادية من ولد الشعراء أو الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الأشكال)[1] . وقد ضرب لذلك مثلاً بداود بن متمم بن نويرة ، وحماد الراوية . أما الأول فقد ساقه سوء الطالع إلى أبي عبيدة ليسير غوره وليسجل عليه وعلى أمثاله ما يمكن أن يصدر منه أو منهم عندما يكونون في مأزق أو مواقف حرجة يودون الخلاص منها دون أن يقدروا ما يترتب على سلوكهم من آثار على الحياة عامة والحياة الأدبية على وجه الخصوص . قال ابن سلام : (أخبرني أبو عبيدة أن ابن داود بن متمم بن نويرة قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي من الجلب والميرة فنزل النحيت ، فأتيته أنا وابن نوح العطاردي فسألناه عن شعر أبيه متمم ، وقمنا له بحاجته وكفيناه ضيعته ، فلما نفذ شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويصنعها لنا ، واذا كلام دون كلام متمم ، وإذا هو يحتذي على كلامه فيذكر المواضع التي ذكرها متمم ، والوقائع التي شهدها ، فلما توالى ذلك علمنا أنه يفتعله)[2] .

أما حماد الراوية فانه قد جمع كل الموبقات الروائية على الرغم مما امتاز به من قوة وأسبقية إلى جمع أشعار العرب كما يقول ابن سلام ، غير أنه كان غير موثوق به وكان ينحل شعر الرجل ، وينحله شعر غيره[3] ، ويزيد في الأشعار ، ويقول أنه سمع عن يونس يقول : العجب ممن يأخذ عن حماد وكان يكذب ويلحن ويكسر) .

فمما نحله الحطيئة ما أخبر به أبو عبيدة عن يونس ، قال : قدم حماد البصرة على بلال بن أبي بردة وهو والٍ عليها فقال : أما أطرفتني شيئاً ، فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيئة في مديح أبي موسى قال : ويحك! يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به ، وأنا أروى شعر الحطيئة ؟! ولكن دعها تذهب في الناس) .

---

(١) (محمد بن سلام الجمحي) طبقات فحول الشعراء ، ٤٨/١ .

(٢) المرجع السابق ٤٩/١ .

(٣) المرجع السابق ٤٩/١ .

ومما نحله حماد لطرفة بن العبد قصيدة أعشى همدان التي يقول فيها :

ان الخليـــط أجـــد منتقلـــــه *** ولذاك زمت غـدوة ابلـه

عهدي بهم في النقب قد سندوا *** تهدي صعاب مطيهم ذلله[1]

وكان ذلك نزولاً لطلب صديقه عمر بن سعيد بن وهب الثقفي الذي طلب املاء شيء لأخواله من بنى سعد بن مالك على لسان طرفة بن العبد فاستجاب لذلك باملاء قصيدة أعشى همدان سالفة الذكر .

---

(١) المرجع السابق ٤٩/١ .

الحنفية والحنفاء في العصر الجاهلي

وداعة محمد الحسن عكود *

مقدمـــة :-

انتـــهت يكد الوثنية في أخريات العصر الجاهلي إلى عقم واجداب ، ولم تعد قادرة على اشباع الحاجات الروحية لعرب الجزيرة الذين طحنتهم الحروب وقطعت ما بينهم من وشائج وأرحام ، وجففت كثيرا من منابع الخير في نفوسهم ، ثم تحولت – من حيث كونها عبادة – إلى مجموعة من التقاليد لا تتعدى القسم بالأوثان والمؤلفات والطواف بها، والاحتفال عندها ، وتقديم القرابين لها في الأعياد والمناسبات .

أما النصرانية فقد عجزت عن أن تضم إلى عقيدتها أولئك الوثنين الذين بعد العهد بينهم وبين الرسالات السماوية ، فكانوا في مسيس الحاجة إلى ديانة تأخذ بأيديهم من مفاوز الشرك القاحلة إلى واحات الايمان الندية .

أما اليهودية فقد حصنت نفسها وراؤ الأطم والقلاع لأنها لا ترغب في نشر الدين ، ولا تدعو إلى تهويد غير اليهود ، وذلك راجع إلى طبيعة اليهود لأنهم أغلقوا دينهم على أنفسهم ، فلم يرحبوا بالداخلين فيه .

---

* أستاذ مساعد بكلية التربية – جامعة افريقيا العالمية .

لما أجدبت الوثنية ، وعجزت النصرانية ، وانعزلت اليهودية ، أخذ بعض المستنيرين من العرب يلتمسون الهداية فى دين أو عقيدة غير تلك الديانات والعقائد ؛ دين بعيد عن التعقيد الفلسفى والعنصرية اليهودية ، وعبادة الحجر والشجر والحيوان .

فاتجهوا صوب (الحنيفية) .

معنى كلمة : (حنيف) :

قبل الوصول إلى تحديد معنى الحنيفية التى كان أولئك المستنيرين يبحثون عنها ليتعبدوا بها - يحسن بنا أن نتتبع كلمة حنيف نفسها لنتعرف المراحل التى مرت بها قبل أن تصبح اتجاهاً دينياً ظهر واضحاً جلياً فى أخريات العصر الجاهلى .

تشير المعاجم اللغوية إلى أن (الحنف) صفة للقدمين ، وهو (أن تميل كل منهما بأبهامها على صاحبتها)[1] .

ولذلك يقال عمن اتصف بهذه الصفة : (رجل أحنف أي مائل الرجليين)[2] فالحنف هنا يدل على صفة خلقية للقدمين هى الاعوجاج والميل ، ثم اتسعت الكلمة عندما اشتق منها الفعلان (حنف) و(تحنّف) ليدلا على مطلق الميل : (يقال : تحنف فلان إلى الشيء تحنفاً مال إليه)[3] ويقال : (حنف عن الشيء وتحنف مال)[4] .

ومن هذا يتبين أن الكلمة انتقلت من المعنى الحسي الخَلْقي الدال على الميل والاعوجاج فى القدمين خاصة - إلى معنى غير حسي أوسع وأشمل ، هو الانصراف عن شيء إلى آخر ولهذا قالوا : (الحنيف العادل عن دين)[5] .

---

(١) جمهرة اللغة ١٧٨/٢ ، وتهذيب اللغة ١١٠/٥ والصحاح ١٣٤٧/٤ واللسان (حنف) .
(٢) مقاييس اللغة ١١٠/٢ .
(٣) تهذيب اللغة ١١/٥ .
(٤) اللسان (حنف) .
(٥) الجمهرة ١٧٨/٢ .

وهنا يحسن أن نشير إلى رأى بعض المستشرقين فى أصل الكلمة واشتقاقها فقد ذهب بعضهم إلى أنها (كنعانية آرامية ومعناها المنافق أو الملحد أو الوثنى أو الكافر)[1] ويرى آخرون أن الكلمة مشتقة من السريانية ، ويرى بعض آخر أنها دخلت إلى العربية من الحبشية[2] .

أما (بهل) كاتب مادة (حنف) فى دائرة المعارف الاسلامية فيتوسط في الرأى ذاهباً إلى أن الكلمة عربية ولكن معناها (المنشق) من الكلمة العربية (حنف) أي كسر وشق)[3] وكل ما ذهب إليه هؤلاء المستشرقون في معنى هذه الكلمة بعيد عن الصواب ، فليست الكلمة كنعانية أو سريانية أو حبشية أو آرامية ولكنها عربية صليبة لم تشبها شائبة من هجنة أو إقراف والدليل على ذلك :-

١ - أن المعاجم العربية التى عرضت لهذه الكلمة لم تشر أية أشارة إلى أنها غير عربية ، مع أن هذه المعاجم كثيرة الاشارات إلى الكلمات الدخيلة .

٢ - لم يرد فى الكتب التى تخصيصت فى تمييز الكلمات الدخيلة من الكلمات العربية مثل : (المعرب من الكلام الاعجمى على حروف المعجم) لأبى منصور موهوب بن أحمد الجواليقى (ت : ٥٤٠هـ) ، و(شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل) لأحمد محمد شهاب الدين الخفاجي (ت : ١٠٦٩هـ) و(الزينة) لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت:٣٢٢هـ) - ليس فيها ما يدل على عجمة الكلمة أو أنها منقولة من لغة أخرى ، سامية أو غير سامية . ولا أحسب أن أحداً يتهم علماء اللغة العربية بالتواطؤ على إخفاء أصل كلمة (حنيف) .

٣ - إن وجود كلمة في لغة من اللغات السامية تؤدي نفس المعني الذي تؤديه كلمة (حنيف) لا يدل على أن تلك اللغات هي الأصل الذي أخذت عنه العربية ، بل ربما كان

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية ١٢٩/٨ مادة (حنف)

(٢) المصدر السابق ١٢٩/٨ .

(٣) المصدر السابق : الصفحة نفسها .

أقرب إلى الصواب أن يقال : إن كلمة حنيف انتقلت من العربية إلى اللغات السامية الأخرى ، وذلك لأن (اجماع علماء النحو المقارن للغات السامية أمثال (بروكلمان) و(وليم رأيت) ... وغيرهما على أن اللغة العربية الفصحى هي - بلا منازع - أقدم صورة حية من اللغات السامية)[١] .

٤ - أما ما ذهب إليه (بهل) كاتب مادة (حنيف) في دائرة المعارف الاسلامية من أن معنى (حنف) كسر وشق ، فلا ندري من أين جاء به لأن المعاجم اللغوية ومعاجم المصطلحات التي وقفنا عليها لم تشر إلى ذلك المعنى[٢] .

ما الحنيفية ؟ ومن الحنفاء ؟

سبق القول بأن الديانات والعقائد التي كانت معروفة في العصر الجاهلي لم تعد قادرة على إشباع الوجدان الروحي لعرب الجاهلية ، فقد تكشف لبعض ذوي البصائر أن الديانة الغالبة - آنذاك - وهي الوثنية لا تنطوي على اثارة من حق ، وأن الأوثان والآلهة فقدت قداستها وهيبتها عند الصفوة المستنيرة من العرب ، وظل التفكير في التخلص من الوثنية يؤرقهم . جاء في السيرة : (اجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم كانوا يعظمونه وينحرون له .. خلص منهم أربعة نفرٌ نجيّاً ، ثم قال بعضهم لبعض تصادقوا وليكتم بعضكم على بعض . قالوا : أجل وهم : ورقة بن نوفل .. عبيد الله بن جحش .. وعثمان بن الحويرث .. وزيد بن عمرو بن نفيل . فقال بعضهم لبعض : تعلّموا والله ما قومكم على شيء! . لقد أخطأوا دين أبيهم ابراهيم ، ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ، ولا يضر ولا ينفع؟! يا قوم التمسوا لأنفسكم ديناً .. فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين ابراهيم)[٣] .

---

(١) الساميون ولغاتهم . دكتور : حسن ظاظا ص/١٥ القاهرة ١٩٧١م .

(٢) راجعنا : العين للخليل بن أحمد ، وتهذيب اللغة للازهري ، ومقاييس اللغة لابن فارس ، أساس البلاغة للزمخشري ، واللسان لابن منظور ، والقاموس المحيط للفيروزابادي ، وتاج العروس للزبيدي .

(٣) السيرة النبوية لابن هشام ٢٣٧/١ - ٢٣٨ . تحقيق مصطفى السقا وآخرين . بيروت .

وغير هؤلاء كان هناك آخرون خالجهم الشك في الوثنية فانصرفوا عنها منهم أمية بن أبي الصلت[1] والنابغة الجعدي[2] وأبو قيس صرمة بن أبي أنس الذي قال عنه ابن هشام : (كان رجلاً قد ترهب في الجاهلية وفارق الأوثان ... وقال : أعبد رب ابراهيم)[3] ، وأبو عامر الراهب[4] وغيرهم ممن حفظت لنا كتب السير أسماءهم[5] .

ان هذا الاحساس بخواء الوثنية لم ينبثق فجأة في نفوس أولئك النفر من الجاهليين ، وإنما تكون نتيجة تفاعلات شتى ، وتأثيرات مختلفة خلال الاف السنين ، فقد كان في الجزيرة العربية وما صاقبها عقائد وأديان التقت فيها الوثنيات المختلفة بالديانات السماوية .

قبل وثنية جنوب الجزيرة ، وقبل اليهودية والنصرانية بالاف السنين كان ابراهيم وولده اسماعيل - عليهما السلام - قد أقاما أول معبد - في الدنيا - لعبادة الله الواحد. بل قبل ابراهيم واسماعيل كان هود وصالح ، وغيرهما من الأنبياء يدعون إلى الوحدانية الخالصة . وعلى الرغم من أن هذه الديانات كانت في أزمان تاريخية سحيقة ، فليس من المستطاع إغفال أثرها في التكوين العقائدي للعرب قبل الاسلام .

لقد انتهت كل تلك التيارات المتلاطمة إلى مجموعة من الحقائق نوجزها فيما يلي :-

الأولى : كان معظم الجاهليين يؤمنون بوجود اله أكبر وأعظم من آلهتهم ، هو الله

---

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ٤٥٩/١ ، تحقيق أحمد محمد شاكر : القاهرة . وأنشر ما ذكره ابن عبد البر في الاستيعاب - بهامش الاصابة ١٢٩/١ قال : (... كان أمية في الجاهلية نظر الكتب .. ولبس المسوح ، وتعبد أولاً بذكر ابراهيم واسماعيل والحنيفية) .

(٢) أنساب الأشراف للبلاذري ٢٨١/١ .

(٣) السيرة ، مصدر سابق ١٥٦/٢ .

(٤) الطبقات الكبرى لابن سعد : ٩٠/٢/٣ تحقيق سخاو ط. دار التحرير القاهرة .

(٥) انظر : المنمق . ص/٥٣١ ، والطبقات الكبرى ١٤٦/١/١ وجمهرة أنساب العرب لابن حزم ص/٢٦٣ ، تحقيق عبد السلام هارون .

سبحانه ، عزوا إليه أفعال الخلق والرزق والاحياء والإماتة[1] ، والتوجه إليه بالدعاء في الشدائد[2] ، فإذا كان العرب قد تعبدوا للأوثان والآلهة الأخرى ، فإنما كان ذلك انحرافاً عن أصل العقيدة وجوهرها ، ذلك الأصل الذي دعت إليه الديانات السماوية قبل آلاف السنين .

الثانية : إن العرب في جاهليتهم كانوا يعرفون أنهم من سلالة إسماعيل بن إبراهيم، وكانوا يعرفون أن إسماعيل وإبراهيم كانت لهما ديانة ذات عقائد وشرائع ، قال أبوعبيدة : (كان عبدة الأصنام في الجاهلية يقولون : نحن حنفاء على دين إبراهيم)[3] .

الثالثة : كان العرب يعرفون أن الكعبة من بناء أبويهم إبراهيم وإسماعيل ، وأن الحج إليها – على ما شابه من شرك – جزء من شريعة إبراهيم ، فكانوا عندما يؤمنون البيت العتيق يعدون أنفسهم (حنفاء) ، حكى الطبرى عن عبد الله بن القاسم قال : (كان الناس من مضر يحجون البيت في الجاهلية يسمون حنفاء فأنزل الله تعالى ذكره : (حنفاء لله غير مشركين به)[4] . وقال ثابت ابن قطنة عن أبيه : (حدثني شيخان منا قالا : كنا في الجاهلية بعمان إذا أردنا الحج قلنا : هلُمّ نتحنف)[5] .

الرابعة : إن العرب كانوا يعرفون أنهم مخالفون لأصحاب الديانات الأخرى بحجهم البيت ، بل كانوا يعتزون بهذه المخالفة ويعدونها قربة يتقربون بها إلى الله ، سئل الأصمعي من أين عرف الجاهليون كلمة حنيف ؟ قال : (لأنه عدل عن دين النصارى فهو عندهم حنيف)[6] . وهذا المعنى نفسه هو الذى عناه الراجز الجاهلي عندما أنشد

---

(١) الآيات : ٦١ – ٦٣/ العنكبوت – ٢٥/لقمان – ٣٨/الزمر – ٨٧/الزخرف .

(٢) الآيات : ٢٢ – ٢٣/ يونس .

(٣) مجاز القرآن – أبو عبيدة معمر بن المثنى ، ٥٨/١ ، تحقيق فؤاد سزكين .

(٤) جامع البيان – لمحمد بن جرير الطبري ١٠٦/١٦ ، تحقيق : محمود شاكر . دار المعارف – القاهرة .

(٥) تهذيب اللغة – مصدر سابق ١١٠/٥ .

(٦) جمهرة اللغة – مصدر سابق ١٧٨/٢ .

مناجياً ربه وهو يسرع بناقته الجبلى ميمماً شطر المسجد الحرام:

إليك تعدو قلقاً وضينها

معترضاً في بطنها جنينها

مخالفاً دين النصارى دينها[1]

بعد هذا كله يأتي طه حسين ويعد وجود إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام (أسطورة)، ويقول : (... وإذن فليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم)[2] ، ثم يؤكد ذلك قائلاً : (ولكن الشيء الذي لا شك فيه هو أن ظهور الإسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب ، قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين ديانة اليهود والنصارى ... وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة)[3] .

ولا أحسب أن طه حسين كان يجهل كل تلك الحقائق السابقة ، ولست أدرى كيف يذهب إلى أن قصة إبراهيم وإسماعيل صنعت صنعاً لتوثيق الصلة بين اليهود والعرب!! وقد جاءت سورة كاملة في القرآن الكريم تسمى (سورة إبراهيم) وهي سورة مكية لا خلاف بين المفسرين في مكيتها !!

وعلى الرغم مما في كلام طه حسين من تكذيب للقرآن ، وتجاهل لكل ما في التراث الأدبي والإخباري الجاهلي فإنه أيضاً - بعيد كل البعد عن منهجية البحث العلمي التي لا تدلي بالرأي إلا بعد أن تستند بالأدلة الموثقة .

---

(١) مجاز القرآن - مصدر سابق ٢٤٩/٢ .

(٢) في الشعر الجاهلي - طه حسين . ص ٢٦ - ٢٧ ، ط: دار الكتب المصرية ١٩٢٦ ، القاهرة .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٧ .

في ضوء تلك الحقائق التي ذكرناها ، نعرض للآراء التي حاولت تحديد المعنى الديني لكلمة (الحنيفية) و(الحنيف) .

لقد ذكر الإمام الطبري بعض تلك الآراء ، ويمكن تلخيصها فيما يلي :-

١ - الحنيف : المسلم ، والحنيفية الإسلام .

٢ - الحنيف : المختتن والحنيفية الاختتان .

٣ - الحنيف : المتبع .

٤ - الحنيف : المخلص .

٥ - الحنيفية : الحج والحنيف : الحاج[١] .

ونلاحظ على هذه الآراء أنها لم تفرق بين الحنيفية كما كان يفهمها الجاهليون ، ومعناها في الإسلام ، ونحن نستبعد الرأي الأول لأنه مفهوم إسلامي ، ونستبعد الرأى الثاني لأن الختان ليس مما يميز الحنفاء عن غيرهم من العرب الوثنيين وبعض أصحاب الديانات : (لأن الختان من العادات القديمة الشائعة بين العرب الجاهليين الوثنيين)[٢] ، لذلك لا يكون الختان ميزة للحنفاء على غيرهم ، مع أنه من شريعة إبراهيم .

أما الرأيان الثالث والرابع فغامضان ، لأن الأتباع والإخلاص غير محددين ، ولذا فنحن مضطرون إلى عدم الأخذ بهما ، فيبقى معنا الرأى الخامس وهذا الرأى أيضاً لا يقبل على إطلاقه لأن الحج منسك اشترك فيه الحنفاء والوثنيون والمسلمون ، لذلك كان الطبري مصيباً عندما قال : (ذلك أن الحنيفية لو كانت حج البيت لوجب أن يكون الذين كانوا يحجونه في الجاهلية من أهل الشرك حنفاء ... وكذلك القول في الختان ، لأن الحنيفية لو كانت هي الختان لوجب أن يكون اليهود حنفاء)[٣] .

---

(١) جامع البيان : مصدر سابق ١٠٧/٣ ، ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) تاريخ العرب قبل الإسلام : جواد على ، ٢٩٦/٦ .

(٣) جامع البيان ، مصدر سابق ١٠٨/٣ .

وهناك رأى لأبي عبيدة يقول : (الحنيف في الجاهلية من كان على دين إبراهيم ، ثم سمى به من اختتن وحج البيت ، ولما تناسخت السنون وبقى من يعبد الأوثان من العرب قالوا : نحن حنفاء على دين إبراهيم ، ولم يتمسكوا منه إلا بحج البيت والختان ، والحنيف اليوم المسلم)[1] .

لقد كان أبو عبيدة دقيقاً عندما فرق بين معنى الكلمة في العصر الجاهلي ومعناها في الإسلام . ويمكن أن نستنتج من كلامه أن كلمة (حنيف) مرت بثلاث مراحل ، اثنتان منها كانتا في الجاهلية ، والثالثة في الإسلام :-

الأولى : أن الحنيف كان يطلق على المتعبد بدين إبراهيم ، ودين إبراهيم يقوم على عقائد أهمها توحيد الله وإفراده بالعبادة ، وعلى شرائع منها الحج والختان ، والظاهر أن هذا المعنى كان قبل عبادة الأصنام .

الثانية : اتساع مدلول الكلمة ، وذلك بعد أن أطلق المشركون على أنفسهم لفظة (الحنفاء) ظناً منهم أن دين إبراهيم هو الحج والختان وماداموا يحجون ويختتنون فهم على دين إبراهيم ، وربما كان أولئك المشركون لا يرون فى عبادة الأوثان ما يتنافى مع ديانة إبراهيم .

الثالثة : هي المرحلة الأخيرة في تطور الكلمة حيث تخصصت بـ (الاسلام) . بعد كل ذلك نخلص إلى أن معنى الحنيفية في العصر الجاهلي يتكون من أربعة عناصر :-

١ - التشكك في الدين السائد حينذاك وهو الوثنية ، أو رفضها رفضاً تاماً .

٢ - رفض اليهودية والنصرانية والتَّدَيُّنُ بهما .

٣ - البحث عن دين إبراهيم ، ومحاولة استلهامه في العبادة .

٤ - القيام ببعض الشعائر الدينية التي بقيت من ديانة إبراهيم .

---

(١) مجاز القرآن . مصدر سابق ٥٨/١ .

سمات الحنفاء :-

إذا كانت تلك هي الحنيفية فإننا نستطيع في ضوئها تحديد سمات أولئك النفر المستنيرين الذين عاشوا في أخريات العصر الجاهلي . وهذه السمات هي :-

١ - رفض عبادة الأوثان رفضاً تاماً ، وتوحيد الله عز وجل توحيداً خالصاً من شوائب الشرك ، ذكروا أن زيد بن عمرو بن نفيل كان يقول : (إلهي إله إبراهيم ، وديني دين إبراهيم)[١] ، وذكروا أنه ترك عبادة الأوثان ، وترك أكل ما يذبح على النصب[٢] . وكان أمية بن أبي الصلت (رغب عن عبادة الأوثان)[٣] . وكان أبو الهيثم بن التيهان ممن يقول بالتوحيد في يثرب[٤] .

٢ - رفض الدخول في اليهودية والنصرانية ، فعندما خرج زيد بن عمرو بن نفيل يبحث عن الدين الصحيح عرضت عليه اليهودية والنصرانية فرفضهما . وكان أبو قيس ابن أبي أنس قد (هم بالنصرانية ثم أمسك عنها)[٥] .

٣ - من السمات البارزة لأولئك الحنفاء الورع والتقوى في سلوكهم العام والخاص ، قال أبو عبيدة عن النابغة الجعدى : (كان ممن فكر في الجاهلية ، وانكر الخمر والسكر .. وهجر الأزلام واجتنب الأوثان)[٦] .

٤ - كان أولئك الحنفاء - في بحثهم الدائب عن شريعة إبراهيم يزاولون بعض العبادات التي كانوا يستلهمون فيها دين إبراهيم ، فقد كان كل منهم يعبد الله بالطريقة

---

(١) فتح الباري . الحافظ ابن حجر ١٤٢/٧ . نشر إدارات البحوث العلمية والإفتاء - السعودية .
(٢) المصدر السابق ١٤٢/٧ . أنظر الحديث رقم ٣٨٢٦ .
(٣) الشعر والشعراء . مصدر سابق ص ٤٥٩ ، والأغاني ١٣٣٦/٤ ، دار الشعب - القاهرة .
(٤) الطبقات الكبرى : مصدر سابق : ٢٢/٢/٣ .
(٥) فتح الباري : مصدر سابق ١٤٢/٧ الحديث رقم ٣٨٢٧ .
(٦) البداية والنهاية : ابن كثير ٢٣٧/٢ .

التي يراها أقرب إلى دين إبراهيم . حكى ابن سعد أن حجير بن أبي إهاب قال : (رأيت زيد بن عمرو بن نفيل ... وهو يراقب الشمس فإذا زالت استقبل القبلة فصلى ركعة وسجدتين ، ثم يقول : هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل)(١) وروى ابن كثير بسنده عن أسماء بنت أبي بكر قالت : (لقد رأيت زيد بن عمرو بن نفيل مسنداً ظهره إلى الكعبة ... ثم يقول : اللهم أني لو أعلم أحب الوجوه إليك عبدتك به ، ولكني لا أعلم ، ثم يسجد)(٢) وكان صرمة بن أبي أنس : (دخل بيتاً فاتخذه مسجداً لا تدخل عليه فيه طامث ولا جنب وقال أعبد رب إبراهيم)(٣) .

الخلاصة :

إن النتيجة التي نخرج بها من كل ما قدمنا هي : أن الحنيفية التي ظهرت واضحة في أخريات العصر الجاهلي لم تكن ديانة متكاملة ذات عقائد وشرائع محددة ، وإنما كانت بحثاً ملحاً عن الدين الذي يملأ الفراغ الروحي في نفوس بعض الأفراد الممتازين الذين لم يقتنعوا بالنصرانية أو اليهودية ، كانت شوقاً روحياً إلى عقيدة منبثقة من بيئتهم ، معقودة الأسباب بأصولهم الدينية الأولى ولهذا كانت الحنيفية نزعة دينية عربية خالصة ذات جذور بعيدة ضاربة في أعماق التاريخ العربي ، ولم تكن تمت - بأية صلة - إلى اليهودية أو النصرانية بعد أن دخلهما التحريف والتبديل .

إن من الشطط في الرأي ، والجنوح إلى الهوى أن يقول الأب لويس شيخو : (ومما يثبت نفوذ النصرانية في مكة على عهد الجاهلية نهضة الحنيفية هناك فإن العلماء الذين درسوا تعاليم تلك الشيعة ، وما تبقى من أخبار أصحابها في تواريخ العرب (كسبرنغر)

---

(١) الطبقات الكبرى ٢٧٦/٢/٣ مصدر سابق .

(٢) البداية والنهاية : ابن كثير ٢٣٧/٢ .

(٣) السيرة : مصدر سابق ١٥٦/٢ .

و(ولهوزن) و(كوسان) وغيرهم كانت نتيجة أبحاثهم أن الحنيفية في الجاهلية كانت شيعة نصرانية خالطتها بعض تعاليم من غيرها)[1] .

لو أن شيخو ومن ذكرهم من المستشرقين قد تجردوا من الهوى وأنصفوا البحث العلمي لوصلوا إلى أنه لا توجد علاقة بين الحنيفية كما عرفت في العصر الجاهلي - والنصرانية كما استقرت عقائدها في ذلك الحين . وأدلتنا على ذلك :

أولاً : أن الحنفاء كلهم - بغير استثناء - كان محور عقيدتهم توحيد الألوهية ، بينما تدين النصرانية بالتثليث والخطيئة والصلب والخلاص ، ومَن لا يدين بذلك فليس بنصراني ، لأن اجماع النصارى منذ مجمع نيقية عام ٣٢٥م انعقد على أن التثليث هو عقيدة النصرانية . ومن يقرأ ما قال الحنفاء ، وما كتب عنهم لا يجد شيئاً مما زعمه شيخو ورهطه ، فلا سبيل إلى الادعاء بلا دليل .

ثانياً : كان الحنفاء يؤكدون في كل مناسبة أنهم على دين إبراهيم كأنهم كانوا يرون في ذلك تميُّزاً لهم على غيرهم من العرب الذين بقوا على الوثنية أو الذين تنصروا أو تهودوا ، والنصرانية لم تدع أنها ديانة إبراهيم .

ثالثاً : أن كل الذين ذكر المؤرخون أنهم تحنفوا هجروا الخمر وحرموها على أنفسهم بعد تحنفهم ، فلو كانوا نُصَارى أو حتى فرقة من فرقهم لما حرموها لأنها قربان من قرابين النصرانية في بعض الأعياد .

رابعاً : أن المؤرخين الذين تقصوا أخبار من كان على دين قبل الاسلام لم يتركوا مجالاً للخلط بين من (تحنّف) و(تنصّر) و(تهوّد) ، فقد ذكروا - مثلاً - أن ورقة بن نوفل (استحكم في النصرانية)[2] النصرانية الصحيحة الموحدة ، قال الحافظ ابن حجر عن

---

(١) النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية . الأب لويس شيخو ١١٨/١ ط اليسوعيين - بيروت ١٩١٢ .

(٢) السيرة : مصدر سابق ٢٣٨/١ .

ورقة : (وكان لقي من بقي من الرهبان على دين عيسى ولم يبدل)[1] وذكروا أن عثمان ابن الحويرث سافر إلى قيصر وتنصر هناك[2] وأن عبيد الله بن جحش تنصر في الحبشة[3] وقالوا عن زيد بن عمرو بن نفيل : (وقف ولم يدخل في يهودية أو نصرانية)[4].

إن هذا التمييز الدقيق يدل على أمانة علمائنا العلمية ، وتحريهم الصدق في مروياتهم.

كل ذلك يؤكد أن الحنيفية اتجاه روحي عربي محض ، مهد له التاريخ الديني لجزيرة العرب منذ آلاف السنين .

---

(١) فتح الباري : مصدر سابق ٢٥/١ الحديث رقم (٣) .

(٢) السيرة : مصدر سابق ٢٣٩/١ .

(٢) السيرة : مصدر سابق ٢٣٨/١ .

(٢) السيرة : مصدر سابق ٢٣٩/١ .

دور جماعة الديوان في توجيه الأدب وإثراء المنهج النقدي

د. محمد الحسنين أبوسنة *

ملخص البحث :-

هـذا بحث بعنوان : دور جماعة الديوان في توجيه الأدب وإثراء المنهج النقدي ، بدأ بتسليط الضوء على تكوين الجماعة وما شجر بينها من خلاف أحدث صدعاً في تكوينها، لكنه لم يوقفها عن القيام بدورها في التوجيه والإثراء ، لهذا عقدنا العزم على تتبع جهودها النقدية من خلال رصد أبرز الآراء التي كونت جوهر النظرية النقدية لجماعة الديوان ، تمثلت تلك الآراء في ثلاثة جوانب .

الجانب الأول : آراء تتحدث عن التجديد الأدبي والنقدي ، كان بعضها نقداً قاسياً لأدباء التقليد ، وقد أسس هذا النقد على أرضية جديدة صلبة ليقف عليها الأدباء والنقاد العرب المعاصرون .

الجانب الثاني : آراء تطرح مفاهيم جديدة للشعر وقضاياه، عني البحث بتتبعها من خلال التركيز على أربعة منها .

---

* الأستاذ المشارك بقسم الأدب - كلية اللغة العربية - جامعة أم القرى - مكة المكرمة

الجانب الثالث : دراسات نقدية تطبيقية عني البحث بإلقاء الضوء عليها ، وتوصل إلى القول بأن جماعة الديوان قدمت دراسات نقدية متنوعة زلزلت عروش أدباء التقليد ووجهت الأدب العربي نحو الاتجاه الذي نادت به الجماعة ، وحققت قدراً من الغني والثراء للأدب والنقد العربيين .

مقـــدمة :-

لما كان الأدب من الفنون التعبيرية التي يتجدد الحديث عنها بتجدد الرؤى ، وتطور المفاهيم كان لابد من الحديث مجدداً عن النقد العربي المعاصر ، والحديث - عندئذ - يعد سياحة فكرية باقية ما بقي الانسان ، ورحلةً حضاريةً تربط اللاحق بالسابق وتستشرف المستقبل .

ومن ثم كانت هذه الدراسة عن اتجاه نقدي في الأدب العربي المعاصر ، هو اتجاه جماعة الديوان بحثاً عن دورها في توجيه الأدب العربي المعاصر وإثراء منهجه النقدي ، لذلك بدأت الدراسة بتقديم لمحةٍ عن تكوين الجماعة وما شجر بينها من خلاف أحدث صدعاً في تكوينها ، لكنها استطاعت - رغم ذلك الصدع - أن تشق طريقها لتمضي قُدُماً في الدعوة إلى التجديد الأدبي والنقدي ، حيث عقد العقاد والمازني العزم على تغيير واقع الأدب والنقد العربيين ودفعهما إلى الأمام ، فأصدرا كتاب الديوان الذي ضمناه بعض آرائهما النقدية ودعواتهما التجديدية ، إلى جانب ما كتباه من مقالات ودراسات أدبية ونقدية كثيرة ، لهذا اتجهت هذه الدراسة نحو تتبع الإسهامات النقدية لجماعة الديوان ، وقد توصلت الدراسة إلى أن تلك الآراء كانت تتمثل في ثلاثة جوانب مهمة هي :

١ - الدعوة إلى التجديد الأدبي والنقدي .

٢ - طرح مفاهيم جديدة للشعر وقضاياه .

٣ - تقديم دراسات نقدية تطبيقية .

عُنِيَ البحث بتتبع الجانب الأول فتوصل إلى القول بأن جزءاً من الطرح في هذا الجانب كان نقداً قاسياً للكلاسيكية في الشعر والنثر ، ليساعد هذا النقد في تأسيس أرضية جديدة يستفيد منها الأدباءُ والنقادُ على السواء ، كما توصل البحث إلى القول بأن بعضاً من الطرح في هذا الجانب أيضاً كان متسماً بالإسراف في الذاتية ، وأن هذا التوجه يعد من السلبيات النقدية لجماعة الديوان ، لذلك كان تركيز البحث على

البواعث التي دفعت جماعة الديوان إلى القسوة في نقد التيار التقليدي في مجالي الشعر والنثر وخلص إلى القول بأنَّ تلك البواعث هي التي دفعت جماعة الديوان إلى التعمُّقِ في دراسة التراث العربي أولاً ثم التعمق في دراسة التيارات الفنية العالمية وخاصة في الأدب الانجليزي ونقده ، مما قادهم إلى تقديم دعوات تجديدية صائبة في مجالي الأدب والنقد ، ومن ثم جاء الجانب الثاني وهو طرح مفاهيم جديدة للشعر وقضاياه حاول البحث تتبعها وإبراز سماتها وملامحها مركزاً على أربعة منها ، وهي :

أ/ الأدب تعبير عن وجدان الأديب والأمة .

ب/ لغة الشعر وما يتصل بها من قضايا .

ج/ قضية المزج بين الوجدان والفكر في الشعر .

د/ قضية شعر التفعيلة .

وقد كانت وقفتنا مع قضية شعر التفعيلة طويلة ، لأن جماعة الديوان على الرغم من دعوتها إلى التجديد في موسيقى الشعر العربي فإنها وقفت من شعر التفعيلة ومن الدعوة إليه موقفاً مُشدداً ومُعتمداً على الرفض والاستخفاف ومنذ وقت مبكر جداً .

جاء - بعدئذ - الحديث عن الجانب الثالث وهو تقديم دراسات في مجال النقد التطبيقي ، وقد رأينا أن هذا الجانب يمثل جوهر إسهامهم النقدي في توجيه الأدب والأدباء ، وفي دعم المنهج النقدي وإثرائه ، حيث قدموا دراسات نقدية متنوعة زلزلوا بها عروش المحافظين في مجالي الشعر والنثر ووجهوا بها الأدب العربي المعاصر نحو المذهب الشعري الجديد الذي نادوا به .

لذا إتجه البحث إلى البيان الموجز للمناهج التي أعتمدت عليها جماعة الديوان في نقدها التطبيقي ، وهي :

أ/ منهج التحليل الأدبي .

ب/ منهج الموازنة .

ج/ المنهج لنفسي .

ثم خلص البحث - بعدئذ - إلى القول بأن منهج جماعة الديوان النقدي هو المنهج الذي يجمع بين التحليل الفني والنزعة الشخصية المتسمة بالسخرية والتجريح والخصام والعراك وأنّ المقاييس النقدية التي بنوا عليها دراساتهم النقدية كانت تدور حول ثلاثة عناصر رئيسية هي : الشعور ، المعنى ، الشكل ، وقد ألقينا الضوء على كل عنصر من هذه العناصر الثلاثة من أجل معرفة الجديد الذي أضافته جماعة الديوان عند معالجتها لهذه القضايا التي عالجها قبلهم نقاد العرب القدامى .

نخلص - بعدئذ - إلى القول بأنه على الرغم من السلبيات التي ظهرت في جوانب من نقد جماعة الديوان فإن نقدهم استطاع أن يسهم بفاعلية واقتدار في دعم الإبداع الأدبي وتوجيه مسيرة الحركة الأدبية إلى جانب إثراء المنهج النقدي للأدب العربي المعاصر عن طريق التأثير بمناهج العرب القدامى ومناهج الغربيين ، وعن طريق التعريف بالتراث الأدبي العربي وتقييمه وتقديمه للشباب في صور مشرقة ، إلى جانب بيان الخصائص والمقومات الفنية للأجناس الأدبية الجديدة كالقصة والرواية والمسرحية ، ليستفيد منها النقاد الشباب عند تناولهم لهذه الأجناس الأدبية بالنقد ، وفي هذا إثراء للمنهج النقدي الحديث دون ريب ، وفيه إفادة للمبدعين في مجال القصة والرواية إن شاء الله .

جماعة الديوان[1] :-

لسنا بصدد تقديم دراسة مفصلة عن هذه الجماعة أو عن حياة كل فرد من أفرادها ونشاطه الأدبي والفكري والسياسي[2] ، لكننا بصدد البحث عن إسهام جماعة الديوان في توجيه الأدب والأدباء وإثراء المنهج النقدي ، لذلك نكتفي بتقديم لمحة عن تكوين هذه الجماعة وما شجر بينها من خلاف أحدث صدعاً في تكوينها .

تكونت جماعة الديوان من ثلاثة شعراء لهم وزنهم في العالم العربي ، هم : عبد الرحمن شكري ، عباس محمود العقاد ، إبراهيم عبد القادر المازني .

بدأت الصلة بين هذه الجماعة بتعارف بين شكري والمازني في دار المعلمين العليا بمصر عام ١٩٠٦م ، وكان التعارف بينهما بداية للصلة الأدبية والفكرية التي توثقت عراها بعد عودة عبد الرحمن شكري من انجلترا ، حيث توثقت الصلة بينه وبين (شاعرين من طرازه وذوقه في فهم الشعر وما ينبغي أن يكون عليه في ضوء الأدب الانجليزي وغيره من الآداب الغربية ، وهما إبراهيم عبد القادر المازني وعباس محمود العقاد ، ويؤلفون معاً هذا الجيل الجديد الذي ثار على شتغرنا القديم ، كما ثار على شعر شوقي وغيره ممن كانوا يضطربون بين التقليد والتجديد[3] .

هذه المعلومة وغيرها تشير إلى أن شكري كان سابقاً في مجال الاتصال بالآداب الأوربية ، ثم في تقديم كتابات نثرية ودواوين شعرية حسب التصور الحديث للأدب ، شعره ونثره ، بل إن المازني كان يعتبر شكري أستاذه في الشعر ومرشده في قراءة روائع من التراث الأدبي العربي والعالمي ، وقد صرح بهذه الحقائق ضمن اعترافه بتجنيه على شكري ، حيث قال :

(... كنا زميلين في المدرسة ، ولكنه كان ناضجاً وكنت فجاً ، وكان أديباً شاعراً واسع الاطلاع ، وكنت جاهلاً ضعيف التحصيل قليل العقل ، فتناول يدي وشد عليها ، وأبت له مروءته أن يتركني ضالاً حائراً أنفق العمر سدى ، وأبعثر في العبث ما لعله كامن في نفسي من الاستعداد ، وكنت أقراء شعر ابن الفارض والبهاء زهير فأقرأني

شعر الحماسة والشريف الرضي والبحتري والمعري وابن المعتز وأبي نواس وغيرهم . وكانت مطالعتي في الانجليزية قاصرة على أمثال : هارذي كوريللي ، ومن نسيت من غيرهما ففتح عيني على شكسبير وبيرون وكارلايل ، ولي هانت ، وماكولي ، وجوته ، وشلر ، وهينه وريختر ، ولسنج ، وموليير ، وراسين ، وروسو ، ومئات غيرهم من أعلام الأدب الغربي)[٤] .

اعترافات المازني تؤكد أُستاذية شكري وسبقه في مجال الدعوة النظرية والتطبيقية للتجديد الأدبي ، وليس أدل على هذه الحقيقة من أن أول إنتاج شعري جديد لجماعة الديوان تمثل في الجزء الأول من ديوان شكري (ضوء الفجر) عام ١٩٠٩م ، ولما أخرج الجزء الثاني من هذا الديوان عام ١٩١٣م ، كتب له العقاد مقدمة ضافية هاجم فيها التقليد والمقلدين وأشاد بالتجديد والمجددين راسماً طرقاً للتجديد في الأدب وفي الحياة عامة وداعياً إلى التمرد على نهج القصيدة التقليدية .

سبق شكري في مجال التجديد يقتضي بالضرورة أن يكون هو المؤثر على زميليه والموجِّه لهما وليس العكس كما أراد العقاد حيث قال : (فدراستي الأدبية الأوربية ومطالعتي تواريخها ومذاهبها سابقة لمعرفتي بالأستاذين شكري والمازني ، هما اللذان غيرا منهجهما في القراءة)[٥] .

وكيفما كان الأمر فإن العقاد وزميليه جمعوا بين التمكن من الثقافة العربية والتمكن من الثقافة الغربية ، وجنحوا إلى تقويض كثير من المسلمات القديمة في مجال الآداب والفنون ولم يقفوا عند حدود التقويض للمسلمات القديمة وحسب ، ولكنهم حاولوا تأصيل قواعد جديدة للإبداع الأدبي ونقده وتقويمه عبر إسهاماتهم النقدية العديدة وإسهاماتهم الابداعية الشعرية والنثرية ، وقد كان لكل منهم دور إيجابي ملحوظ في تلك الإسهامات ، وفي دعم الجماعة والعمل على تماسكها ، ولكن سرعان ما انفرط عقد الجماعة ، وانحصر أمرها في اثنين فقط ، وذلك راجع إلى الخصومة التي نشبت بين شكري والمازني .

اشتعلت نيران الخصومة بين شكري والمازني بسبب اتهام شكري المازني بأنه سرق قصيدة (الشاعر المختصر) من شيلي الشاعر الانجليزي ، وقصيدة (قبر الشاعر) من هيني الشاعر الألماني وقصيدة (فتى في سياق الموت) من هود الشاعر الانجليزي ، وقصيدة (الراعي المعبود) من لويل الشاعر الأمريكي ، وقصيدة (الوردة الرسول) من ولر الشاعر الانجليزي ، وغيرها من سرقات للمازني كشفها شكري .

أوضح شكري أن الذي دعاه إلى الإعلان عن تلك السرقات وبيانها للناس هو كثرة القيل والقال حول صديق حميم وعضو مهم من أعضاء الجماعة التي هاجمت النهج التقليدي للشعراء المعاصرين ، ودعت إلى الاستفادة من توجهات الآداب الغربية ، لذلك كان شكري يقول للمازني : (يا أبا خليل دي بتحسب علينا كلنا ، الناس يقولوا إيه)[٦] .

أقرّ العقاد التهم التي وجهها شكري إلى المازني ، لكنه أراد التخفيف على صديقه عندما قال إن الخصومة بين شكري والمازني ترجع إلى مقتبسات شعرية كان المازني يترجمها ولا يشير إليها[٧] لذلك اضطر المازني إلى أن يشن هجوماً عنيفاً ضد شكري في مقالات عديدة تحت عنوان (صنم الألاعيب) واتهمه بالجنون ، فاعتزل شكري الجماعة وانطوى على نفسه ، واعترف المازني لاحقاً بتجنيه على شكري[٨] .

وعلى الرغم من الصدع الذي حدث في تكوين الجماعة فقد بقيت تحمل الاسم ذاته والدعوة نفسها ، واستطاعت أن تشق طريقها في المضي قدماً نحو التجديد الأدبي والتجديد النقدي ، حيث عقد العقاد والمازني العزم على تغيير واقع الأدب والنقد العربيين ودفعهما إلى الأمام ، فأصدرا كتاب الديوان الذي ضمناه بعض آرائهما الندية ودعواتهما التجديدية كما عُنيا بكتابة مقالات نقدية عديدة ودراسات أدبية كثيرة في شكل بحوث مستقلة أحياناً ، وفي شكل مقدمات لدواوينهم الشعرية تارات[٩] .

ولا نود – هنا – تتبع كل مقولة نقدية قالوها في الديوان أو غيره ، لكننا نحاول استجلاء أبرز الآراء التي تكشف عن النظرية النقدية لجماعة الديوان ، وتشير إلى دورها في دفع الحركة الأدبية وإثراء المنهج النقدي في العالم العربي ، ولابد من الالتفات

- عندئذ - إلى آراء شكري النقدية ، لأن بوره في تكوين النظرية النقدية لجماعة الديوان لا ينكر على الرغم من الخصومة والصدع الذي أصاب تكوين الجماعة .

إسهامات جماعة الديوان :

تمثل الاسهام النقدي لجماعة الديوان في البحوث والدراسات والمقالات الأدبية والنقدية التي هزت مسلمات أدباء التقليد هزاً ورجّت أفكارهم رجّاً وأثارت معرك أدبية أدت إلى تغيير في الحياة الأدبية العربية بصفة عامة وفي الشعر العربي المعاصر على وجه الخصوص ؛ إذ ثاروا على النمط التقليدي الشعري من حيث الشكل والمضمون ، وعلى محدودية الفضاء الذي كان شعراء التقليد يدورون في فلكه ، فحصروا أنفسهم في التعبير الضحل عن توافه الأمور أو عن أشياء بعيدة عن واقع الأمة وبعيدة عن طموحاتها وآمالها ، لذلك أوضحت لهم جماعة الديوان ضرورة أن يعبر الشاعر عن ذاته ونوات الآخرين من أمته ، لا على لغة من ينتظر مناسبة تهنئة بمولود أو تعزية في ميت ، ولكن على نهج من يرى الشعر قيمة إنسانية وليس قيمة لسانية ، لذلك يجيء شعره بوح الكائن الانساني فكرياً ونفسياً .

ومن ثم يمكن أن نقول إن أبرز الآراء التي تكون جوهر النظرية النقدية لجماعة الديوان تمثلت في ثلاثة جوانب مهمة :

* الدعوة إلى التجديد الأدبي والنقدي .
* طرح مفاهيم وتصورات جديدة للشعر وقضاياه .
* تقديم دراسات أدبية ونقدية تطبيقية .

ولابد من وقفة مع كل جانب من هذه الجوانب من أجل البيان والتوضيح ثم الدعم بآراء وأقوال متفرقة لجماعة الديوان .

الدعوة إلى التجديد الأدبي والنقدي :

الدراسة القاصدة لما تركه جماعة الديوان من مؤلفات إبداعية ودراسات فكرية وأدبية .

ونقدية تؤكد حرصها الشديد على تغيير المناخ الفكري والأدبي والسياسي في مصر ثم العالم العربي كله ، والذي يهمنا هنا هو الجانب الأدبي الذي عُنيت به جماعة الديوان ، وخاصة العقاد والمازني - ليفصلوا بين عهدين أدبيين متباينين كل التباين ، هما عهد الجمود (الكلاسيكية) وعهد التجديد ، حيث أكد زعيم جماعة الديوان أن عهد الكلاسيكية لا شيء فيه سوى ركاكة في الأسلوب وتعثر في الصياغة تنبو به الأُذُنُ ، وكان آية على نبوغ الكاتب أو الشاعر أن يوفق إلى جملة مستوية أو بيت سائغ الجرس ، وكان العقاد والمازني يُعدان أحمد شوقي زعيماً للكلاسيكية التي يجب تقويم أعمال أُدبائها وتقويم المقالات التي رفعت من شأن أعمال أُدباء الكلاسيكية العربية ، لهذا كان معظم ما كتبه العقادُ والمازني في كتابُ الديوان نقداً لهذه الكلاسيكية في الشعر والنثر ، حيث وجَّها انتقادات عنيفة لأحمد شوقي والمنفلوطي والرافعي ، وأسرفا في الذاتية التي عمقت لديهما فكرة هدم أُسُس الكلاسيكية وموازينها التي سيطرت على عُقُول ناشئة الأُدباء ، ليساعد هذا الهدم في تأسيس أرضية جديدة يستفيد منها الأُدباء والنقادُ على السواء ، لذلك اشتمل بعض أعمالهم النقدية على عبارات السخائم والشتائم ، وعلى أحكام تهدف إلى النيل من صاحب العمل المنتقد أكثر مما تهدف إلى التقويم والتقييم ، كما نرى في نقد العقاد شعر أحمد شوقي ، ذلك النقد الذي ابتعد فيه العقادُ عن الموضوعية ، وأكثر فيه من التجريح والخصام ، وابتعد عن التحليل الفني والموضوعي - أحياناً - كما في سُخريته من شعر شوقي في مواطن عديدة ، وبعبارات مختلفة ، منها قوله : (... ولقد وجد شعر النماذج في شوقي رسوله الأمين ، بل خاتم رسله أجمعين ، فأبطاله من الممدوحين والمرثيين طراز في مراتب المجد التي يرتضيها السمت والهيبة وفضائل الأخلاق في فضائل هي الفضائل التي اصطلح عليها العرف وتتابعت بها معايير الحمد والثناء[١٠]

كما اتهم العقاد شوقياً وأتباعه بعدم القدرة على التجديد الشعري زاعماً أنهم لم يأتوا بما يستحق أن يسمى تجديداً[١١] ، هكذا دون تحليل فني لقصائد أحمد شوقي ، وعندما تناول قصيدته في رثاء مصطفى كامل بالتحليل الأدبي سخر من تسميتها

قصيدة ؛ وذهب إلى القول بأن شوقياً عدَّها قصيدة لأنها لم تأب أن تستقر في قرطاس واحد ، وكان الأولى أن تسمي – في نظر العقاد – أربعة وستين بيتاً منظومة في كل شيء أو لا شيء[١٢] ، لذلك أعاد العقاد ترتيب أبيات هذه القصيدة بعد إدخالها في مختبر جديد واختبار عسير ، حيث طبق عليها المفهوم الحديث للتلاحم بين أبيات القصيدة (الوحدة العضوية) ، وهي قصيدة رثاء زاخرة بعواطف لا ينتظر أن تكون متسلسلة ومترابطة ترابطاً عُضُوياً ؛ لأنها تنبني على تداعي المشاعر ، لذلك اتهم الدكتور/ محمد مندور العقاد بالخلط في فهم معنى الوحدة العضوية قائلاً :

(... ولكن وحدة الغرض أخذت تختلط بعد ذلك عند العقاد وغيره من نقادنا بما سموه «الوحدة العضوية» أي بناء القصيدة بناء هندسياً بحيث تخرج من يدي الشاعر كالكائن العضوي الذي لا يمكن نقل جزء منه مكان جزء آخر ، وهي دعوة سليمة من ناحية الفلسفة الجمالية ، ولكنها لا تكاد تتصور في الشعر الغنائي الخالص الذي يقوم على تداعي المشاعر والخواطر في غير نسق وضعي محدد ، وإنما تتصور هذه الوحدة العضوية في القصائد ذات الموضوع الذي له بدء ووسط ونهاية ، على نحو ما نُشاهد اليوم في عدد من قصائد الشبان المعروفين بالشعراء الواقعيين ، حيث يتخذ كل منهم موضوعاً لقصيدته قصةً قصيرةً أو دراما سريعة يعالج بها إحدى مشاكل عصره أو مجتمعه ، وعلى هذا الأساس نستطيع أن نتبين ما في بعض المقاييس التي فرعها الأستاذ العقاد على هذا الأساس من تعسف غير مقبول[١٣] .

والراجح عندنا أن مرد ذلك التعسف عند العقاد في النقد الأدبي هو الإسراف في الذاتية والبعد عن الموضوعية التي تقوم على التحليل الفني للعمل الأدبي وعلى التفسير والتعليل ، وهذه الموضوعية لم نجدها في كثير من نقد العقاد لأحمد شوقي ، وفي كثير من نقد المازني لشوقي والمنفلوطي ، نكتفي هنا بجانب من نقد المازني أحمد شوقي ، حيث قال :

(... ليس شوقي عندي بالشاعر ، ولا شبهه ، وإنه لقطعة قديمة متلكئة من زمن غابر لا خير فيه ، يغني عنه كل قديم ، ولا يضيف هو إلى قديم أو حديث ، وما أعرفني ، أني

قرأت له شيئاً إلا أحسست أني أُقلب جثة ملئت صديداً أو شاع فيها الفناء علواً وسفلاً[١٤] .

واضح أن المازني كان يرسل العبارات القادمة والساخرة دون استناد إلى تحليل أو تفسير ، ولكن استناداً إلى الأحكام العامة ، مثل قوله : (ليس شوقي عندي بالشاعر ولا شبيهاً به) علي حين أن شوقي شاعر في نظر الكثيرين ، وشوقي أمير الشعراء في نظر آخرين ، لكن ابتعاد المازني عن الموضوعية جعله يسحب من شوقي صفة الشاعرية دون ذكر لمسوغات السحب ؛ لأن الناقد كان مشغولاً بتصيد العبارات الجارحة والصور القادحة والكريهة ، مثل : صورة الجثة التي مُلئت صديداً ، وما هذا بنقد فضلاً عن أن يكون نقداً بانياً ، إنه سلبية من سلبيات النقد عند جماعة الديوان ، وهي غير مقصورة عليهم ، لأنها وجدت في كل مرحلة من مراحل النقد الأدبي العربي ، قديمه وحديثه ، كما في نقد بعض أنصار الشعر الحر الذين كانوا يدارون ويغضون الطرف عن كل عيب في شعرهم ، وفي الوقت نفسه يهاجمون القديم ولا يرون فيه أي شيء يستحق التقدير ، لأن شكله لا يناسبهم ، ومضامينه لا تروق لهم وتتعارض مع تصوراتهم وأفكارهم ، وقد قابلهم أعداء الشعر الحر بوقفة مماثلة تماماً لوقفتهم ، حيث هاجموا الشعر الحر ، ورفضوا النظر فيه ، بل قرروا إقصاءه من دائرة الشعر ، كما فعل العقاد وهو رئيس لجنة الشعر في المسابقات الأدبية ، فهذا تعصب لا يقل عن تعصب أنصار الشعر الحر لمولودهم الجديد ، والموقفان يمثلان لوناً من سلبيات النقد العربي المعاصر ، ويعيدان إلى الأذهان ما حدث في زمن أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر من رض للجديد وتعصب للقديم لمجرد قدمه ، وقد عارض ابن قتيبة هذا المنهج ؛ لأنه مجافٍ لروح العلم ومهدم لموضوعية النقد الأدبي ، ولأن الرغبة في التجديد أمر مركوز في طبائع البشر ، ثم لأن المقاييس الجمالية أو الأدبية ليست تنزيلاً بحيث تكتسب صفة الثبات أو العصمة .

وكيفما كان الأمر فإن السلبيات النقدية عند جماعة الديوان قليلة إذا قيست بإيجابياتهم التي أسهمت في دعم الابداع واثراء المنهج النقدي بنقله من مرحلة إلى مرحلة ، وبإفادته بما اطلعوا عليه في مناهج نقد الآداب الأوربية ، وهناك بواعث عديدة

دفعت جماعة الديوان إلى نقد التيار التقليدي في مجالي الشعر والنثر ، أبرزها ما يلي:

١ – مواجهة أنصار القديم بالنظرية النقدية الحديثة وتطبيقاتها .

٢ – الرغبة في توجيه الأدباء وتبصيرهم بالفروق بين اتجاهات النقد الأدبي الحديث ومناهجه وبين مناهج نقاد العرب القدامى مع بيان كيفية الاستفادة من مناهج نُقاد العرب القُدامى وفق التصور النقدي الحديث .

٣ – بيان أسلم الطرق لتقويم الأدب العربي القديم والنفاذ إلى جوهره .

٤ – إنزال من رفع إلى مرتبة الأمارة دون استحقاق – في نظر المعارضين – ووضعه في مكانه الطبيعي عن طريق اخضاع شعره للتصورات النقدية الحديثة .

٥ – دفع الرأى الذي يتهم الشعر العربي بالخلو من الشعر القصصي وسوق أمثلة من الشعر الجاهلي وشعر جرير والفرزدق تكشف عن توفر جوانب كثيرة من خصائص الشعر القصصي .

هذه البواعث جعلت جماعة الديوان يقبلون على التعمق في دراسة التراث الأدبي العربي أولاً ثم يقبلون على دراسة التيارات الفنية العالمية ويتأثرون بها تأثراً رشيداً ، لذلك أصبحت إسهاماتهم ذات إثر كبير في بث الوعيّ الفني ودعم الحركة النقدية العربية ولذلك ارتبطت دعوتهم التجديدية في مجالي الأدب والنقد بأمرين مهمين :

١ – الصراع بين جماعة الديوان وأنصار القديم .

٢ – البحث عن منابع ثقافية جديدة .

حيث أدى الاختلاف الثقافي والفكري والسياسي إلى ذلك الصراع العنيف بين أنصار القديم والجديد ، وحيث كانت جماعة الديوان على الرغم من سعة ثقافتها تبحث عن منابع ثقافية جديدة تدعم توجهها نحو التجديد الأدبي والنقدي ؛ لأن منهل التراث العربي وحده لا يكفي لإرواء عطش هذه الجماعة وعطش الجيل كله .

لذلك عكفت جماعة الديوان على دراسة الأدب الانجليزي ونقده ، وخاصةً آراء الناقد

(هازلت) وآراء المدرسة الرومانسية الانجليزية التي تأثروا بها في النظرة إلى الحياة وفي الموقف من شُعراء الجيل السابق لهم[١٥] كما تأثروا بها في الفهم الجديد للشعر ولمراحل الخلق الشعري ، حيث كان (وردزورث) يقول : إن الشعر انسياب تلقائي للمشاعر القوية ... إنه يصدر عن العواطف التي تُستعاد في حالة سكينة ، وهناك يتم نوع من التأمل في هذه المشاعر التي تختفي فيه تلك السكينة بالتدريج ، وتحل مكانها عاطفة قريبة من تلك العواطف الأولى التي كانت موجودة قبل عملية التأمل هذه ، حيث تحتل العاطفة الأخيرة الذهن بالفعل)[١٦] .

هذا القول يشرح كيفية نشأة العواطف لدى الشاعر وكيف تستقر حالته النفسية ليتأمل هذه العواطف ثم يكون منها مضموناً شعرياً نفسياً عميقاً ، وقد ظهر صدى هذه الأفكار جلياً على جماعة الديوان الذين عُرفوا بالاتجاه التأملي ، وخاصة شكري الذي يكاد يردد ما قرره (وردزورث) ، حيث قال :

(... ومن أجل ذلك لا ينظم الشاعر إلا في نوبات انفعال عصبي ، وفي أثنائها تغلي أساليب الشعر في ذهنه وتتضارب العواطف في قلبه ، ولكن تضارباً لا يزعج نبضه طيور الأنغام الشعرية في ذهنه ، ثم تدفق الأساليب الشعرية كالسيل من غير تعمد لبعضها دون بعضها ، أما في غير هذه النوبات فالشعر الذي يصنعه يأتي فاتر العاطفة قليل الطلاوة والتأثير[١٧] .

شكري إذن يرى كما يرى وردزورث أن العملية الشعرية لا تتحقق إلا بغليان العاطفة أولاً ثم تدفق الأساليب الشعرية ، معنى ذلك أن العملية الشعرية تمر بمرحلتين مهمتين :

الأولى : تَحَرُّكُ العاطفة وغليانها .

الثانية : تأمل الشاعر في العواطف لاختيار ما هو أصلح للتعبير الشعري .

ولا جديد فيما قالاه من حيث تحرك العاطفة وتأمل الشاعر فيها من أجل اختيار ما هو أصلح ؛ لأن كل شاعر يفعل هذا في أي زمان وفي أي مكان ولكن قد يكون الجديد عند شكري وجماعة الديوان نوع التأمل ونسبته ، إذ التأمل عندهم ذهني يُراد به التفكير

في الحياة وفي النفس البشرية وتحليل عناصرها باعتبارها وسيلة لمعرفة النفس ، وهذا التحليل هو الذي يُطلقُ عليه علماء النفس اسم (الاستبطان الذاتي) ، أو "INTROSPECTION" ، وقد قدَّمَ شكري التطبيق العملي لدعوته هذه ، إذ كان في بعض قصائده ينظر إلى ذاته باحثاً في أعماق نفسه ، كما نرى في قصيدته التي بعنوان (المجرم) حيث نظر إلى النفس البشرية الأمارة بالسوء مُستبطناً ذاته التي هجم عليها الشُّعورُ بالإثم وقد أرقه هذا الشعور فأخذ يرتعد هلعاً وخوفاً من المجهول المترتب على هذا الإثم حتى وصل إلى قمة درجات الخوف من المجهول ، والخوف من المجتمع الذي نبذه وكأنه يحمل آثامه بين يديه ، إذ أصبح الناس لا يجيبونه إذا دعا ولا يطيقون رؤيته إذا بدا ، وكأنه رسول الموت ، قال شكري :

وقد غاب بشر الناس عنّي وأنسُهم ... كأنّي على ضوء النهار سحابُ

ألوح فيبدو الخوف في وجه مبصري ... كأنّي سيفٌ والرِّقابُ قرابُ

ويسكُتُ عنّي الناسُ سكتة مُبغضٍ ... فما لي لديهم إن دعوتُ جوابُ

هكذا يقدم شكري صورة الاستبطان العميق للنفس الإنسانية بشكل يُوحي للقراء بأنه شرير تنبه ضميره لحظة فأحاطت به المخاوف والوساوس من كل جانب ، على حين أن الواقع غير ذلك إذ أن القصيدة في الواقع صدى لانشغال شكري العميق بالتأملات النفسية ، وليست صدىً لجرائم مُقترفة .

هذه القصيدة وغيرها من القصائد التي تنحو هذا المنحى لشكري وزميليه تُعدُّ تطبيقاً أو ترجمةً عمليةً لتأثُّرهم بالآراء النقدية للمدرسة الرومانسية الانجليزية وخاصة (وردزورث) الذي أخذوا بتصوره للعملية الشعرية ودعَوا إليه باعتباره خطوةً في طريق التجديد الشعري الذي نادوا به .

هذا التصور لخطوات الابداع الشعري يشير إلى عكوف جماعة الديوان على دراسة الأدب الانجليزي ونقده ، وخاصة الآراء النقدية للناقد الانجليزي (هازلت) التي أعجب

بها العقاد إعجاباً كبيراً ، واعتمد عليها عندما فكر هو ورفاقه في الحركة الأدبية العربية الحديثة (أن ينقلوا إلى قرائهم مباحث الأدب والنقد الغربية ويشفعوها بنظرات تحليلية في المفكرين الغربيين ، وكان ذلك سبباً في ظهور ملاحق أدبية للصحف اليومية ، فأخرج هيكل السياسة الأسبوعية ، وأخرج العقاد أو أخرجت جريدة البلاغ الوفدية مجلة البلاغ الأسبوعية ، ونتج عن ذلك نهضة أدبية واسعة ، وأخذ هؤلاء الكتاب يجمعون مقالاتهم الممتازة في كتب وينشرونها ، فنشر العقاد غير كتاب ، مثل : (مراجعات في الآداب والفنون) و(مطالعات في الكتب والحياة) و(الفصول) وهي تصور هذا الجهد العقلي الخصب الذي اضطلع به في حياتنا الأدبية ، فقد نقل إلينا كثيراً من الأفكار الأوربية التي لم تكن تعرفها البيئة العربية ، وسلّط عليها من شخصيته ما طبعها بطابعها الخاص[١٨] .

القراءة الفاحصة لما كتبه العقاد في هذه المؤلفات وغيرها من كتب ومقالات تدل على تمكنه من الثقافتين العربية والغربية وفي الوقت ذاته تدل على أنه لم يكن مجرد ناقل من هنا أو هناك لكنه كان ناقلاً نقل الثري المحصّص ، حيث استطاع أن ينفذ من خلال دراسته آداب اللغتين (إلى ثراء عريض في معانيه ، وهو ثراء لا يستمد فيه من الغرب فحسب ، بل طبعه بملكاته ، فإذا له ، وإذا هو من صنعه ، صنع عقله المشتعل الذي يستقل – رغم محصوله الواسع من الثقافات – بتفكيره وإلحاحه إلى هذا التفكير إلحاحاً يستحدث في تضاعيفه كثيراً من الخواطر والآراء)[١٩] التي تمثل وجهة نظر جماعة الديوان أدق تمثيل في مجال التجديد الأدبي والنقدي .

نذكر هنا رأيه الذي يكشف عن مفهوم النقد عند جماعة الديوان ويدل على منهجهم النقدي ، حيث قال : (... إنّ النقد هو التمييز ، والتمييز لا يكون إلاّ بمزية ، والطبيعة نفسها تعلمنا سننها في النقد والانتقاء حيث تفضي إلى كل ما تشابه ، وتشرع إلى تخليد كل مزية تنجم في نوع من الأنواع ، فسّواء نظرنا إلى الغرائز التي ركبتها في مزاج الأنثى ، أو إلى الغرائز التي ركبتها في مزاج الفنان – وهذان هما المزاجان الوكلان بالانتاج والتخليد في عالمي الإجسام والمعاني – فإننا نجد الوجهة في هذا أو

في ذاك واحدة ، والغرض هنا وهناك على اتفاق ...)[٢٠] .

هذه دعوة إلى التجديد في مفهوم النقد ووظيفته وأُسسه ومقاييسه ، بحيث لا تنحصر وظيفة النقد في الحكم على الابداع الأدبي بالجودة أو الرداءة ، إذ أن المهمة الأساسية للنقد هي الكشف عن المزية في الابداع الأدبي ، النقد في نظر العقاد تمييز ، والتمييز لا يكون إلا بمزية والكشف عن هذه المزية لا يتحقق إلاّ من خلال النظرة الكلية لعمل الشاعر .

هذه النظرية النقدية تختلف كلَّ الاختلاف عن نظرية نقاد العرب القدامى ، ولا شبه بينها وبين نظرة نقاد الأدب العربي في العصر الحديث السابقين لجماعة الديوان ، يدل على هذا قول العقاد :

(... الجيل الناشيء بعد شوقي كان وليد مدرسةٍ لا شبه بينها وبين ما سبقها في تاريخ الأدب العربي الحديث فهي مدرسة أو غلت في القراءة الانجليزية ... ولا أُخطيءُ إذا قُلتُ إنَّ هازلت هو إمام هذه المدرسة كلها في النقد ؛ لأنه هداها إلى معاني الشعر والفنون وأغراض الكتابة ...)[٢١] .

هذا الاهتداء وذاك المفهوم النقدي هما اللذان جعلا العقاد والمازني يرفضان شعرَ شوقي ومن لفَّ لفهُ من شعراء التقليد ، حيث رأي العقاد أنَّ شعر شوقي لا مزية فيه تستحقُّ الإشادة والتخليد ، بل فيه عُيُوبٌ ومآخذُ كثيرة ركز العقاد على أربعةٍ منها ، وهي :

١ – تفكك قصائده وعدم وجود الوحدة العضوية في أيٍّ منها .

٢ – الإحالة والخروج على المعنى الأصلي في كثير من قصائده .

٣ – الاهتمام بالشكل أكثر من المضمون وبالعرض أكثر من الجوهر .

٤ – تقليد شوقي الأقدمين تقليداً رديئاً ، ضاعت معه شخصيته .

ومن ثم كان قول العقاد : (على نفسها جنت براقش ، فنحن نكتب هذه الفصول

لنظهر لشوقي ومن على شاكلته عجز حياتهم ووهن أسلحتهم ونضطرهم إلى العدول عن أساليبهم المستهجنة يأساً من إصلاحها في هذه الأيام)(٢٢) .

هجوم العقاد والمازني على أدباء التقليد - وفي مقدمتهم شوقي - ما هو إلاَّ دعوة إلى العدول عن الأساليب التقليدية المستهجنة ودعوة إلى شعر جديد فيه وجدان الشاعر وروح العصر ، وهذا ما لم يجداه في شعر شوقي ومن لفَّ لفَّهُ ، لذلك كانا يدعوان إلى إعادة تقويم المقالات والدراسات الأدبية التي أشادت بشعر شوقي وأعلت من شأنه ، كذلك تقويم المقالات والدراسات الأدبية التي أشادت بكتابات المنفلوطي والرافعي ، الأمر الذي جعل العقاد يكتب مبحثاً بعنوان (نقد النقد) في مقدمة ديوانه (بعد الأعاصير) نبه فيه إلى الضرر الذي لحق بالنقد الأدبي من جراء المجاملات والإسراف في الذاتية ، وأشار إلى (أن أول ما ينبغي أن ينقد به النقد في كل زمن أنه غير خالص لوجه الفن وحده ، فما من نقد قط يخلص من هوى في نفس الناقد يهواه باختياره ، أو على غير اختياره ، ولابد مع النقد من شائبة مغزولة نعزلها قبل أن ننفذ إلى قيمة المعدن في صميمه ، فالنقد الذي في الصميم هو القيمة التي تدل على المنقود ، وتُعطيه حقه في الإعجاب ، أو استحقاقه للرفض والزراية ، و(نقد النقد) بهذا المعنى هو تخليصه من كل أثر فيه لهوى الناقد أو هوى البيئة ، أو هوى الشيعة ، أو وساوس النفس الإنسانية التي يجهلها صاحبها في كثير من الأحايين ، ولكنها لا تخفى على الناظر إليها بالقياس إلى ما يماثلها من وساوس النفوس ، وقديماً عرف الناس التعصب للأديب أو الشاعر ، لأنه من جنس المعجبين بهم ، أو من أبناء نحلتهم في الدين ، أو شيعتهم في السياسة ، ولكن الجديد في هذا العصر أن التعصب قد أصبح خطةً مقررة في دعوة مدبرة ، تدين بها طائفة كبيرة من أصحاب المذاهب والنحل ويصدرون عنها في تقريظهم ونقدهم ، وفي ثنائهم وتشهيرهم ، ويتخذونها سبيلاً إلى ترويج دعواتهم السياسية وآرائهم الاجتماعية بمعزل عن الفن والأدب)(٢٣) . وهذه من الايجابيات التي يمكن أن تذكر لجماعة الديوان وهي الدعوة إلى الموضوعية في النقد ، ليتمكن النقد من تحقيق غايته المتمثلة في السمو بالفن الأدبي عن طريق الأخذ بأيدي الأدباء إلى منازل الإجادة والاتقان لا إلى معارض

السخائم والشتائم ، وهي شبيهة بدعوة الأستاذ أحمد أمين إلي العناية بالنقد دون نظر إلى الاعتبارات التي لا تتصل بالمعايير الفنية والمقاييس النقدية ، ولم ينحُ أحمد أمين هذا المنحى إلا بعد أن أحس بفساد بعض طرق النقد الأدبي في زمانه ، وفساد بعض طرق المساجلات ، مثل المساجلة التي دارت بين الدكتور زكى مبارك والأستاذ عبد الله عفيفي في كتاب (زهرات منثورة) والمساجلة التي دارت بين الدكتور طه حسين والأستاذ العقاد في (اللاتينيين والسكسونين) لذلك أخذ أحمد أمين على المتساجلين إسرافهم في الذاتية وميلهم إلى العنف ودنوهم من مرحلة الضرب بالأكف ، مشيراً إلى أن الأدباء لا يُؤدُّون نقدهم بعباراتٍ مكشوفة مفضوحة ؛ لأنَّ لهم في (الإيماء ودرجاته ، والتعريض ومقاماته مندوحةً من الأسلوب المباشر والصراحة المخزية ، والحقيقة التي تُقالُ بألف وجهٍ يتخير الأديب أحسنها ، على حين لا يعرف العاميُّ إلا وجهاً واحداً يتلوه الضربُ والسباب)[٢٤].

هذه دعوة صريحة إلى الابتعاد عن الإسراف في الذاتية ، ونقد النقد الذي قام به العقاد هو دعوة صريحة إلى التقيد بالموضوعية والتخلص من كل أثرٍ لهوى الناقد أو هوى البيئة والشيعة ، وهذا تحول حميد من العقاد الذي لم يخلص كل نقده من الهوى ، وخاصة نقده أحمد شوقي وشعره ، وهو دعوة إلى التجديد النقدي .ودعوة إلى الموضوعية في الأدب والنقد ، تلك الموضوعية التي شغلت نقاد الأدب المعاصر في العالم أجمع خاصة بعد ذيوع مقالة (ت – س. إليوت) : (Traditions and the individualtalent) التقاليد والموهبة الفردية ، والتي حاول أن يهدم بها بعض المفاهيم الذائعة بين النقاد ، مثل : الأدب تعبير عن شخصية الأديب ، أو : الأدب لا يكون أدباً إلا إذا صدر عن تجارب ذاتية مباشرة ، وغيرها من مقولات نقديةٍ عارضها ت.س. اليوت مؤكداً أن الفنان الحقيقيّ لا يعبر عن تجاربه الذاتية المباشرة فقط ، أي أنه لا ينتظر حتى تقع له الحادثة ثم يعبر عنها ؛ لأنَّ مثل هذا الإنتظار يدل على الإفلاس الفني ، كما أن مثل هذا الانتظار يترتب عليه القول بأن الأديب العربيَّ غير الفلسطيني مثلاً لا يستطيع التعبير عن مشكلة اللاجئين الفلسطينين ، لأن القدر لم يجعله لاجئاً ، أو لأن فكرة اللجوء لم تدخل في دائرة تجاربه الذاتية المباشرة ، نعم الأديب الذي ينحو هذا

المنحنى أديب محدود ، بل قاصر ، أي غير قادر على تصوير تجارب بشرية متنوعة ، لجهله بحقيقة الخلق الأدبي الذي ليس تعبيراً عما يقع لنواتنا وحسب ، كما أنه ليس مجرد وصف للواقع .

ومن ثم نقول الأديب المدرك لأبعاد الخلق الأدبي هو الذي لا يقتصر على تصوير ما يقع لذاته من تجارب وفي الوقت نفسه لا يقتصر على تصوير ما يقع للناس من تجارب ، إنه يصور ما يحياه وما يأمل أن يحياه ، وفي الوقت ذاته يكون قادراً على الشعور بما يحياه الآخرون وما يأملون أن يحيوه ، وقادراً على الابداع في تصوير ما يحياه الآخرون وما يأملون أن يحيوه .

الموضوعية إذن مهمة في الأدب وهي أكثر أهمية في النقد الأدبي ، فإذا كان الانكفاء على النفس وتصوير ما يقع لها من حوادث وحسب يقلل من قيمة عمل الأديب فإن الانكفاء على الذات في مجال النقد الأدبي لا يقلل من قيمة الحكم النقدي وحسب ولكنه يفسد النقد ويسيء إلى الأدب والأدباء ، فما موقف النقد الأدبي العربي المعاصر من الموضوعية ؟ هل التزمها جميع نقادنا وفي كل المراحل ، وما هي تلك المراحل[٢٥] ؟ لا ريب أن جماعة الديوان حاولت – قدر الإمكان – التزام الموضوعية ، بل دعت إليها من خلال الكتابة عن نقد النقد كما رأينا عند العقاد .

طرح مفاهيم جديدة للشعر وقضاياه :

طرحت جماعة الديوان مفاهيم جديدة للشعر من خلال نقدها لشعراء التقليد ، وقد أخذتْ هذه المفاهيم تتحدد وتستقرُّ من خلال مُقدِّمات دواوين الشعر التي كان العقاد يكتبها ، وذاك مؤشر إلى أنَّ العقاد كان معنياً بصياغة المباديء الأساسية للشعر خاصة وللأدب عامة . تمثلت تلك المباديء في طرح مفاهيم جديدة للأدب وطرح قضايا عديدة ، من تلك المفاهيم والقضايا ما يلي :

أ/ الأدب تعبير عن وجدان الأديب والأمة :

عُني بمناقشة هذه القضية زعيم جماعة الديوان الذي كانت نظرته النقدية للشعر

وقضاياه الفنية والموضوعية تدور حول محورين أساسين هما :

العاطفة ، والصدق ، لذلك قال :

الشِّعرُ من نفس الرحمن مُقتبس ... والشَّاعرُ الفذُّ بين النَّاس رحمانُ

والشِّعرُ ألسنةٌ وتُفضي الحياةُ بها ... إلى الحياة بما يطويه كتمانُ

وقال في مقدمة ديوانه الأول (يقظة الصباح) : الشعر مرآة يتصفح فيها الناس صور نفوسهم في كل عصر وطور ، العقاد إذن يدعو إلى ربط الشعر بوجدان الشاعر من جانب ووجدان الأمة من جانب آخر ، لذلك انتقد شعر شوقي لأنه لم يصور وجدان قائله ولا وجدان الأمة ، إنّهُ مُجردُ نبدٍ ونياح – في نظر العقاد – وانتقد المازني المنفلوطي ، لأنه مجرد حانُوتي يبيع الدُّموع والآهات التي يصطنعها اصطناعاً ، حيث ذهب المازني إلى القول بأنّ كتابات المنفلوطي ما هي إلاّ ميتة مملوءة صديداً وبشائع ، وما ذاك إلاّ لأنّ كتابات المنفلوطي كانت بعيدةً عن تصوير وجدان الأديب ووجدان الأمة – في نظره – وكانت خاليةً من الصدق ، والخُلُوُّ من الصدق يُزري بالشعر ، قال العقاد في مقدمة ديوانه (بعد الأعاصير) : لا نرى جودة الشعر في المكابرة وادِّعاء البطولة الكاذبة ، كما لا نراها في الأنين والنواح بقدر ما نراها في إخلاص الشاعر نحو نفسه وصدوره عما يجد ، عند ذاك يُقدِّمُ الشاعر شعراً عصرياً أو شعْراً حديثاً ، وهو لا يقصد بالحديث ما كان حديثاً في زمانه قديماً في مضمونه ، ولكنه يقصد ما كان حديث الطابع والمنهج ، وما كان لصيقاً بنفس قائله ومُعبِّراً عن ذاته .

ومن ثم يمكن أن نقول إن جماعة الديوان تدعو إلى نبذ التقليد الأعمى ، أي ألاّ تكون الموضوعات جامدةً هامدةً تضيع معها القسمات ولا تُضيف شيئاً جديداً إلى الحياة .

ب/ الاهتمام بقضية لغة الشعر :

من القضايا النقدية التي عُنيت بها جماعة الديوان قضية اللغة والأسلوب الشعري ، والعناية بالأسلوب أو اللغة الشعرية مسألة قديمة في تراثنا العربي ؛ إذ شجر حولها

الخلاف بين نُقادنا القُدمى ، فمنهم من جعل نصيب الأسلوب في الأفضلية أكبر من نصيب المعنى كالجاحظ وأبي هلال العسكري ، ومنهم من عكس ، ومنهم من جعل المزية للفظ والمعنى في حال تلاحمهما ، كالجرجاني الذي أرسى قواعد نظرية نقدية أسماها نظرية النظم .

ويبدو أن النظرة النقدية لجماعة الديوان في جانب الأسلوب واللغة الشعرية كانت مبنيةً على نظرية الجُرجاني في النظم ؛ وذلك لأنهم حينما اهتموا بقضية اللغة الشعرية ما كانوا يُريدون التركيز على الأسلوب دون المعنى ، وإنما كانوا يريدون خلق المعاني بواسطة الألفاظ وخلق الألفاظ بواسطة المعاني ، لأنهما - في نظرهم - مُتآزران ومُتساندان بحيث يكوِّنان مزيجاً فنياً من العناصر المستمدة من ذهن الشاعر ووجدانه وذوقه من أجل الوصول إلى قمة الإبداع الفني .

اهتمام جماعة الديوان - إذن - كان بُلغة الشعر لا على أساس أن الشعر قيمة لسانية فقط ، ولكن على أساس أنه قيمة إنسانية ، لذلك دعوا إلى أن يكون الشعر بَوْحَ الكائن الانساني فكرياً ونفسياً ، وهذا يعني أن الشعر عندهم يخاطب العقل والقلب معاً ، وأن الشعر ليس مُجرد براعة لفظية ، ولكنه شعور وفكر وتصوير ، لذا كانت دعوتهم إلى تحرير اللغة الشعرية من عبودية القوالب الجاهزة لتصبح لغة مألوفة مأنوسة وقادرة على تصوير ذات الشاعر وروح العصر ، ومن ثم ألف العقاد كتابة (اللغة الشاعرة) ليُبيِّن ويُؤكِّد أنهم لا يقصدون بلغة الشعر اللغة من حيث هي ألفاظ وكلمات تُرصفُ أو جُملُ وعبارات تُوصف ، وإنما يُريدون اللغة باعتبارها وعاءً للفكر والشعور والتصوير ؛ لأن الشعر بالنسبة للشاعر ولنا هو الوجود ، وهو التجربة ، وهو الحياة)[٢٦] ، وهذا التصور للغة الشعر يقتضي أن تصبح الكلمة في القصيدة (هي وجود وحضور له كيان وجسم)[٢٧] وهذا ما أشار إليه شاعرنا السوداني بقوله[٢٨] :

كلماتي أشواقُ سجين عاش ، وثأرُ سجين مات
كلماتي أجسادُ ضحايا ، مصلُوبين على الطرُقات

كلماتي أحشاءُ حُبلي ، تتلوَّى تحت الطَّعنات

كلماتي أصوات حياةٍ ، لا تعرفُ موت الكلمات

وربما استفاد الفيتوري وغيره من الشعراء العرب المعاصرين الذين عنوا بلغة الشعر باعتبارها وعاءً للفكر والشعور والتصوير ربما استفاد هو وغيره من دعوة العقاد وجماعة الديوان إلى اللغة الشاعرة .

ج/ قضية المزج بين الوجدان والفكر :

بعض النُقاد يبعدون الفكر عن عالم الشعر بحُجة أنّ الفكر ينبع أصلاً من العقل لا من الوجدان ، ومن هنا يجب أن يكون للفكر في نظرهم عالم غير عالم الشعر .

وذهب آخرون إلى القول بأهمية المزج بين الفكر والوجدان ، وكان أول الداعين إلى هذا المزج في الأدب العربي جماعة الديوان التي عُني زعيمها بهذا الأمر وشرحه بقوله : (إنّ الفكر والخيال والعاطفة ضرورية كلها للفلسفة والشعر ، مع اختلاف في النسب وتغايُرٍ في المقادير ، فلابُدَّ للفيلسوف الحق من نصيبٍ من الخيال والعاطفة ، ولكن أقل من نصيب الشاعر ، ولابُدَّ للشاعر الحق من صيب من الفكر ، ولكن أقل من نصيب الفيلسوف ، فلا نعلم فيلسوفاً واحداً حقيقاً بهذا الاسم كان خِلْواً من السَّلِيْقَةِ الشعرية ، ولا شاعراً يُوصفُ بالعظمة كان خِلْواً من الفكر الفلسفي)[٢٩] .

الدعوة إلى المزج بين الفكر والوجدان في الشعر تُشْعِرُ بأن الشعر عند أصحاب الديوان ما هو إلاّ تجربة تأملية تشحذ الذهن وتُحرِّكُ الفكر والوجدان في وقتٍ واحد ، وهذا هو مفهوم الشعر عند جماعة الديوان الذين عُرف اتجاههم الشعري والنقدي – عند بعض الدارسين – باسم : الإتجاه التجديدي الذهني ؛ لأن صلتهم بالأغراض الشعرية صلة ذهنية في الأغلب الأعم ، لهذا انتقد آراء من رفضوا شعر التأمل الذهني وعدوه نظماً خارجاً عن دائرة الشعر ، لأنه لم يكن وحياً من الوجدان انتقدهم العقاد قائلاً :

(... أي وجدان ؟ إنهم لا يسألون أنفسهم هذا السؤال ، وهو ألزم سؤالٍ ، فالإنسان

الهمجيُّ له وجدان وله شعور ولكن وجدانه كوجدان الحيوان ، وشعوره لا يرتقي إلى طبقة التعبير الجميل)[٣٠] .

أكد العقاد بهذه الفقرة والفقرة السابقة لها أهمية التداخل بين الوجدان والفكر في الشعر ، لكنه لم يُرد أيَّ فكرٍ وأيَّ وجدان ، نه يريد الفكر الفلسفي الراقي ، ويريد وجدان الإنسان صاحب الخيال الراقي ، لذلك ذهب إلى القول بأنه لم يُوجد فيلسوف حقيقي لا يستعين بعنصر الخيال المرتبط بالوجدان ، ولا يوجد شاعر عظيم إلا وله من الفكر نصيب يؤكد هذه المقولة ما هو ثابت تاريخياً من أن الفلاسفة القُدامى من أمثال إفلاطون وأرسطو وابن سينا والفارابي كانوا يهتمون بدراسة فني الشعر والخطابة وبعض فنون أخرى ، وأن (هاملتون) كان يقول إنَّ (رجال الإدارة والسياسة ومن يشغلون المناصب الكُبرى كلهم يحتاجون إلى التأمل إذا أرادوا أن يُصبحوا أكثر من مُجرد أُناس نوي كفاءٍ ضيقةٍ ومقدرةٍ تخلو من الخيال)[٣١] .

الدعوة إلى الربط بين الوجدان والفكر في الأدب لم تكن خاصةً بجماعة الديوان ؛ إذ نادى بها كل من الرافعي وطه حسين .

يقول الرافعي مُتحدثاً عن الخيال الممتزج بالفكر والفلسفة : (... والخيالُ هو الوزنُ الشعريُّ للحقيقة المرسلة ، وتخيُّلُ الشاعر إنما هو إلقاءُ النُّور في طبيعة المعنى ليُشِفَّ به ، فهو بهذا يرفع الطبيعة درجةً إنسانيَّةً سماويَّةً ، وكل بدائع العلماء والمخترعين هي منه بهذا المعنى ، فهو في أصله ذكاءُ العلم ، ثُمَّ يسمُو فيكون بصيرة الفلسفة ، ثم يزيد سُمُوَّهُ فيكون روح الشعر)[٣٢] .

ويقول طه حسين مشيراً إلى التداخل بين الوجدان والفكر في مجال النثر الأدبي الذي تفاعل مع الفكر والعلم في العصر الحديث : (إنَّ الذين يُريدون أن يُؤرخوا الآداب العربية في هذا العصر الحديث خليقون ألاَّ يقطعوا الصِّلة بين الأدب والعلم وألاَّ يظنوا أن الحياة الأدبية تستطيع أن تستقل استقلالاً تاماً عن الحياة العلمية ، بل هم خليقون ألاَّ يعتقدوا أن ليست هناك حياة أدبية وحياة علمية ، وإنما هناك حياة عقلية تظهر مرة

في شكل أدبي هو النثر الفني ، وتظهر مرة أخرى في شكل علمي هو النثر الذي نجده في كتب العلم الخالص فليس يمكن أن يكون من أثر المصادفة وحدها أن تطرد الصلة بين الرقي العلمي الفلسفي ورقي الآداب عامة والنثر بنوع خاص[٣٣] .

عنايةُ جماعة الديوان وغيرهم بالدعوة إلى المزج بين الوجدان والفكر في الشعر جعلت بعض شُعراء العربية في العصر الحديث يهتمون اهتماماً ملحوظاً بتناول بعض القضايا الفكرية والفلسفية ، مثل قضية «النفس» التي كُتبت حولها قصائد كثيرة ، نذكر منها : قصيدة : «من أنت يا نفسي» لميخائيل ، وقصيدة «النفس» أحمد شوقي وقصيدة «المجهول» لعبد الرحمن شكري ، وقصيدة «الطلاسم» لإيليا أبي ماضي ، وقصيدة «فلسفة حياة» للعقاد ، وقصيدة «حبل التمنى» لميخائيل نعيمة وغيرها .

،،، يتبع ،،،

فهرسة الحديث الشريف
أصولها وأنواعها

د. نزار عبد القادر محمد ريان *

ملخص البحث :

قام الباحث في هذه الدراسة بعرض أصول نظام الفهارس عند العرب المسلمين منذ العهد الأول ، فبين سبق العلماء العرب المسلمين إلى وضع نظام الفهارس ، وأنهم كانوا أساتذة هذا الفن من عهد مبكر .

وقد بين الباحث في المقدمة دعوة الإسلام إلى تنظيم الحياة بعامة ، ثم تحدث في المبحث الأول عن المعنى اللغوى والإصطلاحي للفهرسة ، مبيناً أهميتها ، ثم تحدث في المبحث الثاني عن جهود المعاصرين في فهرسة الحديث ، مشيراً إلى قيمة تلك الجهود ، وفي المبحث الثالث يتحدث عن طرق فهرسة الحديث ، واتبع دراسته بفهارس الآيات والأحاديث والكتب الواردة في متن الدراسة وفهرس الأعلام ثم فهرس المصادر ثم أورد حواشي البحث .

والله الموفق الهادي

* الأستاذ المساعد بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية ، رئيس قسم الحديث الشريف سابقاً - غزة ، فلسطين .

ABSTRACT

Through this research, the researcher has introduced the principles of an indexing system, that was created by Arab-Moslims since early centuries. He has shown the leading role of Arab-Moslim scholars and they were the master of this art.

In the introduction, the researcher has discussed the commandment of life issues, in general. In the first toic of this study, the linguistic and conventional meaning of indexing were defined. Then in the second part, the tremindous valuable efforts of contemporary scholars in Hadith indexing were highlighted. In the third section a thorough vesion on Hadith indexing methods was established.

At the end of this research indecies of all verses, Hadith, and books, used in the reseach were listed with a bibliography on scholars and references, followed by footers of the research.

with Allah Guidance

المقدمـــة

الإسلام دين شامل ، يتناول بالتنظيم جميع مناحي الحياة ، فإن يكن هذا شأنه تكن الحياة منضبطة ، كما أرادها الله سبحانه «كل شيء عنده بمقدار)[1] .

وللإسلام حرص على تعويد المسلم النظام في كل أركانه ؛ فالصلاة نظام وانضباط ؛ أركانها ، شروطها ، مواعيدها ، ولهذا الإنضباط أثره في تعويد المسلم على ترتيب سائر شئونه ، في الصلاة أولاً ، ثم في بقية أمور الحياة بعد ذلك .

وكذلك سائر العبادات ؛ كالزكاة والصيام والحج ، فكلها منظمة في المواعيد والمقادير والألفاظ .

وقد كان النبي ﷺ يصف الناس للصلاة ، أو للقتال ، كأنهم بنيان مرصوص ، كما أمر الله تعالى بذلك[2] . كل ذلك حتى يصير الإنضباط سجية وجبلة ؛ تجري من ابن آدم جرى الماء في جداوله المعينة .

ولا تعيش أمة بلا نظام ؛ وكذلك المعلومات التي تراكمت في الأوراق بلا مفاتح أو فهارس ؛ لا تكاد تجد فيها فائدة ميسرة .

لذا كانت الدعوة الإسلامية دعوة تنظيم وتهذيب ، للعقائد والسلوك ، للحياة والمجتمع، للجيش والدولة ، ولسائر شئون الحياة .

وتنظيم المعلومات وفهرستها ، جزء من هذه الحياة ؛ تيسر العمل وتسهل الوصول للغرض المراد ، كما أفاد ترتيب السور والآيات في الوصول إليها .

وموضوع هذا البحث ، متصل بتنظيم المعلومات الخاصة بالحديث الشريف من حيث طرق فهرسته وترتيبه ، وأصول ذلك عند علماء السلف الصالح .

ولا زال موضوع البحث غضاً طرياً ، حديث التناول عند العلماء والباحثين ؛ لم يتناوله

بشكل مستقل غير كتاب واحد[٣] .

وقد تناولت الموضوع عبر ثلاثة مباحث ، سبقتها بالمقدمة ، وأردفتها بالخاتمة ومصادر البحث وفهارسه .

وهذه خطة الدراسة :

بينت في المقدمة ، دعوة الإسلام إلى تنظيم مناحي الحياة بعامة ، والمسائل العلمية بخاصة ، ثم تحدثت في المبحث الأول عن معنى الفهرسة ، ودلالتها والكلمات ذات الصلة بها ، وأشرت إلى أهمية الفهرسة في الدراسات العلمية ، مؤكداً على سبق علماء الأمة المسلمة إلى وضع نظام الفهرسة .

وفي المبحث الثاني ، تكلمت عن جهود المعاصرين في فهرسة الحديث ، وبينت قيمة تلك الجهود وتسجيل الملحوظات عليها .

أما المبحث الثالث ففيه عرض لطرق فهرسة الحديث النبوي الشريف ، عرفت فيه بطرق الفهرسة الحديثية ، ثم بينت طريقة تلك الفهارس ، من حيث عرضها للحديث ، وعزوها إلى المظان الأصيلة ، دون التفصيل في كل كتاب من الكتب المعنية ، فإنه ليس من مقصود البحث ذلك الأمر .

وفي الخاتمة يشير الباحث إلى سبب تقلل الأوائل في باب الفهارس واكثار المعاصرين منها ، مؤكداً على ضرورة المضي في الفهرسة الحديثية ، مع عدم إهمال طرق الأولين في البحث عن الحديث عبر طريقتي الكتب والأبواب أو الرواة من الصحابة والشيوخ .

والله أسأل أن يجعل العمل خالصاً لوجهه الكريم .

المبحث الأول

الفهرسة

معناها وأهميتها وسبق المسلمين إليها

المطلب الأول

معنى الفهرسة ودلالتها والكلمات ذات صلة بها

أولاً : الفهرسة من حيث أصل الوضع اللغوي :

يقـــول دين صاحب اللسان : «الفهرس : الكتاب الذي تجمع فيه الكتب ، قال الأزهري: وليس بعربي محض ، ولكنه معرب»(٤) .

وفي تاج العروس من جواهر القاموس : «وقد اشتقوا منه الفعل فقالوا : فهرس كتابه فهرسة ، وجمع الفهرسة فهارس»(٥) .

وفي المعجم الوسيط : «الفهرس : الكتاب تجمع فيه أسماء الكتب مرتبة بنظام معين ، ولحق بوضع في أول الكتاب أو في آخره ، يذكر فيه ما اشتمل عليه الكتاب من الموضوعات والأعلام أو الفصول والأبواب مرتبة بنظام معين»(٦) .

«والفهرسة مصدر فهرس وهو فعل معرب من الفارسية استعمل في العربية ، والاستعمال الفصيح للاسم فهرس ، وهذا هو الموافق للوزن فعلل ، أما ما يطلقه بعضهم أن صوابه فهرست فليس صحيحاً ، لمخالفته الأوزان العربية ، إذ لا يوجد عندنا فعللت»(٧) .

ويرفض العدناني في معجم الأغلاط اللغوية استعمال كلمة الفهرسة بدلاً عن كلمة الدليل العربية ، التي تؤدي المعنى الذي تحمله كلمة الفهرست الفارسية(٨) .

هذا عن أصل وضع الكلمة ؛ فهي فارسية الوضع معربة ، شأن كثير من الكلمات الفارسية التي عربها اللسان العربي ، ولا عيب في استعمالها في اللسان العربي ، إذ أن العربية تتسع لألفاظ كثيرة ، من لغات شتى عبر ميزان اللسان العربي ، وكم في لغتنا من مثل هذا اللفظ مما أصوله غير عربية مر عليه اللغويون الأوائل وأثبتوه وعربوه ، بل إن طائفة من علماء الشريعة تقرر وجود ألفاظ غير عربية في القرآن الكريم ، يخالفهم في ذلك آخرون(٩) .

وقد جرى بعض الألفاظ غير العربية على لسان النبي ﷺ كما روى البخاري عن أم خالد بنت خالد قالت : أُتي النبي بثياب فيها خميصة سوداء صغيرة فقال : «من ترون أن نكسو هذه؟ فسكت القوم . قال : ائتوني بأم خالد ، فأتي بها تحمل ، فأخذ الخميصة بيده ألبسها وقال : أبلي وأخلقي . وكان فيها علم أخضر أو أصفر ، فقال : يا أم خالد هذا سناه ، وسناه بالحبشية»(١٠) .

ولا بأس باستعمال كلمة الدليل بديلاً عن كلمة الفهرس ، غير أنها لا تفي بالغرض دون تقييد . ويرى الباحث أنه من المناسب قبول كلمة الفهرسة لأسباب :

الأول : شيوع استعمال الكلمة وقبولها من كبرى المعاجم اللغوية مثل اللسان(١١) والقاموس(١٢) والتاج(١٣) .

الثاني : لاتساع اللغة العربية عبر قوالبها وموازينها لكثير من الألفاظ الأعجمية(١٤).

والثالث : لارتضاء كثير من المجامع العربية هذه الكلمة وإجرائها مجرى الكلمات العربية(١٥) .

ثانياً : المعنى الإصطلاحي لكلمة الفهرسة :

ومعنى الكلمة في الاصطلاح أكثر اتساعاً من معناها اللغوي ، إذ هي تشير إلى معان متعددة تتصل بالكتب والمكتبات والمتاجر والمؤسسات وسائر شئون الحياة .

ويعرّف بعض الباحثين الفهرسة بقولهم : «الفهرسة ترتيب ألفاظ معينة حسب ترتيب معين ، للدلالة على مواضع ورود مدلولها في كتاب معين أو مكتبة أو نحو ذلك»[١٦] .

ويرى آخر في تعريف أوسع أن : «الفهرسة : هي عملية إنشاء الفهارس أو هي عملية الوصف الفني لمواد المعلومات بهدف أن تكون تلك المواد في متناول المستفيد بأيسر الطرق وفي أقل وقت ممكن»[١٧] .

أما التعريف الذي نراه للفهرسة فهو : «الدلالة على مظان الأشياء البحثية» .

ويمكن شرح التعريف بما يلي :

الدلالة : تعني بيان مواطن الأشياء المقصودة .

المظان : المواطن التي تشتمل على هذه المعلومات .

الأشياء : حتى تشتمل الدلالة على كافة أنواع المعلومات .

البحثية : حتى تخرج بقية الأشياء غير المقصودة .

أما الكلمات ذات الصلة بكلمة الفهرسة فهي :

أولاً : كلمة الدليل وهي بمعنى المرشد[١٨] أي الذي يرشد إلى شيء ، وهي إذا قيدت أمكن أن تستعمل محل كلمة الفهرس ؛ كقولنا : دليل الكتاب .

ثانياً : اللحق : وهو ما يلحق بالكتاب بعد الفراغ منه[١٩] وقد وقع عند ابن الأثير في جامع الأصول قوله : «آخر اللواحق وغريبه»[٢٠] .

ثالثاً : البرمجة وهي الخطة المرسومة لعمل ما[٢١] أما الوسيط فيقول : «هي النسخة التي يكتب فيها المحدث أسماء رواته وأسانيد كتبه وهي فارسية»[٢٢] ومنها كتاب ابن خير الأندلسي الذي أودعه أسماء شيوخه وسماه البرنامج[٢٣] .

المطلب الثاني

أهمية الفهرسة في الدراسات العلمية

تكمن أهمية الفهارس في أنها تمثل مفاتح العلم ، فإنك تجد الكتاب المهم ، الذي يبحث في أعمق المسائل ، أو تدخل المكتبة العامرة بالفنون والمعارف المتنوعة ، ثم تهم أن تستفيد منها ، فلا تجد الفهارس ، أو المفاتح ، فتقف ساعات قبل بدء الولوج .

ولما عاني الأوائل ما عانوا في سبيل الوقوف على المسائل والدقائق العلمية ابتكروا الفهارس فكانت : «ابتكاراً لطيفاً ، فالفهارس مفاتيح الكتب»[٢٤] .

وقد كتب الخطيب البغدادي في بعض كتبه فقال : «فإني رأيت الكتاب الكثير الفائدة المحكم الإجادة ، ربما أريد منه الشيء فيعمد من يريد إلى إخراجه ، فيغمض عنه موضعه ، ويذهب بطلبه زمانه ، فيتركه وبه حاجة إليه وافتقار إلى وجوده»[٢٥] .

لكن صعوبة البحث لم تقف عند الكتب أو المكتبات ، فالفهارس مفاتح الحياة ، ولا أدل على ذلك من اعتماد كل المؤسسات اليوم لنظام الحاسوب في كافة المعاملات ، «فقديماً كانت المؤسسات أو المكتبات صغيرة ، وكانت مقتنياتها من الكتب محدودة ، وكان يمكن لقيّم المكتبة أن يسيطر على مجموعات الكتب بالمكتبة ، بغير حاجة إلى نظام معين يرتبها ترتيباً دقيقاً ، وبغير حاجة إلى أداة دقيقة تسهل الوصول إلى تلك المجموعات .

وتعددت المكتبات والمؤسسات ، وكثرت أنواعها ، وأصبحت في حاجة شديدة إلى فهارس كاملة ومحكمة تمكن المستفيدين منها من تحقيق رغباتهم والوصول إلى ما يريدون من هذه المجموعات»[٢٦] .

إن تنظيم المعلومات ييسر الإستفادة منها ، ويختصر الأوقات لكي تستثمر في النافع المفيد .

وأقل مقارنة بين الكتب القديمة ، والطبعات الحديثة ، تثبت بشكل قطعي أهمية الفهارس وضرورة الإهتمام بها .

والفهرسة في العلوم العربية بحرها واسع فجاج ، لم تقف عند كتب اللغة أو الفقه أو لحديث فحسب ، إنها تعدت ذلك إلى سائر علوم العربية بأسرها ، على النحو الذي اتسعت فيه الفهارس اليوم إذ «أن الفهرسة تستعمل في نواح حضارية كثيرة ؛ منها معاجم اللغة ، ودوائر المعارف ، وأدلة الهواتف وفهارس الكتب والمكتبات ، وفهارس المجلات العلمية»(٢٧) .

والفهارس مفاتح العلم ، وهيَ المصابيح التي تهدي الباحث إلى ضالته دون كثير من المعاناة ، فتذلل له الصعاب وتقرب له البعيد ، وتوفر عليه كثيراً من الجهد والوقت وهما رأسمال الإنسان في الحياة .

إن الإنفتاح على علم صناعة الفهارس ، والإستفادة منها ، له أبلغ الأثر في دفع عجلة النهضة العلمية في كل الفنون .

المطلب الثالث

سبق العلماء العرب غيرهم في وضع نظام الفهرسة

اغتر الناس بصناعة المستشرقين في الفهارس ، ووقع في وهمهم اليقين بأن هذه الفهارس شيء لم يعرفه علماء العربية والإسلام ، بل ظنوا أن أنواع المعاجم كلها من ابتكار الإفرنج ، وأن ما عندنا تقليد لهم واقتباس عنهم[٢٨] .

ولعل المطالع لبعض ما كتب حول المستشرقين في أوائل هذا القرن ، أو ما كتب في بعض المجلات ومقدمات الكتب يرى هذا الأمر واضحاً جلياً في كتابات بعض من اغتروا بالمستشرقين وصناعتهم في الفهارس .

يقول القباني : «وفن الفهارس فن اتقنه الإفرنج الآن اتقاناً بالغاً فلا يصدر كتاب من مطابعهم إلا مع فهارسه العديدة المتقنة»[٢٩] ثم يقول : «أما الشرق ؛ مصر والبلاد الإسلامية فلا يعرف ذلك مؤلفوهم ولا مطابعهم ولا كتابهم ويرون أن وضع الفهارس عبء ثقيل وأنه كلفة ، وأن القاريء إذا كان يريد أن ينتفع من الكتاب وجب عليه أن يقرأه كله»[٣٠] .

وليت الكاتب وقف عند هذا الأمر ، فاكتفى بوصفهم بالإتقان ، لكنه تجاوز فقال : «لكنهم وجدوا في فن الفهارس الذي اخترعوه وسيلة لسهولة الإطلاع ووجدنا نحن عقبات كأداء دون الإنتفاع بعلمنا الواسع الموروث ، ولم يدر بخلدنا إلى الآن أن فن الفهارس هذا فن يجب أن يعتني به»[٣١] .

فسبحان الله كيف جعل الغرب مخترعاً ، في الوقت الذي سبقهم الخليل بن أحمد وابن فارس وابن الأثير وغيرهم كثر إلى وضع الفهارس المتنوعة؟ فأين عمل الغرب من كتاب واحد صنفه علماء العربية والإسلام في باب الفهارس؟ أين عملهم كله من كتاب تحفة الأشراف في معرفة الأطراف؟

وإن يعجب المرء فعجبه من ورود هذا الكلام في مقدمة فهرس عظيم لعالم مسلم مصري عربي[٣٢].

لكن يشهد العلم وأهله أن المستشرقين كانوا عالة على المسلمين في كل باب ومنه باب الفهارس ، يقول الغمراوي : « ولعلك لاحظت في وصف هذا القواميس العربية أنها هجائية أيّ مرتبة ترتيباً هجائياً على حروف المعجم ؛ الألف فالباء فالتاء ، وهلم جرا على نسق المعاجم الإفرنجية لكن المعاجم الإفرنجية في هذا تابعة غير متبوعة ، فهي في ذاتها متأخرة النشوء ، نشأت بعد عهد النهضة ، أي بعد القرن الخامس عشر ، والترتيب الهجائي ، جاء بعد ذلك كخطوة في تاريخ نشوئها ، حتى إن أول قاموس هجائي انجليزي لم يظهر إلا في القرن السابع عشر[٣٣] ولم يكن قاموساً بالمعنى المعروف إنما كان مجموعة كلمات صعبة دراسية»[٣٤].

لقد استعملت المعاجم في العلوم العربية الإسلامية على نطاق واسع في شتى أنواع المعارف واستخدمت الفهارس على نطاق أضيق ، واستغلت كوسائل فعالة في سبيل الوصول إلى المعلومات المطلوبة استغلالاً أدى إلى نشر الثقافة وتنميتها .

يقول الأستاذ أبو غدة : «إن المسلمين هم الذين قاموا بابتكار الفهارس العامة قبل وجود الإستشراق والمستشرقين ؛ قاموا بصنع الفهارس للمضمون وللكلمة وللأسماء والكنى والألقاب وللرجال والنساء وللأسماء الصريحة والمبهمة[٣٥] بحيث يصيب الباحث طلبته في الكتاب المفهرس ولا يشذ عنه من مطلوبه شيء»[٣٦].

ويقول القدسي : «إن مما سبق به العرب الغرب العناية بوضع الفهارس ، فهذا الحافظ ابن فهد المكي المتوفي سنة ٨٧١هـ تراه يسرد أكثر وفيات السنين مرتبة على الحروف ، وقال عند ترجمة الحافظ ابن ظهيرة : وقد جمعت أسانيد مسموعاته في مجلد ضخم ، مرتب على حروف الهجاء»[٣٧].

وهذه طائفة من المعاجم المفهرسة التي ظهرت عندنا نحن المسلمين من عهد مبكر ، ولها الدلالة القاطعة على أننا قد أحرزنا في هذا الميدان قضبته ، وأوردتها حسب تاريخ وفاة مصنفيها رحمهم الله .

١ - معجم العين في المفردات اللغوية للخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفي سنة ١٧٥ وابتكر له ترتيباً دقيقاً يدور فيه مع الكلمة حيث قلبت في وجوهها المتعددة ، مراعياً للحرف الأول فالثاني والذي يليهما[٣٨] .

٢ - التاريخ الكبير لإمام المحدثين : محمد بن إسماعيل البخاري المتوفي سنة ٢٥٦ صنفه حسب الحروف ، مورداً الأسامي فيه مع ما قيل فيها من جرح أو تعديل[٣٩] .

وبحر كتب الأسماء لا شاطيء له ، فيكفي فيه القول : إن رواة الحديث مع كثرتهم وتعدد بلادهم قد دونت أسماؤهم في مصنفات شتى ، حسب أنظمة متعددة ؛ منها ما خُص للثقات وآخر للضعفاء وثالث للمختلطين ورابع لمداسي الرواة وخامس للأخوة والأخوات من الرواة ، وغيرها مما لا يكاد المحصي أن يحصيها عدداً .

٣ - المعجم الكبير للطبراني المتوفي سنة ٣٦٠ ذكر فيه أحاديثه مرتبة على أسماء الصحابة الرواة ، مراعياً ترتيب المعجم[٤٠] .

وأكثر منه عجباً ؛ إيراد المبهمات على ترتيب المعجم كما فعل البغدادي في الأسماء المبهمة ، فانظر كتاب الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة للبغدادي المتوفي سنة ٤٦٣ حيث يقول في مقدمة كتابه : «هذا كتاب أوردت فيه أحاديث تشتمل على قصص متضمنة ذكر جماعة من الرجال والنساء أبهمت أسماؤهم وكنى عنها ، وجاءت في أحاديث أخر محكمة ، فجمعت بينهما ، وجعلت إثر كل حديث فيه اسم مبهم حديثاً فيه بيانه ، ورتبت ذلك على حروف المعجم»[٤١] .

٤ - جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري المتوفي سنة ٦٠٦ رتب مواضيع الكتاب على حروف المعجم وذكر تحت كل موضوع كل ما جمعه من أحاديث

الكتب الستة[٤٢] .

وأنقل هنا تحقيقاً لطيفاً لأستاذي العلامة عبد الفتاح أبو غده قال فيه : «وكان العلامة المحدث ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات مبارك بن محمد الجزري ثم الموصلي ، صاحب كتاب «النهاية في غريب الحديث والأثر» يتلمح صنع فهرس لكتابه الكبير» جامع الأصول في أحاديث الرسول» على غرار المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي المعروف اليوم .

جاء في آخر الجزء الثاني عشر من هذا الكتاب جامع الأصول من طبعة الشيخ محمد حامد الفقي بالقاهرة سنة ١٣٤٦ ما يلي :

«آخر اللواحق وغريبه . وهو آخر الركن الثاني من المقاصد ، يتلوه الركن الثالث من الخواتم ، ويشتمل على ثلاثة فنون ، الفن الأول في ذكر الأحاديث المجهولة النوع ، وقد ذكرت في الركن الأول من مقدمة الكتاب ، أنه قد يعرض للإنسان في بعض الأحاديث اشتباه ، فيشذ عنه موضعها من الكتاب ، وأشرنا إلى أننا استخرجنا من تلك الأحاديث التي ربما اشتبه موضعها كلمات هي أشهر ما فيها ، كان الحديث يعرف بها ، فإنه لا يخلو الإنسان أن يعرف من ذلك الحديث كلمة يستدل بها .

وقد أثبتنا تلك الكلمات في هذا الكتاب على الهوامش - أي الحواشي للكتاب - على ما سبق ، مقفاة على حروف المعجم ، وأشرنا في مقابلها إلى الموضع الذي قد جاء ذلك الحديث فيه»[٤٣] .

وقال رحمه الله تعالى في الباب الثاني من المقدمة للكتاب : «الفصل السادس فيما يستدل به على أحاديث مجهولة الموضع .

لما استقر وضع الأحاديث في الأبواب والكتب والحروف ، تتبعتها فوجدت فيها أحاديث ينبو بها مكانها ، وإن كان أولى بها من غيره من سائر الأمكنة ، وكان طالب تلك الأحاديث أو بعضها ، ربما شذ عن خاطره موضعها ، والتبس عليه مكانها ، لنوع

اشتباه معانيها ، واختلاف توارد الخواطر على اختيار المكان الأولى بها ، وكان في ذلك لفة على الطالب ومشقة .

فاستقرأت تلك الأحاديث جميعها ، التي هي متزلزلة ، في مكانها ، أو مشتبهة على طالبها ، وخرجت منها كلمات ومعاني ، تعرف بها الأحاديث ، وأفردت لها في آخر الكتاب باباً أثبت فيه تلك المعاني ، مرتبة على حروف (أ ب ت ث) مسطورة في هامش الكتاب ، وبإزائها ذكر مواضعها من أبواب الكتاب .

فإذا طلبت حديثاً فيه نوع اشتباه ، وغاب عنك موضعه من الكتب والأبواب ، إما لسهو عارض أو جهل بالمكان ، فلا يخلو أن تعرف منه بعض ألفاظه المشهورة فيه ، أو معانيه المودعة في مطاويه ، فاعمد إلى ذلك الباب المشار إليه ، واطلب تلك الكلمة ، أو ذلك المعنى ، في حروف ذلك الباب ، فإذا وجدتها قرأت ما بإزائها ، فهو يدلك على موضع ذلك الحديث من أبواب الكتاب إن شاء الله تعالى»[٤٤] .

قال أستاذنا أبوغدة : «وهو واضح كل الوضوح في تأسيس صنع الفهارس على أشهر الكلمات في الحديث ، وهذا ما عليه اليوم كتاب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، الذي صنعه جماعة من المستشرقين ، ولهم فضل كبير وجهد نادر مشكور في عمله»[٤٥] .

٥ – معجم البلدان لياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٢٦هـ وقد أورد فيه معظم البلدان في زمانه ورتبها ترتيباً معجمياً[٤٦] وله كتاب آخر في الأدباء سماه معجم الأدباء ، أورد فيه أسماء الأدباء والعلماء والمصنفين حتى عصره رحمة الله عليه[٤٧] .

٦ – الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار عبد الله بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة ٦٤٦هـ وقد ترجم كتابه إلى اللاتينية والفرنسية أواسط القرن المنصرم[٤٨] .

٧ – تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للحافظ المزي[٤٩] المتوفى سنة ٧٤٢هـ وكتابه ضرب من الإعجاز العلمي ، فقد أورد فيه أحاديث الأئمة الستة ، ورتبها حسب رواتها

والرواة عنهم إلى نهاية السند ، مراعياً الترتيب المعجمي ، وقد اقتدى به آخرون فنسجوا على منواله وصنفوا كتباً أخرى للأطراف لبقية كتب السنة ، كما فعل زوج ابنته ؛ العماد ابن كثير المتوفي سنة ٧٧٤هـ في كتابه جامع المسانيد والسنن الهادي لأقوم سنن فجمع بين الكتب الستة ومسند أحمد والبزار وأبي يعلى والمعجم الكبير ، ورتبه على حروف المعجم[٥٠] وابن حجر العسقلاني المتوفي سنة ٨٥٢هـ لمسند الإمام أحمد[٥١] .

٨ - حياة الحيوان للدميري المتوفي سنة ٨٠٨هـ وقد رتبه على حروف المعجم ، قال في مقدمته : «ورتبته على حروف المعجم ، ليسهل به من الأسماء ما استعجم»[٥٢] .

٩ - ولجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ عدد من المصنفات الحديثية التي رتب أحاديثها حسب حروف المعجم مراعياً الحرف الأول فقط ؛ مثل الجامع الكبير والصغير وجمع الجوامع[٥٣] .

١٠ - كشف الظنون على أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة كاتب جلبي التركي المتوفى ١٠٦٧هـ رتبه على حروف الهجاء[٥٤] .

١١ - الكليات لأبي البقا أيوب بن موسى الكفوي المتوفى سنة ١٠٩٥هـ وقد جمع فيه معلومات كثيرة متنوعة تحت عناوين مختارة ، ثم رتب هذه العناوين بحسب حروف المعجم[٥٥] .

١٢ - كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد بن على الفاروقي التهانوي الهندي ، أنهى كتابته سنة ١١٥٨هـ استعرض فيه المصطلحات في جميع العلوم في عصره وذكر معنى كل مصطلح في عصره[٥٦] .

وليس من مراد الباحث هنا تقصى المصنفات في هذا الباب ، فإن ذلك المطلب عزيز مناله ، صعب بلوغه ، وبما ورد يحصل المقصود ويتم المبتغى .

المبحث الثاني

فهرسة الحديث في العصر الحاضر

المطلب الأول

جهود العلماء المعاصرين في فهرسة الحديث النبوي الشريف

كتب تعالى لدينه أن يحفظ ، فيصان الكتاب الكريم وتحمى السنة المشرفة ، وقد يسر سبحانه لحفظهما من الأسباب ما لم ييسر لغيرهما وهيهات .

أما القرآن الكريم ؛ فقد تتبعه رسول الله ﷺ بالحفظ والعرض والكتابة ، ثم جاء أصحابه رضى الله عنهم فأعملوا الجهود في تتبع سوره وآياته في الصدور والسطور ، حتى قام عثمان رضى الله عنه فجمع الناس على المصحف الإمام .

ويحفظ الله تعالى سنة نبيه ﷺ في صدور الصحابة رضى الله عنهم الذين ما انتهى عصرهم حتى نضجت عملية التدوين للسنة[٥٧] ثم جاء التابعون فواصلوا التدوين والكتابة إلى أن جاء عصر الأئمة أصحاب المصنفات المدونة الشهيرة .

وتعددت أنواع خدمة السنة النبوية عند العلماء عبر تلك الأعصار ، حتى أطل عصرنا الحاضر ، وبدأ أهله يأخذون دورهم في رعاية سنة النبي ﷺ وحفظها .

وللمعاصرين جهود متنوعة في خدمة السنة النبوية ؛ ابتدأوها بطباعة المدونات الحديثية الكبرى ، ثم بدأوا يدخلون ألواناً من التحقيق البسيط على تلك المدونات ، ثم ابتدأوا في صناعة الفهارس البسيطة لتلك المدونات ، واستوى التحقيق على سوقه ، وتعددت مدارسه ، وكذلك شأن الفهارس التي ما لبثت أن تعددت وتنوعت هي الأخرى حتى دخل عصر الحاسوب بإمكاناته الواسعة ، فولجه الباحثون ولا زالوا في أول السبيل الناهج .

ولا زالت الفهارس تتواتر ، تقذف بها المطابع تباعاً ، للأحاديث والرجال على حد سواء .

وأول من عرف بالقيام بالفهارس في العصر الحاضر السيد محمد الشريف بن مصطفى التوقادي في فهرسه لصحيحي البخاري ومسلم وشروحهما الذي طبعه سنة ١٣١٣ قبل أكثر من قرن من اليوم ، وكتابه مطبوع متداول في الأسواق حتى الساعة[٥٨] .

والأحاديث مرتبة فيه حسب أوائل الألفاظ هجائياً .

ويعد السيد عبد الرحيم عنبر الطهطاوي المصري من أوائل الذين قاموا بعمل الفهارس في الوقت الحاضر ، فقد صنع فهرساً لصحيح البخاري رتب أحاديث الصحيح على حروف المعجم وطبع كتابه سنة ١٣٣٠هـ[٥٩] .

ومن أكثر الذين عملوا في هذا المجال رفادة السيد مصطفى بن علي بن محمد بن مصطفى البيومي المصري ، حيث صنع فهارس متعددة للكتب الستة ، بجهود فردية خاصة .

وقد أشار السيد البيومي إلى فهارسه هذه في مقدمته لمفتاح سنن أبي داوود بقوله : «رأيت الحاجة ماسة إلى وضع الفهارس العديدة المتنوعة لأكثر أمهات كتب السنة المخمدية ، وشغفت بهذا الفن وقضيت فيه من عمري وبذلت فيه ثروتي وراحتي حتى خرجت بثروة طائلة من هذه الفهارس المتنوعة ، المتضمنة لكل مضامين كتب السنة الستة وغيرها ، وهي عندي الآن أنفس من الكنوز عند أصحابها»[٦٠] .

ويبدو أنه لم يطبع من هذه الفهارس التي ذكرها سوى فهارس سنن أبي داوود والتي سماها مفتاح المنهل العذب المورود ، كما تم طبع فهارس صحيح الأمام البخاري كما أشار إلى ذلك الزركلي في الأعلام[٦١] .

وإليك طائفة من أقوال العلماء في وصف عمله رحمه الله ، يقول الأستاذ عبد الوهاب

النجار : «قد أطلعني حضرة الشيخ مصطفى بيومي على عمل له جليل وفقه الله إليه ، وأعانه عليه وهو عمل فهرس لجميع كتب الأحاديث النبوية الشريفة ، بطريقة تسهل على المراجع طريق الوقوف على موضع كل حديث ، والإهتداء إليه بأيسر عمل وأقرب وقت ، فهو يعمل فهرساً للأبواب التي يشتمل عليها الكتاب ، ثم فهرساً لأوائل الأحاديث القولية، ثم آخر لأوائل الأحاديث الفعلية . ثم آخر للألفاظ ، ثم آخر لمضامين مباحث الكتب والأبواب وما يؤخذ من كل حديث من الأحكام ، ثم فهرساً جامعاً للأعداد»[٦٢] .

ويقول الأستاذ محمد موسى : «وكنا ننظر بمنة ويسرة ونتطلع إلى من يأتي بما يكون كالتكملة لهذه الخدمة ، فيضع مفتاحاً حافلاً كافياً يكون مفتاح سعادة ، دائباً لهذا الكنز الثمين ، وإذ بالأستاذ الشيخ مصطفى على بيومي قام بما يروي غلمتنا ، واضعاً في أيدينا مفتاحاً هو طبق أمنيتنا تماماً ، فبز بصنعه هذا المستشرقين ، بحيث لا يغيب عن الناظر في هذا المفتاح أية طلبة يطلبها من أحكام العبادات دقيقها وعظيمها ، وقد رتبه على حروف المعجم لسهولة البحث وتوفير الزمن ، هذا إلى لفته النظر بأخذ ما يتطلبه الإنسان من أوائل الأحاديث القولية أو الفعلية أو غريب اللفظ أو اسم عضو من أعضاء الإنسان أو الحيوان أو النبات أو الجماد أو أسماء المعاني ...»[٦٣] .

وجاء كتاب البيومي بفهارس للكتب والأبواب وأوائل الأحاديث القولية وأوائل الأحاديث الفعلية ، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث وفهرس الموضوعات والأعلام والأحكام المستنبطة من الأحاديث وفهرس جوامع الأعداد ، وقد أرفقت بحثي هذا بورقات من فهرس سنن أبي داوود ليدلل على بقية فهارس السنة التي صنعها[٦٤] .

ومنها فهرس أحاديث الهداية بتخريج أحاديث البداية[٦٥] للسيد أحمد محمد الغماري المغربي[٦٦] .

وشهدت عملية الفهرسة للسنة النبوية نهضة بعد ذلك على يد جماعة من كبار العلماء ابتدأوا بالسيد أحمد شاكر ، فرتب مسند أحمد وصنع له فهارس متنوعة ؛ وهي على

قدر عالٍ في النفع والفائدة شهد بذلك معاصروه من كبار أهل العلم .

يقول الأستاذ محمد حامد الفقي : «فقد جعل لأحاديث الكتاب أرقاماً متتابعة كانت كالأعلام للأحاديث بنى عليها فهارس ابتكرها ؛ منها : فهرس للصحابة رواة الحديث مرتب على حروف المعجم ، وفهرس الجرح والتعديل وفهرس الأعلام والأماكن التي تذكر في متن الحديث وفهرس الغريب ، أما الفهارس العلمية فهي الأصل لهذا العمل العظيم ، وما نظن أحداً سبق الأستاذ المحقق إلى مثلها»(٦٧) .

وللسيد أحمد شاكر صنو آخر لا يباريه أحد ؛ هو الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله ؛ خدم الكتاب والسنة خدمة جليلة فترجم وصنف فيهما ما يعد من نفائس المكتبات حتى لا تكاد تستغني عنه مكتبة طالب علم .

أما في الكتاب الكريم فيكفي فيه المعجم المفهرس لآيات القرآن الكريم(٦٨) .

وتبقى السنة النبوية ؛ يتحدث عن جهده فيها عمله في ترتيب صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن ابن ماجه وما قام به من إكمال ما ابتدأه شاكر في سنن الترمذي، وقد والله بز معاصريه بلا خلاف والناس بعده عالة عليه .

أما عمله في صحيح مسلم فقد كان له فيه القدح المعلى يدلك على ذلك ما قام به من فهارس لطيفة مبتكرة ، وضعها في مجلد خاص لذلك ، وفهارسه كما وردت في الكتاب كما يلي :

أولاً : فهرس الموضوعات حسب ترتيبها في الكتاب .

ثانياً : الفهرس الخاص بأرقام الأحاديث كما وردت في صحيح مسلم مع الإشارة إلى ما وافق فيه البخاري مسلماً .

ثالثاً : الفهرس المبين لأحاديث مسلم المكررة وبيان مواضعها .

رابعاً : الفهرس المبين لأسماء الصحابة وأحاديثهم وهو مرتب على حروف المعجم .

خامساً : الفهرس المبين للأحاديث القولية مرتبة ترتيباً ألف بائياً حسب أوائلها .

سادساً : المعجم المفهرس للألفاظ ولا سيما الغريب منها .

ولا يكاد امرؤ يحتاج في صحيح مسلم حديثاً إلا وجده ، وما ذلك إلا بفضل عمله الدؤب في صناعة تلك الفهارس وتنوعها .

والناظر في صنيعه في صحيح مسلم يدرك طريقة الرجل في سائر فهارسه ، التي صنعها لسنن ابن ماجه وموطأ الإمام مالك ، على تفاوت في العمل بينها[٦٩] .

وللشيخ محمد ناصر الدين الألباني جهود في باب الفهرسة أهمها إخراجه للجامع الصغير بصورة جديدة مبتكرة ؛ حيث جرد الصحيح عن غيره ، وهو صنيع مشكور مبارك .

كما يعد الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة علماً من أعلام السنة في هذا العصر ؛ وقد حقق وعلق وناقش وتفنن في كل علم من علوم الحديث ، وله في الفهارس نصيب ، فقد صنع لسنن النسائي فهارس متنوعة سهلت تناول الكتاب والتعامل معه ، وهي كما يلي :

١ – فهرس أسماء الكتب التي في سنن الإمام النسائي .

٢ – فهرس تفصيلي لذكر أسماء الكتب وعناوين الأبواب .

٣ – فهرس شامل لأطراف الأحاديث والاثار جميعاً .

٤ – فهرس مفرد للآثار عن الصحابة أو التابعين بحسب ورودها في الكتاب .

٥ – فهرس شامل لأسماء رواة الأحاديث والآثار جميعاً .

٦ – فهرس أسماء شيوخ النسائي في كتاب السنن ، وقد ذيل بأسماء شيوخه الآخرين المذكورين في المعجم المشتمل للحافظ ابن عساكر .

٧ – فهرس الذمر ما قاله الإمام النسائي في كتاب السنن من جرح أو تعديل أو نحو ذلك .

٨ – تصويبات الأخطاء الواقعة في طبعة السنن التي اعتمدت عليها في عمل الفهارس وفي طبع السنن .

٩ – فهرس سنن النسائي الذي صنع لكتاب تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للحافظ المزي .

وله رحمة الله عليه فهارس أخرى اكتفينا بالحديث عن أكبرها وأهمها .

ومع طلوع فجر العقدين الأخيرين طلت علينا الفهارس العلمية للحديث النبوي من كل حدب وصوب ، ولكل باحث فضله وأجره ، ومن أكثر هؤلاء الباحثين دأباً في هذا العلم الأستاذ أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول ، فقد أخرج ولا زال الفهارس المتعددة والتي من أكبرها وأوسعها موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف التي طبعت في أحد عشر مجلداً كبيراً ، يفهرس فيها لمائة وخمسين كتاباً من كتب السنة النبوية(٧٠).

وبذكر أبي هاجر نكتفي في إيراد الأمثلة ، إذ أكثر ما يقوم به الباحثون في هذا الباب فهرسة الأحاديث على أوائل الألفاظ ، فالحديث عنه حديث عن بقية أصحاب الفهارس الحديثة .

وليس من قصد الباحث هنا التعرض لكل من قام بفهرسة للحديث ، بقدر ما يهدف إلى ذكر الأصول التي قام عليها ذلك العلم ، والأسس العربية الإسلامية التي نشأ في ظلالها .

وتبرق السنوات الأخيرة ببارقة أمل في ولوج علماء الحديث بوابة الحاسوب ، فهاهم يخرجون إلى الناس برامج السنة النبوية المتعددة ، التي تعين على التعرف على السنة النبوية بشكل أيسر .

فقد أطلت موسوعة الحديث النبوي الشريف بإمكانات كبيرة تيسر على الباحثين طرق الوصول إلى الحديث مطبوعاً مشكولاً مبوباً مفهرساً على عدة أنماط من الفهارس .

المطلب الثاني

تقويم جهود المعاصرين في الفهرسة الحديثية

كم تركت الفهارس الحديثية من أثر في نفوس أبناء هذا العصر ، فاكب المختصون في الدراسات الإسلامية بعامة على السنة النبوية يغترفون منها وينهلون ، بعد أن عانى الأوائل ما عانوا في سبيل الوصول إلى حديث في كتاب أو نص في مصنف ، ولذلك لا نعجب حين نسمع الذهبي – وهو هو – يقول في مسند أحمد : «فلعل الله تبارك وتعالى أن يقيض لهذا الديوان السامي من يخدمه ويبوب عليه ويتكلم على رجاله ، ويرتب هيئته ووضعه ، فإنه محتو على أكثر الحديث النبوي»(٧١) .

ولمن يريد معرفة فائدة الفهارس الحديثية فليقرأ ما ورد في بعض كتب الخطيب البغدادي حيث يقول : «فإني رأيت الكتاب الكثير الفائدة المحكم الإجادة ، ربما أريد منه الشيء فيعمد من يريد إلى إخراجه ، فيغمض عنه موضعه ، ويذهب بطلبه زمانه ، فيتركه وبه حاجة إليه وافتقار إلى وجوده»(٧٢) .

كان ذلك في زمانهم ، ثم دارت الأيام ، وجاء العصر الذي نحن فيه ، وتغيرت الأحوال كثيراً ، وصار كثير من الباحثين والطلبة لا يعرف طريق الوصول إلى الحديث في مظانه الأصيلة ، لانصراف الناس عن العلم الشرعي ، والحديث الشريف بوجه خاص ، فنفر الغيورون على سنة النبي ﷺ نفرتهم بوضع الكتب المساعدة على الاستفادة من كتب السنة ، فنشطت ف سبيل ذلك حركة فهرسة واسعة النطاق شملت معظم كتب السنة .

وبسبب ما امتن الله به علينا بهذه الفهارس ؛ تعددت ألوان الدراسات الإسلامية المستنبطة لأحكامها من السنة النبوية ، فكثرت الدراسات التربوية والفكرية التي تعتمد فيما تقول على الحديث النبوي الشريف ، بل تحررت أفكار كثيرين من قيد العادات والتقاليد والمذاهب لصالح تأصيل الفكر الإسلامي عبر النص الوارد في الكتاب والسنة

على حد سواء ، وليس ثمة شك أن الفهرسة المعاصرة ساهمت في انتشار الحديث بين أبناء الأمة ، فكانت النتائج التأصيلة كما نقول .

إن خدمة المعاصرين للسنة النبوية من خلال الفهارس تعد من الخدمات الجليلة لهذا الدين بعامة ، وللسنة بخاصة ، فضلاً عن الخدمات التي قدمت للدارسين في شتى العلوم الشرعية .

غير أنه ينبغي التنبيه على أن الإعتماد على الفهارس وحدها قد عود أكثر العاملين في الحديث النبوي على التعامل مع الفهارس أكثر من التعامل مع الكتب الأصيلة عبر الكتب والأبواب ، ولئن كان للفهرس دوره في اختصار الوقت ، فإن له أثراً آخر في هجران الطلبة لطريقة البحث عن الحديث عبر الكتب والأبواب والأسانيد ، وفي ذلك من العيب ما فيه

إن النظر في كتب السنة وتعود تقليب صفحاتها ، مدعاة إلى التوقف عند هذا الحديث وذلك السند ، وهذا من شأنه أن يوجد عند الطالب ملكة حديثية تمكنه من التعامل مع السنة دون الحوجة إلى الفهارس المتعددة ، بل قد يتعود حفظ مواطن الأحاديث وأسماء رواتها ، ولعل من يبالغ في التعامل مع الفهارس يفقد ذلك الخير كله .

وقد وقفتني كلمة الأستاذ عبد الموجود عبد اللطيف في كتابه كشف اللثام عن أسرار تخريج حديث سيد الأنام ﷺ على هذا المعنى .

«إن التفتيش في كتب الحديث الأصيلة يعطي الباحث فرصة كبيرة للإطلاع على كل الأحاديث التي ينتفع بقراءتها والواردة في المصدر الذي يفتش فيه غير حديثه الذي يريده ، والأحاديث هي ذخيرة المحدث وعمدته عند السؤال أو الاستدلال ، وقد يحتفظ بها في ذاكرته بتعرف مواقعها عند الحاجة إليها مستقبلاً»(٧٣) .

نعم؛ قد قرب الحديث النبوي من الباحثين أكثر بالفهارس ، لكن هذا لا يعني أن يفقد المتخصصون في السنة النبوية والعلوم الشرعية منهجية سلفنا الصالح في التعامل مع

الحديث عبر الكتب والأبواب :

ويلاحظ على كتب الفهارس أنها أفقدت الطلبة الذوق الحديثي فصار يصعب عليهم التعامل مع الكتب الأصيلة بغير الفهارس ، وبهذا الأمر يفقد الطلبة ملكة التعامل مع الكتب الأصيلة من حيث كتبها وأبوابها أو المسانيد أو المعاجم ، وهو خير لا يعرفه إلا من تذوق حلاوته .

كما يعد من الملاحظات على كثير منها أنها تكاد تشترط شروطاً لكي يسهل التعامل معها ؛ كأن يعرف الباحث مطلع الحديث بشكل قطعي ، أو يكون عارفاً بالراوي الأعلى للحديث ، أو يشكل عليه حال أل التعريف ، ولكل مفهرس فيها مسلك خاص .

ويعد من الملحوظات على كتب الفهارس عدم توحيد الرموز والمصطلحات في هذا الفن ، فلكل كتاب رموزه ، فحبذا لو أضاف الكتاب إلى حسنات الفهارس حسنة توحيد الرموز والمصطلحات .

ويقرب من هذه الملاحظة ما يحدث عند بعض الحروف فتراه يؤخر حرف «لا» إلى نهاية الكتاب ، وترى بعضهم يدرجه في موطنه من حرف اللام .

ويعد من الملاحظات على الكتب التي تراعي الترتيب الموضوعي أنها لا تشتمل على مطلق موضوعات الحديث ، كما لا يتفق الطالب مع المصنف أحياناً على المواضيع التي يختارها الطالب للبحث .

ومع ذلك لا يقلل من أهمية الفهارس ورود الملحوظات عليها .

المطلب الثالث

طرق فهرسة الحديث النبوي الشريف

أولاً : الفهرسة على الأبواب الفقهية :

ما كان الباحث مغرباً لو قال : إن أصول الترتيب الموضوعي للحديث النبوي الشريف قد ابتدأت منذ عهد الصحابة رضى الله عنهم ، فإنه لا خلاف أن حذيفة بن اليمان كان قد برز في جمع أحاديث الفتن دون غيرها(٧٤) .

وكانت لعمرو بن حزم الأنصاري نسخة فيها الفرائض والزكاة والديات وغير ذلك(٧٥).

وأثبتت المصادر الموثوق بها ، والمعتبرة عند أئمة المحدثين نسبة أحاديث وصحف ونسخ مكتوبة لبعض الأصحاب رضى الله عنهم كتبوها لأنفسهم ، أو كانت تكتب لهم بصريح رغبتهم ، أو وجدت عند بعضهم ، مثل نسخة أُبي بن كعب رضى الله عنه في التفسير، كما أفاد بذلك صاحب مفتاح السعادة فقال : «عنده نسخة كبيرة يرويها أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عنه ، وهذا إسناد صحيح»(٧٦) ، ومثل صحيفة أبي رافع التي ورد ذكرها عند الخطيب البغدادي في الكفاية فقال : «... دفع إليّ أبو رافع كتاباً فيه استفتاح الصلاة»(٧٧) .

ولم ينقض عهد الصحابة حتى بدأ بعض التابعين في ترتيب حديثهم موضوعياً ، كما فعل عروة بن الزبير في جمعه لأحاديث السيرة النبوية(٧٨) .

ولم تنشب طريقة جمع الحديث موضوعياً أن انتشرت بين العلماء حتى صارت دأبهم عند جمع الحديث أو ترتيبه ، ففي عهد التأليف والجمع أصبحت السمة الرئيسة لعلماء الحديث أن يجمعوها على أبواب وفصول ذات موضوع واحد ، عرف باسم الكتب والأبواب الفقهية .

والمؤلفات التي صنفت على الأبواب الفقهية نوعان :

الأول : مصنفات أصيلة ذات سند ينتهي إلى النبي ﷺ .

والثاني : مؤلفات ثانوية قامت بجمع الأحاديث النبوية على الأبواب الفقهية من عدد من المصنفات الأصيلة ذات السند المتصل بالنبي ﷺ .

وتعد طريقة ترتيب الحديث على الكتب والأبواب الفقهية من أفضل طرق ترتيب الحديث وفهرسته ، من حيث الثمرة المرجوة في طالب الحديث بطول الممارسة والبحث والتنقيب ، فالمبتغي لحديث بتلك الطريقة يقوم بالنظر في موضوعه ثم يبحث عنه في الكتاب المتوقع ثم ينظر في أبوابه حتى يقف عليه ، فاقدر كم حديثاً يمر بالباحث ويقع تحت ناظريه مما يكون له الأثر في التحصيل الحديثي للباحث .

ثانياً : الفهرسة على الرواة والشيوخ :

تقوم هذه الطريقة بترتيب الحديث على الرواة من الصحابة رضى الله عنهم ، أو ترتيب الأحاديث على شيوخ الراوي ، أو نحو ذلك .

ومما صنف على هذه الطريقة :

١ – كتب المسانيد ؛ مثل مسند الإمام أحمد بن حنبل ، ومعرفته تغنى عن التعريف به وبطريقته .

٢ – كتب المعاجم مثل معجم الطبرانى الكبير ، فقد رتب أحاديثه حسب رواتها من الصحابة ، مراعياً في ذلك الترتيب المعجمي .

٣ – كتب الأطراف ، مثل تحفة الأشراف للمزي[٧٩] وذخائر المواريث للنابلسي[٨٠] وأطراف مسند الإمام أحمد لابن حجر[٨١] وغيرها .

والصنفان الأولان من الكتب الأصيلة ، فهي تروي الأحاديث بسندها المستقل إلى

النبي ﷺ أما الصنف الثالث فمن الكتب الثانوية التي تروي الأحاديث بجمعها من مصادرها المسندة ، فما على الباحث إلا أن يتعرف على الراوي الأعلى أو الراوي الذي رتب الكتاب لي طريقته إن لم يكن مراعياً الراوي الأعلى ، ثم ينظر في أحاديثه حتى يقف على المقصود ، ولهذه الطريقة ثمرة لا تبتعد عن الثمرة التي تجتنى من الطريقة السابقة ، وفيها فائدة أخرى وهي دلالة الباحث على أحاديث الراوي المقصود فيصير عارفاً لأكثرها بتكرار البحث .

ثالثاً : الفهرسة على الألفاظ الغريبة الواردة في الحديث :

يقصد بهذه الطريقة نظر المصنف في أحاديث كتاب معين ، ثم يقوم باستخراج الألفاظ الغريبة في أحاديث ذلك الكتاب ، ثم يرتبها ترتيباً معجمياً ، مع عزو اللفظ إلى حديثه من ذلك الكتاب .

وقد قام بذلك الفهرس لصحيح الإمام مسلم الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي[٨٢] ، كما قام بصنع فهرس صحيح الإمام البخاري الأستاذ محمد مصطفى البُغا[٨٣] .

رابعاً : الفهرسة على صفات معينة في الحديث :

يقوم الباحث في هذه الطريقة بجمع الأحاديث التي تشترك في صفة واحدة ، ثم يسلكها في عقد واحد ، كأن يرتبها حسب الكتب والأبواب الفقهية ، أو يرتبها حسب الأسانيد مراعياً الراوي الأعلى ، أو ترتيبها على أوائل ألفاظها .

فمنها كتب الأحاديث المشتهرة التي تجمعها صفة الشهرة سواء بين العلماء ، أو الفقهاء بخاصة ، أو المشتهرة عند العامة أو نحو ذلك ، ويرتبها المصنفون حسب الترتيب الهجائي[٨٤] .

ومنها كتب الموضوعات التي تعنى بالحديث الموضوع ، فيرتبها العلماء مراعين الكتاب والباب الفقهي[٨٥] أو مراعين الترتيب المعجمي[٨٦] .

ومنها كتب مختصة بالأحاديث المتواترة[٨٧] .

والأحاديث التى تجمعها صفة واحدة أنواعها كثيرة ، كالأحاديث القدسية أو الأحاديث المعلولة أو الأحاديث التى فيها راوٍ مبهم[٨٨] وغيرها .

وهذه المصنفات يمكن تسميتها باسم الفهارس الحديثية ؛ لكونها ترتب الأحاديث حسب طريقة محددة ، ثم تراها تعزوه إلى مظانه الأصيلة .

ومن الأحاديث التي تجتمع في صفة معينة الأحاديث التي ذكرت فيها الأعداد ؛ نحو واحد واثنين وغيرهما ، ورأيت الأستاذ البيومي أعد فهرساً خاصاً لهذا النوع من الأحاديث ، سماه فهرس جوامع الأعداد ، فقد رتب جدولاً ذكر فيه أرقام الأحاديث التي وردت فيها أعداد معينة ، مثل الأحاديث التي ذكر فيها الرقم من واحد إلى عشرة ، ويسرد أرقام مواطنها ، ومن عشرة إلى عشرين وهكذا إلى نهاية الأرقام[٨٩] .

خامساً : الفهرسة على موضوع الحديث :

يقصد بالفهرسة على موضوع الحديث ، أن يعمد الباحث إلى الأحاديث المراد فهرستها فينظر في معانيها التي تشتمل عليها ، ثم يسرد تلك المعاني حسب الترتيب الهجائي . فمن أهم الفهارس التي تراعي الترتيب الموضوعي للحديث ؛ فهرس يعرف باسم مفتاح كنوز السنة ، ألفه مستشرق يدعى الدكتور أ.ى فنسيك وهو أحد كبار المستشرقين العاملين بميدان السنة النبوية ، واستغرق في تأليفه عشر سنين[٩٠] وترجمه إلى العربية الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي بالقاهرة واستمر في ترجمته أربع سنين ونشره سنة ١٩٣٣ . وهو كتاب جيد ، يفي بالغرض ويودي المطلوب[٩١] .

يقول الأستاذ عبد الباقي : «وقد رتب الأستاذ فنسك كتابه على المعاني والمسائل العلمية والأعلام التاريخية ، وقسم كل معنى أو ترجمة إلى الموضوعات التفصيلية المتعلقة بذلك . ثم رتب عناوين الكتاب على حروف المعجم . واجتهد فى جمع ما يتعلق بكل مسألة من الأحاديث والآثار الواردة في هذه الكتب[٩٢] .

ويدل الكتاب على وجود موضوع ما في كتاب أو أكثر من أربعة عشر كتاباً ، من كتب السنة المشرفة(٩٣) .

وممن صنف فهرساً موضوعياً الشيخ مصطفى البيومي في مفتاح المنهل العذب المورود ، فقد رتب في أحد فهارسه الأحاديث على رواتها ورتب أحاديث كل راوٍ على الموضوعات الفقهية(٩٤) .

والناظر في كتاب جامع الأصول لابن الأثير ، يراه قد رتب تلك الأحاديث ، حسب موضوعاتها مراعياً الترتيب الهجائي .

قال ابن الأثير في مقدمة كتابه جامع الأصول : «لما نضدت الأحاديث في الأبواب والفصول والفروع رأيتها كثيرة العدد ، والكتاب في نفسه كبير المقدار ، يحتاج الناظر فيه والطالب لحديث من أحاديثه أن يتطلب كتبه التي هي تراجمه ، حتى يجد الحديث المطلوب فيها ، وكان عليه في ذلك كلفة ومشقة متعبة ، فخرجت أسماء الكتب المودعة في الكتاب ، وجعلتها مرتبة على حروف (أ ب ت ث) طلباً لتسهيل كلفة الطلب ، وتقريباً على المريد بلوغ الأرب»(٩٥) .

كأن الباحث يستطيع القول : إن الترتيب الموضوعي للحديث بهذا المفهوم ، كان من فعل الأوائل ، وعلى رأسهم ابن الأثير في جامع الأصول ، غير أنه لم يكتف بذكر موطن الحديث فحسب ، بل ذكره مع عزوه إلى ذلك الموطن .

ويسمى بعض الفضلاء هذه الطريقة ؛ بالفهرسة الموضوعية الأبجدية ، وهي تسمية حسنة جميلة .

سادساً : الفهرسة على أوائل الألفاظ :

تعد هذه الطريقة من أكثر طرق الفهرسة انتشاراً اليوم ، فلا يكاد يصدر كتاب من كتب السنة المشرفة إلا ويلحق بفهرس من هذا النحو .

وطريقة ترتيبهم الحديث على أوائل الألفاظ طريقة قديمة ، ابتدأها الأوائل منذ عهد بعيد ، في كتب الأحاديث المشتهرة ، والموضوعة ، وعلى رأسهم الإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١) فقد صنف الجامع الصغير والجامع الكبير وجمع الجوامع ، ورتب تلك الكتب على أوائل الألفاظ مراعياً حروف المعجم(٩٦) .

وتقوم طريقته على ترتيب الحديث مراعياً المنهج المذكور ، ثم يعزوه إلى مظانه .

وتفترق تلك الطريقة ن الفهارس المعاصرة أنه لا يكتفي بذكر موطن الحديث ، وإنما يذكره بصحابيه معزواً إلى مصدره ، فهو فهرس ومصنف في الوقت نفسه ؛ وقد يستغني به غير المختص عن الكتب الأصيلة ، لا سيما وأنه يقوم بالحكم على الحديث .

وكثرت الفهارس الحديثية التي ترتب أحاديثها حسب الطريقة الأبجدية ، وأكثرها اليوم يراعى الحرف الأول والثاني والثالث إلى نهاية الحديث .

ويعد كتاب الأستاذ محمد سعيد زغلول «موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف» من أهم هذه الكتب ، فكتابه فهرس لمائة وخمسين كتاباً من كتب السنة المشرفة ، بعضها من المصادر الأصيلة وأكثرها من المصادر الثانوية التي لا تعنى برواية الحديث بسندٍ مستقل .

ويقع الكتاب في أحد عشر مجلداً كبيراً ، وله مقدمات تُعرِّف بالموسوعة وتبين الكتب التي تفهرس لها(٩٧) .

وكتب الفهارس التي صنفت في العقدين الأخيرين حسب هذه الطريقة ، كثيرة كثرة كتب السنة الأصيلة .

سابعاً : الفهرسة على ألفاظ المعجم :

يقصد بفهرة الحديث على حروف المعجم ؛ تقطيع الحديث إلى ألفاظ ، ثم ترتيب تلك الألفاظ على حروف المعجم ، وعزو اللفظ إلى الأماكن التي وردت فيه .

خير كتاب في الفهرسة على ألفاظ الحديث ؛ كتاب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث صنعه جماعة من كبار المستشرقين .

والكتاب مشهور مبذول متداول بين أيدي طلبة العلم ، وهو عمدة هذه الطريقة في الفهرسة ، ولعل من كتب على منواله كان غازلاً على غزل أولئك المستشرقين ، غير السيد البيومي المصري فإنه صنع فهرساً على معجم الألفاظ لسنن أبي داوود قبل أن ينزل كتاب المستشرقين إلى الأسواق بسنوات عشر كما بينت مقدمات العلماء الواردة في الثناء على فهرس المنهل العذب المورود للبيومي(٩٨) .

وللسيد محمد فؤاد عبد الباقي فهرس لصحيح مسلم يعتمد الطريقة المذكورة (٩٩) .

وللدكتور يوسف المرعشلي كتاب سماه المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي في سنن الدارقطني ، يعتمد الطريقة نفسها في هذا الكتاب ، لسنن الدارقطني(١٠٠) .

وبهذه الطريقة ينهي الباحث بحثه ، إذ لم يقف بعد على طرق جديدة للفهرسة الحديثية . غير أن بعض الشركات قد أصدرت موسوعات حديثة رتبت على الحاسوب بأنظمة لا تكاد تخرج عما ورد في هذا البحث من طرق ، وقد استعملتُ كثيراً الموسوعة العالمية للكتب التسعة فوجدتها جيدة وعليها بعض الملحوظات ، ولعلي بإذن الله أُردف هذا البحث بآخر يبين كيفية الاستفادة منها ومن مثيلاتها المحوسبة في فهرسة الحديث النبوي الشريف .

الخاتمـــة

الحمد لله حمداً طيباً كثيراً مباركاً فيه ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحابته وسلم تسليماً كثيراً أما بعد :

فقد كانت الصفحات السابقة جولة من الجولات العلمية بين طرق الفهارس وأنواعها ، بين فيها الباحث أصول الفهرسة الحديثية وطرقها ، وأشار إلى سبق العلماء المسلمين إلى صنع الفهارس بعامة والحديثية بشكل خاص ، دافعاً بذلك شبهة وقعت في نفس(١٠١) كثيرين ، وهي أن الفهرسة صناعة المستشرقين وأن ما عندنا تقليد لهم وتعلم منهم .

وقد والله علمنا ديننا العظيم ألا نبخس الناس أشياءهم ، فللمستشرقين فضل لا أُرانا نجحده ، وإن كانت دوافعهم خبيثة غالباً ، غير أن الدور الذي قاموا به في الفهرسة بعامة دور عظيم ، لكن ذلك لا يعني أنا كنا العالة عليهم ، فقد صنع المسلمون الفهارس قبل أن يخلق المستشرقون بألف سنة أو يزيد .

ويتبدى ليَ أن المسلمين الأوائل ما تقللوا من الفهارس ، إلا لغاية أكبر من وجود الفهارس نفسها ، فكانوا يعتمدون على المذاكرة الطويلة المتأنية ، التي تبني العلم وأهله أكثر من قصير النفس الذي يريد التوصل إلى المبتغي بأسرع السبل وأقصرها .

ولا يعني ذلك أن الباحث يقلل قيمة الفهارس العلمية الحديثية المعاصرة ، غير أنه رأى عذراً سائغاً لتقلل الأولين في الفهارس ، فهل كانت الفهارس بعيدة عن مناهجهم وقد صنفوا كتب الرجال جميعها على طرق الفهرسة الحديثة ؟ اللهم إلا كتب الطبقات منها، وللتصنيف على الطبقات فائدة عظمى لا يدركها إلا من قرأ تلك الكتب بأكملها حسب تصنيف مصنفيها لها ، فتعرف على المدارس العلمية ، في الحديث أو غيره ، ولا يكاد غير كتب الطبقات أن يفيد بذلك .

إن التصنيف العلمي قديماً وحديثاً ، جاء ليلبي حاجات الناس في زمانهم ، فزمان

فيه وفرة في الوقت والجهد ، مختلف عن زمان السرعة والرغبة في الإنتاج المتواصل السريع .

ووالله ما قَصُرَت همة سلفنا عن صنع الفهارس ، وإنما بحث عن الفائدة التي أضعناها باعتمادنا على الفهارس دون التنقيب عن الحديث في مظانه .

لقد رأيت أكثر الناس ابتعاداً عن هذه الفهارس ، أكثرهم قرباً من المصادر والأصول الحديثية .

إن كثرة الاعتماد على الفهارس تفقد الباحث ملكة رئيسية في التعامل مع الحديث في كتبه الأصيلة ، إنه لم يعد يعرف كتب الكتاب وأبوابه ، ورواته وأسانيده ، ذلك لأنه يصل لمبتغاه من أقرب الطرق وأقصرها ، فما عرج على الأصول ولا دار في سبلها الرحيبة .

كأني بالفهارس قد صارت سلاحاً يختصر العلم والوقت جميعاً ، فإن كان لابد فلتكن الفهارس لغير المتخصصين في العلوم الحديثية إن لم أقل العلوم الشرعية .

ولا أقصد أن نهمل الفهارس وتصنيفها ، فلابد من المضي قدماً في هذا العلم ، مع عدم إهمال طرق الأولين في البحث عن الحديث والتنقيب عنه عبر الكتب والأبواب الفقهية، أو الرواة من الصحابة أو الشيوخ .

الفهارس العامة للبحث

أولاً : فهرس الآيات .
ثانياً : فهرس الأحاديث .
ثالثاً : فهرس الكتب المذكورة في متن البحث .
رابعاً : فهرس الأعلام الواردة في متن البحث .
خامساً : فهرس المصادر .
سادساً : الفهرس الموضوعي .

أولاً : فهرس الآيات

كل شي عنده بمقدار سورة الرعد ص١

ثانياً : فهرس الأحاديث

من ترون أن نكسو هذه ص٤

ثالثاً : فهرس الكتب المذكورة في متن البحث .

أطراف مسند أحمد ٢٢
الأعلام للزركلي ١٤
البرنامج – برنامج ابن خير ٥
التاج ٤
التاريخ الكبير ٩
تحفة الأشراف ٧، ١١، ١٦، ٢٢
جامع الأصول ٥، ٩، ١٠، ٢٤
الجامع الصغير ٢٥
الجامع الكبير ١١ ، ٢٥

جامع المسانيد والسنن	١١
الجامع لمفردات الأدوية	١١
جمع الجوامع	١١ ، ٢٥
حياة الحيوان	١١
ذخائر المواريث	٢٢
سنن أبي داود	١٣، ١٤، ٢٦
سنن ابن ماجه	١٥ ، ١٦
سنن الترمذي	١٥
سنن الدارقطني	٢٦
سنن النسائي	١٦
صحيح البخاري	١٣ ، ١٥
صحيح مسلم	١٣، ١٥، ١٦، ٢٦
فهرس صحيح البخاري	١٤
فهرس صحيح مسلم	٢٦
القاموس المحيط	٤
كشاف اصطلاحات الفنون	١٢
كشف الظنون	١٢
الكليات	١٢
لسان العرب	٣ ، ٤
مسند الإمام أحمد	١١، ١٥، ١١٨، ٢٢
مسند البزار	١١
معجم الأدباء	١١

معجم الأغلاط اللغوية ٣
معجم البلدان ١١
معجم العين ٩
المعجم الكبير للطبراني ٩، ١١، ٢٢
المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ٩، ١١، ٢٦
المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي في سنن الدارقطني ٢٦
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ١٥
المعجم الوسيط ٣
مفتاح السعادة ٢١
مفتاح المنهل العذب المورود ١٤، ٢٤، ٢٦
مفتاح كنوز السنة ٢٣
موسوعة أطراف الحديث ١٧، ٢٥
موطأ مالك ١٦، ٢٠
الوسيط ٣، ٥

رابعاً : فهرس الأعلام الواردة في متن البحث

أ.ى. فنسنك ٢٤
أبو البقاء الكفوي ١٢
أبو العالية ٢١
أبو جعفر الرازي ٢١
أبو رافع ٢١
أحمد شاكر ١٥
أحمد محمد الغماري ١٤

الأزهري	٣
أم خالد	٤
أُبي بن كعب	٢١
ابن الأثير	٥، ٧، ٩، ٢٤
ابن البيطار	١١
ابن حجر العسقلاني	١١، ٢٢
ابن ظهيرة	٨
ابن فارس	٧
ابن فهد المكي	٨
ابن كثير	١١
البخاري	٤، ٩، ١٣، ١٤، ١٥
البيومي	١٢، ١٤، ٢٣
التوقادي	١٣
جلال الدين السيوطي	١٢، ٢٥
حاجي خليفة	١٢
حذيفة	٢٠
الخطيب البغدادي	٥، ٩، ١٨، ٢١
الخليل بن أحمد	٧، ٩
الدميري	١٤
الربيع بن أنس	٢١
الزركلي	١٤
الطبراني	٢٢

الطهطاوي	١٣
عبد الفتاح أبو غدة	٨، ١١، ١٦
عبد الوهاب النجار	١٤
العُدناني	٣
عروة بن الزبير	٢١
عمرو بن حزم	٢٠
الغمراوي	٨
القباني	٨
القدسي	٨
محمد بن علي الفاروقي التهانوي	١٢
محمد حامد الفقي	١٠، ١٥
محمد سعيد بسيوني زغلول	١٧، ٢٥
محمد فؤاد عبد الباقي	١٥، ٢٢
محمد مصطفى البُغا	٢٢
محمد موسى	١٤
محمد ناصر الدين الألباني	١٦
المزي	١٦
ياقوت الحموي	١١

خامساً : فهرس المصادر

الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة المعروف بالموضوعات الكبرى لملا علي القاري (ت ١١١٤) جزء واد ، حققه محمد الصباغ وطبعته مؤسسة الرسالة ببيروت سنة ١٩٧١.

الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي (ت ٤٦٣) مجلد واحد تحقيق د. عز الدين علي السيد ، ط الأولى ١٤٠٥ الخانجي القاهرة .

أطراف مسندة الإمام أحمد بن حنبل المسمى «إطراف المسند المعتلي بأطراف المسند الحنبلي» للإمام ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢) تحقيق د. زهير بن ناصر الناصر ، عشرة مجلدات ، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب دمشق - بيروت سنة ١٩٩٣ .

الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين للأستاذ خير الدين الزركلي (ت ١٩٧٩) ثمانية مجلدات ، دار العلم للملايين ، بيروت ، سنة ١٩٨٤ الطبعة السادسة .

الإتقان في علوم القرآن جلال الدين السيوطي (ت ٩١١) مجلد واحد دار الفكر بيروت بدون تاريخ .

برنامج ابن خير الأندلسي محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي (ت ٥٧٥) بدون تحقيق جزء واحد ، بيروت بدون تاريخ .

تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥) تحقيق علي هلايي ط دار الهداية بيروت ، خمس وعشرون مجلداً .

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨) تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري ، واحد وأربعون مجلداً، الناشر دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٩٤ .

تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف للحافظ جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت ٧٤٢) تحقيق عبد الصمد شرف الدين ، أربعة عشر مجلداً ، الدار القيمة بهيوندى بمباى الهند ، ١٩٦٥ وصورها المكتب الإسلامي ببيروت سنة ١٩٨٣ .

جامع الأصول في أحاديث الرسول تأليف المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (٦٠٦) حققه عبد القادر الأرناؤوط اثنا عشر مجلداً ، مكتبة الحلواني بيروت سنة ١٩٧١ .

الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٩٧) حققه أحمد محمد شاكر ، خمسة مجلدات ، دار إحياء التراث العربي بيروت بدون تاريخ .

الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير للإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١) بدون تحقيق ، مجلدان ، دار الفكر بيروت ، ١٩٨١ .

جامع المسانيد والسنن الهادي لأقوم سنن للإمام الحافظ عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤) تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي ، سبع وثلاثون مجلداً، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان سنة ١٩٩٤ .

حياة الحيوان الكبرى لكمال الدين محمد بن موسى بن عيسى الدميري (ت ٨٠٨) تحقيق أحمد حسن بسج ، مجلدان ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ١٩٩٤ .

نخائر المواريث في الدلالة على مواضع الأحاديث لعبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني لنابلسي الدمشقي (ت ١١٣٤) لم يطبع محققاً ، أربعة أجزاء في مجلدين ، طبعته لجنة النشر والتأليف الأزهرية سنة ١٩٣٤ .

ذيل تذكرة الحفاظ للحافظ أبي المحاسن الحسيني الدمشقي (ت ٧٦٥) تحقيق حسام الدين القدسي ، مجلد واحد ، دار إحياء التراث العربي – بيروت بدون تاريخ .

الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة للسيد محمد بن عفر الكتاني (ت ١٣٤٥) كتب مقدمتها ووضع فهارسها محمد الكتاني ، جزء واحد ، دار البشائر الإسلامية – بيروت ١٩٩٣ .

سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة محمد ناصر الدين الألباني ، سلسلة تصدر تباعاً صدر منها حتى الجزء السادس ، المكتبة الإسلامية بعمان سنة ١٩٨٥ .

السنة قبل التدوين د. محمد عجاج الخطيب ، مجلد واحد ، الطبعة الأولى ١٩٦٣ دار الفكر .

سنن النسائي للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت ٣٠٣) تحقيق الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة ، تسعة أجزاء طباعة بيروت ، دار البشائر الإسلامية والناشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب .

الشذرة في الزحاديث المشتهرة لمحمد بن طولون الصالحي (ت ٩٥٣) تحقيق كمال بسيوني زغلول ، مجلدان ، دار الكتب العلمية ببيروت ١٩٩٣ .

صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦) تحقيق الدكتور مصطفى ديب البُغا ، ستة أجزاء ، مطبعة الهندي بحلب .

طرق تخريج حديث رسول الله ﷺ بقلم الدكتور أبي محمد عبد المهدي بن عبد القادر بن عبد الهادي ، جزء واحد ، دار الإعتصام ، بالقاهرة بدون تاريخ .

العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥) ط بيروت مؤسسة الأعلمي في ثمانية مجلدات ١٩٨٨ .

فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ستة عشر جزءاً باعتبار المقدمة والفهارس ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٩٨٩ .

فصول في فقه العربية للدكتور رمضان عبد التواب ، جزء واحد ، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٨٧ .

الفهرسة الهجائية والترتيب المعجمي، محمد سليمان الأشقر ، دار البحوث العلمية ببيروت ١٩٧٢ .

القاموس المحيط تأليف العلامة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧) تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة مجلد واحد ، الطبعة الثانية ١٩٨٧ مؤسسة الرسالة بيروت .

كتاب التاريخ الكبير للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦) بدون تحقيق ، ثمانية مجلدات ، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ، ١٩٨٦ .

كتاب علم فهرسة الحديث د. يوسف المرعشلي جزء واحد ط الأولى دار الباز مكة المكرمة **كتاب نظام المتناثر في الحديث المتواتر** للكتاني طبع مرات منها طبعة بيروت سنة ١٩٨٠ .

كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد بن علي الفاروقي التهانوي الهندي ط ١٩٦٣ طبعته المؤسسة المصرية العامة للتأليف في أربعة مجلدات حققه د. لطفي عبد البديع وآخرون .

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة (ت ١٠٦٧) طبع بتركيا بإشراف محمد شرف الدين بالتقيا أحد المدرسين بجامعة استنبول والمعلم رفعت بيلكه الكليسي ، مجلدان بدون تاريخ .

كشف اللثام عن أسرار تخريج حديث سيد الأنام تأليف الدكتور عبد الموجود محمد عبد اللطيف جزآن ، مكتبة الأزهر ١٩٨٤ .

الكفاية في علم الرواية للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي (ت ٤٦٣) منشورات المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ، بدون تاريخ .

لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ت ٧١١) خمسة عشر جزءاً ، طبعة دار صادر ، بدون تاريخ .

المدخل إلى علم الفهرسة د. محمد فتحي عبد الهادي جزء واحد مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٩ .

المستفاد من مبهمات المتن والإسناد تصنيف الإمام الحافظ أبي زرعة أحد بن عبد الرحيم العراقي (ت ٨٢٦) تحقيق الدكتور عبد الرحمن عبد الحميد البر ، ثلاثة مجلدات، دار الأندلس الخضراء بجدة .

المسند للإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١) تحقيق أحمد محمد شاكر ، عشرون جزءاً ، بدون تاريخ أو دار نشر .

معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب تصنيف ياقوت بن عبد الله الحموي البغدادي (ت ٦٢٦) بدون تحقيق ، ستة أجزاء ، الطبعة الأولى بدار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٩١ .

معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة محمد العدناني (توفي حديثاً) مجلد واحد ، مكتبة لبنان الطبعة الأولى ١٩٨٤ .

معجم البلدان للإمام ياقوت بن عبد الله الحموي البغدادي (ت ٦٢٦) تحقيق فريد عبدالعزيز الجندي ، سبعة مجلدات ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ١٩٩٠ .

المعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠) حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي ، خمس عشرون جزءاً ، نشرته مكتبة التوعية الإسلامية ، بدون تاريخ .

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي في سنن الدارقطني للدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، جزء واحد ، توزيع مكتبة المعارف بالرياض ، دار المعرفة ببيروت لبنان ١٩٨٦ .

المعجم الوجيز جماعة من الباحثين بالمجمع العربي المصري جزآن طبع بالقاهرة سنة ١٩٨٦ .

المعجم الوسيط الدكتور إبراهيم أنيس وآخرون ، مجلدان دار الفكر بدون تاريخ .

معرفة النسخ والصحف الحديثية تأليف بكر بن عبد الله أبو زيد ، جزء واحد دار الراية الطبعة الأولى ١٩٩٢ .

مفتاح الصحيحين محمد الشريف بن مصطفى التوقادي طبعته الشركة الصحافية العثمانية سنة ١٣١٣ في جزء واحد .

مفتاح المنهل العذب المورود لمصطفى بن على البيومي (توفى بعيد ١٩٣٦) طبع سنة ١٣٥٤ .

مفتاح كنوز السنة للدكتور أ.ى. فنسنك ، تعريب محمد فؤاد عبد الباقي (ت ١٩٩٦) جزء واحد ، طباعة لاهور باكستان .

الموضوعات للعلامة الإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان ، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ، سنة ١٩٦٦ .