



# مجلة جامعة الناصر

ISSN 2307-7662



# AL-NASSER UNIVERSITY JOURNAL

مجلة علمية محكمة - نصف سنوية - تصدرها جامعة الناصر  
السنة السابعة - العدد الرابع عشر - يوليو - ديسمبر ٢٠١٩ م

A Scientific Refereed Journal Issued Biannually by Al-Nasser University  
Seventh Year - Jul \ Dec 2019 - No.( 14 )

- ◀ الحماية القانونية للوظيفة العامة من الإهمال في العمل (دراسة مقارنة)
- ◀ علاقة السلطة الأبوية بتقدير الذات لدى الطلاب المراهقين بالملكة العربية السعودية
- ◀ مرويات سماك بن حرب المعللة بالاختلاف في علل الدارقطني (دراسة وتحقيق)
- ◀ اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافتَي العنف والحوار
- ◀ الواقعية السياسية في العهد النبوي وأثرها في نجاح الدعوة وحفظ الجماعة
- ◀ دور التعليم الجامعي في أحداث التغيير الاجتماعي وتحقيق التنمية في سلطنة عمان ومعوقاته وسبل تفعيله
- ◀ علاقة الثقافة الإسلامية بالعلوم الشرعية (دراسة تحليلية وصفية)
- ◀ أحكام النيابة في الحج (دراسة مقارنة)
- ◀ مخاطر التحريف المعنوي والصوتي للقرآن الكريم (دراسة تحليلية).
- ◀ مفهوم الربوبية والألوهية من خلال قصة ابراهيم - عليه السلام - في سورة الأنبياء (دراسة عقديّة)
- ◀ الحزم وأثره في العقوبات الشرعية ومدى مواءمته بين الحقوق الفردية والحقوق العامة
- ◀ الروح الثائرة والبحث عن الذات الحقيقية والتحرر والكرامة في رواية امرأتان في جسد واحد للكاتبة نوال السعداوي
- ◀ تصوير بيروت كسيدة مبتلاة بالحرب في شعر نزار قباني



مجلة علمية محكمة - نصف سنوية - تصدرها جامعة الناصر  
السنة السابعة - العدد الرابع عشر - يوليو - ديسمبر 2019 م

- Legal Protection of Civil Service against Work Negligence: A Comparative Study
- Relationship of Paternal Authority to Teenagers' Self-respect in KSA
- Samak Ben Harb's Hadith Narrations Flawed with Oddness in Darqutni's Ilal al-Hadith: An Investigative Study
- Students' Inclinations to Violence and Dialogue Cultures at Faculty of Education, Sana'a University
- Political Realism of Prophetic Age and its Impact on Mission Success and Collective Preservance
- Role of College Education in Achieving Social Change and Development in Sultanate of Oman, its Deterrents, and Activation Method
- Relationship of Islamic Culture to Sharia Sciences: An Analytical, Descriptive Study
- Provisions of Proxy Hajj: A Comparative Study
- Diversion Risks of Qur'an Voice and Meaning: An Analytical Study
- Concepts of Deism and Godhood in the Story of Ibrahim (pbuh) in Surah Al-Anbya: A Doctrinal Study
- Strictness, its Impact on Sharia Penalties, and the Extent of Reconciling between Individual and Public Rights
- Revolutionary Spirit and the Quest for a Real Self, Emancipation and Dignity in Nawal El Saadawi's Two Women in One
- Representing Beirut as a Lady Affected By War in Qabbani's Poetry



جامعة الناصر  
AL-NASSER UNIVERSITY

مجلة

جامعة الناصر

مجلة علمية محكمة - نصف سنوية - تصدرها جامعة الناصر  
السنة السابعة - العدد الرابع عشر - يوليو - ديسمبر ٢٠١٩ م

### الهيئة الإستشارية

أ.د. سلام عبود حسن - العراق  
أ.د. جميل عبدالرب المقطري - اليمن  
أ.د. صالح سالم عبدالله باحاج - اليمن  
أ.د. حسن ناصر أحمد سرار - اليمن  
أ.د. عبدالرحمن عبدالواحد الشجاع - اليمن  
أ.د. عبدالوالي محمد الأغبري - اليمن  
أ.د. علي أحمد يحيى القاعدي - اليمن  
أ.د. محمد حسين محمد خاقو - اليمن  
أ.د. يوسف محمد العواضي - ماليزيا  
أ.د. سعيد منصور الغالي - اليمن  
أ.د. أحمد لطفي السيد - مصر  
أ.د. حمود محمد الفقيه - اليمن  
أ.د. منى بنت راجح الراجح - السعودية

### الإشراف العام

رئيس مجلس الأمناء  
أ.م.د. أحمد سيف سعيد محرم

### رئيس التحرير

رئيس الجامعة  
أ.د. عبد الله حسين طاهش

### مدير التحرير

أ.م.د. محمد شوقي ناصر عبدالله

### هيئة التحرير

أ.م.د. إيمان عبدالله المهدي  
د. محمد عبدالله سرحان الكهالي  
د. عبدالرقيب أحمد الحناني  
د. ياسر أحمد عبده المذحجي  
د. قيس علي صالح التنزلي

أ.م.د. عبدالكريم قاسم الزمر  
أ.م.د. أنور محمد مسعود  
د. منصور عبدالله الزبيدي  
أ.م.د. منير أحمد الأغبري  
د. خالد رضوان المخلافي

رقم الإيداع في دار الكتب الوطنية - صنعاء (٦٣٠) لسنة ٢٠١٣ م

مجلة جامعة الناصر - مجلة علمية محكمة - تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين لنشر بحوثهم وإنتاجاتهم العلمية باللغتين العربية والإنجليزية في مختلف العلوم الإنسانية والتطبيقية.



## أولاً: قواعد النشر:

تقوم مجلة جامعة الناصر بنشر الأبحاث والدراسات باللغتين العربية والإنجليزية في مختلف مجالات العلم والمعرفة وفقاً للشروط الآتية :

## ❖ تسليم البحث:

1. يجب ألا يكون البحث قد سلم أو نشر جزء منه أو كله في أي مجلة أخرى.
2. يجب أن يكون البحث أصيلاً متبعاً المنهجية العلمية في كتابة الأبحاث.
3. لغة البحث يجب أن تكون سليمة ، ويكون البحث خالياً من الأخطاء .
4. تجنب النقل الحرفي من أبحاث سابقة مع مراعاة قواعد الاقتباس.
5. أن يحتوى البحث على ملخصين: أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الانجليزية، وبما لا يزيد عن 300 كلمة للأبحاث الإنسانية و200 كلمة للأبحاث التطبيقية لكل ملخص.
6. ألا تزيد عدد صفحات البحث عن (40) صفحة للأبحاث الانسانية أو ( 20 ) صفحة للأبحاث التطبيقية.
7. تنسيق البحث وكتابته بحسب قالب المجلة بحيث يمكن تحميله من الموقع.
8. يكتب البحث بحجم خط ( 16 ) عريضاً (simplified Arabic ) للعناوين الرئيسية، و( 14 ) عريضاً للعناوين الفرعية و( 12 ) لبقية النص أو ( Times New roman ) للأبحاث باللغة الانجليزية بحجم (14) عريضاً للعناوين الرئيسية و( 12 ) عريضاً للعناوين الفرعية و ( 12 ) عادياً لبقية النص، ويتباعد مضاعف وهامش 2.5 سم من كل الجهات .
9. رسالة تغطية موقع عليها من الباحثين، و يمكن تحميل القالب من الموقع.
10. تحميل البحث عبر موقع المجلة.
11. الهوامش أسفل كل صفحة، وترقم كل صفحة على حده، وبحجم خط (9) Arabic ( Transparent ).
12. مراجعة البحث لغوياً ومطبعياً قبل تسليمه للمجلة .

## ❖ تنسيق البحث:

- أ- **صفحة العنوان** وتشمل عنوان البحث: (مختصر ودقيق ومعبر عن مضمون البحث ولا يحتوي اختصارات)، اسم أو أسماء الباحثين، عناوين الباحثين العلمية، عنوان المراسلة موضحاً فيها اسم ومقر عمل وإيميل وتلفون من سيتم مراسلته.
- ب- **الملخص:** لا يزيد عن (300) كلمة للأبحاث في العلوم الإنسانية و(200) كلمة للأبحاث في العلوم التطبيقية، ولا يحتوي مراجع ويعبر عن مقدمة وطرق عمل البحث ونتائجه واستنتاجاته ويكتب باللغتين: العربية والانجليزية.
- ت- **كلمات مفتاحية:** ما بين 4-6 كلمات مفتاحية.
- ث- **المقدمة** تكون معبرة عن الأعمال التي سبقت البحث وأهميتها للبحث مع كتابة مشكلة البحث وأهميته وأهدافه في نهايتها.
- ج- **طرق العمل:** اتباع طرق عمل واضحة .
- ح- **النتائج:** تحدد بوضوح، وترقم الأشكال والصور بحسب ظهورها في المتن على أن تكون الصور بجودة لا تزيد عن 600\*800 بكسل غير ملونة وبصيغة JPG ويظهر الشرح الخاص بها أسفل الصورة وبحجم خط 11، أما الجداول فتكون محددة بخط واحد ومرقمة بحسب الظهور في المتن ويكتب عنوان الجدول أعلى الجدول بخط 12 عريضاً بحسب ورودها في المتن:
- خ- **المناقشة**
- د- **الاستنتاجات**
- ذ- **الشكر إن وجد**
- ر- **المراجع:** بأرقام بين قوسين في المتن (1) وفي نهاية البحث تكتب كما يلي:
1. إذا كان المرجع بحثاً في دورية:
- اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة، (سنة النشر). "عنوان البحث"، اسم الدورية:  
رقم المجلد، رقم العدد، أرقام الصفحات.
- مثال:** الغسلان، عبدالعزيز بن سليمان علي، (2017). عقوبة الشروع في الجرائم التعزيرية، مجلة جامعة الناصر، المجلد الأول، العدد العاشر، ص 7.

Othman, Shafika abdukkader, (2013). Abstract Impact of the Lexical Problems upon Translating of the Economic Terminology. AL – NASSER UNIVERSITY JOURNAL, 2: 1-22.

## 2. إذا كان المرجع كتاباً:

-اسم المؤلف (المؤلفين) بدءاً باسم العائلة، (سنة النشر). عنوان الكتاب ، اسم الناشر، الطبعة، أرقام الصفحات.

**مثال:** الكاساني ، علاء الدين ابن أبي بكر بن مسعود، (1406 هـ – 1986) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، م ، ص 155 .

Byrne, J. (2006). *Technical Translation: Usability Strategies for Translating Technical Documents*. Dordrecht: Springer.

## 3. إذا كان المرجع رسالة ماجستير أو دكتوراه:

-يكتب اسم صاحب الرسالة بدءاً باسم العائلة،(السنة). "عنوان الرسالة"، يذكر رسالة ماجستير أو دكتوراه ، اسم الجامعة البلد.

**مثال:** الحيلة، أحمد محمد يحيي، (2017). آيات الأحكام في تفسيري الموزعي والثلاثي من خلال سورة البقرة، رسالة ماجستير، جامعة الحديدة-اليمن.

Alhailah, Ahmed Mohammed Yahya, (2017). The Verses of Judgments in the Explanations of the Distributors and the Athletes through Surah Al-Baqarah, Master Thesis, Hodeidah University-Yemen

## 4. إذا كان المرجع نشرة أو إحصائية صادرة عن جهة رسمية:

-يكتب اسم الجهة، (سنة النشر). عنوان التقرير ، المدينة، أرقام الصفحات.

**مثال :** وزارة الشؤون القانونية، الجريدة الرسمية ، (1997). قانون الجرائم والعقوبات اليمني، 122.

Ministry of Legal Affairs, The Gazette, (1997). The Penal Code of Yemen, p. 122.

## 5. إذا كان المرجع موقعاً إلكترونياً :

-يكتب اسم المؤلف،(سنة النشر). عنوان الموضوع ، الرابط الإلكتروني.

**مثال :** روبرت، ج والكر. (2008). الخصائص الاثنتا عشر للمعلم الفعال: دراسة نوعية لآراء المدرسين أثناء وقبل الخدمة، جامعة ولاية الاباما، آفاق تعليمية .

<http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ815372.pdf>

Robert J, Walker, (2008). Twelve Characteristics of an Effective Teacher: A Longitudinal, Qualitative, Quasi-Research Study of In-service and Pre-service Teachers' Opinions ", Alabama State University, Educational Horizons, fall. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ815372.pdf>

## 6. وقائع المؤتمر:

-اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة، عنوان البحث ، اسم المؤتمر، رقم المجلد، أرقام الصفحات، سنة النشر.

مثال: عبد الرحمن، عفيف. (1983م، 20-21 أكتوبر). القدس ومكانتها لدى المسلمين وانعكاس ذلك على كتب التراث. ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ بلاد الشام "فلسطين"، مج(3)، عمان: الجامعة الأردنية.

Abu Alyan, A. (2012, October 20-21). An Intercultural Email Project for Developing Students: Intercultural Awareness and Language Skills. Paper presented at The First International Conference on Linguistics and Literature, IUG, Gaza

## ❖ إجراءات النشر:

1. بعد استلام البحث ورسوم التحكيم سيعرض البحث على مدير التحرير ومن ثم يتم عرضه على اللجنة الاستشارية المختصة للموافقة المبدئية من عددها ثم سيرسل للمحكمين الخارجيين .
2. بناء على قرار المحكمين سيتم قبول البحث بدون تعديلات أو مع تعديلات بسيطة او تعديلات جوهرية أو لا يقبل البحث وستتم موافاة الباحث (الباحثين ) بالنتيجة عن طريق الأيميل .
3. ستعود النسخة المعدلة مرة أخرى إلى المحكم لإقرارها ومن ثم نشرها في أقرب عدد ممكن.
4. أبحاث مجلة جامعة الناصر يمكن استعراضها مجاناً من موقع المجلة، جامعة الناصر المجلة العلمية المحكمة على الرابط التالي ( [www.al-edu.com](http://www.al-edu.com) ) وبالتالي سيتحصل الباحثون على نسخ ورقية والإلكترونية من أبحاثهم.
5. النسخ المطبوعة من المجلة مع المستلزمات يتم بشأنها التواصل مع مدير التحرير .
6. ترسل البحوث والمراسلات إلى مجلة جامعة الناصر على الرابط الآتي:  
الجمهورية اليمنية - صنعاء - جامعة الناصر ( [www.al-edu.com](http://www.al-edu.com) )  
المجلة العلمية المحكمة.البريد الإلكتروني للمجلة : ( [journal@al-edu.com](mailto:journal@al-edu.com) )

هاتف: (536307) تليفاكس (536310)

البريد الإلكتروني لمدير التحرير: ([m5sh5n55@gmail.com](mailto:m5sh5n55@gmail.com))

### ثانياً : رسوم التحكيم والنشر في المجلة :

تفرض المجلة مقابل نشر البحوث والتحكيم الرسوم الآتية:

- البحوث المرسلة من داخل الجمهورية اليمنية (15000) خمسة عشر ألف ريال.
- البحوث المرسلة من خارج الجمهورية اليمنية (150 \$) مائة وخمسون دولاراً أمريكياً .
- هذه الرسوم غير قابلة للإرجاع سواء تم قبول البحث للنشر أم لم يتم النشر.
- أعضاء هيئة التدريس والباحثون بجامعة الناصر معفيون من تسديد الرسوم.

### ثالثاً : نظام الإشتراك السنوي في المجلة على النحو الآتي :

- للأفراد من داخل اليمن مبلغ وقدره ( 3000 ) ثلاثة ألف ريال.
- للأفراد من خارج اليمن مائة دولاراً أمريكياً ( 100 \$ ) .
- للمؤسسات من داخل اليمن مبلغ وقدره ( 10000 ) عشرة ألف ريال .
- للمؤسسات من خارج اليمن مائتا دولار أمريكياً ( 200 \$ )

ملحوظة :

البحوث المنشورة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن توجه المجلة وإنما تعبر عن آراء أصحابها

رقم الإيداع ( 630 ) ( 28 / 10 / 2013 م ) ( الهيئة العامة للكتاب والنشر والتوزيع - دار الكتب - صنعاء )

( جميع حقوق الطبع محفوظة للمجلة )



## المحتويات

م	الموضوع	الباحث	الصفحة
1	الحماية القانونية للوظيفة العامة من الإهمال في العمل دراسة مقارنة	د. هدى محمد عبد الرحمن السيد أستاذ القانون العام المساعد – كلية الحقوق – جامعة دارالعلوم بالرياض	76 - 11
2	علاقة السلطة الأبوية بتقدير الذات لدى الطلاب المراهقين بالمملكة العربية السعودية	سعد عبود عبدالله الشهراني باحث دكتوراه كلية علوم التربية- جامعة محمد الخامس بالرباط- المغرب	120 - 77
3	مرويات سماك بن حرب المعللة بالاختلاف في علل الدارقطني دراسة وتحقيق	د. فؤاد يحيى علي مصلح التويتي أستاذ السنة وعلوم الحديث المشارك و رئيس قسم القرآن الكريم وعلومه جامعة إب	194 - 121
4	اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافتى العنف والحوار	د. طاهر محمد عمر الأهدل أستاذ مساعد ورئيس قسم أصول التربية كلية التربية – جامعة صنعاء	240 - 195
5	الواقعية السياسية في العهد النبوي وأثرها في نجاح الدعوة وحفظ الجماعة	د. خالد أحمد عجلان دكتوراه في السياسة الشرعية أستاذ السياسة الشرعية بجامعة العلوم والتكنولوجيا سابقا	262 - 241
6	دور التعليم الجامعي في أحداث التغيير الاجتماعي وتحقيق التنمية في سلطنة عمان ومعوقاته وسبل تفعيله	صالح عبد الله محمد العريمي باحث دكتوراه كلية علوم التربية- جامعة محمد الخامس بالرباط- المغرب	304 - 263
7	علاقة الثقافة الإسلامية بالعلوم الشرعية دراسة تحليلية وصفية	د. فاضل محمد أحمد جبل المصباحي أستاذ الدعوة والثقافة الإسلامية المساعد كلية الشريعة وأصول الدين جامعة نجران	352 - 305
8	أحكام النيابة في الحج – دراسة مقارنة	د. بشرى علي علي العماد استاذ الفقه المساعد كلية التربية أرحب – جامعة صنعاء	394 - 353

المحتويات

420 – 395	د/ ناجي حسين صالح علي باحث دكتوراه	مخاطر التحريف المعنوي والصوتي للقرآن الكريم دراسة تحليلية.	9
456 – 421	أمة العليم محمد محمد القزحي باحث دكتوراه – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة صنعاء	مفهوم الربوبية والألوهية من خلال قصة ابراهيم – عليه السلام – في سورة الأنبياء دراسة عقديّة	10
523 – 457	د. مهدي محمد مرشد الهجرة عضو هيئة التدريس بمركز الدراسات والاستشارات القانونية والتحكيم كلية الشريعة والقانون جامعة صنعاء	الحزم وأثره في العقوبات الشرعية ومدى مواظمته بين الحقوق الفردية والحقوق العامة	11
38 – 1	Dr. Ibrahim Sufyan Qasim Hajeb Assistant Professor, Department of English, Faculty of Languages, Sana'a University	Revolutionary Spirit and the Quest for a Real Self, Emancipation and Dignity in Nawal El Saadawi's Two Women in One	12
51 – 39	Bushra Al-Hawri, Ph.D. Student Sana'a University	Representing Beirut as a Lady Affected By War in Qabbani's Poetry	13

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على معلم الناس الخير نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.  
أما بعد:

استمراراً لمسيرة الفكر والمعرفة والعطاء الإنساني، يسعدنا ويسرنا في هيئة تحرير مجلة جامعة الناصر أن نقدم لزملائنا وقرائنا الكرام جمهور المجلة: العدد (14) يوليو - ديسمبر 2019 م، والذي يتزامن مع دخول فصل الشتاء وانتهاء الفصل الدراسي الثاني للعام الجامعي 2019 / 2020 م .

وقد تضمن العدد (14) بحثاً، منها (12) بحثاً باللغة العربية ، (2) وبحثان باللغة الإنجليزية ، وكلها أبحاث ذات قيمة علمية رفيعة ومتنوعة في مختلف المجالات العملية وهي من قبل باحثين من مختلف الجامعات اليمنية والعربية العريقة .

كما تُقدم إدارة تحرير المجلة هذا العدد لباحثيها وقرائها الأعضاء ، بثوبها الجديد، وشروطها المحدثة ، فإنها تتقدم بالشكر والتقدير لكل من أسهم في إخراج هذا العدد إلى حيز الوجود، وتؤكد المجلة مجدداً للمشاركين الأفاضل التزامها الدقيق باتباع المنهجية العلمية السليمة والسرية التامة في تحكيم ونشر الأبحاث المقدمة إلى المجلة.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل لصاحب الفضل العظيم على توفيقه وعونه لنا ربنا تبارك وتعالى ، كما نسأله أن يوفقنا دائماً في خدمة البحث العلمي وتمميته، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

رئيس الجامعة

أ.د. عبدالله حسين طاهش

رئيس التحرير

## الحماية القانونية للوظيفة العامة من الإهمال في العمل دراسة مقارنة

د. هدى محمد عبد الرحمن السيد

أستاذ القانون العام المساعد - كلية الحقوق - جامعة دار العلوم - الرياض

E-mail: [hoda.m@dau.edu.sa](mailto:hoda.m@dau.edu.sa)

### المخلص

# 1

توضح المشاهدات والبيانات والمعلومات، أن الإهمال في أداء العمل في الوحدات الإنتاجية، وفي المرافق العامة، بل وفي كل الأعمال المنظمة وغير المنظمة، أصبح ظاهرة عامة، يُصيب بأضراره الكثير من أفراد المجتمع، ويلحق بالاقتصاد القومي خسائر فادحة. الأمر الذي يستوجب مكافحته، خاصة بصياغة القوانين واللوائح الملزمة والتي لها القدرة على معاقبة المهمل فوراً. إن قواعد وأخلاقيات العمل، تؤثر إيجاباً وسلباً على اتخاذ كافة القرارات وتسيير الأعمال في المؤسسات، سواء على مستوى الحكومة أو القطاع، أو وحدة الأعمال، أو أية إدارة معينة، وتجاوز أي من تلك القواعد أو عدم الاهتمام بها، قد يشكل صعوبة في سير الأعمال، مما يؤدي إلى الإهمال، وبالتالي عدم تحقيق الأهداف المبتغاة، وبناء عليه هدفت الدراسة إلى: توضيح أهمية وضرورة التزام مؤسسات الأعمال بنظام محدد لقواعد وأخلاقيات العمل، كل حسب طبيعة دوره. كما يهدف إلى تنمية الإدراك لدى المسؤولين والممارسين للأعمال في الوحدات المختلفة، بأن النجاح الإنتاجي وقدرته على تجنب الإهمال والتقصير، يتحدد بأمرين أساسيين هما: ما لدى هذه الوحدات والمؤسسات من إمكانيات وموارد. وما لدى هذه الوحدات من قواعد وقيم وأخلاقيات قادرة على إدارة هذه الموارد واستغلالها بكفاءة.

توصلت الدراسة إلى إن: الإهمال في أداء العمل ظاهرة خطيرة تتمر اقتصاد البلاد، وتؤدي إلى إفقارها، وبث روح اليأس والإحباط بين العاملين فيها، وافتقادهم لتقنهم في قيم العمل والإنتاج. وأن من أهم أسباب ظاهرة الإهمال: انخفاض مستوى الدخل الحقيقي، وعدم فهم إجراءات وقواعد تنظيم العمل، والتمسك باللوائح القديمة والإجراءات التقليدية، وتدني القيم الأخلاقية، وعدم وجود نظم فاعلة للثواب والعقاب، واختلال أجهزة الضبط والرقابة.

وأوصت الدراسة بأنه: يجب على الدولة وكل المؤسسات، أن تطبق نظاماً للثواب والعقاب في كل الوحدات والمؤسسات.. و توعية وتنقيف العاملين بأهمية العمل وبحريتهم وكرامتهم وبالحياة الخالية من الخوف والعوز، مما يؤدي إلى قوتهم ونجاحهم في أعمالهم.

## Legal Protection of Civil Service against Work Negligence: A Comparative Study

Dr. Huda Mohammed Abdurrahman Assayed

Assistant Prof of Law, Faculty of Law, Dar Al Uloom University,  
Riyadh

الإطار المفاهيمي للبحث

مقدمة:

تؤكد الممارسات والتطبيقات في مؤسسات الأعمال (أو الوحدات الإنتاجية) الحكومية وغير الحكومية، أن قواعد وأخلاقيات العمل، تعتبر من أهم العوامل التي تنظم وتضبط عمل هذه المؤسسات وتمنع الإهمال والتقصير فيها. كما تؤكد كتابات ودراسات عديدة، أن العوامل المادية (سواء كانت فنية أو مالية) في هذه المؤسسات، أصبحت متغيراً تابعاً، أو على الأقل تضاعف وزنها بالنسبة لقواعد وأخلاقيات العمل، وأن الأخيرة هي الأكثر تأثيراً في تسيير وتنظيم وفعالية هذه الوحدات، خاصة في الجهاز الإداري للدولة.

كذلك، فإنه مع التطور العلمي والتقني الكبير، وارتباطه بعصر المعرفة المتلاحقة، وما يتبعه من تسارع نمط الأداء واتساع نطاق التفاعل والتأثير المتبادل بين المؤسسات وبعضها البعض، وبين بيئتها ومجتمعها .. تزايدت الحاجة إلى صياغة أطر محددة وواضحة لقواعد وأخلاقيات العمل، تضبط العلاقات بين الأطراف المعنية، وتوجه التفكير الإداري والتصرف الوظيفي نحو الممارسات الإدارية والتنظيمية والوظيفية في مؤسسات الأعمال.<sup>(1)</sup>

وحيث أن مؤسسات الأعمال وجدت أساساً استجابة لتوفير حاجة حقيقية في البيئة أو المجتمع .. فإن نجاح هذه المؤسسات، متمثلاً في بقائها واستقرارها ونموها مرهون بسعادة ورضا المجتمع الأمر الذي يعني وجود علاقة ارتباط تبادلية بين مؤسسات الأعمال وبيئتها، وهذه العلاقة تجعل الوحدات الإنتاجية دائماً في موقف التحدي على المستوى المحلي والإقليمي والدولي، وذلك من أجل بذل الجهد، وتطوير

<sup>(1)</sup> أبو بكر، مصطفى محمود، 2011، أخلاقيات وقيم العمل في الجهاز الحكومي والمنظمات العامة، النداء الجامعية، الإسكندرية، ص 9.

وتوسيع دائرة المصالح الاقتصادية والاجتماعية، وبما يتلاءم مع رغبات وحاجات المتعاملين معها، وذلك من خلال: قواعد وأسس أخلاقية واضحة ومحددة.<sup>(1)</sup>

هذا، وتوضح المشاهدات والبيانات والمعلومات التي تطارد الإنسان في كل مكان وفي وسائل الإعلام المختلفة، أن الإهمال في أداء العمل في الوحدات الإنتاجية، وفي المرافق العامة، بل وفي كل الأعمال المنظمة وغير المنظمة، أصبح ظاهرة عامة، يُصيب بأضراره الكثير من أفراد المجتمع، ويلحق بالاقتصاد القومي خسائر فادحة. الأمر الذي يستوجب مكافحته، خاصة بصياغة القوانين واللوائح الملزمة والتي لها القدرة على معاقبة المهمل فوراً.

والجدير بالذكر أن مكافحة الإهمال في العمل ليست مسؤولية الحكومة وحدها، وإنما هي مسؤولية الحكومة والأفراد والمؤسسات، غير أن الحكومة هي المسئول الأول، ذلك لأنها في الأساس مسؤولة عن: توفير الأمن الاقتصادي والاجتماعي للأفراد، وعن سن القوانين والتشريعات التي تنظم كل الأعمال في المجتمع. ولذلك، فإن حماية الأفراد في تعاملهم مع مؤسسات الأعمال، تُعد هدفاً من أهداف الدولة الحديثة المتقدمة، إذ أن المخاطر تأتي نتيجة الإهمال، ونظراً للتطورات الكبيرة في كل مجالات ومناحي الحياة المختلفة أصبحت (خاصة المتصلة بحياة الإنسان الأساسية من سلع وخدمات)، تحيط بالإنسان من كل جانب نتيجة لاستخدامه سلعاً ومنتجات يجهل طبيعتها، كما أن الإهمال سواء في مراحل إنتاجها، أو في تركيبها، أو عند استخدامها، قد يؤدي إلى مضر عديدة. الأمر الذي يحتم مسؤولية الحكومة والمؤسسات الإنتاجية، وفي الوقت نفسه يُظهر أهمية وضرورة سن القوانين والتشريعات ووضع الضوابط والإجراءات التي تحمي المواطن من مساوئ الإهمال في أداء العمل، وتضمن لهم الحماية بإنزال العقاب المناسب للمهملين، والتعويض المناسب للذين أصابهم ضرر نتيجة هذا الإهمال.

ولا شك أن قواعد وأخلاقيات العمل، تؤثر إيجاباً وسلباً على اتخاذ كافة القرارات وتسيير الأعمال في المؤسسات، سواء على مستوى الحكومة أو القطاع، أو وحدة الأعمال، أو أية إدارة معينة، وتجاوز أي

<sup>(1)</sup> أبو بكر، مصطفى محمود، المرجع السابق، ص 27، 28.

من تلك القواعد أو عدم الاهتمام بها، قد يشكل صعوبة في سير الأعمال، مما يؤدي إلى الإهمال، وبالتالي عدم تحقيق الأهداف المنشودة.

ومما لا يقل أهمية عن ما تقدم، ويوضح ضرورة مواكبة قواعد وأخلاقيات العمل للتطورات والمستجدات التي تحدث في مجال الأعمال.. أن العالم منذ السبعينيات من القرن العشرين، ما زال يزداد اهتماماً بقضية العمل، سواء من حيث دوره وإنتاجيته، أو من حيث قواعده وأخلاقياته، خاصة في صناعة المعرفة والثورة المعلوماتية، والانتقال من مرحلة لأخرى أكبر تقدماً.

كذلك، فإن الموظفين في الجهاز الإداري للدولة وفي المؤسسات العامة، يمثلون الأداة الرئيسية في تنمية المجتمع، وفي الوقت نفسه يعتبرون قدوة لغيرهم من العاملين في القطاع الخاص.. الأمر الذي يتطلب من الحكومة، أن تبذل الجهد لجعل كلاهما، يمتاز بالحيوية والقيم الأخلاقية في الإدارة، وأن تتبنى سياسة من أهم أولوياتها: إصدار قوانين وتشريعات للعمل، تؤدي إلى الحد من الإهمال في أداء الأعمال.

**1- مشكلة البحث:** ومن ثم كان من الضروري، لرفع كفاءة الموظفين العموميين (وغيرهم من العاملين بالجهات الأخرى)، وزيادة قدرتهم على ترجمة السياسة العامة إلى خطط وبرامج تنفيذية تحقق أهداف المجتمع، أن يهيئ المناخ الاجتماعي والثقافي للتكيف مع القوانين واللوائح التي تضبط العمل وتنظم سيره، ومع قيم وأخلاقيات العمل الإيجابية التي توجه سلوك الأفراد نحو غايات ومصالح المجتمع، وتجعلهم يؤدون الأعمال بأقل التكاليف وبأعلى جودة، وتدعوهم إلى الحب والتجرد من الأنانية، وخلق روح المشاركة في العمل، مما يقلل حجم الإهمال فيه.

**2- أهداف البحث:** وبناء عليه يهدف هذا البحث إلى: توضيح أهمية وضرورة التزام مؤسسات الأعمال بنظام محدد لقواعد وأخلاقيات العمل، كل حسب طبيعة دوره. كما يهدف إلى تنمية الإدراك لدى المسؤولين والممارسين للأعمال في الوحدات المختلفة، بأن النجاح الإنتاجي وقدرته على تجنب الإهمال والتقصير، يتحدد بأمرين أساسيين هما:

- ما لدى هذه الوحدات والمؤسسات من إمكانيات وموارد فنية ومادية ومعلوماتية ومالية وبشرية.

▪ ما لدى هذه الوحدات من قواعد وقيم وأخلاقيات قادرة على إدارة هذه الموارد واستغلالها بكفاءة.

**3- أهمية البحث:** وهكذا، يتضح أن أهمية البحث، تنحصر أساساً في إدراك العاملين (سواء بالقطاع الحكومي أو القطاع الخاص) لأهمية التعرف على قواعد وأخلاقيات العمل وتطبيقها في كل مجالات الإنتاج، الأمر الذي يؤدي من ناحية إلى رفع كفاءة العاملين وزيادة إنتاجيتهم وتجنبهم لكل ما يدخل تحت ظاهرة الإهمال. ومن ناحية أخرى، تقليل الأخطاء والأضرار، ونقص الفاقد والتكاليف، ومن ثم زيادة الإنتاج وتحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي.

#### **4- حدود الدراسة:** مكانياً: جمهورية مصر العربية.

زمانياً: الفترة من 2001 إلى 2018، حيث أنها تلك الفترة التي بدأت تظهر فيها وقائع الإهمال واضحة وتناولتها وسائل الإعلام المختلفة.

موضوعياً: تختص الدراسة بتحليل ظاهرة الإهمال في أداء العمل (أيا كان العامل، وأيا كان العمل أو جهته، على نحو ما سوف يأتي) في النظام الوضعي والفقهاء الإسلامي.

ويقصد بالإهمال<sup>(1)</sup> في أداء العمل: أن العامل قد أهمل في العمل الذي يقوم به: عمداً أو نسياناً، أو أنه عجز عن القيام بالعمل المنوط به، لأنه لم يدرك قواعد وإجراءات تنفيذه، ونتيجة لهذا الإهمال حدثت خسائر وأضرار جسيمة بالنسبة لجهة العمل وبالنسبة للدولة.

**5- منهج الدراسة:** سوف تعتمد الدراسة على المنهجين: التحليلي الوصفي المقارن (باعتبار أنه أفضل المناهج ملائمة لتحليل العلاقة بين ظاهرة الإهمال في أداء العمل وبين تداعياته: المادية والمعنوية على المجتمع)، والتطبيقي على أساس أن الدراسة ستعتمد على مجموعة من المشاهدات ووقائع الإهمال، وتوضح العلاقة بين هذه الوقائع والتشريعات القانونية التي يمكن وضعها للحد من هذه الظاهرة.

<sup>1</sup> - "أهمل" الشيء: تركه ولم يستعمله عمداً أو نسياناً، وأهمل أمره: لم يحكمه، ص 652، 653.

- "قصر" عن الأمر قصوراً: عجز وكف عنه. و"قصر" فلاناً في الأمر: تخاون فيه فهو مقصر. ص 503، 504.

بمجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، طبعة 1999 - 2000م (طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم).



**6- خطة الدراسة:** تتكون هذه الدراسة من فصول ثلاثة (عدا الإطار المفاهيمي والنتائج والتوصيات)

على النحو التالي:

**الفصل الأول: العمل وأدواته وضوابطه في النظام الوضعي.**

**الفصل الثاني: العمل وأدواته وضوابطه في الفقه الإسلامي.**

**الفصل الثالث: أسباب الإهمال ومساوئه دور القانون في الحد منه.**

### الفصل الأول

#### العمل وأدواته وضوابطه في النظام الوضعي

يتضمن هذا الفصل: مفهوم الموظف العام، وشروط اكتسابه الصفة وواجباته، ونشأة الوظيفة العامة ومفهومها. ثم الجوانب المختلفة للعمل والعمال ومؤسسات الأعمال. فضلا عن مفهوم وقواعد العمل وقيمه الأخلاقية، ومضمون هذه القواعد والأخلاق وأهميتها في تسيير الأعمال وتقليل الإهمال وزيادة الإنتاج، وبناء المجتمعات الحديثة المتقدمة.

### المبحث الأول

#### الموظف العام والوظيفة العامة

**أولاً: الموظف العام:** لم يضع المشرع المصري تعريفاً محدداً للموظف العام، وإنما ترك ذلك للفقه والقضاء الإداري لייحاً عن التعريف المناسب<sup>(1)</sup>. وفي نفس الوقت قام بتحديد نطاق القانون، حيث نص قانون العاملين المدنيين بالدولة، رقم 47 لسنة 1978<sup>(2)</sup> في مادته الأولى، على أنه: "يعمل في المسائل المتعلقة بنظام العاملين المدنيين بالدولة بالأحكام التي وردت بهذا القانون". وتسري أحكامه على:

▪ العاملين بوزارات الحكومة ومصالحها والأجهزة التي لها موازنات خاصة ووحدات الإدارة المحلية.

<sup>1</sup> خاطر، شريف يوسف، 2009، الوظيفة العامة - دراسة مقارنة، ط 2، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 9.

<sup>2</sup> نشر بالجريدة الرسمية في 1978/7/2م، العدد 29 تابع (ب). وقد صدرت عدة قوانين معدلة له.

▪ العاملين بالهيئات العامة فيما لم تنص عليه اللوائح الخاصة بها. ولا تسري هذه الأحكام على العاملين الذين تنظم شئون توظيفهم قوانين أو قرارات خاصة فيما نصت عليه هذه القوانين والقرارات، مثل: أعضاء الهيئات القضائية، وأعضاء هيئة التدريس بالجامعات.<sup>(1)</sup>

**1- تعريف الموظف العام وفقا للفقهاء والقضاء الإداري:** وقد ذكر الفقهاء تعريفات متعددة للموظف العام، منها أنه:

- "الشخص الذي يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام، تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام".<sup>(2)</sup>
- "كل من يتولى وظيفة دائمة أو مؤقتة في خدمة مرفق عام يُدار بطريقة مباشرة".<sup>(3)</sup>
- "كل شخص يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام تتولى إدارته الدولة أو أحد أشخاص القانون العام: الإقليمية أو المرفقية، وذلك بتولييه منصبا دائما يدخل في نطاق التنظيم الإداري للمرفق".<sup>(4)</sup>
- "كل شخص يساهم في عمل دائم في مرفق عام، تديره الدولة وغيرها من الوحدات الإدارية بأسلوب الاستغلال المباشر، وتكون مساهمته في ذلك العمل عن طريق إسناد مشروع لوظيفته ينطوي على قرار تعيين من جانب الإدارة، وعلى قبول لهذا التعيين من جانب صاحب الشأن".<sup>(5)</sup>

<sup>1</sup> سعيد، سامح إبراهيم، 2015، الصلاحية كأساس للاختيار للوظيفة العامة في النظام الإسلامي والمقارن، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ص 127.

<sup>2</sup> الطماوي، سليمان محمد، (1992)، الوجيز في القانون الإداري - دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 405.

<sup>3</sup> الحلو، ماجد راغب، (1987)، القانون الإداري، دار المطبوعات الجامعية، القاهرة، ص 210.

<sup>4</sup> كامل، نبيلة عبد الحليم، (1996)، الوظيفة العامة وفقا لأحكام القضاء الإداري في مصر وفرنسا، دار النهضة العربية، ط 2، القاهرة، ص 19.

- موافي، جمال محمد معاطي، (2017)، أحكام التعيين والترقية في الوظيفة العامة، المركز القومي لإصدارات القانونية، ط 1، القاهرة، ص 27.

<sup>5</sup> خليفة، عبد العزيز عبد المنعم، (2010)، المسؤولية التأديبية في الوظيفة العامة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص 14.

- "كل من يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام، تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام بطريق مباشر".<sup>(1)</sup>
- "كل من يسند إليه بعمل دائم في مرفق عام تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام بطريق مباشر، وان يكون التعيين بطريق مشروع".<sup>(2)</sup>
- وقد عرفه القضاء الإداري بأنه: "ذلك الشخص الذي تم تعيينه بأداة قانونية لأداء عمل دائم في خدمة مرفق عام تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام".<sup>(3)</sup>
- وقد عرفته المحكمة الإدارية العليا بأنه: "كل من يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام تديره الدولة أو احد أشخاص القانون العام الأخرى، عن طريق شغله منصبا يدخل في التنظيم الإداري لهذا المرفق".

وكذلك قضت المحكمة الإدارية العليا في حكم لها، على أن المقترحات الأساسية التي تقوم عليها فكرة الموظف العام، تلخص في: "أن يكون تعيين الموظف بأداة قانونية لأداء عمل دائم في خدمة مرفق عام تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام".<sup>(4)</sup>

## 2- شروط اكتساب العامل صفة الموظف العام: وقد رأى كل من الفقه والقضاء الإداري، ضرورة توفر

مجموعة من الشروط في العامل كي يكتسب صفة الموظف العام، هي:<sup>(5)</sup>

أ- صدور قرار بالتعيين من السلطة المختصة: وهو ما نصت عليه المادة (16) من قانون العاملين المدنيين بالدولة رقم 47 لسنة 1978، والتي جاء فيها: "يكون التعيين في الوظائف العليا، بقرار من رئيس الجمهورية، ويكون التعيين في الوظائف الأخرى، بقرار من السلطة المختصة .. أي من رئيس

<sup>1</sup> - عبد الوهاب، محمد رفعت، (2012)، النظرية العامة للقانون الإداري، دار الجامعة الحديثة الإسكندرية، ص 345.  
 - محمد، أحمد محمد عبد الله، (2013)، الرابطة الوظيفية بين قيامها وانقضاءها للموظف العام - الحقوق والالتزامات، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ص 20.

<sup>2</sup> باشا، محمد أبو ضيف، (2013)، النظام التأديبي، دار الجامعة الحديثة، الإسكندرية، ص 14.

<sup>3</sup> مواهي، جمال محمد معاطي، أحكام التعيين والترقية في الوظيفة العامة، المرجع السابق، ص 28 - 30.

<sup>4</sup> سعيد، سامح إبراهيم، المرجع السابق، ص 142، 143.

<sup>5</sup> مصطفى، علي عبد القادر، (1983)، الوظيفة العامة في النظام الإداري وفي النظم الحديثة، مطبعة السعادة، ط 1، القاهرة، ص 154.

- خاطر، شريف يوسف، (2009)، الوظيفة العامة - دراسة مقارنة، ط 2، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 15.

مجلس الوزراء أو من الوزير المختص أو المحافظ المختص، أو من رئيس مجلس إدارة الهيئة العامة المختصة".

ب- دائمة العمل: أي أن يكون العمل الذي يقوم به العامل دائماً، وأن يكون شغله للوظيفة بطريقة مستمرة لا عرضية<sup>(1)</sup>، فالوظيفة الدائمة تعني: أن ينقطع الموظف لخدمة الدولة بصفة دائمة، فلا يعتبر موظفاً عاماً من يقوم بأعمال عارضة.

ج- أن يكون العمل بمرفق عام: ويقصد بذلك، أن يعمل العامل في خدمة مرفق عام يدار بأسلوب الاستغلال المباشر<sup>(2)</sup>، والذي يعني: أن تقوم الإدارة سواء أكانت مركزية أو محلية بإدارة المرفق العام مباشرة بأموالها وعمالها، وتحت مسؤوليتها، مستخدمة في ذلك وسائل امتيازات القانون العام.<sup>(3)</sup>

د- أن يكون العامل راضياً عن العمل الذي أختير له: ويعني ذلك، أن يكون إلتحاق العامل بالعمل عن طريق الرضا<sup>(4)</sup>. أي أنه لا بد أن تكون الطريقة التي دخل بها العامل الوظيفة العامة قائمة على الرغبة في العمل .. فالموظف العام يساهم في إدارة المرافق العامة مساهمة إرادية دون قصر أو إرغام. وقد نصت على ذلك المادة (12) من الدستور<sup>(5)</sup>، حيث نصت على أن: "العمل حق وواجب وشرف تكفله الدولة. ولا يجوز إلزام أي مواطن بالعمل جبراً، إلا بمقتضى قانون ولأداء خدمة عامة، لمدة محددة، وبمقابل عادل، ودون إخلال بالحقوق الأساسية للمكلفين بالعمل".

وهكذا - كما يرى فقهاء القانون - لا بد من توافر شروط أربعة، كي يكتسب العامل صفة "الموظف العام" الذي يعمل لدى الجهاز الإداري للدولة. ومن ثم يخضع للقانون الإداري، ويتمتع بمزايا الوظيفة العامة التي أختير لها. ولا يجوز التنازل عن أي شرط من هذه الشروط عدا شرط: الرضا استثناء ومراعاة للصالح العام.

<sup>1</sup> مصطفى، علي عبد القادر، الوظيفة العامة في النظام الإسلامي، المرجع السابق، ص 154.

- جمال الدين، سامي، (2005)، منازعات الوظيفة العامة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 89.

<sup>2</sup> خاطر، شريف يوسف، الوظيفة العامة، المرجع السابق، ص 12.

<sup>3</sup> الحلو، ماجد راغب، القانون الإداري، المرجع السابق، ص 402.

<sup>4</sup> مصطفى، علي عبد القادر، الوظيفة العامة في النظام الإسلامي وفي النظم الحديثة، المرجع السابق، ص 165.

<sup>5</sup> مشروع الدستور، 2013، الوثيقة الدستورية الجديدة بعد تعديل دستور 2012 المعطل، ص 9.

وقد أخذت بهذا الاتجاه المحكمة الدستورية العليا في تعريفها للموظف العام، حيث قررت أن الموظف العام، هو الذي يكون تعيينه بأداة قانونية، لأداء عمل دائم في خدمة مرفق عام تديره الدولة أو أحد أشخاص القانون العام بطريق مباشر، وأن المنازعات الإدارية يجب أن يكون أحد أطرافها شخص من أشخاص القانون العام، ومن ثم فإن المحكمة الدستورية العليا تعتبر العاملين بالقطاع العام موظفين عموميين، حتى لو تم تحديد مرتب بعضهم بقرار من رئيس الجمهورية.<sup>(1)</sup>

**2- واجبات الموظف العام:** حدد القانون رقم 47 لسنة 1978 (المعدل بالقانون رقم 115 لسنة 1983) في المادة (76) منه، الواجبات التي يتعين على الموظف العام أن يلتزم بها عند قيامه بالعمل المنوط به، والتي منها:

أ- أن يلتزم بالقوانين واللوائح المنظمة للعمل: فالموظف العام يقوم بعمل معين في أحد المرافق التي تُدار لصالح المجتمع وترعى مصالح الفرد والجماعة. ولذلك، فإن من أول واجباته الالتزام بقواعد وإجراءات العمل، وأن يكون ولاءه للعمل وليس لأي جهة أخرى أو عمل آخر.

ب- أن يؤدي العمل المنوط به بكل دقة وعناية: وذلك وفقا لما تقضي به القوانين والقرارات والتعليمات المنظمة للعمل، ولذلك قضت المحكمة الإدارية العليا، بأن مخالفة الموظف للتعليمات الإدارية يشكل مخالفة يتعين مساءلته عليها، ولا سبيل إلى دفع مسؤوليته بزريعة أنه لم يكن على بينة منها، إذ أن الأصل أنه يجب على الموظف العام أن يقوم بالعمل المكلف به بدقة. ومن مقتضيات هذه الدقة وجوب مراعاة التعليمات التي تصدرها الجهات الرئاسية لتنظيم العمل. وعلى الموظف أن يسعى من جانبه إلى الإحاطة بتلك التعليمات قبل البدء في العمل.

كذلك، تقتضي دقة العمل، أن الموظف يؤدي العمل المكلف به بيقظة وتبصر، وأن يتحرى في كل إجراء يقوم به ما يجب أن يكون عليه الرجل الحريص المُجد، .. فإذا ثبت في حق الموظف، أنه أدى عمله

<sup>(1)</sup> سعيد، سامح إبراهيم، الصلاحية كأساس للاختيار للوظيفة العامة، المرجع السابق، ص 147.

بتراخ أو أهمل في عمله، فإنه يكون خارجا بذلك عن واجب العمل بدقة. ومن ثم يكون مرتكبا لمخالفة تأديبية.<sup>(1)</sup>

ج- أن يتجنب الإهمال والتقصير في عمله: فالموظف العام يجب أن يحافظ على مواعيد العمل المحددة، ويتبع الإجراءات التي تحددها اللائحة الداخلية للعمل بكل دقة، وعليه أن يحافظ على ممتلكات وأموال المصلحة التي يعمل بها، ويراعي صيانة آلاتها ومعداتنا.. وقد قضت المحكمة الإدارية العليا، بأن الموظف مسئول عن أي إهمال أو خطأ أو تقصير يقع منه عند تأديته لعمله في حدود اختصاصاته، وأن كثرة العمل ليست عذرا تعفيه من المسؤولية الإدارية، إذ هي ذريعة لكل من يخل بواجباته، ولو أخذ بها على هذا النحو لأصبح الأمر فوضى لا ضابط لها.

د- أن يؤدي عمله بأمانه: إن الأمانة تقتضي من الموظف العام أن يراعي مصالح العمل الذي يقوم به من جميع الجوانب، بحيث ينتج عن هذا العمل سلعة أو خدمة جيدة وبأقل تكلفة. وأنه مسئول عن حسن سير العمل في حدود اختصاصاته وفي حدود اللوائح المعمول بها، ومن ثم فإن عليه أن يخصص كل جهده ووقته للعمل المكلف به، فلا يجمع بين وظيفته وأي عمل آخر يؤديه بالذات أو الوساطة، إذا كان من شأن ذلك الإضرار بأداء واجباته الوظيفية .. كما أن عليه ألا يُدلي بأية بيانات أو معلومات لأي جهة أخرى - إذا كان من شأن ذلك أن يضر بالعمل الذي يقوم به - إلا إذا كان مصرحا له بذلك .. كما لا يجوز له أن يفشي أمورا يطلع عليها بحكم عمله إذا كانت سرية بطبيعتها .. ويظل هذا الالتزام بالكتمان قائما ولو بعد ترك الخدمة.

كما أن أداء الموظف للعمل المكلف به بأمانه، يقتضي منه أن يراعي أن يكون العمل مطابقا للواقع وللقوانين واللوائح، مما يتطلب البعد عن الانحراف والإهمال والمجاملة أو أخذه هاديا أو مكافأة بمناسبة قيامه بأداء وظيفته، بل ويمتد ذلك ليشمل كل ما يصدر عنه مغايرا للحقيقة قولاً وعملاً.

هـ- أن يؤدي العمل المكلف به بنفسه: فلا يجوز إسناده لغيره أو تفويض القيام به، إلا إذا أجازت له القوانين واللوائح المنظمة للعمل، وإلا تعرض للمساءلة. كذلك، فإن عليه أن يخصص وقت العمل

<sup>(1)</sup> كامل، علي، (2017)، الحماية القانونية للموظف العام - تطبيقات عملية وقضائية، دار الفكر والقانون للنشر والتوزيع، المنصورة، ص 15.

الرسمي لأدائه، فلا يجوز فيه أن يقوم بأعمال للغير سواء بأجر أو بدون أجر، لأن وقت العمل الرسمي ملك للجهة التي يعمل بها، ويجوز لها في أي وقت تكليفه بأعمال أخرى إذا اقتضت مصلحة العمل ذلك .. وقد أكدت ذلك المحكمة الإدارية العليا، حيث قضت بأن: الأصل أن يكرس الموظف كامل وقته لأداء واجبات وظيفته.<sup>(1)</sup>

### ثانياً: الوظيفة العامة:

**1- نشأة الوظيفة العامة:** نشأ مصطلح "الوظيفة العامة" مع بداية نشأة الدولة، حيث أنه نتيجة للتطور في أدوات الإنتاج، وفي العلاقات الاقتصادية بين الأفراد والجماعات، وفي زيادة الإنتاج وما ترتب عليه من وجود مشاكل وصعوبات في عمليات التبادل .. استلزم كل ذلك - في مرحلة معينة من مراحل تطور الإنتاج - وجود سلطة عليا، تحمي مصالح الجماعة، وتمنع طغيان الأفراد بعضهم على بعض - عند ممارسة كل منهم لنشاطه الاقتصادي - وتقدم بعض الخدمات العامة. وقد عرفت تلك السلطة باسم الدولة.

وقد استلزم وجود الدولة وتقديمها بعض الخدمات (كالأمن الداخلي والخارجي وإقامة العدل بين الناس، وشق الترع والمصارف وإقامة الجسور والقناطر .. إلخ)، وجود جهاز إداري يباشر هذه المهام، وحتى يمكن تسيير هذا الجهاز كان لابد من وجود مؤسسات وعاملين أو موظفين يباشرون الأعمال في هذه المؤسسات، وهؤلاء أطلق عليهم "موظفون عموميون". ومن ثم كان "الموظف العام" هو الذي يعمل لدى الجهاز الإداري للدولة، سواء على مستوى السلطات المركزية أو السلطات المحلية، ويمارس عملاً الغرض الأساسي منه تقديم خدمات عامة، يحصل عليها جميع الأفراد في المجتمع.

غير أن دور الدولة قد تغير، فهي وإن كانت في الماضي تؤدي دورها عن طريق جهازها الإنتاجي الذي يقوده شخص طبيعي، تمثل في الموظف العام<sup>(2)</sup>، إلا أن دورها الآن، قد امتد واتسع وتزايدت أهميته، فأصبح لا يقتصر على وظائفها التقليدية، وما تقوم به من أعمال يعجز عن القيام بها القطاع الخاص، وإنما امتد ليشمل جميع المجالات: العقارية والصناعية والتجارية والمالية، الأمر الذي ترتب عليه أن

<sup>1</sup> كامل، علي، الحماية القانونية للموظف العام، المرجع السابق، ص 17.

<sup>2</sup> خاطر، شريف يوسف، (2009)، الوظيفة العامة - دراسة مقارنة، ط 2، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 4.

تمارس الدولة نشاطات تشابه تماما نشاط القطاع الخاص، وأصبح لديها عاملين يعملون في مزارع وشركات صناعية وتجارية، وتنتج منتجات تخضع لنظام السوق، بهدف تحقيق أهداف المجتمع، والنهوض به في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.<sup>(1)</sup> وبالتالي، فإن الدولة تستخدم عمالا لا ينطبق عليهم وصف الموظف العام، ومن ناحية أخرى، فإن هناك القطاعات الاقتصادية، والمشروعات الصغيرة والمتوسطة، وهناك المؤسسات المختلفة التي تؤدي دورها في النشاطات المختلفة. وكل هذه المجالات تستخدم عمالا يباشرون عملا نافعا. أي أنه قد يكون هناك عامل يعمل في الجهاز الإداري للدولة ويوصف بأنه "موظف عام" وآخر يعمل في عمل يتبع الدولة أو في القطاعات الأخرى، لا يكتسب صفة "الموظف العام" غير أن كلاهما في النهاية هو عامل يعمل عملا معينا.

**2- مفهوم الوظيفة العامة:** تتعلق الوظيفة العامة بالأعمال الحكومية التي تهدف إلى تقديم خدمات عامة، وتتضمن مجموعة من الواجبات والالتزامات التي يقوم بها الموظف العام، مقابل تمتعه بالحقوق والمزايا الوظيفية. وقد عُرِفَتْ بمجموعة من التعريفات، من بينها:

- أنها: " كيان قانوني قائم في إدارة الدولة، تتألف من مجموعة أعمال متشابهة ومتجانسة، توجب على القائم بها التزامات معينة مقابل تمتعه بحقوق محددة. ويطلق على شاغلها: الموظف العام".<sup>(2)</sup>
- وعرفت بأنها: "خدمة عامة يؤديها موظف عام للدولة أو أحد فروعها أو مصالحها العامة في نطاق قانون خاص يحدد علاقته بمن يؤدي إليهم الخدمة وعلاقتهم به، ومنظما لحقوقه وواجباته الوظيفية".<sup>(3)</sup>
- كذلك عرفت بأنها: "مجموعة من الاختصاصات القانونية والنشاط الذي يجب أن يمارسه صاحبها بصفة مستمرة وبصورة منتظمة في خدمة إحدى وحدات الجهاز الإداري للدولة، بهدف تحقيق المصلحة العامة".<sup>(4)</sup>

<sup>1</sup> بطيخ، رمضان محمد، (1977)، الوسيط في القانون الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 339.

<sup>2</sup> السندي، عبد الله بن راشد، (2012)، قياس أداء الموظف العام وتطوير أداءه (دراسة تطبيقية في المملكة العربية السعودية)، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ص 42.

<sup>3</sup> محفوظ، طلعت حرب محمد، (1989)، مبدأ المساواة في الوظيفة العامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 9.

<sup>4</sup> محفوظ، طلعت حرب محمد، (1982)، مبدأ المساواة في الوظيفة العامة - دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ص 44.



- وبأنها: "مجموعة الأوضاع والأنظمة القانونية والفنية الخاصة بالموظفين العموميين سواء التي تتعلق بمستقبلهم الوظيفي وعلاقتهم بالإدارة أو التي تتصل بأدائهم لمهام الإدارة العامة بإحسان وفاعلية".<sup>(1)</sup>
- فالموظف العام هو "شاغل وظيفة عامة دائمة، ذات رتبة من رتب التنظيم الإداري، وهو يتقاضى راتباً حكومياً لقاء عمله، وهو خاضع لقوانين الخدمة المدنية، ويتمتع بحقوق والتزامات و ضمانات مقابل ما يترتب عليه من واجبات والتزامات تحددها قوانين الخدمة المدنية".<sup>(2)</sup>
- وهكذا نجد أن الوظيفة العامة، هي أصلاً عمل من أعمال الدولة، وهي أداة من أدوات الكسب، ينفرد لها العامل مقابل أجر .. وإن كل الأعمال الآن توصف بأنها من أعمال الدولة، سواء كانت بطريق مباشر كالعاملين بالجهاز الإداري للدولة، أو بطريق غير مباشر كالعاملين بقطاع الأعمال العام أو العاملين بالقطاع الخاص، على أساس أن العاملين بالقطاعات الأخيرين، ينطبق عليهما نفس الوصف، كما أن عائدتهما في النهاية يعود على الدولة، ويؤثر على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية بها.

### المبحث الثاني

#### العمل والعمال ومؤسسات الأعمال

**أولاً: العمل والعمال:** العمل: الفعل والمهنة والصناعة، (ج) أعمال. وعمل فلان على الصدقة: قام في جمعها، وفي القرآن الكريم: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا)<sup>(3)</sup>. والعمال: هو من يعمل في مهنة أو صناعة<sup>(4)</sup>.

أي أنه يقصد بالعمل: مطلق العمل، في أي مكان وزمان، وأيا كان قدره ومنزلته. ويقصد بالعمال: كل من يعمل، سواء كان أقل في الدرجة أو في أعلى مستوياتها، أو كان يعمل في الوحدات التي تتبع الجهاز الإداري للدولة أو في أي وحدة من الوحدات الإنتاجية الأخرى.

<sup>1</sup> (رسالة، أنور أحمد، (2010)، وجيز القانون الإداري، دار أبو الجهد للطباعة بالهرم، القاهرة، ص 318.

<sup>2</sup> السندي، عبد الله بن راشد، نفس المرجع والصفحة.

<sup>3</sup> مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، (طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم)، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، طبعة 1999 – 2000، ص 435.

<sup>4</sup> "سورة التوبة، الآية: 60"

ويعرف العمل، بأنه: "المجهود الإنساني المبذول من خلال العملية الإنتاجية بقصد إنتاج السلع والخدمات .. أي أنه يقتصر على المجهود الإنساني فقط، ويتضمن جميع المجهودات البشرية، سواء الفكرية أو العضلية، ولا بد أن يكون الجهد المبذول بهدف الإنتاج المفيد من الناحية الاقتصادية. وكلاهما: العمل والعامل، يكون داخل وحده إنتاجية، ومن جميع الوحدات الإنتاجية يتكون الجهاز الإنتاجي في المجتمع، سواء كانت هذه الوحدات تتبع القطاع العام أو الخاص. ونجاح هذا الجهاز في عملية الإنتاج وقدرته على توفير احتياجات الأفراد بالكم والكيف الملائمين وفي الوقت المناسب، هو الذي يحدد قدرة الدولة الاقتصادية والاجتماعية على المستويين: المحلي والأجنبي.

وهذا النجاح للجهاز الإنتاجي، يتوقف على أمرين:

- ما لدى الوحدات الإنتاجية من موارد: مادية وفنية وبشرية، وقيم أخلاقية إيجابية.
- القدرة على إدارة هذه الموارد .. فلا يكفي توفر الموارد وتوجيهها إلى مجالات الإنتاج التي تخدم المجتمع، وإنما لابد من القدرة على إدارة هذه الموارد واستغلالها بطريقة أفضل، تمنع الإهمال والتقصير.

**ثانياً: مؤسسات الأعمال:**<sup>(1)</sup> وقد وضعت عدة تعريفات للمؤسسة، منها:

- أنها: "كل كيان نظامي ينشأ لتقديم منتج - سلعة أو خدمة - أو تشكيلة منتجات لإشباع حاجة حقيقية في المجتمع: المحلي أو القومي، أو الإقليمي أو العالمي، من خلال مجموعة من الأنشطة والأنظمة والإجراءات المهنية التي توفر المقومات الأساسية لاستمرار المنظمة واستقرارها ونموها".<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> (أسس) البناء: وضع أساسه. (الأساس): قاعدة البناء التي يقام عليها، والأساس: أصل كل شيء ومبدأه. (المؤسسة): كل تنظيم يرمي إلى الإنتاج أو المبادلة للحصول على الربح (المعجم الوجيز، المرجع السابق)، ص 16.

<sup>2</sup> (أبو بكر، مصطفى محمود، (2011)، أخلاقيات وقيم العمل في الجهاز الحكومي والمنظمات العامة، الدار الجامعية، الإسكندرية، ص 77.

- وعرفت بأنها: "تنظيم معين يتولى عملية خلق قيمة سوقية، وذلك عن طريق التأليف والتنسيق بين عناصر إنتاجية معينة - تحت إشراف منظم - وبيع المنتج الذي تسهم هذه العناصر في إنتاجه، وتحقيق ربح يتمثل في الفرق بين بيع المنتج وبين نفقات إنتاجه.<sup>(1)</sup>

ويستخلص منهما الآتي:

- أ- أن المؤسسة أو المشروع أو المنظمة، وحدة إنتاجية تعمل على خلق قيمة سوقية، أو منتج صالح للتداول في السوق، وهدفها الأساسي تحقيق الربح.
- ب- أنها تستخدم مجموعة من الموارد الاقتصادية التي يقودها منظم ينسق بينها ويقوم بالعملية الإنتاجية.
- ج- أنها تعتبر مصدرا للرزق، بالنسبة للعاملين فيها بما توفره لهم من دخول، ومصدرا لإشباع بعض حاجات الآخرين بما توفره من سلع وخدمات.
- د- أنها تعتبر وحدة إنتاجية اقتصادية بالنسبة للمجتمع، تسهم بنصيب معين في إنتاج الناتج القومي، أيا كان حجمها، ونوعها، وهدفها، وتبعيتها.

**2- أنواع مؤسسات الأعمال:** تُعد مؤسسات الأعمال الخاصة، هي الأساس في بناء اقتصاديات المجتمعات المعاصرة، ويقع عليها العبء الأكبر في عملية التنمية وفي توفير السلع والخدمات اللازمة للمجتمع ويمكن أن تنحصر مؤسسات الأعمال في أي مجتمع في الآتي:<sup>(2)</sup>

- أ- مؤسسات الأعمال الخاصة: وهذه هدفها الأساسي الربح، وتتخذ أشكالا قانونية متنوعة، وقد تكون فردية أو عائلية.
- ب- مؤسسات حكومية عامة: ترتبط بالجهاز الإداري للحكومة، وتكون مسؤولة أساسا عن تقديم الخدمات العامة التقليدية للمواطنين، والتي قد يتعذر على المؤسسات الخاصة تقديمها بالموصفات المطلوبة، وبالنكفة الفعلية .. فضلا عن أنها تهيئ البيئة الملائمة والداعمة لجميع المؤسسات الأخرى.

<sup>1</sup> السيد، السيد عبد الرحمن، (2014)، دراسات في اقتصاديات المشروعات، دار الفكر المعاصر، سوهاج، ص 35، 36.

<sup>2</sup> أبو بكر، مصطفى محمود، أخلاقيات وقيم العمل في الجهاز الحكومي والمنظمات العامة، المرجع السابق، ص 85، 86.

ج- مؤسسات عامة أخرى: تقوم بالأعمال التي يعجز عن القيام بها القطاع الخاص لأسباب متعددة، وهي مؤسسات متخصصة في أنشطة وخدمات إستراتيجية للمواطنين وتخضع لسيطرة الدولة (موانئ - كهرباء - مياه ..).

د- مؤسسات غير هادفة للربح: وهي مؤسسات تمارس أنشطة مهنية غير تجارية، مثل الهيئات المهنية، والخيرية.

هـ- تعاونيات: وهي منظمات تهدف إلى خدمة فئات مهنية معينة، مثل جمعيات حماية المستهلك، وجمعيات الإسكان التعاوني، ومُصدري منتجات زراعية معينة وغيرها ويلاحظ في هذا المجال: أن البعض يفرق بين مؤسسات الاقتصاد الاجتماعي التي تهدف أساسا إلى تحقيق أهداف اجتماعية، ومؤسسات الاقتصاد في القطاعين: العام والخاص التي هدفها الأساسي تحقيق الربح.

وهذه التفرقة من ناحية: الملكية، والهدف، والإدارة، واتخاذ القرار:<sup>(1)</sup>

- الملكية: الملكية في مؤسسات الاقتصاد الاجتماعي، هي ملكية المؤسسة وليست ملكية الأفراد كما هو الحال في القطاع الخاص، أو ملكية الحكومة كما هو الحال في القطاع العام.
- الهدف: في مؤسسات الاقتصاد الاجتماعي، هو هدف اجتماعي، كتحسين معيشة الأعضاء وتقوية التماسك الاجتماعي، وفي القطاع الخاص هو تعظيم الأرباح، أما هدف القطاع العام قد يكون سياسيا، اقتصاديا، أو اجتماعيا.
- الإدارة: الإدارة في مؤسسات الاقتصاد الاجتماعي، تكون ذاتية من قبل الأعضاء، بينما تدار مؤسسات القطاع الخاص من قبل أصحاب الأموال، وفي القطاع العام من قبل الحكومة.
- القرار: في مؤسسات الاقتصاد الاجتماعي، يتم ديمقراطيا، وهي موجودة في المجتمعات المحلية، ومستقلة عن الحكومة، وتقوم على مشاركة الأعضاء والإدارة الديمقراطية. والموارد فيها مملوكة ملكية مجتمعية، وتنظم أولوياتها طبقا لاحتياجاتها، وفي ضوء هذه الموارد، وإذا

<sup>1</sup> (عبد المجيد، وحيد، وآخرون، (2018)، كتيب فضلي، يصدر عن مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، السنة السادسة عشر، العدد 68، ص 98.

كانت هناك فوائض توظف لتحقيق أهداف اجتماعية، وليست لتحقيق ثروات شخصية، ويمكن أن تعتمد على العمل التطوعي، وتنتم بالمبادرات الذاتية.<sup>(1)</sup>

## 2- خصائص مؤسسات الأعمال: ويتمثل أهمها في الآتي:<sup>(2)</sup>

أ- أن مؤسسات الأعمال وحدات إنتاجية: تعمل من أجل تحقيق غايات ومنافع واضحة ومحددة كما ونوعا وفي الوقت المناسب، بالنسبة لفئات محددة داخل المجتمع، وقد يكون للخارج.

ب- أنها تمثل جزءا من المجتمع: باعتبار أنم كلا منها يعتبر نظاما متكاملًا، يتعامل ويتفاعل مع المجتمع.

ج- أنها تمثل نظاما حيا: يُفترض أن تتوفر فيه القدرات الذاتية للتكيف مع البيئة، ومع المستجدات الحديثة.

أ- أنها تمثل كيانا اقتصاديا: تعمل وفق أسس وضوابط اقتصادية، رشيدة وموضوعية، تضمن جودة الأداء وجودة المنتج، وضبط التكلفة وتعظيم المنافع لكافة الأطراف ذوي العلاقة بالمؤسسة، في بيئتها الداخلية والخارجية.

هـ- أنها كيان نظامي مهني: تعمل من خلال سياسات وخطط عمل، وتمارس مهامها وفق قواعد مهنية، وتطبق معايير فنية في أداء أنشطتها وفي ممارسة الوظائف الإدارية والتنظيمية بها، وبصورة توفر ضمانات الجودة وأدوات الملائمة.

2- المسؤولية الاجتماعية بين المؤسسات والمجتمع: تزايد الاهتمام في الفترة الأخيرة بدور المسؤولية الاجتماعية المتبادلة بين مؤسسات الأعمال والبيئة التي تعمل فيها هذه المؤسسات بكافة أنواعها.. ومن العوامل الرئيسية التي أظهرت أهمية موضوع المسؤولية الاجتماعية، الآتي:<sup>(3)</sup>

أ- تطور الدور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي تقوم به المؤسسات بكافة أنواعها، وأهميته في إحداث التنمية.

<sup>1</sup> عبد المجيد، وحيد، وآخرون، (2018)، كتيب فصلي، يصدر عن مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، المرجع السابق، ص 111.

<sup>2</sup> أبو بكر، مصطفى محمود، (2010)، أخلاقيات وقيم العمل في المنظمات المعاصرة، ط 1، الدار الجامعية الإسكندرية، ص 35 - 37.

<sup>3</sup> أبو بكر، مصطفى محمود، أخلاقيات وقيم العمل في المنظمات المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 70.

ب- الاهتمام بالجوانب المختلفة لتنظيم العلاقة بين مؤسسات الأعمال وبعضها، وبينها وبين المتعاملين معها.

ج- التقدم الفني والتكنولوجي واتساع نطاق تأثيره ثقافيا واجتماعيا وفنيا وقانونيا، وأهمية تنظيم ذلك، بيئيا ومجتمعيا.

د- تعدد حالات الإهمال والتقصير في مؤسسات الأعمال، وتكرار حالات الفساد فيها، والذي إمتد إلى خارجها، ليسبب أضرارا كبيرة على بيئة ومجتمع هذه المؤسسات.

ويمكن من خلال هذه العوامل، أن يدرك الجميع: الحكومة والمتعاملون معها، أن موضوع المسؤولية الاجتماعية، أصبح من القضايا الأساسية المرتبطة ببناء وتفعيل النظم الإدارية والأخلاقية في مجال الأعمال. فالمسؤولية الاجتماعية تجاه وحدات الجهاز الإداري في المجتمع، هي شراكة بين مؤسسات الأعمال، بكافة أحجامها وأنواعها وأهدافها، وبين الحكومة والأفراد والمجتمع المدني .. وهي شراكة في مسؤولية تضامنية بين مؤسسات الأعمال والمجتمع الذي تعمل فيه.

فالمؤسسات لا تعمل في فراغ، وإنما في مكان تؤثر وتتأثر بكل ما يحيط به .. أي أنها ترتبط ارتباطا قويا بالمكان أو بالبيئة التي توجد بها .. وتعمل على تشغيل الموارد المتاحة بهذا المكان، وعلى توفير احتياجات المكان. ومن ثم فإن هذه المؤسسات يقع عليها مسؤولية اجتماعية، تأتي من خلال مساهمتها في تنمية موارد البيئة أو المجتمع، وتحقيق أهدافه وحماية مصالحه<sup>(1)</sup> وعلى الجانب الآخر، فإن مؤسسات الأعمال تستفيد من خطط وبرامج التنمية، ومن جهود الإصلاح والتطوير في المجتمع، ومن توفير سبل الأمن والأمان التي تقوم بها الحكومة بتمويل من المال العام.

### 3- الهدف من الوحدات الإنتاجية: يمكن حصر الهدف من جميع مؤسسات الأعمال في الآتي:<sup>(2)</sup>

أ- المساهمة في تنفيذ خطط التنمية، وتنمية الدخل القومي.

<sup>1</sup> أبو بكر، مصطفى محمود، أخلاقيات وقيم العمل في الجهاز الحكومي والمنظمات العامة، مرجع سبق ذكره، ص 91.

<sup>2</sup> أبو بكر، مصطفى محمود، أخلاقيات وقيم العمل في الجهاز الحكومي والمنظمات العامة، مرجع سبق ذكره، ص 91.

- النعيم، فهد عبد الله، و أبو بكر، مصطفى محمود، (2010)، الإدارة الإستراتيجية وجودة التفكير والقدرات في المؤسسات المعاصرة، الدار الجامعية، الإسكندرية.

- السيد، السيد عبد الرحمن، دراسات في اقتصاديات المشروعات، المرجع السابق، ص 93 - 96.

- ب- العمل على توفير الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي.
- ج- توفير مقومات التطوير والتحديث لتدعيم البنية التحتية للاقتصاد القومي.
- د- إيجاد وتنمية فرص عمل حقيقية، والمساهمة في معالجة البطالة.
- هـ- الاستمرار في تنمية قدرات المؤسسات الذاتية، والعمل على مواجهة التحديات التي تواجه خطط التنمية في المجتمع.

### المبحث الثالث

#### مبادئ وأخلاقيات العمل

لا يوجد عمل بدون ضوابط. وإنما أي عمل تحكمه قوانين ولوائح وقيم، تنظم إجراءات تشغيله، وتُلزم مسؤوليه ومنفذيته بتطبيق مبادئه وأخلاقياته بكل دقة. فضلاً عن أن كل ذي شأن ينبغي أن يلتزم بمبادئ العمل وأخلاقياته العامة المحددة، إلا أن إدارة المؤسسات عليها أيضاً أن تضع مجموعة من الضوابط التي من شأنها، ألا يحدد العاملون في عمل معين عن مبادئ وأخلاقيات هذا العمل.<sup>(1)</sup>

ويقصد بمبادئ العمل:<sup>(2)</sup> مجموعة القوانين واللوائح<sup>(3)</sup> الخاصة بعمل معين، التي يقوم العاملون بتطبيقها عندما تُقر ويبدأ العمل بتنفيذها. بينما يقصد بقيم وأخلاقيات العمل: مجموعة القيم والتصرفات التي تجعل العاملين يسبغون في الطريق السوي، عند ممارستهم لأعمالهم، وفي تعاملاتهم مع الآخرين. إن الإنسان يحمل في جوهره "ضمير" يميز بين الطيب والخبيث، وهو بهذا الوصف ذو إرادة مزودة بالقدرة على الاختيار والمفاضلة بين الخير والنشر، وهو أيضاً مهياً لتنفيذ ما يختاره بإرادته الحرة، وهو يتميز بها عما حوله من كائنات ويكون بها مسئولاً عن أفعاله.<sup>(4)</sup>

<sup>1</sup> عامر، طارق عبد الرؤوف، و المصري، أيهاب عيسى، (2014)، أخلاقيات العمل والمهنة، ط 1، مؤسسة طبية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 57.

<sup>2</sup> (المبدأ) - مبدأ الشيء: أوله ومادته التي يتكون منها. (ج) مبادئ. (ومبادئ) العلم، أو الدين أو الخلق، أو الدستور، أو القانون، أو العمل: قواعده الأساسية التي يقوم عليها - المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص 39.

<sup>3</sup> (اللائحة): مجموعة من المواد تُوضع لتنظيم العمل، في هيئة أو مصلحة أو مؤسسة - المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص 567.

<sup>4</sup> عامر، طارق عبد الرؤوف، و المصري، أيهاب عيسى، أخلاقيات العمل والمهنة، المرجع السابق، ص 54.

ويعني هذا، أن الإنسان لا يخضع خضوعاً مطلقاً في اختياره وسلوكه لقدرة القاهرة أو لطبيعة ثابتة تُلزمه بسلوك معين لا يحيد عنه، بدليل أنه يستطيع أن يغير من هذا السلوك إذا بدا له من الأسباب ما يدعو إلى ذلك، فينتقل من خير إلى شر.

إن من أهم الاستراتيجيات التي تعتمد عليها المؤسسات في النجاح والاستمرارية، وتقديم منتجات وخدمات تشبع حاجات المجتمع - فضلاً عن القوانين واللوائح - قيم وأخلاقيات العمل الإيجابية والتي من شأنها ضبط سلوك العامل بما يتلاءم مع أهداف المؤسسة التي أنشئت من أجلها .. ولهذا تكتسب قيم وأخلاقيات العمل أهمية كبيرة، فلا شك أن تأدية العمل وفق هذه القيم والأخلاقيات، تتأثر بمدى تطبيق العامل لمجموعة القواعد والسلوكيات الوظيفية .. إن مجموعة القيم والأخلاقيات المجردة التي يخضع لها العامل في تصرفاته، ويحتكم إليها في تقييم سلوكه عند ممارسته لأعماله هي الأساس في تسيير العمل، وفي جودة مخرجاته دون إهمال أو تقصير.

ولأهمية عنصر: قيم وأخلاقيات العمل في رفع مستوى أداء الوحدات الإنتاجية، وبالتالي زيادة الإنتاج دون تلف أو إهمال، (مما ينعكس على تقدم المجتمع ورفع مستوى معيشة أبنائه)، فسوف نوضح مفهوم هذا العامل، مع ملاحظة: أن بعض المفكرين قد تعرض لكل منهم على حده، والبعض الآخر جمع بينهما في مفهوم واحد (القيم الأخلاقية). وأرى أنهما يكادا أن يكونا شيئاً واحداً، قد يكون طيباً وقد يكون غير ذلك.

### 1- قيم العمل:

يمكن القول: أن مجموعة القيم السائدة في أي مجتمع، تعكس بقوه مدى تقدمه أو تخلفه، فضلاً عن أنها تمكن من التعرف على مسار عملية التغير داخل المجتمع، وتساعد على وضع سياسات وخطط مستقبلية تحقق التوجه الأفضل لعملية التنمية الشاملة والمستدامة.



(قيمة) الشيء: ثمنه. ثم استعمل بمعنى: القدر والمنزلة، وبالتالي انتقل من دلالة مادية معروفة في علمي الحساب والاقتصاد السياسي إلى دلالة معنوية تُعبر عما في الأشياء من: خير أو جمال أو صواب.<sup>(1)</sup>

(ج) قيم

ويرى أحد مفكري علم الاجتماع:<sup>(2)</sup> أن القيمة المطلقة، هي: "قيمة استمرار المجتمع"، وأن كل القيم الأخرى، يجب أن تفهم على أنها وسيلة لتحقيق هذا الهدف.

وتعبر القيم عن السلوك، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة، حيث لا يمكن فهم نشاط معين لأي منهما إلا في الإطار الأشمل لهذا الفرد أو تلك الجماعة.. فتضحية الفرد بصالحه من أجل المجموع، يُفهم في إطار القيم العامة لهذا الشخص، والمتمثلة في أن المصلحة العامة لديه أهم من مصلحته الشخصية. كذلك، فإن الجماعة الخيرية التي تتخذ قرار بزيادة مواردها المادية، إنما تفضل ذلك، في إطار قيمة عامة، تتمثل في إيمانها بضرورة مساعدة الآخرين.

وقد عرفت قيمة العمل، بأنها: "أي معنى ينطوي على مضمون واقعي، تقبله جماعة اجتماعية معينة، ويشار إليه على أنه الهدف الأساسي لأي احتياج أو تصرف أو رغبة".<sup>(3)</sup>

والقيم قد تكون صريحة أو ضمنية، الأولى: تشمل القيم التي تحقق مكاسب ظاهرة يلمسها الفرد في محيط العمل، مثل المكاسب المادية أو الحوافز التي يقدمها العمل، بينما القيم الضمنية، فهي التي تحقق إشباعا ومكاسب غير ظاهرة، ترتبط بواقع العمل والرضا عنه أو النشاط الذي يقوم به الفرد يوميا وبشكل مستمر.

وتؤدي قيم العمل دورا كبيرا ومؤثرا في توجيه سلوك الأفراد والجماعات والبيئات الاجتماعية نحو سلوك الطريق الأفضل، وتسهم بدور رئيسي في تكوين شخصية الفرد وما يكتسبه من معارف، وفي تحديد الاتجاهات والسلوك.

• ويرى كثير من علماء الاجتماع، أن القيم تنقسم إلى قسمين:

<sup>1</sup> معجم العلوم الاجتماعية، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 473.

<sup>2</sup> اسكندر، نجيب، وآخرون، (بدون تاريخ نشر)، الدراسة العلمية للسلوك الاجتماعي، دار النهضة العربية، ط 3، القاهرة، ص 496.

<sup>3</sup> علام، اعتماد محمد، و القليني، فاطمة يوسف، (2007)، قيم العمل الجديدة في المجتمع المصري، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 24.

أ- قيم مستديمة: تمثل جزءا من الشخصية الإنسانية، ولا بقاء للإنسان إلا بها، مثل: الحرية والعدالة والأمن..

ب- قيم متغيرة: تخضع لأنماط الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والمستوى الثقافي والفكري للمجتمع الذي تسود فيه، مثل: النظافة وتقدير العمل وصلة الأرحام وغيرها.

• ويرى علماء الاقتصاد، أن القيم تنقسم إلى:

أ- قيم إيجابية: تساهم في تنمية المجتمعات وتقدمها، مثل حب العمل والإنتاج وحرية الرأي والتعبير والتوازن في الإنتاج والاستهلاك.

ب- قيم سلبية: تعطل مسيرة التنمية وتعوق التقدم، ومنها: الإنكالية وعدم التخطيط للمستقبل، الارتجالية والفوضى، وعدم المرونة في التعامل مع المتغيرات السريعة، نطاق السلطة والخوف منها .. إلخ.

ورغم أن القيم تتعدد وتختلف حسب الظروف والمجتمعات، إلا أن أهم هذه القيم، هي القيم الدينية، التي تتمثل في الإحساس بوجود قوة روحية، تنظم الكون، وتعني التجرد من الذات والاندفاع في الحياة بما يشبع النفس الإنسانية وبما لا يضر بالآخرين، وتقوم على الأخلاق والإيمان بالله الخالق، المعطي والمانع، والذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء.

## 2- أخلاقيات العمل: وُضعت عدة تعريفات، تُوضح حقيقة أخلاقيات العمل، منها:

- أنها تلك المبادئ والمعايير التي إذا وجدت قبولا واستحسانا لدى الأفراد أو تطبيقات في السلوك البشري، فإنها تحسن من مستوى الحياة البشرية، وتجعلها متفقة مع أنماط السلوك السوي.<sup>(1)</sup>
- ويرى "أرسطو": أن الأخلاق تعني الفضيلة، وأن لها جانبين: عقلي وخالقي، وأنه يتم اكتساب الجانب الأول بواسطة التعلم، ويتم اكتساب الجانب الثاني بواسطة الممارسة والتعود، أي أنه يرى: أنها مجموعة من الصفات الحميدة، مثل: الشجاعة والعدالة وحب العمل والانتماء.<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> (عامر، طارق عبد الرؤوف، والمصري، إيهاب عيسى، (2014)، أخلاقيات العمل والمهنة، ط 1، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 10.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 11.

- وقد عرفها الغزالي، بأنها: "حالة في النفس راسخة فيها، تُصدر الأفعال بسهولة، من غير حاجة إلى فكر ورؤية، فإن صدر عنها أفعال حميدة شرعا وعقلا، سُميت تلك الحاجة خلقا حسنا، وإن كانت قبيحة سُميت خلقا قبيحا.<sup>(1)</sup>
- كذلك يُقصد بأخلاقيات العمل: أن يكون لدى الأفراد اتجاه إيجابي نحو العمل، بالاعتقاد أن العمل في حد ذاته ضروري ومهم، وأن القيام بأدائه بشكل جيد يعتبر أمرا أساسيا وحيويا.<sup>(2)</sup>
- كما يقصد بها: "مجموعة المبادئ والمعايير التي يستحب لأفراد العمل أو المهنة الالتزام بها، وتعد أساسا للحكم على سلوكهم الوظيفي".
- أو أنها: "القيم السائدة التي تنظم العلاقة بين الأفراد في المجتمع الواحد، ثم تنتقل مع الفرد عند دخوله مؤسسات الأعمال، وتؤثر في سلوك العاملين ومستوى أدائهم، سواء كان ذلك بطريقة إيجابية أو سلبية".<sup>(3)</sup>
- ومنها كذلك، أنها: "تلك العوامل العقلية التي تدفع الفرد نحو اختيارات معينة وأنواع معينة من السلوك، تعد ذا أهمية كبرى في إشباع حاجاته وميوله". فهؤلاء الذين يسعون نحو تحقيق قدر كبير من الإنجاز، ويهتمون جدا بفرص الاستخدام المتاحة، ويفهمون مبادئ العمل وقواعده وأخلاقياته، هم فقط الذين يحققون آمالهم وتسمح ظروفهم باستخدام كافة إمكاناتهم إلى أقصى حد.
- وينضح من هذه المفاهيم، أن أخلاقيات العمل، تتمثل في مجموعة من المبادئ والقيم الحميدة المتفق عليها في نطاق عمل معين، وآمن بها الممارسون لهذا العمل، واتخذوها أداة في توجيههم نحو تحقيق أهدافهم وأهداف مؤسساتهم.

### 3- أهمية قيم وأخلاقيات العمل: تمثل القيم أهمية كبيرة في حياة كل من الفرد والمجتمع، حيث تساعد

على الآتي:

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 12.

<sup>2</sup> علام، اعتماد محمد، و القليبي، فاطمة يوسف، (2007)، قيم العمل الجديدة في المجتمع المصري، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 24.

<sup>3</sup> عامر، طارق عبد الرؤوف، و المصري، إيهاب عيسى، المرجع السابق، ص 59.

- احتفاظ المجتمعات بذاتيتها من خلال توجيه سلوك الفرد نحو غايات ومصالح المجتمع.<sup>(1)</sup>
- فهم الشخصية وتحديد أطر التعامل معها، فإذا ما أتحت أمام الإنسان عدة بدائل للسلوك، فإنه يمكن الحكم على شخصيته من خلال ما يختاره لنفسه من هذه البدائل. فإذا ما كان هناك بديلان، الأول: أن يعمل ليكسب، والثاني: أن يجيبه الكسب بلا عمل، فأختار البديل الثاني، قيل أن العمل ذاته ليس قيمه من قيم حياته، مهما أكثر من القول عن قيمة العمل ومزاياه، فالعبرة بما يحدده السلوك وليس بما يردده اللسان.
- تفهم القيم التي تساعد الفرد على القيام بعمله بصورة جيدة. فالمجتمع الذي تترسب في أعماق مواطنيه قواعد وقيم العمل الذي يقوم به، لا يهمل أفراده أو يقصرون في أعمالهم.
- أن القيم الايجابية تقلل نسب الإهمال أو الخطأ إلى أدنى حد ممكن، كما تؤدي إلى تقليل التكاليف وتجويد المنتجات .. فأصحاب القيم يؤدون الأعمال التي يكفون بها بأقل تكاليف وبأعلى جودة، وهم في نفس الوقت يسعون للاستخدام الأمثل للموارد المتاحة، عكس أولئك الذين يفتقدون القيم، فإنهم بالإهمال أو بسوء القصد قد يسرفون في استخدام الموارد ويسببون استغلالها، مما يزيد من تكلفة العمل والإنتاج.
- إن القيم الأخلاقية تدعو للحب وتؤكد بأنه الصورة الوحيدة المناسبة للعلاقات بين الناس. وهي تهدف إلى صهر الفرد في المجتمع وتجريده من الأنانية وحب الذات، وخلق روح المشاركة في العمل الجماعي.<sup>(2)</sup>

#### 4-أساس القيم: تنشأ وتتكون القيم والأخلاق في الأساس عن طريق الآتي:

- أ- الأسرة: فالأسرة هي: المهد الأول والبيئة الأولى التي يتشكل منها الطفل، ويكتسب مبادئها وقيمها وعاداتها، ويأخذ منها المقومات الجيدة التي تشكل عقله ووجدانه ومشاعره.
- إن القرارات السلوكية التي يتخذها الآباء بما تنطوي عليه من قواعد أخلاقية، هي الزاد الأساسي للأطفال الذي يُنمي خلاياهم الفكرية والثقافية، وهي أمثلة حية ومبادئ طيبة يتسلحون بها وهم يواجهون أية

<sup>1</sup> عليوة، السيد، (1987)، صنع القرار السياسي في منظمات الإدارة العامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 323.

<sup>2</sup> محمد، أحمد عبد العظيم، (1994)، أصول الفكر الإداري في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 20 - 23.

مواقف في حياتهم<sup>(1)</sup>.. وهذا يعني أن الطفل لا يتعامل فقط مع القيم والقواعد الأخلاقية داخل الأسرة، وإنما يتعايش معها.

إن الطفل الذي ينشأ في ظل أسرة سعيدة تشبع حاجاته الأساسية، وتزرع فيه قيم الحب والأمان، يخرج إلى الحياة بشخصية منزنة محبة للمجتمع في داخلها بذور الخير .. أما الطفل الذي ينشأ في ظل أسرته مضطربة، فإنه يمثل مرتعا خصبا للانحرافات السلوكية والاضطرابات العاطفية.

ب- المدرسة: وهي المزرعة الثانية التي يعايش فيها الطفل القيم وقواعد الأخلاق والسلوك، ويدركها ويتفهم معانيها وأهميتها في بناء المجتمع.

ففي المدرسة، يتشكل الأطفال لغة وخلقا، ودينا، ونمطا وسلوكا. وفي المدرسة، يتلقى الطفل القيم بوجهيها: النظري والعملي .. النظري من خلال المواد التي يدرسها، والثقافات المختلفة التي يتزود بها، والعملي من خلال تصرفات وسلوك الأساتذة الذين يتلقى عنهم، والزملاء الذين يتعامل معهم .. ومن ثم تتضح خطورة الدور الذي تلعبه المدرسة، وأهمية الدعوة التي ينادي بها البعض في أن تكون المدرسة مكانا للتربية قبل أن تكون وسيلة لكسب المعرفة.

ج- الأديان السماوية: تُعد الأديان السماوية المصدر الأساسي والحقيقي للقيم الإنسانية، لأن الله سبحانه وتعالى، خلق الخلق، ويدرك طبيعة النفس البشرية، وما يُصلح هذه النفس أو يُفسدها. وقد وضع من خلال الكتب السماوية القيم الكفيلة بإصلاح الأنفس ودفعها إلى السمو والرفعة.

إن القيم الأخلاقية التي جاءت من خلال الاجتهادات البشرية، تبدو قاصرة عن تحقيق كافة الأهداف الإنسانية، لأن هناك جوانب خفية كامنة في النفس البشرية، لم تكتشف بعد، ولا يستطيع العقل الإنساني المحدود أن يحيط بكل هذه الجوانب<sup>(2)</sup> .. ومن ثم كانت الحاجة ماسة وضرورية للرجوع إلى القيم الإلهية، كما أن الإنسان بفطرته التي تؤمن بقدرة الله تعالى، وتكون استجابتها للقيم الدينية أسرع من القيم البشرية، مما يدفعه إلى الاحتماء بهذه القيم والنزول على وحيها وإرادتها.

<sup>1</sup> حسين، محيي الدين، (1977)، التنشئة الأسرية والأبناء الصغار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 144.

<sup>2</sup> محمد، أحمد عبد العظيم، أصول الفكر الإداري في الإسلام، المرجع السابق، ص 27.

إن الدين ليس فقط، يعد ملجأً لأصحاب الصعاب والمشكلات، بل إنه يؤمن الفرد من التعرض لمثل هذه الصعاب، ففيه وقاية، كما فيه علاج لكثير من الأزمات، فالشعور الديني يشجع الأفراد على الشعور بالسعادة والرضا، والقناعة والإيمان بالقضاء والقدر، ويخفف من وطأة الكوارث والأزمات التي تعترض الفرد في مجرى حياته، كما أن الاعتماد على الله، من شأنه أن يشعر الفرد بالأمان وعدم الخوف أو التشاؤم والضياع.<sup>(1)</sup>

د- وسائل الإعلام: تؤدي وسائل الإعلام المختلفة دورا هاما في تشكيل معتقدات الناس وتكوين اتجاهاتهم وقيمهم، بوصفها مصدرا ملحا ومستمرا من مصادر المعلومات. وتزداد أهمية هذه الأدوات، في أنها لا تقدم فقط كما ضخما من المعلومات، وإنما تقدمها بصيغة منتقاة مع تعليقات مدروسة. فقد تخلق اتجاهات وقيم مقصودة حتى ولو لم يكن المتلقي راغبا فيها .. وهذه الأجهزة تقدم للمشاهدين والقراء والمستمعين وتقدم نماذج لنجوم وأبطال، ينظر إليهم على أنهم قدوة .. فيحتذي الناس بسلوكياتهم، ويعتبرونها مثلا وقيما. ومع ازدياد ثورة الاتصالات وقرب المسافات والتقدم التقني، أصبحت الأفكار والعادات والنقائيد والقيم تنقل عبر الأجهزة وتخترق البيوت دون استئذان، وتحدث آثارها في النفوس دون موانع.

## الفصل الثاني

### العمل وأدواته وضوابطه في الفقه الإسلامي

تضمن المبحث الأول من هذا الفصل: الموظف العام وشروط اكتسابه هذه الصفة، والوظيفة العامة ونشأتها والقواعد التي تحكم عملية شغلها، أما المبحث الثاني فقد تضمن: مفهوم العمل ومنزلته ومقوماته في المنهج الإسلامي، ثم مسئولية كل من العمال ومؤسسات الأعمال، بما في كل ذلك من قيم وأخلاقيات توضح حقيقة العمل في الإسلام.

<sup>(1)</sup> عيسى، عبد الرحمن محمد، (1981)، دراسات سيكولوجية، دار المعارف، القاهرة، ص 38.

## المبحث الأول

### الموظف العام والوظيفة العامة

**أولاً: الموظف العام:** لم يعرف التشريع الإسلامي لفظ "الموظف العام"، وإنما كان يطلق لفظ العامل على الشخص الذي يعمل لدى الدولة، ويصدر قرار من السلطة المختصة بإسناد الوظيفة إليه.<sup>(1)</sup> وقد أخذ وصف العامل من أحاديث الرسول - ﷺ - فقد روي عن أبي حميد الساعدي، أن رسول الله - ﷺ - حين استعمل رجلاً على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إلي. قال له رسول الله - ﷺ - "أفلا قعدت في بيت أمك أو أبيك، فنظرت أبهدي لك أم لا". ثم قام الرسول - ﷺ - وخطب في الناس، وقال: "أما بعد فما بال العامل نستعمله فيأتينا فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي إلي، أفلا قعد في بيت أبيه أو أمه فينظر هل يهدي إليه أم لا؟. والذي نفسي بيده لا يغل أحدكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه، إن كان بغير جاء به له رغاء، وإن كانت بقرة فجاء بها لها خوار، وإن كانت شاة جاء بها تنغو..".<sup>(2)</sup>

وفي الدولة الإسلامية - في المراحل الأولى - يحتل الخليفة السلطة العليا في الهرم الوظيفي، يعاونه موظفون أدنى منه، وهم الوزراء وولاة الأمصار، والأمراء وغيرهم من عمال الدولة .. أي أنه في الدولة الإسلامية جميع أعمال الدولة مندرجة تحت منصب الخلافة.<sup>(3)</sup>

#### 1- شروط اكتساب صفة "الموظف العام":

وحتى يُعد الشخص موظفاً عاماً، لا بد من توافر عناصر ثلاثة، هي:

#### أ- أن يصدر قرار بالتعيين:

<sup>1</sup> موابي، جمال محمد معاطي، (2017)، أحكام التعيين والترقية في الوظيفة العامة، ط 1، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، ص 34.  
<sup>2</sup> جعفر، محمد أنس، (1992)، المبادئ الأساسية للوظيفة العامة في الإسلام ومدى تطبيقاً المعاصرة في المملكة العربية السعودية، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 42.  
 - "الرُغاء": صوت الإبل، ص 270. - "الخوار": صوت البقر والثيران، ص 214.  
 - "الثغاء": صوت الشاة ونحوها، ص 84. - المعجم الوجيز، المرجع السابق.  
<sup>3</sup> جعفر، محمد أنس، نفس المرجع والصفحة.

وباعتبار أن الخليفة هو المسؤول عن إدارة الدولة، فإنه هو الذي يُصدر قرارات التعيين. وغالبا تكون هذه القرارات مكتوبة، (كما في حالة ما إذا كان مكان العمل بعيدا عن مقر إقامة الخليفة). وذلك حتى تكون الكتابة دليلا واضحا يلتزم به باقي المسلمين، ويكونون على علم بأن هذا الموظف يعمل لحساب الخليفة وبقرار منه. وقد تصدر قرارات التعيين شفوية، (وذلك في حالة ما إذا كان العمل الذي يقوم به الموظف قريبا من مقر الخلافة)، مما يجعل المسلمين يفهمون أن العمل الذي يقوم به الموظف إنما هو بقرار من الخليفة.<sup>(1)</sup> غير أنه في حالة الإصدار الشفوي، لا بد أن يكون هذا الإصدار بحضور رجال الدولة، حتى يكونوا شهداء عيان على هذه القرارات.

#### ب- أن يكون تعيين العامل بصفة دائمة:

حيث لا يصدق وصف الموظف العام على الشخص إلا إذا كان تعيينه بصفة دائمة، ومن ثم فإنه - حسب ما انتهى إليه جمهور الفقهاء - لا يوصف بالموظف العام الذي تم تعيينه لمدة معينة، فأكبر عامل في الدولة الإسلامية - وهو الخليفة - ومن دونه من موظفي الدولة، يتصف عملهم بصفة الدوام، وذلك لأنه مكلف بأداء واجبات وعليه مسئوليات محددة، يلزم أن يبقى في عمله كي يمارسها ما دام صالحا لمباشرتها، وقادر على تحمل أعبائها، ولو ظل لذلك طوال حياته.<sup>(2)</sup> غير أنه مع وجود هذه القاعدة العامة، فإن وجود بعض الاستثناءات لا يخل بها، كقول الإمام أبي حنيفة، بضرورة تأقيت مدة ولاية القاضي بعام واحد، وذلك حتى لا ينشغل عن تحصيل العلم، فيقع الخلل في حكمه، أو يكون عرضة للفتنة.<sup>(3)</sup>

#### ج- أن يحوز العمل رضا العامل:

فلا يجوز الإكراه على قبول الوظيفة، أي أنه لا بد أن يرتضي العامل القيام بأعباء الوظيفة المسندة إليه، فإن عرضت عليه قبلها، وقام بها، وإن رفضها فلا يجوز - حتى للخليفة - أن يجبره عليها.<sup>(4)</sup>

<sup>1</sup> مصطفى، علي عبد القادر، (1983)، الوظيفة العامة في النظام الإسلامي وفي النظم الحديثة، ط 1، مطبعة السعادة، القاهرة، ص 65.

<sup>2</sup> موسى، محمد يوسف، بدون تاريخ نشر، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 146.

<sup>3</sup> موابي، جمال محمد معاطي، أحكام التعيين والترقية في الوظيفة العامة، المرجع السابق، ص 34.

<sup>4</sup> مصطفى، علي عبد القادر، الوظيفة العامة في النظام الإسلامي، المرجع السابق، ص 62.



**د- أن يكون العامل متفرغاً لعمله:**

إن كل الأعمال لها قوانين ولوائح، تحكم تنظيمها وتحدد العمل المنوط بكل عامل، ومن ثم فإن على العامل أن يخصص كل وقته للعمل المكلف به، وأن يؤدي العمل بنفسه فلا يسنده إلى غيره أو يفوضه القيام به. وليس هذا فقط، بل إن المنهج الإسلامي، وهو يوفر للعامل الضمانات التي تكفل له حياة آمنة مطمئنة وتضمن له حقوقه لدى صاحب العمل، تفرض عليه من الشروط والالتزامات ما يجعله يتفرغ لعمله ويوفي صاحب العمل حقه.

لذلك، فالإسلام جعل العامل ضامناً لما يعمل، وأوجب عليه أن يتقن العمل، بل وجعله أمانه، يقول تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ " (1)، ويقول: " .. وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا " (2). ويؤكد ذلك، أنه يتعين على العامل أن يتفرغ لعمله وأن يؤديه على أفضل وجه، لأنه أمانه في عنقه. (3)

**2- واجبات الموظف العام:**

يلتزم الموظف العام وفقاً للتشريع الإسلامي بالآتي:

**أ- تنفيذ مبادئ وأخلاقيات العمل:**

فالعامل أياً كان عمله، ما هو إلا شخص يقوم بعمل لصالح المجتمع، في مؤسسة تخدم هذا المجتمع وترعى مصالح الفرد والجماعة، ولذلك، فإن من أول واجباته الالتزام بمبادئ وأخلاقيات العمل، والتي أساسها الالتزام بأحكام المنهج الإسلامي.

أي أن الموظف العام يكون ولاءه للعمل الذي يقوم به (وما يتضمنه هذا العمل من قواعد وأخلاق)، وليس للأشخاص أو الأحزاب أو الهيئات التنفيذية أو التشريعية، والتي يجب أن تشاركه نفس الولاء كمنهاج عمل وسلوك .. وهذا يفرض على العامل أن يساهم في إصلاح أي انحراف، وأن ينبه إلى الإهمال

<sup>1</sup> سورة الأنفال، الآية: 27.

<sup>2</sup> سورة الإسراء، الآية: 34.

<sup>3</sup> المصري، عبد السمیع، مقومات العمل في الإسلام، المرجع السابق، ص 68.

والخطأ والقصور، وأن يسعى مع المسؤولين في المؤسسة الإدارية التي ينتمي إليها لعلاج أسباب القصور والإهمال.

### ب- أداء العمل بالإخلاص والتفاني:

إن أداء العمل بإخلاص وتفان واجب مقدس من واجبات العامل، وهذا لا يعني فقط مجرد إنجاز العمل بأي شكل، وإنما إنجازه بأقصى جهد ممكن. فعقد العمل هو في الحقيقة، عهد بين العامل وصاحب العمل، يلزم تنفيذه وفقاً لمحدداته، يؤكد ذلك القرآن الكريم، قال تعالى: " .. وأوفوا بالعهد إنَّ العهدَ كَانَ مَسْئُولًا"<sup>(1)</sup>، وقول الرسول - ﷺ - " إن الله يحب من العبد إذا عمل عملاً أن يتقنه"<sup>(2)</sup>.

وعلى العامل أن يلتزم بمواعيد العمل المحددة، وأن يقضي كل وقت العمل في صالحه، فلا يؤخر الأعمال عن وقتها، يقول عمر - ؓ - لعماله: "إن القوة على العمل ألا تؤخر عمل اليوم لغد، فإنكم إذا فعلتم ذلك، نذابت -تكاثرت- عليكم الأعمال، فلا تدرن بأبيها تبتدون ولا بأبيها تأخذون"<sup>(3)</sup>. كما أن عليه أن يبذل أقصى جهد في عمله وفقاً لمواهبه وقدراته، فإذا كان لدى العامل وقت فراغ زائد عن الوقت الأصلي للعمل، ويستطيع أن يشغله بعمل يعود عليه بنفع، فإن الشريعة الإسلامية لا تمنع الشخص من ذلك، غير أنه يجب ألا يؤدي هذا العمل إلى استنزاف طاقته بحيث لا يستطيع إنجاز عمله الأصلي بالجودة المطلوبة وبالإنتاجية المقررة.<sup>(4)</sup>

ج- عدم استغلال العمل لتحقيق منفعة خاصة: تقتضي الأمانة في العمل، ألا يستغل العامل العمل المنوط به كأداة لتحقيق منفعة خاصة. حيث يعتبر الإسلام ذلك خيانة للعمل وللمسئولية الموكلة إليه، قال تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"<sup>(5)</sup>. ويمكن توضيح صورتين لاستغلال الوظيفة العامة لتحقيق منفعة:

<sup>1</sup> سورة الإسراء، الآية: 34.

<sup>2</sup> رواه مسلم.

<sup>3</sup> علي، محمد كرد، (1968)، الإسلام والحضارة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص 127.

<sup>4</sup> أبو سن، أحمد إبراهيم، (2012)، الإدارة في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 94.

<sup>5</sup> سورة الأنفال، الآية: 27.

الأولى: الاستفادة المادية من الوظيفة العامة .. وهو أمر محتمل عند النفوس الضعيفة من العاملين الذين تسمح لهم أنفسهم في غفلة من ضميرهم ومن مخافة الله أن يستغلوا وضعهم وسلطتهم التنفيذية في الحصول على منافع مادية من الشخص المنتفع بالخدمة. وأوضح مثال على ذلك، ما ورد في حديث الرسول - ﷺ - المروي في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي - ﷺ - المنوه عنه في بداية هذا المبحث، والذي يشير إلى أن كل ما يقدم للعامل من مزايا مادية نتيجة لاستغلال سلطته في العمل، يعتبر خيانة للعمل والمسئولية الملقاة على عاتقه. فمن أقوال الرسول - ﷺ - : "من استعملناه على عمل ورزقناه رزقا، فما أخذ بعد ذلك فهو غلول" (أي خيانة).<sup>(1)</sup>

الطريقة الثانية: استغلال العمل في تقديم منفعة للآخرين: فالموظف أو العامل قد يستغل العمل المنوط به لتقديم منفعة لبعض الناس وتفضيلهم عما سواهم - على غير أساس - لقرابة أو لمودة أو لمعرفة شخصية .. إلخ. يشير إلى هذا النوع من الاستغلال حديث الرسول - ﷺ - الذي ذكر فيه: "من ولي من أمر المسلمين شيئا فولّى رجلا وهو يجد من هو أصلح منه للمسلمين فقد خان الله ورسوله".<sup>(2)</sup> وحيث أن الأمانة في العمل، تقتضي عدم استغلال العامل لوظيفته لتحقيق نفع خاص، فإن الإسلام قد وضع حدودا للإهمال والفساد من قبل بعض أفراد المجتمع الذين يستغلون أعمالهم لتحقيق منافع خاصة، وأعطى الحق للمسئولين أن يلحقوا بهم العقاب الرادع ليكونوا عبرة لغيرهم. وقد شهد تاريخ الإسلام في عهد عمر بن الخطاب كثيرا من مصادرة الأموال عندما تأكد عمر أن في استغلال العاملين لسلطاتهم، وللدولة المسلمة في أي وقت أن تمارس أساليب الرقابة الإدارية الفعالة لمنع استغلال العاملين لوظائفهم وسلطاتهم.<sup>(3)</sup>

د- طاعة الرؤساء وتنفيذ أوامرهم: إن الطاعة لولي الأمر مسألة ضرورية لتنظيم الحياة وسيرها، يقول الله سبحانه وتعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ .."<sup>(4)</sup>، "وأولي

<sup>1</sup> علي، محمد كرد، الإسلام والحضارة العربية، المرجع السابق، ص 96.

<sup>2</sup> علي، محمد كرد، الإسلام والحضارة العربية، المرجع السابق، ص 96.

<sup>3</sup> أبو سن، أحمد إبراهيم، الإدارة في الإسلام، المرجع السابق، ص 65.

<sup>4</sup> سورة النساء، الآية: 59.

الأمر منكم" تعبير عام يشمل جميع المسؤولين المشرفين، سواء أكانوا حكاما أو رؤساء إدارات أو تنفيذيين بمختلف أنواعهم ودرجاتهم. وقد ورد في الحديث الشريف: "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية"<sup>(1)</sup>. فالطاعة واجبة للرئيس إلا ما كان في معصية، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، بل إن من واجب العامل أن ينصدي لأي قرار فيه خروج عن الشريعة، فلا يطبقه .. غير أنه من الضروري أن يعلم العامل أنه ليس من حقه أن ينفرد بإصدار قرار، مفاده أن أمرا صالح أو غير صالح، إذ ربما يكون السبب الحقيقي لرفض تنفيذ أمر معين، بُغض العامل لهذا الأمر وعدم اتساقه مع هوى نفسه.

ويتضح من هذا، أن الإسلام يحرص على سلامة التنظيم في المجتمع المسلم، وذلك بإطاعة أولي الأمر فيما أحببنا وكرهنا، غير أنه يضع حدودا للطاعة الواجب الالتزام بها، وهي التي ليس فيها معصية لأمر صريح من أمور الشريعة. فإذا كان في الأمر خروج عن الشريعة فلا طاعة إذن. وهكذا الإسلام يسعى لإيجاد الفرد الواعي المسئول والشجاع الذي يشعر بمسئوليته ويعرف حدود الطاعة الواجبة، فلا يتعداها إلى الطاعة العمياء التي توقع المرء في المحذور والمعاصي.<sup>(2)</sup>

### ثانيا: الوظيفة العامة:

**1- نشأة الوظيفة العامة:** نشأت الوظيفة العامة في المنهج الإسلامي - والتي كانت تسمى بالولاية - مع بداية الدولة الإسلامية. حيث كانت تقسم الدولة إلى عدة ولايات أو أقاليم، لكل منها والي يدير شئونها، مع اختلاف درجات الولاية، فالبعض يتمتع بالولاية العامة كالوزراء والأمراء والقضاة ونحوهم، والبعض يقوم بأعمال تنفيذية، يقدم خدمات.

وبعد اتساع نطاق الدولة، وازدياد دورها في الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية، واتساع نطاقها ومرورها بمراحل متعددة من التطور، لم تعد كلمة الولاية توجد في التطبيق العملي. وقد اعتنى التشريع الإسلامي بالوظيفة العامة، واعتبرها أداة مهمة في تسيير الأجهزة التي ترعى المصالح العامة .. وهي تعني من الناحية الموضوعية: مجموعة من الاختصاصات القانونية والنشاط الذي يجب أن يمارسه صاحبه بصفة

<sup>1</sup> رواه مسلم.

<sup>2</sup> أبو سن، أحمد إبراهيم، الإدارة في الإسلام، المرجع السابق، ص 66.

مستمرة، وبصفة منتظمة ومضطردة في خدمة إحدى وحدات الجهاز الإداري للدولة، بهدف تحقيق المصلحة العامة.<sup>(1)</sup>

وهكذا نجد أن الوظيفة العامة في الإسلام، تمثل خدمة عامة، تستهدف تقديم خدمات عامة. ولم تكن لمن يسألها، بل كانت لمن يستحقها، وتتوافر فيه الكفاية، وترتكز على أنها واجب ديني، وأنها تكليف وليست حقا، ومن ثم فإن دوام الوظيفة للفرد العامل، مرهون بدوام صلاحيته لها، فمن يثبت عدم صلاحيته، يُنحى عنها.

**2- مفهوم الوظيفة العامة:** عرف بعض فقهاء المسلمين الوظيفة العامة، - التي كان يطلق عليها الولاية - بأنها:<sup>(2)</sup>

- "صلاحية أو استحقاق شرعي أسبغته الشارع على كل مكلف من أفراد المسلمين، وأن هذا الاستحقاق أو الصلاحية نابعة من تكليف الشارع للمسلمين بإقامة أحكام الدين بما تتضمنه من تدبير المصالح العامة".
- "القدرة الشرعية على التصرف النافذ الصحيح، إذا توافرت صفات الأهلية من البلوغ والعقل والرشد والاختيار".
- "مجموعة من الواجبات والمسئوليات تسندها السلطة المختصة إلى أحد الأفراد ليؤديها كل الوقت أو بعضه".<sup>(3)</sup>

### 1- القواعد التي تحكم عملية إنشاء الوظائف العامة وشغلها:

إذا كان في المنهج الوضعي، قد يتم الاختيار للوظائف العامة من غير المتخصصين وأصحاب القدرات الإدارية، (على أساس الوساطة والمحسوبية .. إلخ)، فإن المنهج الإسلامي، قد وضع العديد من القيم التي تحكم عملية إنشاء الوظائف العامة وشغلها، نذكر منها ما يلي:<sup>(4)</sup>

<sup>1</sup> محفوظ، طلعت حرب محمد، مبدأ المساواة في الوظيفة العامة، المرجع لسابق، ص 5.

<sup>2</sup> سعد، سامح إبراهيم، (2015)، الصلاحية كأساس للاختيار للوظيفة العامة، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ص 134 - 135.

<sup>3</sup> عليوة، السيد، (1987)، صنع القرار السياسي في منظمات الأعمال العامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 110.

<sup>4</sup> محمد، أحمد عبد العظيم، (1994)، أصول الفكر الإداري في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 140 - 145.

## أ- الوظيفة العامة أمانة ومسئولية:

قال تعالى: " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا .." (1). ويقول: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (2).

و روي أن الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري، قال للرسول - ﷺ -: ألا تستعملني؟، فقال الرسول - ﷺ -: "يا أبا ذر إنك ضعيف وإني أحب لك ما أحبه لنفسي، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها" (3) .. وفي حديث ورد في صحيح البخاري عن أبي هريرة - ﷺ -: " أن النبي - ﷺ - قال: "إذا ضيعت الأمانة فانتظروا الساعة"، قيل: يا رسول الله وما إضاعتها؟، قال: "إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظروا الساعة" (4).

ويتضح من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية: أن الأمانة والمسئولية، تتضمن جميع العاملين في الجهاز الإداري للدولة، من الوظائف: العليا والوسيطه والدنيا - ولاة الأمر - فضلا عن الجهاز التنفيذي .. أي أن: الوظيفة العامة أمانة في عنق المسؤولين يجب أن يختاروا لها أكفأ العناصر لشغلها، وأمانة في عنق كل فرد في الجهاز التنفيذي، أن يقوم كل منهم بالعمل المنوط به وفقا لقواعده وإجراءاته التي تحكم العمل وتنظمه. إن كل من أوكلت إليه وظيفة عامة - عمل معين - فقد أوكلت له أمانة، هو مسئول عنها يوم القيامة، ويحاسب على أسلوب أدائها: "وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ.." (5).

## ب- الوظيفة العامة مسئولية شخصية:

إن مسئولية العمل أيا كان، هي مسئولية شخصية وليست جماعية. فكل شخص - رئيس أو مرؤوس - مسئول عن عمله وتصرفه، وعليه أن يتجنب الإهمال والتقصير، وأن يخلص في عمله، ويبدل قصارى جهده لأدائه، ويرعى مواعيده دون الحاجة إلى رئيس أو رقيب .. حيث تبدأ الرقابة على العامل من

<sup>1</sup> سورة النساء، الآية: 58.

<sup>2</sup> سورة الأنفال، الآية: 27.

<sup>3</sup> رواه مسلم.

<sup>4</sup> رواه البخاري.

<sup>5</sup> سورة التوبة، الآية: 105.

- أبو سن، أحمد إبراهيم، الإدارة في الإسلام، المرجع السابق، ص 51، 92.

ضميره الحي الذي يرضى الله في كل مراحل أدائه للعمل. قال تعالى: " .. إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" (1)، وقال: " .. وَلِتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" (2)، وقال: " كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينًا" (3). كذلك، تتطلب المسؤولية الشخصية عن العمل، أن يكون العامل شجاعاً في رأيه لا يخش إلا الله، فالإسلام يهدف إلى إيجاد الفرد الواعي المسئول الذي يستشعر مسؤوليته، فلا يسكت عن باطل، ولا يستسلم لفكر منحرف. يشير إلى ذلك قوله - سبحانه وتعالى - : " وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا" (4)، وقول الرسول - ﷺ -: "لا يمتنع رجلاً هيبه الناس أن يقول بحق إذا علمه" (5).

### ج- الوظيفة تكليف وليست حقاً:

إن العمل واجب وتكليف اجتماعي، له شروط وقواعد، وينبغي ألا يُسند إلا لمن توفرت فيه هذه الشروط والقواعد. فقد ورد في الحديث عن أبي موسى الأشعري، أنه قال: "دخلنا على النبي - ﷺ - أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحدهما: يا رسول الله أمرنا على بعض ما ولاك الله تعالى، وقال الآخر مثل ذلك". فقال النبي - ﷺ - "إنا والله لا نُؤلي هذا العمل أحداً سألته، أو أحداً حرص عليه". أي أن الرسول - ﷺ - لم يسند الوظيفة أو العمل إلى من طلبه، لأنه لا تتوافر الكفاية اللازمة لشغله، فلو كان العمل حقاً لكل الأفراد وبلا شروط، لما كان الرسول - ﷺ - رفض طلبه مع أنه صحابي جليل. فالوظيفة العامة واجب وتكليف اجتماعي لها شروط وأعباء، وينبغي ألا تُسند إلا لمن توافرت فيه شروطها ومؤهلاتها. وحيث أن الوظيفة العامة تكليف وليست حقاً، فإن دوام الوظيفة للفرد العامل مرهون بدوام صلاحيته لشغلها، فمن يثبت عدم صلاحيته للعمل، يُنحى عنه مهما كانت درجة مركزه في السلم الوظيفي. وقد عزل الرسول - ﷺ - وعمر بن الخطاب - ؓ - عدداً من العمال والموظفين لمجرد الشك في عدم أمانتهم أو لعدم المقدرة والكفاية لأداء العمل. (6)

<sup>1</sup> سورة الإسراء، الآية: 36.

<sup>2</sup> سورة النحل، الآية: 93.

<sup>3</sup> سورة المدثر، الآية: 38.

<sup>4</sup> سورة الأحزاب، الآية: 67.

<sup>5</sup> أبو سن، أحمد إبراهيم، الإدارة في الإسلام، المرجع السابق، ص 53.

<sup>6</sup> أبو سن، أحمد إبراهيم، الإدارة في الإسلام، المرجع السابق، ص 53، 54.

يقرر أن العمل تكليف وواجب بالنسبة لكل القادرين على العمل المؤهلين لمباشرته، يقرر في نفس الوقت أن العمل حق للعاملين القادرين على العمل الذين هم في حالة بطالة، أو العاجزين عن العمل. ففي الحالة الأولى، فإن من واجب الدولة أن تجهزهم للعمل المناسب وبالأدوات الملائمة لهذا العمل. أما في الحالة الثانية، فإن هؤلاء العاجزين عن العمل يرزقون من بيت المال حتى لا يتعرضوا للضياع .. فالمجتمع الإسلامي يرضى ويحمي العامل العاجز ويكفل عياله في شكل معاشات أو ضمانات اجتماعية. والمجتمع الإسلامي في هذه الجزئية قد سبق كل الحضارات المتقدمة، عندما قام بتوفير حق الضمان الاجتماعي لأفراد المجتمع، عندما مارست دولة الإسلام هذه المسؤولية الاجتماعية منذ عهد الرسول - ﷺ -، فقد روي عنه أنه قال: "من ترك مالا فلورثته، ومن ترك ضياعا أو كلا - أي ذرية ضعاف - فيأنتي فأنا مولاه".

#### د- الوظيفة العامة التزام خلقي:

إن أساس التوظيف في المجتمع الإسلامي، هو صلاحية الفرد للوظيفة، يُعبر عن هذا المبدأ حديث الرسول - ﷺ -، حيث يقول: "من ولي من أمر المسلمين شيئا، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح منه للمسلمين، فقد خان الله ورسوله".

وتحدد صلاحية الموظف بأمرين:

- الكفاءة والقدرة المهنية والفنية: أي القدرة الفعلية على أداء العمل، وما يتطلبه هذا العمل من علم فني أو إداري أو مهني، وما يتلاءم مع المواهب الطبيعية والمكتسبة التي يتمتع بها العامل.
- الالتزام التعبدية والسلوك الخلقي لشاغل الوظيفة: أي الالتزام بقواعد وأسس المنهج الإسلامي، والتي يلزم أن تسود وتظهر في سلوك العامل عند ممارسته لأداء عمله. وأهم مظهر لهذا السلوك هو: ركن الإسلام الأعظم: الصلاة والالتزام بمواقيتها وحسن أدائها. حيث فضلا عن أنها شعيرة تعبدية، لها جوانب نفسية واجتماعية، تنقي سلوك الفرد وتهذبه، وتدفع المسلم نحو التواضع، وتبعده عن الترفع والكبرياء. قال تعالى: " **وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ**" (1). ومن ثم فإن الالتزام السلوكي بالصلاة شرط لا يقل أهمية في التوظيف

(1) سورة البقرة، الآية: 45.



عن شرط الكفاءة والمقدرة المهنية والفنية، بل إن التفاضل فيما بين المؤهلين مهنيا وفنيا لشغل الوظيفة العامة، يجب أن يكون على أساس التزامهم التعبدية، الذي تحتل المواظبة على الصلاة فيه أوضح مكانة.<sup>(1)</sup>

### المبحث الثاني

#### العمل والعمال ومؤسسات الأعمال

##### 1- منزلة العمل في الإسلام:

إن الدين الإسلامي، قد رفع منزلة العمل الاقتصادي وجعله معيارا لكل قيمة، وأساس لكل جزاء، وأعتبره أداة الإنتاج الأولى، والوسيلة الرئيسية للتملك، وأقوى الدوافع النفسية لدى الإنسان لأنه يتلاءم مع فطرته. بل إن الإسلام كرمه أفضل تكريم، ووضع في المكانة اللائقة به في شرائعه، وحث المسلمين على العمل ودعاهم دعوة ملحة إلى الجد والاجتهاد في الأرض ابتغاء لفضل الله، حتى ليقول الرسول - ﷺ -: "لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي الجبل، فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره فيبيعهها فيكف الله بها وجهه، خير له من أن يسأل الناس، أعطوه أم منعوه".<sup>(2)</sup>

ويقول - ﷺ -: "اليد العليا خير من اليد السفلى"<sup>(3)</sup> .. حاضا المسلم على التمسك بالعزرة، بعد أن بين له أن التمسك بالعزرة في العمل الذي يغنيه عن سؤال الناس.<sup>(4)</sup> وهل هناك دعوة للعمل والحرص على التعمير والإنتاج من قوله - ﷺ -: "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة<sup>(5)</sup> فأستطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فله بذلك أجر".<sup>(6)</sup> إن العمل هذا هو الذي يقصد به وجه الله تعالى، وينبع من الإحساس بالمسئولية أمامه سبحانه وتعالى، فيمضي طاهرا خالصا لخير البشرية ورفاهيتها وسلامتها، ولدعم حرية الإنسان وكرامته.<sup>(7)</sup>

<sup>1</sup> أبو سن، أحمد إبراهيم، الإدارة في الإسلام، المرجع السابق، ص 56.

<sup>2</sup> رواه البخاري.

<sup>3</sup> رواه البخاري ومسلم.

<sup>4</sup> المصري، عبد السمیع، (1982)، مقومات العمل في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 7.

<sup>5</sup> الفسيلة: جزء من النبات يُقطع من أصله ليعاد زرع.

<sup>6</sup> رواه أحمد.

<sup>7</sup> المصري، عبد السمیع، مقومات العمل في الإسلام، المرجع السابق، ص 7.

**2- مفهوم العمل في الإسلام:** عرف الاقتصاديون العمل - كما تقدم - بأنه: "كل جهد يبذله الإنسان - ذهني أو بدني- لخلق منفعة اقتصادية أو زيادة منفعة شيء موجود"<sup>(1)</sup> .. وإذا كان الأمر كذلك، فإن إدارة صاحب المصنع لمصنعه وصاحب المزرعة لمزرعته، وقيام العامل بإنتاج سلعة أو خدمة لها ثمن في السوق، يدخل في نطاق هذا التعريف للعمل.

وهذا العمل، قد أوجبه الدين الإسلامي على كل قادر، وطالبه بأن يمارس عملاً ابتغاء الرزق، وسعيًا لتحقيق مجتمع "الكفاية والعدل". قال تعالى: " هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامشُوا فِي مَنَاقِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"<sup>(2)</sup>. فإله قد جعل هذه الأرض وما فيها من أرزاق لصالح الإنسان، وأمره بالسعي في أرجاءها من أجل الرزق .. فالعمل هنا هو وسيلة للرزق، بل هو السبيل إلى الحياة .. هو مقابل الحياة نفسها. إذن فالإسلام يقرر: "العمل هو ثمن الحياة". ومن دفع الثمن حل له الرزق، ومن قعد عن العمل فليس له جزاء إلا الحرمان.<sup>(3)</sup> ولم يقتصر الأمر على ذلك، وإنما تعداه إلى مرحلة التطبيق، فقرر أن كلا من العامل وصاحب العمل - المؤسسة والدولة - مسئولان عن العمل والإنتاج، قال تعالى: " وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ .."<sup>4</sup> وقال - ﷺ - "كلكم راع مسئول عن رعيته".

### 3- العمل أمر كوني وتكليف إلهي:

يرى الأستاذ "البهى الخولي" في كتابه "الاشتراكية في المجتمع الإسلامي": أن العمل هو تكليف كوني للإنسان مقابل ما منحه الله من مواهب، فيقول: "إن مواهب الفرد - إذا كانت مواهب تعمير وتثمير - يجب أن تعمل جميعاً، فلا تعطل منها واحدة. فذلك هو قانونها الذي سويت عليه، وما خلقها سبحانه إلا لتؤدي مقاصد معينة أَرادها .. أي ما خلقها إلا لتعمل، لا تعطل أو تهمل، إنها إذا وهبت له، كانت بمنزلة أمر كوني، أو تكليف إلهي بالعمل، فما برحت المواهب مناط التكليف، ومن لا مواهب له لا تكليف له .. والله سبحانه وتعالى يقول: " .. لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا .."<sup>(5)</sup>.

<sup>1</sup> المصري، عبد السمیع، نفس المرجع، ص 10.

<sup>2</sup> سورة الملك، الآية: 15.

<sup>3</sup> المصري، عبد السمیع، مقومات العمل في الإسلام، المرجع السابق، ص 11.

<sup>4</sup> سورة التوبة، الآية: 105.

<sup>5</sup> سورة الطلاق، الآية: 7.

ويفهم من ذلك، أن الفرد مكلف أن يعمل في نطاق ما آتاه الله من مواهب - أي يعمل حسب قدرته - .. فالعمل تكليف شرعي، أو فريضة يلقيها الإسلام على الفرد، وليس مجرد حق للفرد فحسب. لذلك، فإنه يجب أن يعمل كل فيما يلاءم مواهبه .. باختلاف الناس في المواهب، يعني أن كل منهم أعد لعمل معين، ووجهة خاصة على نحو ما قال - ﷺ -: "إن الله خلق كل صانع وصنعتة" (1). أي أن الله خلق لكل إنسان استعداداً الذي يُقوّم به صنعتة في الحياة. وإذا كانت المواهب بمنزلة أمر كوني، أو تكليف إلهي، فإن ذلك يعني: أن كل فرد يلزم أن يعمل في الميدان الذي أعد له، يقول - ﷺ -: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له" (2). ويعتبر هذا قانون شامل، مفاده: أن يتجه الفرد في مناحي الإنتاج والكسب إلى الوجة التي تيسرها له طبيعته. (3) ويقول الدكتور "محمد عبد الله العربي": إن الإسلام يدعو الفرد لبذل الجهد وإفراغ طاقاته التي وهبها الله له ليعمل في حدود إمكاناته، - لا أن ينتظر من الدولة أن تدير له كل أموره - ليحقق الهدف المتمثل في ابتغاء وجه الله وفلاح المسلم في الدنيا والآخرة. (4)

#### 4- العمل في المنهج الإسلامي عبادة:

إن الإسلام قد جعل العمل عبادة، تغفر الذنوب، وترفع الدرجات، وتزيد من رصيد الثواب عند الله، قال تعالى: "وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ .." (5). وقد ربط الله العمل بالعبادة بالعبادة فقال: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ .." (6). وقال الرسول - ﷺ -: "طلب كسب الحلال فريضة بعد الفريضة".

ويقول في ذلك، "الشيخ محمد أبو زهرة": "ليست العبادات في الإسلام مقصورة على: الصلاة والصوم والزكاة والحج، فإن كل عمل يقصد به وجه الله تعالى والقيام بحق الناس - استجابة لطلب الله تعالى بإصلاح الأرض ومنع الفساد فيها - يُعد عبادة. . فالعامل الذي يُخلص في عمله، ويقوم بواجبه مرضاة

<sup>1</sup> أخرجه البخاري والبيهقي.

<sup>2</sup> رواه مسلم والبخاري.

<sup>3</sup> الخولي، البيهقي، (1971)، الاشتراكية في المجتمع الإسلامي بين النظرية والتطبيق، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 108.

<sup>4</sup> العربي، محمد عبد الله، (1996)، الغاية من العمل في الإسلام، بحث مقدم للمؤتمر الإسلامي الثالث لجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ص 295.

<sup>5</sup> سورة الشورى، الآية: 36.

<sup>6</sup> سورة البقرة، الآية: 277.

لله سبحانه وتعالى، واستجابة لأمره، يُعد في عبادة مستمرة، ومن يعمل عملاً ينتفع منه الناس، يُقدّم صدقة يُثاب عليها. قال - ﷺ -: "من زرع زرعاً أو غرس غرساً فأكل منه إنسان أو دابة كُتِبَ له به صدقة". والسعي على العيال والقيام على شئونهم ورعايتهم من أفضل الأعمال المكفرة للذنوب، مصداقاً لقوله - ﷺ -: "من الذنوب ما لا يكفره إلا السعي على العيال".

ويتبين من هذا أمران:

- أن العبادة في الإسلام، ليست مجرداً من الدنيا، ولكنها أيضاً في العمل لشئون الدنيا، (بسد حاجات الناس ومديد المعونة إليهم، وطلباً للرضا من رب العالمين، خالق الناس أجمعين).
- أن العامل عندما يقوم بخدمة مجتمعه، ويشعر بأنه يعمل لإرضاء الله تعالى، فإنه بذلك يعبد الله، وإنه لو ترك عمله أو أهمل فيه، ينقص من حاجات الناس بمقدار الترك أو الإهمال، وهذا بلا شك يربط الأفراد بمجتمعهم.<sup>(1)</sup>

وبصفة عامة، فإن كل الأعمال والتصرفات الطيبة يمكن أن تتحول إلى عبادة ما دامت خالصة لوجه الله.<sup>(2)</sup>

### 5- العمل بمثابة رقابة ذاتية:

إن العمل في الإسلام عندما يُتجه به إلى الله تعالى، يؤصل في النفس رقابة ذاتية، أساسها فكرة الإيمان بالله وحساب اليوم الآخر. ولا شك أن في ذلك ضماناً قوية لسلامة السلوك الاجتماعي وشرعية النشاط الاقتصادي، لشعور الفرد المؤمن بأنه إذا استطاع أن يفلت من رقابة المخلوق، فإنه لن يستطيع أن يفلت من حساب الله تعالى. ومن هنا كان أساس المسؤولية في الإسلام أن "أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك".

فإذا سار العامل المسلم في ضوء من تعاليم الإسلام التي تستنهض رقابة الضمير، وتحفز إلى بذل أقصى الجهد لتعمير أرض الله .. لاستطاع المسلمون أن يقدموا للعالم أفضل صور الاقتصاد الذي يتميز بطابعه

<sup>1</sup> مجمع البحوث الإسلامية، من بحث مقدم لمؤتمر الجمع الثالث، ص 377، 378.

<sup>2</sup> خلاف، الشيخ عبد المنعم، (1969)، المادية الإسلامية وأبعادها، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 163.

الإنساني الذي يزواج بين المصالح المادية والحاجات الروحية، ويقضي على نزاعات السيطرة والطغيان، ويقضي على أسباب الصراع والافتتال".<sup>(1)</sup>

### 6- العمل في المنهج الإسلامي شرف:

إن الإسلام قد جعل العمل الاقتصادي أيا كان نوعه ومجاله وقدره وحيثما وجد، شرف وتكريم لصاحبه، قال - ﷺ -: "ما أكل أحد طعاما قط، خيرا من أن يأكل من عمل يده، وأن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده".

ويفهم من الحديث أن كل عمل، هو عمل شريف ما دام فيما أحل الله لعباده من طيبات الرزق، بعيدا عما نهى الله عنه من المحرمات، ويؤكد النبي - ﷺ - ذلك، بقوله: "وأن نبي الله داوود - عليه السلام - كان يأكل من عمل يده". وداوود واحد من الأنبياء .. والأنبياء هم أفضل خلق الله وأحبهم إلى الله تعالى، فإذا كان العمل سنتهم فهو أفضل السنن، ولا ريب.

ويلقى الرسول - ﷺ - عاملا من الأنصار، فيرى في يده خشونة، فيقول له: "ما هذا الذي أرى في يدك؟" فيقول العامل: أنه أثر المسحاة أضرب بها وأنفق على عيالي .. فيقبل عليه السلام يده، ويقول: "هذه يد لا تمسها النار".<sup>(2)</sup>

ويقول الشيخ "عبد المنعم خلاف" عن مكانة العمل في الإسلام: "وعرق العامل وجهه وتعبه من أسباب مغفرة الله له ذنوبا لا يكفرها صوم ولا صلاة ولا أي واجب من واجبات العبادة، ولذلك جاء في الحديث المحمدي: "من يأت كالا - أي متعبا من العمل - بات مغفورا له". وقال كذلك، ما معناه: "إن من الذنوب ذنوبا لا يكفرها صوم ولا صلاة ولا حج، وإنما يكفرها سعي الرجل على عياله".<sup>(3)</sup>

### مسئولية كل من العمال ومؤسسات الأعمال:

العمال ومؤسسات الأعمال طرفين لا يعلو أحدهما على الآخر، لذلك فإن الإسلام، كما وفر الضمانات للعمال التي تكفل له حياة آمنة مطمئنة وتضمن له حقوقه لدى صاحب العمل .. فرض على العامل من

<sup>1</sup> المصري، عبد السميع، مقومات العمل في الإسلام، المرجع السابق، ص 18.

<sup>2</sup> عياض، جمال الدين، (بدون تاريخ نشر)، نظم العمل في الإسلام، القاهرة، ص 8، 9.

<sup>3</sup> خلاف، عبد المنعم محمد، (1969)، المادية الإسلامية وأبعادها، القاهرة، ص 19.

الشروط والالتزامات التي تؤدي إلى إتقان العمل وإعطاء صاحب العمل حقه. فالعامل في نظر الإسلام ضامن لما يعمل، فإذا قبل القيام بما لا يجيده من عمل، فهو غاش للمسلمين. فالرسول - ﷺ - يقول: "من غشنا فليس منا".

والعامل لابد أن يكون لديه قدرا من الخبرة والعلم بكل جوانب العمل الذي يقوم به، لأن فقدهما من أسباب عدم إتقان العمل. ومن كان هذا شأنه لا يستطيع أن يؤدي عمله بصورة جيدة مهما صدقت نيته، وهو مسئول عن خطئه. ولذلك، كان رسول الله - ﷺ - يرفض استعمال الضعيف ولو كان من خيرة الصحابة .. وقد روي أن أبا ذر، قال يوما: يا رسول الله ألا تستعملني؟، فضرب - ﷺ - على منكبه، وقال: "يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة، وأنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها".

كذلك، فإن مسؤولية العامل في الإسلام تمتد إلى ضمان بعض أنواع الضرر الناتج عن تقصيره .. ويفرق الفقهاء بين ضرر التقصير والإهمال أو الخيانة، والضرر الناشئ عن غير عمد أو قوة قاهرة .. حيث يقول "ابن قدامة" في كتابه "المغنى": "قالراعي مثلا لا ضمان عليه فيما أتلف من الماشية ما لم يقصد، أما ما تلف بتعديه فيضمنه بغير خلاف. مثل أن ينام عن الماشية أو يغفل عنها أو يتركها تتباعد عنه، أو تغيب عن نظره وحفظه، أو يضربها ضربا يسرف فيه أو في غير موضع الضرب أو من غير حاجة إليه، أو يسلك بها موضعا تتعرض فيه للتلف وأشباه ذلك، مما يُعد تقريبا وتعديا فتتلف به، فعليه ضمانها لأنها تتلف بعدوانه".<sup>(1)</sup>

وفضلا عن ذلك، فإن العامل يكون مسئولا، إذا كان من طبيعة عمله أن يقضي للناس حوائجهم، فاستغل حاجتهم إليه، ولم يقنع بما فرض له من الأجر الكافي، فأخذ من هذا أو ذاك مالا .. فالرسول - ﷺ - يقول: "من استعملناه على عمل ورزقناه رزقا، فما أخذ بعد ذلك فهو غلول".

أما عن مسؤولية الدولة أو مؤسسات الأعمال عن العمل. فقد روى البخاري عن النبي - ﷺ -: "أن رجلا جاء إلى النبي - ﷺ - يطلب صدقة فأمره النبي بالانتظار، ثم دعا بقوم ودعا بيد من خشب سواها

<sup>(1)</sup> المصري، عبد السمیع، مقومات العمل في الإسلام، المرجع السابق، ص 68، 69.

بنفسه ووضعها فيها، ثم دفعها للرجل وأمره ان يذهب إلى مكان معين ليحتطب ويكسب قوته وقوت عياله، وطلب إليه الرسول - ﷺ - أن يعود إليه بعد أيام ليخبره بحاله .. وقد أفلح الرجل في تحسين حالته ..".

"فكانت أعماله - ﷺ - بمثابة تشريع جاد وخطير للعمل ينفق مع مسئولية المجتمع: الدولة والمؤسسة والفرد التي يقرها قول الرسول - ﷺ -: "كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته". كذلك، توضح أن الدولة لا تعترف فقط بما عليها من حقوق لرعاياها، وإنما تدبر لهم العمل فوراً، والمكان الذي يعملون فيه، بل وتنتظر النتيجة، وتطمئن على يسر العامل ورضائه.<sup>(1)</sup> بل إن التشريع الإسلامي لا يكتفي بذلك، وإنما يقدم حوافز أخرى للعمل، يقول الرسول - ﷺ -: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"، ليدفع بالمسلمين إلى العمل ويشجعهم على تعمير الأرض، فيحققوا بذلك فرص العمل لأنفسهم، ويعمروا الصحراء المنتشرة حولهم، ويصونوا أنفسهم من سوءات البطالة ومذلة الحاجة.<sup>(2)</sup>

ومن ناحية أخرى، فإن الإسلام قد فرض على ولي الأمر في أي موقع أن يختار الأكفأ، إذ يقول - ﷺ - : "من ولي من أمر المسلمين شيئاً، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح منه، فقد خان الله ورسوله" وعن أبي هريرة أن الرسول - ﷺ - قال: إذا ضيعت الأمانة فانتظروا الساعة. قيل: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظروا الساعة".<sup>(3)</sup> ويقول الفاروق عمر - ﷺ -: "من استعمل رجلاً لمودة أو قرابة لا يستعمله إلا لذلك، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين".

<sup>1</sup> المصري، عبد السميع، مقومات العمل في الإسلام، المرجع السابق، ص 110، 111.

- الخولي، البيهقي، (1951)، الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية - العمل والعمال، مكتبة وهبة، القاهرة، ص 78.

<sup>2</sup> المصري، عبد السميع، مقومات العمل في الإسلام، المرجع السابق، ص 112.

<sup>3</sup> رواه البخاري.

### الفصل الثالث

#### أسباب الإهمال ومساوئه ودور القانون في الحد منه

في هذا الفصل، سوف نتعرض في المبحث الأول لأهم الأسباب التي تؤدي إلى الإهمال في أداء العمل، وفي الثاني نتعرض لمساوئ هذا الإهمال وانتشاره والأعباء المالية المترتبة عليه، ولدور القانون في الحد منه، ونقدم مقترحا لعله يفيد في تحقيق الهدف.

#### المبحث الأول

##### أسباب الإهمال في أداء العمل

يرجع الإهمال في أداء العمل إلى مجموعة من الأسباب، من أهمها:

##### 1- انخفاض مستويات الدخل الحقيقية للعاملين:

فقد أدى انخفاض مستويات الدخل الحقيقية، وفي نفس الوقت ارتفاع تكاليف المعيشة بالنسبة للغالبية من العاملين، إلى خلق بيئة ملائمة لقيام بعض العاملين بالبحث عن مصادر أخرى للدخل .. إن ارتفاع مستويات الأسعار، وازدياد معدلات التضخم، جعل الدخل النقدي لا تستطيع أن تشتري ما كانت تشتريه من قبل من السلع والخدمات، مما جعل العاملون لا يستطيعون الحصول على احتياجاتهم الضرورية من السلع والخدمات، وبالتالي لا بد لهم من البحث عن مصدر آخر للدخل حتى ولو كان ذلك على حساب الإهمال والتقصير في أداء أعمالهم الأصلية.

##### 2- عدم فهم القواعد والإجراءات المنظمة للعمل:

قد يكون الإهمال نتيجة لعدم وجود قواعد تنظم سير العمل، أو لعدم فهمها، نظرا لأن العامل وضع في مكان لا يتفق مع مواهبه وقدراته، أي أن هذه القواعد غير واضحة وغير محددة، أو هناك تضارب بينها وبين غيرها، أو لا تتفق مع الخصائص البيئية للعمل. وبالتالي فإنها لم تؤسس بناء على منهج وفلسفة تتفق مع ظروف العمل الذي وجدت من أجله.

##### 3- التمسك بالجوانب والإجراءات التقليدية:

حيث إن الهياكل الإدارية للوحدات الإنتاجية، تنصف عادة بالإفراط في التمسك بالجوانب الشكلية والإجراءات التقليدية، بحجة احترام هذه الإجراءات والالتزام بالقواعد، والتعامل معها كغايات وأهداف



وليس كأدوات ووسائل. وقد تكون القواعد التي وضعت قديمة وأصبحت لا تتفق مع التطورات والتغيرات التي تحدث في طبيعة العمل. بل وقد يمتد الأمر إلى الدفاع عن حالات الفشل في تحقيق الخطط والأهداف بحجة الالتزام بالإجراءات وتنفيذ اللوائح.

#### 4- اختلال أجهزة الضبط والرقابة:

من أهم الأمور التي ينتج عنها الإهمال اتجاه بعض السلطات في الجهاز الإداري للدولة إلى تصعيد غالبية المشاكل إلى المستويات الإدارية العليا، وذلك تحت شعار السيطرة والمتابعة والضبط والرقابة، أو بحجة التنسيق وتقليل احتمالات التنازع دون اتجاه لتحميل المستويات الإدارية الأدنى بالجهاز الإداري بمسؤوليات التفكير والتخطيط واتخاذ القرارات ومواجهة المشكلات وتجنب حدوث الأزمات. ويؤدي ذلك إلى:

- وجود مبررات لدى شاغلي الوظائف بالمستويات الإدارية الدنيا بالجهاز الإداري للتهرب من المسؤولية وإيداء الحجج بفقدان سيطرتهم على الأمور، وعدم تمتعهم بصلاحيات التصرف ومواجهة المواقف، ومن ثم عدم اهتمامهم بالمشكلات والصعوبات التي تواجههم عند تنفيذهم للأعمال المنوطة بهم.
- كذلك وجود المبرر لدى شاغلي الوظائف الإدارية في المستويات العليا - في مؤسسات الدولة ووحدات الجهاز الإداري ومؤسسات الأعمال - لاتخاذ كافة التدابير التي تمنع الإهمال. فضلا عن أنهم يقومون بتوجيه الموارد والإمكانات وفق رؤية شخصية بعيدا عن أي خطة إستراتيجية وفي ظل غياب أنظمة وأسس رقابية موضوعية تعمل بشفافية وبصورة عادلة.

#### 5- عدم امتثال العاملين للمعايير والقواعد المنظمة للعمل:

في غالبية الأعمال، توجد قوانين ولوائح منظمة للعمل، تحدد الواجبات المنوطة بالعاملين والمسؤوليات الملقاة على عاتقهم، والمسائل القانونية التي يمكن أن يتعرضوا لها - خاصة في القطاع الحكومي وقطاع الأعمال العام - . ومع ذلك فإن الواقع يشير ويؤكد أن هناك انحرافات عن المعايير التنظيمية والأخلاقية وتمثل تهديدا لمؤسسات الأعمال وللعاملين فيها. إذ تعد هذه الانحرافات الاختيارية أو الانحرافات عن السلوك المنضبط من أكثر صور الإهمال تأثير على أداء العمل.

وتتنوع أشكال الانحراف في العمل، فمنها التقليدية، مثل إهدار وقت العمل وعدم المحافظة على الأوراق والمستندات، ومنها المستحدثة التي ارتبط ظهورها بالتغيرات الحادثة في المجتمع مثل تغير القوانين وانتشار أجهزة الكمبيوتر في بيئة العمل واتصالها بشبكة الإنترنت .. إلخ. الأمر الذي أدى إلى وجود تفاعلات غير عادية واتساع مجال لأشكال انحرافية جديدة. ومن بين هذه الانحرافات، تلك المتعلقة بإهدار وقت العمل وسوء الأداء.

فالتزام العاملين بوقت العمل بداية ونهاية والاستمرار فيه مهم لسير العمل، خاصة في المؤسسات التي يؤدي التأخير فيها إلى وقف العملية الإنتاجية وما يترتب على ذلك من خسائر مادية أو تعطيل مصالح الجمهور والعلماء .. وتتعدد صور تلك المخالفات، فمنها: التأخير عن مواعيد بداية العمل بشكل متكرر، والخروج من العمل أثناء وقت العمل والعودة قبل انتهاء ميعاده بدون مبرر أو عذر مقبول.

ومن صور المخالفات الأخرى، وجود العامل في مكان العمل غير أنه لا يؤدي العمل المنوط به، حيث يقضيه في ممارسة بعض السلوكيات، مثل: قراءة الجرائد والمجلات والتحدث في التليفون والتسليية على الكمبيوتر أو الإطلاع على ما يطرح على شبكة الإنترنت .. ومنها كذلك استغلال بعض العاملين وقت العمل في مزاوله بعض الأعمال التي تدر لهم دخلا إضافيا، كأن يفتق بعض العاملين مع بعض التجار على أن يبيع منتجاتهم داخل مكان العمل. وبهذا يتحول مكان العمل إلى سوق تباع فيه المنتجات.

ويعتبر الإهمال من أكثر المخالفات في العمل. وهذا الإهمال قد يكون غير مقصود، نظرا لقله الخبرة أو التدريب على العمل أثناء مزاوله العمل، وقد يكون مقصودا، نتيجة قلة المهارة وعدم الرغبة في اكتساب المهارات الحديثة التي تؤهل العامل لمواكبة التطورات التكنولوجية المتوفرة بالمؤسسة، أو يكون الإهمال نتيجة عدم الاهتمام بالعمل ذاته، كعدم المحافظة على الأوراق والمستندات، أو عدم الحرص على التسليم أو الرد على المكاتبات في مواعيدها، والأكثر خطورة، الإهمال في صيانة الأجهزة والمعدات مما يؤدي إلى إتلافها .. كل ذلك وغيره من صور الإهمال التي تنتشر في بيئة العمل وتعكس ملامح عدم تطبيق قواعد وأخلاقيات العمل.<sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> علام، اعتماد محمد، وآخرون، (2007)، قيم العمل في المجتمع المصري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 577 - 581.

**6- عدم وجود نظم للثواب والعقاب أو عدم فاعلية الموجود منها:**

من الضروري لتقويم سلوك الأفراد وانتظام سير العمل، أن يكون هناك نظام للثواب والعقاب بالنسبة للعامل .. وذلك لضمان عدم الخروج على مقتضيات الواجب الوظيفي، إما بالقعود عن أداء واجب من واجبات الوظيفة أو إيتاء الموظف العام فعلا من الأفعال المحظورة أو المؤثمة قانونا.<sup>(1)</sup> ولا شك أن تحفيز العاملين في الأجهزة الإنتاجية المختلفة، يؤدي إلى رفع مستوى أداء العاملين، وبذل المزيد من الجهد والعبء والإسراع في أداء المهام المكلفين بها. وتعزيز وتوطيد حب أداء العمل والمؤسسة التي ينتمون إليها، مما يكون دافعا للموظف للحفاظ على وظيفته والقضاء على كثير من أنواع الإهمال، مثل التغيب عن العمل والتراخي في أدائه.<sup>(2)</sup>

وفي هذا الصدد، فلا بد من الإشارة إلى أن الحوافز المادية والمعنوية في القطاع الحكومي وقطاع الأعمال العام لا تقوى في قوتها وتأثيرها إلى نفس الحوافز في القطاع الخاص. ومن ثم فإن هذا قد يؤدي إلى وجود نوع من التراخي والإهمال من جانب بعض العاملين في الشق الأول، وعلى العكس من ذلك يؤدي إلى حرص وجهد أكبر، ومن ثم زيادة الإنتاج عن طريق القطاع الخاص. وهكذا، نجد أن عدم وجود الحافز الدافع للعمل والإنتاج، يؤدي إلى انخفاض القدرة على الإبداع والابتكار لدى العاملين بالعمل والمنظمين لسيره، الأمر الذي يقلل من فرص نجاح العمل وتطويره.

والإسلام كدين سماوي، يدرك طبيعة النفس البشرية ويتفهم دوافعها، وبالتالي يقرر الحوافز والمكافآت التي تشجعها على البذل والعبء، وفي نفس الوقت يضع الجزاء الرادع عليها عند خروجها عن المنهج القويم، ضمانا لحسن سير العمل والتزاما بسياساته .. وهو عندما يقرر الحوافز، إنما يحاول دفع المجد إلى مزيد من العمل والإنتاج ودفع الآخرين إلى تقليد هذا المجد حيث ينالوا مثله التكريم.<sup>(3)</sup>

ويربط الإسلام بين حوافز العمل والحافز الأعظم (الذي يسعى كل مسلم للحصول عليه)، وهو: رضا الله ومغفرته ودخول الجنة، يقول تعالى: " مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً

<sup>1</sup> خليل، محمد أبو ضيف باشا، (2017)، النظام التأديبي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، ص 221.

<sup>2</sup> مشرف، شرف عبد الرحمن، (2016)، الإدارة العامة والموظف العام في ظل الحكومة الإلكترونية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة أسيوط.

<sup>3</sup> محمد، أحمد عبد العظيم، أصول الإدارة في الإسلام، المرحع السابق، ص 195.

وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ<sup>(1)</sup>. ويقول عليه الصلاة والسلام: "من بات كالا من عمل يده بات مغفورا له"<sup>(2)</sup>.

### 7- الرضا الوظيفي في الأجهزة الإدارية المختلفة:

إن العامل أو الموظف (الإنسان) يختلف عن جميع عناصر الإنتاج الأخرى. لكونه يمثل مجموعة من المشاعر والأحاسيس، تؤثر في اتخاذ قراراته، فنجد مثلا أن إحساس العامل بالراحة والسعادة في أداء عمل معين، قد يجعله يتمسك به رغم توفر فرص عمل أخرى أعلى دخلا، كما قد تدفعه الرغبة في الحفاظ على الروابط الأسرية والاجتماعية، إلى نبذ فكرة الهجرة أو العمل خارج الدولة الأم، ويفضل البقاء في وظيفته الحالية بغض النظر عن مستوى الدخل المحقق.

ويتمثل الرضا الوظيفي في مجموعة من العوامل التي تدفع الشخص كي يكون أداؤه على أعلى مستوى من الكفاءة .. وهو حالة داخلية تجعل الفرد لديه مشاعر وتصرفات إيجابية نحو العمل الذي يحقق طموحاته وطموحات مجتمعه. ويؤدي الرضا الوظيفي إلى الاستقرار في العمل وما يصاحبه من مشكلات التنقل والغياب عن العمل، وله دور كبير على إنتاجية العمل وتطوره، ويسهم في التزام العاملين بمؤسساتهم وحرصهم على أعمالهم وارتباطهم بها، وبالتالي يحرصون على نجاحها وعدم إهمالهم لها .. كما أنه يسهم في تحسين صحة العامل الجسدية والنفسية، ونوعية الحياة داخل بيئة الحياة وخارجها.

وينتج الرضا من مصادر متعددة، مثل: الأجر، ونوع العمل، وفرص الترقى، ونمط العلاقة مع الرؤساء. والأهم من كل ذلك رضا الأفراد عن الإجراءات والقواعد الخاصة بالعمل .. وهذه المصادر قد تكون خارجية كبيئة العمل، وقد تكون داخلية تتعلق بالعمل ذاته. وهي جميعا تؤدي دورا أساسيا في شعور الفرد بالرضا عن عمله، أو أنها تعزز عدم رضاه.

ولا يكفي أن يكون الموظف قادرا على العمل، أو أنه يحصل منه على دخل مرتفع، وإنما الأهم من ذلك، أن يكون راضيا عنه .. وهنا تبدو مسئولية المؤسسات عن تحفيز العاملين حتى تمتلئ نفوسهم بالرضا عن

<sup>1</sup> سورة النحل، الآية: 97.

<sup>2</sup> متفق عليه.

العمل. ومن ثم تضمن تفاعلهم في القيام بهذا العمل، وتبعد عنهم أسباب القلق والتوتر وغيرها من العوامل التي تؤدي إلى إضعاف أدائهم ومستوياتهم.<sup>(1)</sup>

### 8- عدم وجود قوانين تطبق بعدالة وبحزم على المخطئ:

قد تصدر السلطة التشريعية قوانين، يستطيع بعض المسؤولين أو المهملين في أداء أعمالهم التهرب منها، لعدم إحكام الصياغة أو عدم دقة النصوص أو عدم مواجهتها لكل حالات الإهمال في أداء العمل. وقد يكون ذلك راجعا إلى التنفيذ الانتقائي للقانون ولأحكام القضاء، أي أن القانون ينفذ على بعض الأفراد، دون البعض الآخر نتيجة لنفوذهم السياسي أو المالي. وذلك مثل ما كان في حادث العبارة "سالم" في البحر الأحمر - فبراير 2006 - التي راح ضحيتها أكثر من ألف شخص بأمعتهم، إذ سمح لمالك العبارة - وهو رهن التحقيقات - بالسفر للخارج، هروبا من المحاكمة.

وقد لا يكون الخطأ في القانون، وإنما في إبطائه وإهمال تنفيذه، فقد تستغرق إجراءات التحقيق والمحاكمة في الجرائم المتعلقة بالإهمال في أداء الأعمال وقتا طويلا، تضعف معها قوة الردع لمرتكب الخطأ أو الردع العام لباقي العاملين، مما يؤدي إلى تزايد جرائم الإهمال أو هروب بعض المتهمين إلى الخارج قبل المحاكمة، أو ضياع أو إتلاف أدلة الإثبات. ومن ثم فإنه لا بد من وجود قانون جديد محدد بواقعة بعينها، هي واقعة الإهمال في أداء الأعمال، يحمل خواص القاعدة القانونية: صفة العمومية وعدم التحيز وعدم التغيير - ما لم تتغير البيئة التي وضع وفقا لها - .. وفي هذه الحالة فقط يصل القانون فعلا إلى درجة من القوة والنفوذ، فلا يستطيع المهملون مخالفته أو التهرب منه.

### المبحث الثاني

#### مساوئ الإهمال ودور القانون في الحد منه

**أولاً: مساوئ الإهمال:** إن الإهمال في أداء العمل، أصبح ينتشر في كل جوانب الحياة، ويصيب بمساوئه كل مقومات المجتمع .. إنه يوجد في كل الوحدات الاقتصادية: الإنتاجية والخدمية، وفي كل مؤسسات الأعمال - الصغيرة والمتوسطة والكبيرة - ويوجد في البيوت والمدارس والجامعات، وفي كل ما يمس

<sup>(1)</sup> مصطفى، أحمد سعد، (2008)، الموارد البشرية - رؤية إستراتيجية معاصرة، ط 2، مطابع الدار الهندسية بالقاهرة، ص 427.

ويتصل مباشرة بحياة المواطنين .. ووجوده و انتشاره هكذا، يحمل الدولة تكاليف ضخمة تعرقل مسيرتها نحو التنمية، فضلا عن الأعباء: المادية والمعنوية التي يتحملها أفراد المجتمع.

إن الإهمال، وعدم الرقابة، وعدم تطبيق القانون بحزم وسرعة، يؤدي إلى مساوئ متعددة .. إن التغاضي عن الأخطاء - حتى الصغيرة - وترك كل مخطئ يفعل ما يريد دون رقيب أو مساءلة، ووجود المخطئ من يبرر له خطأه ويدافع عنه، يؤدي إلى كثير من المساوئ، ويحمل المجتمع كثيرا من التكاليف.

### ثانيا: العامل والعمل:

• العامل: جاء في المعجم<sup>(1)</sup>، - كما تقدم - أن (العامل): من يعمل في مهنة أو صناعة، وعمل السلطان على البلد: فهو عامل.

وقد عُرف بأنه: "شخص طبيعي يقوم بعمل يدوي أو مهني"<sup>(2)</sup>.

وعُرف كذلك بأنه: "كل شخص طبيعي يعمل لقاء أجر لدى صاحب عمل وتحت إدارته وإشرافه"<sup>(3)</sup>.

ووفقا لهذه المفاهيم، فإن المقصود بالعامل في موضوع هذا البحث هو: مطلق عامل .. أي أنه ليس مرتبطا بقطاع أو جهة معينة (سواء القطاع الحكومي أو القطاع العام أو القطاع الخاص) أو بدرجة من أي درجات العمل .. فعامل مزلقان السكة الحديد، وعامل الجمرك وعامل النظافة والمزارع والصانع والنجار والحداد والمدرس والمهندس وأستاذ الجامعة .. إلخ، عامل يؤدي عملا معيناً، وإهماله في أداء هذا العمل يترتب عليه أضرار بالنسبة للمجتمع.

• العمل: - كما تقدم أيضا - المهنة والصناعة والفعل، والعمل في الاقتصاد: مجهود يبذله الإنسان

لتحصيل منفعة<sup>(4)</sup> .. أي أنه يقصد بالعمل: مطلق العمل، أي كان قدره ومنزلته ونوعه وتبعيته.

وعرفه الاقتصاديون بأنه: "أي مجهود عقلي أو بدني يبذله الإنسان في سبيل تدبير معيشتة".

<sup>1</sup> المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص 435.

<sup>2</sup> السنهوري، محمد مصطفى، (2017)، تشريعات العمل وفقا لأحكام القانون رقم 13 لسنة 2003 والقرارات الوزارية المنفذة له، (بدون دار نشر)، ص 29.

<sup>3</sup> المادة الأولى، فقرة (1) من قانون العاملين رقم 12 لسنة 2003.

<sup>4</sup> المعجم الوجيز، المرجع السابق، ص 435.

ويفهم من هذا، أن العمل يقتصر على المجهود البشري فقط، وأنه يضم كافة المجهودات الإنسانية (سواء الفكرية أو العضلية)، وأنه يرتبط بتحقيق منفعة اقتصادية، أي أن الجهد المبذول لابد أن يكون يهدف الإنتاج المفيد من الناحية الاقتصادية .. وعلى هذا الأساس، فإنه يقصد بالعمل في موضوع البحث: مطلق العمل، أيًا كان قدره وقيمه .. أي أنه غير محدد بالزمان أو المكان أو الحجم أو النوع أو الجهة .. فقط أن يكون عملاً نافعا.

### ثالثاً: الفرق بين النظام الوضعي والمنهج الإسلامي عند تنفيذ الأعمال:

إن العمل ابتغاء لفضل الله، يمثل ضماناً قوية لسلامة السلوك الاجتماعي وشرعية النشاط الاقتصادي، لشعور الفرد المؤمن، بأنه إذا استطاع أن يفلت من رقابة المخلوق فإنه لن يستطيع أن يفلت من حساب الله تعالى، ومن هنا كان أساس المسؤولية في الإسلام أن: "أعبد الله كأنك تراه، فإن لم تراه فإنه يراك"<sup>(1)</sup>. إن الإسلام قد كرم العمل، ووضعه في المكانة اللائقة به في شرائعه، وحث المسلمين على العمل، بل ودعاهم دعوة ملحة إلى بذل الجهد والاجتهاد، والسعي في الأرض ابتغاء لفضل الله. ومن ناحية أخرى، فإن المنهج الإسلامي يقرر ضرورة الاهتمام بالعلاقات الإنسانية بين العاملين. ففي مقابل الواجبات والمسؤوليات التي تقع على عاتق العاملين (والتي أولها، العمل أمانة ومسؤولية)، فإن هناك مجموعة من العوامل الإنسانية التي تجعل العاملين أكثر جدية في العمل وأكثر تنفيذاً للمسؤوليات، وبالتالي إذا ما أشيعت وأصبح العامل أكثر شعوراً بالرضا وأكثر تعاوناً وإقبالاً على العمل.

وفي مقدمة هذه الاحتياجات النفسية: إحساس العامل بالأمن والطمأنينة في مؤسسته، وشعوره بالانتماء إليها والإسهام في تحقيق أهدافها، وأن المسؤولين بالمؤسسة يعترفون بمجهوده ويعملون على تقدمه، إلى غير ذلك من الأمور التي تحفظ للعامل إنسانيته وكرامته بين زملائه.

كذلك، يوضح الفكر الإداري في المنهج الإسلامي: أن الإنسان كائن محترم ومقدر، سواء عمل عملاً عاماً أو خاصاً، صغيراً أو كبيراً. ويدعو دائماً إلى حسن المعاملة والتعاون كلما اجتمع جماعة مسلمة لأداء عمل. قال تعالى: " .. وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ .."<sup>(2)</sup>. هذا

<sup>1</sup> المصري، عبد السمیع، مقومات العمل في الإسلام، المرجع السابق، ص 17.

<sup>2</sup> سورة المائدة، الآية: 2.

فضلا عن أن العامل كي يلتزم بالمسئوليات الملقاة على عاتقه، لا بد أن يشعر بالطمأنينة والاستقرار في عمله، وأن يحس بالانتماء والمشاركة في عمل المؤسسة التي يعمل بها.<sup>(1)</sup>

ومن ثم يمكن أن نصل إلى:

- أن العامل عندما يقوم بتنفيذ العمل وفقا للمنهج الوضعي، فإنه قد يقوم بتنفيذه مقابل الدخل المادي فقط، أو تطبيقا لقواعد وإجراءات العمل، أو خوفا من المساءلة، أو كلها جميعا، وفي جميع الأحوال، قد لا يؤدي العمل بإتقان .. أما إذا قام بأداء العمل وفقا للمنهج الإسلامي، أي ابتغاء وجه الله سبحانه وتعالى، فإنه سوف يؤديه بصورة جيدة، لأنه إذا لم يكن كذلك، فإنه يخرج من المنهج الإسلامي.
- أن الإسلام يدعو البشرية إلى الوسطية السمحة، التي تفيض السلام على العالمين، يقول تعالى: " وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا .."<sup>(2)</sup>، منهج يزواج بين تطلعات الروح وحاجات الجسد .. منهج يتفق وفطرة الخلق .. قال تعالى: " أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"<sup>(3)</sup>. وهيئات ما بين المنهجين وأثرهما على العمل والإنتاج.
- أن الذي يقوم بتنفيذ الأعمال وفقا للمنهج الوضعي مقابل الدخل المادي فقط أو وفقا لقواعد العمل ولوائحه، فإن الدخل قد يكون أقل من وجهة نظره، والقواعد واللوائح قد لا تتضمن كل شيء خاصة عندما تتغير طبيعة العمل، ومن ثم فإن النتيجة قد تكون غير جيدة .. بينما الذي يقوم بتنفيذ الأعمال وفقا لنصوص القرآن والسنة، فحتما سوف تكون النتيجة جيدة، لأن أي خروج عن هذا يُعد انحرافا وخروجا عن المنهج السماوي.

رابعاً: القانون وظاهرة الإهمال في أداء العمل: القانون يحمي مصالح الجماعة، وينظم العلاقات بين الأفراد وبعضهم البعض، وبين الوحدات الإنتاجية وبعضها البعض، وبينها وبين الدولة عند مزاوله كل من أفرادها لنشاطه في الحياة، وذلك بطريقة جبرية.

<sup>1</sup> أبو سن، أحمد إبراهيم، الإدارة في الإسلام، المرجع السابق، ص 99 – 104.

<sup>2</sup> سورة البقرة، الآية: 143.

<sup>3</sup> سورة الملك، الآية: 14.



والقانون والقيم الأخلاقية المستمدة من الشرائع السماوية، هما الأصل والأساس في حياة المجتمعات، ولا يمكن أن تسود الشريعة في المجتمع أو يطبق القانون إلا إذا تحول كل منهما، إلى قيمة وخلق إنساني واجتماعي، يستحي الإنسان من مخالفته، ويفقد مكانته الاجتماعية إذا خرج عنه، وكلاهما (الشرائع والأخلاق) يمارسهما الإنسان بحرية واختيار .. يقول تعالى: " لا إكْرَاهَ فِي الدِّينِ .."<sup>(1)</sup>.

والإهمال في أداء العمل، خطأ بشري وارد في كل ما يمارسه الإنسان من عمل، ويتضمن أنواعا مختلفة ومتداخلة وغير متجانسة، وقابلة لأن يقع الإهمال في كل منها .. والإهمال عندما يقع، تختلف قيمة أثره المادي والمعنوي من عمل لآخر، وفي العمل الواحد، قد يكون للإهمال قيما متعددة .. وهذه القيم يمكن أن تُحدد عن طريق الخبراء والمتخصصين، ثم على فقهاء القانون أو التشريعات، أن يقوموا بتحديد العقاب، بناء على القيمة المادية والمعنوية لنتيجة الإهمال.

إن كل من يعمل مقابل أجر، (حتى ولو كان العمل غير منظم تحكمه قواعد ومبادئ) فهو عامل، أيا كان المكان أو الزمان أو العمل أو الصفة التي يتصف بها العامل أو الجهة التي يتبعها أو القانون الذي ينظم العلاقة بينه وبين غيره، كقانون العاملين المدنيين رقم 47 لسنة 1978 وقانون العمل الجديد رقم 12 لسنة 2003.

ونظرا لأن الإهمال في أداء العمل، يُعد من أصعب المشاكل والعقبات التي تواجه الدولة، حيث تُلقى عليها أعباء ثقيلة، وتعرقل عملها الذي تسعى دائما نحوه، والذي يتمثل في تحسين الحياة المعيشية للأفراد.

لذلك، فإنني أرى، أن يصدر قانون، يُسمى: "قانون الإهمال في أداء العمل"، يعاقب العامل أيا كان، يختص بتشريعاته وتحديد بنوده بالدرجة الأولى: فقهاء القانون ومن يرونهم من المفكرين والاقتصاديين وغيرهم، وبعد اجتيازه كافة المراحل، وصدوره، تصحبه ثورة إعلامية، تشترك فيها كل وسائل الإعلام، تنتقل إلى أفراد المجتمع: حقيقته وأهميته ودوره في بناء مستقبل أفضل لمصر.

<sup>(1)</sup> سورة البقرة، الآية: 356.

ولكن أليس هناك قوانين يمكن أن تعالج الإهمال في أداء العمل؟ نعم هناك: قانون العقوبات رقم 58 لسنة 1937: إصدار قانون العقوبات<sup>(1)</sup> الذي حدد عددا من المواد تخص العاملين الذين يخطئون أو يهملون في أداء العمل، حيث نصت المادة (238) منه على الآتي:<sup>(2)</sup>

"كل من تسبب خطأ في موت شخص آخر بأن كان ذلك ناشئا عن إهماله أو رعونته أو عدم احترازه أو عدم مراعاته للقوانين والقرارات واللوائح والأنظمة، يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر وبغرامة لا تجاوز مائتي جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين. وتكون العقوبة الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد عن خمس سنين وغرامة لا تقل عن مائة جنيه ولا تجاوز خمسمائة جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين، إذا وقعت الجريمة نتيجة إخلال الجاني إخلالا جسيما بما تفرضه عليه أصول وظيفته أو مهنته أو حرفته أو كان متعاطيا مسكرا أو مخدرا عند ارتكابه الخطأ الذي نجم عنه الحادث، أو نكل وقت الحادث عن مساعدة من وقعت عليه الجريمة أو عن طلب المساعدة له مع تمكنه من ذلك.

وتكون العقوبة الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد عن سبع سنين إذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة أشخاص، فإذا توافر ظرف آخر من الظروف الواردة في الفقرة السابقة كانت العقوبة الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد عن عشر سنين". ويلاحظ أن هذه العقوبات التي حُدِّدت منذ أكثر من ثمانين عاما لا تتناسب مع الحوادث التي تقع هذه الأيام والتي يروح نتيجتها العشرات بل المئات من الأفراد. فضلا عن الخسائر المادية والمعنوية التي تنتج عن الحوادث والتي تُحمل الدولة أعباء وتكاليف ضخمة .. وليس هذا فقط بل إن الذي يتحمل العقوبة هو الصغار - عامل التحويلة أو الإشارات - أما الكبار فلا يحاسبون لأن قانون العقوبات لا يوجد به إقرار للمسئولية الجنائية على الوزراء والمسؤولين .. إنهم عمال كغيرهم - كما تقدم - والمنهج الإسلامي يحملهم مسئولية العمل وأمانته، يقول تعالى: " وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ .."(3). ويقول الرسول - ﷺ -: "إذا ضيعت الأمانة فانتظروا الساعة ..".

<sup>(1)</sup> نشر بالوقائع المصرية، العدد 71 الصادر في 5 أغسطس 1937م. (وقد عدل هذا القانون عدة مرات).

<sup>(2)</sup> خاطر، محمود ربيع، (2016)، قانون العقوبات معلقا عليه بأحدث أحكام محكمة النقض، ط 3، دار محمود للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 161.

<sup>(3)</sup> سورة التوبة، الآية: 105.

كذلك هناك قانون المرور، الصادر بالقانون رقم 66 لسنة 1973م<sup>(1)</sup>، ولائحته التنفيذية الصادرة بقرار وزير الداخلية رقم 1613 لسنة 2008م<sup>(2)</sup>، حيث حدد مجموعة من العقوبات (تختلف وتتزايد حسب كل حالة) لمجموعة من المخالفات أو الأخطاء ناتجة عن الإهمال: كمن يقود مركبة آلية بسرعة تقل عن الحد الأدنى للسرعة المقررة، أو قيادتها بسرعة تجاوز الحد الأقصى، أو قيادتها وهي خالية من الفرامل، أو قيادتها وهو تحت تأثير مخدر أو سكر، أو السير عكس الاتجاه في الطريق العام داخل المدن أو خارجها. مع تغليب العقوبة إذا ترتب على هذه المخالفات إصابة شخص أو أكثر أو موت شخص أو أكثر، أو إصابته بعجز كلي. (المواد: 74، 75، 76 وغيرها من مواد القانون).

وإذا كان الأمر كذلك .. أي انه توجد قوانين تصلح لمعاقبة المهملين في أداء أعمالهم، فلماذا هذا القانون الجديد؟ وكيف يطبق؟ قانون الإهمال في أداء العمل - المقترح - ضروري للآتي:

- لأنه خاص بالعمل، الذي هو حياة الدولة وأساس تقدمها، كما أن العمل عنصر مشترك بين جميع العاملين في الدولة - وفقا للمفهوم السابق -.
- لأنه سوف يكون حديثا دائما وعادلا، يحدد العقاب على أساس القيمة النقدية المترتبة عن الإهمال، وقت وقوعه.
- لأن: "إن الله لينزع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن" أثر معروف عن عثمان بن عفان - ؓ - . ورؤي عن عمر بن الخطاب - ؓ - أيضا: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" .. أي أن السلطان يمنع الانحرافات أكثر مما يُمنع بالقرآن، لأن بعض الناس يخافون عقوبة السلطان - الإجبارية -، ولا يخافون نواهي القرآن - الاختيارية-، لضعف الإيمان وقلة البصيرة .. يقول الحافظ ابن كثير في تفسيره لهذه العبارة<sup>(3)</sup>: "إن الله تعالى يمنع بالسلطان عن ارتكاب

<sup>1</sup> نشر بالجريدة الرسمية - العدد 34، في 1973/8/23، وعدل بمجموعة من القوانين، آخرها القانون رقم 121 لسنة 2008، الذي نشر بالجريدة الرسمية - العدد 23 مكرر في 2008/6/9.

<sup>2</sup> الوقائع المصرية - العدد 206 (تابع الصادر في 2008/9/4).

<sup>3</sup> تفسير الحافظ ابن كثير، الجزء الخامس، ص 111.

الفواحش والآثام، ما لا يمتنع كثير من الناس بالقرآن، برغم ما فيه من الوعيد الأكيد والتهديد الشديد".

• لأنه، سوف يترتب عليه، أن كل الرؤساء والمرؤوسين سوف يعاملون معاملة واحدة، فهم جميعا أمام القانون سواء، وهم جميعا عاملون، أخوه في الإيمان ومتساوون في الاعتبار البشري. غير أن كلا منهم عامل يعمل عملا معيناً، له قواعد وأخلاقيات ومعدلات أداء، ويحصل على أجر أو دخل يتناسب مع عمله، ويصيب ويخطئ، وبالتالي كل منهم يتحمل نتيجة عمله .. والمفاضلة بين الجميع لا تكون إلا على أساس من ينتج أكثر، ويتقن عمله أفضل.

ويطبق هذا القانون على النحو التالي: أولاً: أن المشرعين أو فقهاء القانون، يحددون قيمة معينة تبدأ من الصفر وتنتهي بمئات الملايين من الجنيهات والعقوبة التي تفرض على كل قيمة.

ثانياً: أن لكل عمل معدلات أداء ومقاييس حسب طبيعة العمل، وبالتالي:

1. كل وحدة أو مصلحة تقدر قيمة الخسائر المادية الناتجة عن إهمال العاملين فيها، عن طريق خبرائها ومتخصصيها. يقول تعالى: " .. فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"<sup>(1)</sup>.
2. أو تقدر عن طريق لجنة من الخبراء والمتخصصين على مستوى الجمهورية، تكون مؤقتة ومختصة بتقدير الخسائر الناتجة عن الإهمال في عمل معين بالذات.
3. أو تقدر عن طريق خبراء وزارة العدل، حيث يوجد لديها خبراء في جميع التخصصات.
4. مع ملاحظة أن تقدير قيمة خطأ بالذات، قد يختلف من وقت لآخر حسب الظروف والملابسات وحسب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وحسب وجهة نظر من يقوم بالتقدير .. لذلك فإنه من الأفضل، أن يتم التقدير كما في البند الثاني، لأن الأول قد يكون متحيزاً، والثاني قد يؤخر التقدير بعض الوقت.

<sup>1</sup> سورة الأنبياء، الآية: 7.

## النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج: نستطيع أن نخرج من هذه الدراسة بالنتائج التالية:

1- العامل والعمل: إن كل من يعمل فهو عامل. أي كان العمل وأياً كانت الجهة التي يعمل بها، عامل يؤدي عملاً معيناً، وإهماله في أداء هذا العمل يترتب عليه إضرار بالمجتمع .. كذلك العمل، أي كانت درجته وقيمه، أي أنه غير محدد بالزمان أو المكان أو الحجم أو النوع أو الجهة .. فقط أن يكون عملاً نافعا .. التساوي المطلق بين العاملين وأنواع العمل .. يؤكد حقيقة التساوي هذه، قول الرسول - ﷺ -: "الناس سواسية كأسنان المشط، لا فرق بين عربي وأعجمي، أو بين أبيض وأسود، إلا بالتقوى".(1)

2- الموظف العام والوالي: كانتا في بداية الدولة الإسلامية والدولة المدنية، عندما كانت أي منهما تضطلع بالمرافق الأساسية التي تقدم منافعتها العامة للأفراد جميعاً، وفي نفس الوقت كانت أنشطة تستخدم عمالاً - حتى قبل الدولة الإسلامية - ولا يحملون هذه الصفة أو ذلك .. فالرسول - ﷺ - كان عاملاً، يعمل في مال خديجة ويمشي في الأسواق كغيره من الناس، كما أن العمل كان سنة الأنبياء جميعاً، يقول الرسول - ﷺ -: "ما أكل أحداً طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده".(2)

3- الإهمال وخطره: إن الإهمال في أداء العمل - كما تقدم - ظاهرة خطيرة تدمر اقتصاد البلاد، وتؤدي إلى إفقارها، وبث روح اليأس والإحباط بين العاملين فيها، وافتقارهم لتقناتهم في قيم العمل والإنتاج. بل إن الإهمال جريمة تستلزم المحاسبة والعقاب الرادع، خصوصاً، من يتعلق عملهم بأرواح الناس التي لها شأن عظيم عند الله تعالى.

4- القيم الأخلاقية: تمثل القيم الأخلاقية(3) أهمية كبيرة في حياة الفرد والمجتمع، حيث تساعد المجتمعات على الاحتفاظ بذاتها واستقلالها من خلال توجيه سلوك الفرد نحو أهداف ومصالح

(1) رواه ابن كثير في تفسيره - الجزء الثامن.

(2) رواه البخاري ومسلم.

(3) عندما يقال: القيم الأخلاقية، يكون المقصود: القيم الإيجابية.

المجتمع، كما توجه الأفراد نحو القيام بأداء عملهم بصورة جيدة، فالمجتمع الذي تترسب في أعماق مواطنيه، قواعد وقيم العمل الذي يؤدونه لا يهمل أفراده أو يقصرون في أداء أعمالهم. ومن ناحية أخرى، فإن القيم الأخلاقية، تؤدي إلى تقليل الإهمال أو الخطأ، وإلى خفض التكاليف، وإتقان العمل وتجويد المنتجات، وفي نفس الوقت، فإن أصحاب القيم الأخلاقية، يعملون على الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة، عكس هؤلاء الذين يفتقدونها، فإنهم يهملون في أداء العمل، أو يسرفون في استخدام الموارد - سواء بقصد أو بغير قصد - وسيئون استغلالها مما يزيد من تكلفة العمل والإنتاج .. إن القيم الأخلاقية تدعو للحب، وتؤكد أنه الصيغة الوحيدة المناسبة للعلاقات بين الناس.

5- أسس القيم الأخلاقية: إن القيم الأخلاقية لها مجموعة من الأسس التي تنشئها وتطورها وتقويها - كما تقدم - وهذه الأسس يقع عبء نشرها وتوصيلها على المجتمع ككل .. غير أن البداية لابد أن تكون الفرد الذي يراقب الله سبحانه وتعالى في عمله. فبالمراقبة يُعبد الرحمن، ويبنى الإيمان، وتؤدي الواجبات والحقوق والالتزامات. فضلا عن محاسبة كل فرد لنفسه عن أداء العمل المكلف به .. ويتطلب هذا: الإمام بتقافة الإهمال، حيث أنه معصية لله وللرسول. وعندما يدخل الدين قلوب الناس، ويملأها الإيمان، ويتمسكوا بتعاليم القرآن وسنة النبي عليه الصلاة والسلام .. فلن يوجد مهمل في أداء عمله.

6- أسباب الإهمال في أداء العمل: من أهم أسباب ظاهرة الإهمال: انخفاض مستوى الدخل الحقيقي، وعدم فهم إجراءات وقواعد تنظيم العمل، والتمسك باللوائح القديمة والإجراءات التقليدية، وتدني القيم الأخلاقية، وعدم وجود نظم فاعلة للثواب والعقاب، واختلال أجهزة الضبط والرقابة .. غير أن أهم من هذه العوامل وغيرها: عدم وجود تشريعات تتناسب مع هذا الخطأ المدمر، أو وجودها وعدم تنفيذها، أو تنفيذها بانتقائية، أو أن إجراءات التحقيق والمحاكمة تستغرق وقتا طويلا، تضعف معها قوة الردع، مما يؤدي إلى تزايد جرائم الإهمال، أو ضياع أو إتلاف أدلة الإثبات.

7- ضخامة التكاليف والأضرار المترتبة على الإهمال: إن الإهمال في أداء العمل، وما يترتب عليه من حوادث مفزعة، تزهق أرواح الأبرياء، وتعطل الأعمال وتبدد الأموال، يمثل خطرا كبيرا بالنسبة للمجتمع .. ليتصور أي شخص عادي الحادثة الطبية الصغيرة عندما مات ثلاثة أشخاص

مرضى بالفشل الكلوي عند خضوعهم لجلسات الغسيل، بمستشفى ديرب نجم المركزي بالشرقية  
سبتمبر 2018 .. ليتصور حجم الأعباء المباشرة لأسر الموتى والمصابين، وحجم التعويضات  
والمعاشات وانشغال الأجهزة المتعددة وما يترتب على ذلك من نفقات، فضلا عن الحزن والألم الذي  
أصاب المجتمع كله.

### ثانيا: التوصيات: يمكن أن نوصي بالآتي:

1- ابدأ بنفسك: إن على كل إنسان أن يبدأ بنفسه، فيراجعها ويسألها، ويراقب الله سبحانه وتعالى في  
أقواله وأفعاله، فهذه الرقابة تجعله يصلح من شأنه ويؤدي الواجبات والحقوق والالتزامات، قاصدا  
من ذلك كله: وجه الله. إن الله سبحانه وتعالى، قد أعطى الإنسان من القوة والطاقة ما يجعله قادرا  
على قيادة سفينة الحياة بالعمل الذي ينتهي منه وجه الله. والرسول - ﷺ - يوجب على المسلم أن  
يكون عضوا نافعا في الجماعة، يسهم في خير المجتمع وصالحه بما يبذل من عمل، يقول - ﷺ -:  
"على كل مسلم صدقة. قيل: أرأيت إن لم يجد؟، قال: يعين ذا الحاجة الملهوف. قيل: أرأيت إن لم  
يستطع؟، قيل: يأمر بالمعروف أو الخير".<sup>(1)</sup>

2- إعادة بناء الإنسان: إن البشر هم أداة التقدم، ولن تكون هناك تنمية أو نهضة إلا من خلال بناء  
الإنسان ليصبح قادرا على صناعة المستقبل. فالإنسان إذا ما أحسن إعداده وتأهيله، وغرست فيه  
القيم الأخلاقية يمكن، ليس فقط: بذل الجهد لتنمية الوطن، وإنما يعمل على إصلاح المجتمع، والعودة  
به إلى حضارته الأولى .. إن تطور الدولة وتقدمها يبدأ من العامل المبدع الكفاء، وبدونه تفشل كل  
خطط الإدارة .. فهو أساس البناء، وهو الرأس المفكر وهو الساعد المنفذ لكل الخطط والأعمال.<sup>(2)</sup>

3- نظم الثواب والعقاب: إن على الدولة وكل المؤسسات، أن تطبق نظما للثواب والعقاب - الثواب  
المجز والعقاب الرادع - في كل الوحدات والمؤسسات .. إن العامل في القطاع الخاص قد يفقد  
عمله وصاحب رأس مال قد يفقد رأسماله إذا أخطأ أحدهما أو أهمل، بينما في الجهاز الحكومي، قد  
يحصل المجد والمهمل على نفس الحافز، أو يحصل كل منهما عليه، الأمر الذي يؤدي إلى الإهمال

<sup>1</sup> رواه البخاري ومسلم.

<sup>2</sup> محارب، علي جمعة، (2004)، الناديب الإداري في الوظيفة العامة - دراسة مقارنة -، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ص 7.

والتراخي وعدم الانتماء، وبالتالي نقص الرغبة في العمل والإنتاج. إن نظام الثواب والعقاب، أمر على درجة عالية من الأهمية، وضرورة تفرضها الرغبة في تحسين أداء العاملين ورفع كفاءتهم، وتشجيعهم على أداء متميز يتجاوزون به الأهداف المحددة، حيث لم يعد الهدف تحقيق الأهداف، وإنما تجاوز هذه الأهداف.<sup>(1)</sup>

4- الاهتمام بالقيم الأخلاقية: إن نفس الإنسان أو حالته إذا كانت صالحة، فإن تصرفاته وأفعاله سوف تكون كذلك، ويؤكد ذلك، قوله تعالى: " وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا .."<sup>(2)</sup>. لذلك أكد الإسلام على صلاح النفوس وتركيتها، واهتم بغرس الأخلاق الحميدة، ونبه على أن ذلك مطلوب من الراعي والرعية، وأن كليهما مسئول أمام ربه عن إلزام الآخر بالخلق الحسن.

إن الأمر قد يكون يسيرا إذا اقتضت مشكلة العمل والإنتاج على نقص الموارد، أو غياب قواعد وإجراءات التنظيم، وإنما يصبح الأمر حرجا وأكثر خطورة إذا كانت المشكلة غياب القيم الأخلاقية لدى مسؤولي وموظفي العمل والإنتاج في أي نشاط. فنجاح أي عمل يتطلب الالتزام بالقيم الأخلاقية السائدة في هذا العمل، وإدراك كل العاملين مع اختلاف مسؤولياتهم، بالمسئوليات الملقاة على عاتقهم تجاه أعمالهم ومجتمعاتهم.

5- رضا العاملين عن أعمالهم: إن وضع العامل في العمل الذي يتفق مع مواهبه وقدراته: الطبيعية والمكتسبة وتوفير الجو المناسب للعمل - بإدراك الأول لكل القواعد والخبرات الخاصة بتنفيذ الأخير - يُعد من العوامل الرئيسية التي تجعله راضيا عن العمل، وبالتالي ترفع قدرته على الإنتاج، وتزيد ولاءه للمؤسسة التي يعمل بها، وللآلات والمعدات التي يشتغل عليها، وصولا إلى رفع كفاءته وتحسين أدائه في العمل.

<sup>1</sup> مصطفى، أحمد سعيد، (2008)، إدارة الموارد البشرية - رؤية إستراتيجية معاصرة، ط 2، مطابع الدار الهندسية بالقاهرة، ص 417.

<sup>2</sup> سورة الأعراف، الآية: 58.



كما أن إشراك العاملين في الإدارة، وفي ثمار العمل، من شأنه أن يرفع من درجة رضاه، فيزيد الإنتاج كما ونوعاً، ويهيئ مزيداً من فرص الخلق والإبداع والمبادأة الفردية، ومن تحسين الجو النفسي والاجتماعي في بيئته، مما ينعكس على اهتمام العامل والحرص على نجاحه.

6- القدوة الحسنة: من أهم الأمور، أن يكون الرؤساء في المؤسسات المختلفة أو المستويات العليا في كل الوحدات الإنتاجية، قدوة حسنة لمروسيهم، وأن تكون هذه القدوة الحسنة دائمة وفي كل الأعمال، كي يتعود المرؤوسين عليها .. فالنتوء يؤدي إلى ثبات السلوك واستقراره، وعند ذلك، يصبح مكوناً للشخصية، ومحدداً لسلوكها، وموجهاً لفكرها.

إن من أهم صفات الرئيس في أي عمل، أن يكون قدوة حسنة للجماعة والأفراد، فيلزم نفسه قبل غيره بالسلوك القويم والالتزام بما يتطلبه عمله من جهد وصبر وأمانة وتضحية، وأن يكون قوله وسلوكه مطابقاً لما أنزل الله، عملاً بقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (2) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ"<sup>(1)</sup>. وقوله تعالى: " لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا"<sup>(2)</sup>.

7- توعية وتنقيب العاملين: إن توعية وتنقيب العاملين بأهمية العمل وبحريتهم وكرامتهم وبالحياتية الخالية من الخوف والعوز، يؤدي إلى قوتهم ونجاحهم في أعمالهم .. فالإنسان عندما يمتلك حريته ويستوعب مبادئ وقواعد العمل وقيمه الأخلاقية، تزداد قدرته على بذل المزيد لبلاده في أي مجال يعمل فيه، ويساهم في بناء ثقافة إنسانية تحقق الخير للجميع دون تمييز أو تفریق.

ومن ناحية أخرى، فإن المجتمعات البشرية تقاس درجاتها في الرقي والتقدم بمقدار ما لها من أهلية لممارسة حريتها وحقوقها، ومن شمول الوعي بدورها ومن صدق الاستعداد للدفاع عن قيمها الأخلاقية .. ويدخل في ذلك، تعليم وتدريب العاملين الجدد وتنقيب العاملين القدامى وتزويدهم بكل ما هو جديد وضروري لحسن أداء العمل .. ويقع مسؤولية كل هذا على المتقنين والجهات والمنظمات المعنية بهذا الأمر.

<sup>1</sup> سورة الصف، الآية: 2، 3.

<sup>2</sup> سورة الأحزاب، الآية: 21.

## المراجع

## أولاً: الكتب:

1. أبو بكر، مصطفى محمود، (2011)، أخلاقيات وقيم العمل في الجهاز الحكومي والمنظمات العامة، الدار الجامعية، الإسكندرية.
2. أبو بكر، مصطفى محمود، (2010)، أخلاقيات وقيم العمل في المنظمات المعاصرة، ط 1، الدار الجامعية، الإسكندرية.
3. أبو سن، أحمد إبراهيم، (2012)، الإدارة في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة.
4. اسكندر، نجيب، وآخرون، (بدون تاريخ نشر)، الدراسة العلمية للسلوك الاجتماعي، دار النهضة العربية، ط 3، القاهرة.
5. باشا، محمد أبو ضيف، (2013)، النظام التأديبي، دار الجامعة الحديثة، الإسكندرية.
6. بطيخ، رمضان محمد، (1977)، الوسيط في القانون الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة.
7. جعفر، محمد أنس، (1992)، المبادئ الأساسية للوظيفة العامة في الإسلام ومدى تطبيقاتها المعاصرة في المملكة العربية السعودية، دار النهضة العربية، القاهرة.
8. جمال الدين، سامي، (2005)، منازعات الوظيفة العامة، منشأة المعارف، الإسكندرية.
9. حسين، محيي الدين، (1977)، التنشئة الأسرية والأبناء الصغار، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
10. الحلو، ماجد راغب، (1987)، القانون الإداري، دار المطبوعات الجامعية، القاهرة.
11. خاطر، شريف يوسف، (2009)، الوظيفة العامة - دراسة مقارنة، ط 2، دار النهضة العربية، القاهرة.
12. خاطر، محمود ربيع، (2016)، قانون العقوبات معلقاً عليه بأحدث أحكام محكمة النقض، دار محمود للنشر، القاهرة.
13. خلاف، عبد المنعم محمد، (1969)، المادية الإسلامية وأبعادها، مكتبة وهبة، القاهرة.
14. خليفة، عبد العزيز عبد المنعم، (2010)، المسؤولية التأديبية في الوظيفة العامة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.

15. خليل، محمد أبو ضيف باشا، (2017)، النظام التأديبي، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية.
16. الخولي، البهي، (1951)، الإسلام لا شيوعية ولا رأسمالية - العمل والعمال، مكتبة وهبة، القاهرة.
17. الخولي، البهي، (1971)، الاشتراكية في المجتمع الإسلامي بين النظرية والتطبيق، مكتبة وهبة، القاهرة.
18. رسلان، أنور أحمد، (2010)، وجيز القانون الإداري، دار أبو المجد للطباعة بالهرم، القاهرة.
19. سعيد، سامح إبراهيم، (2015)، الصلاحية كأساس للاختيار للوظيفة العامة في النظام الإسلامي والمقارن، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية.
20. السنهوري، محمد مصطفى، (2017)، تشريعات العمل وفقا لأحكام القانون رقم 13 لسنة 2003 والقرارات الوزارية المنفذة له، (بدون دار نشر).
21. السندي، عبد الله بن راشد، (2012)، قياس أداء الموظف العام وتطوير أدائه (دراسة تطبيقية في المملكة العربية السعودية)، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض.
22. السيد، السيد عبد الرحمن، (2014)، دراسات في اقتصاديات المشروعات، دار الفكر المعاصر، سوهاج.
23. الطماوي، سليمان محمد، (1992)، الوجيز في القانون الإداري - دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة.
24. عامر، طارق عبد الرؤوف، و المصري، إيهاب عيسى، (2014)، أخلاقيات العمل والمهنة، مؤسسة طيبة للنشر، القاهرة.
25. عبد الوهاب، محمد رفعت، (2012)، النظرية العامة للقانون الإداري، دار الجامعة الحديثة الإسكندرية.
26. علام، اعتماد محمد، و القليني، فاطمة يوسف، (2007)، قيم العمل الجديدة في المجتمع المصري، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
27. علي، محمد كرد، (1968)، الإسلام والحضارة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

28. عليوة، السيد، (1987)، صنع القرار السياسي في منظمات الأعمال العامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
29. عيسى، عبد الرحمن محمد، (1981)، دراسات سيكولوجية، دار المعارف، القاهرة.
30. كامل، علي، (2017)، الحماية القانونية للموظف العام - تطبيقات عملية وقضائية، دار الفكر والقانون، المنصورة.
31. كامل، نبيلة عبد الحليم، (1996)، الوظيفة العامة وفقا لأحكام القضاء الإداري في مصر وفرنسا، دار النهضة العربية، ط 2، القاهرة.
32. محارب، علي جمعة، (2004)، التأديب الإداري في الوظيفة العامة: دراسة مقارنة، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية.
33. محفوظ، طلعت حرب محمد، (1989)، مبدأ المساواة في الوظيفة العامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
34. محمد، أحمد عبد العظيم، (1994)، أصول الفكر الإداري في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة.
35. المصري، عبد السميع، (1982)، مقومات العمل في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة.
36. مصطفى، أحمد سعيد، (2008)، إدارة الموارد البشرية - رؤية إستراتيجية معاصرة، ط 2، مطابع الدار الهندسية بالقاهرة.
37. مصطفى، علي عبد القادر، (1983)، الوظيفة العامة في النظام الإداري وفي النظم الحديثة، مطبعة السعادة، القاهرة.
38. موافي، جمال محمد معاطي، (2017)، أحكام التعيين والترقية في الوظيفة العامة، ط 1، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة.
39. موسى، محمد يوسف، (بدون تاريخ نشر)، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة.
40. النعيم، فهد عبد الله، و أبو بكر، مصطفى محمود، (2010)، الإدارة الإستراتيجية وجودة التفكير والقرارات في المؤسسات المعاصرة، الدار الجامعية، الإسكندرية.

**ثانياً: المراجع الأخرى:**

1. العربي، محمد عبد الله، (1996)، **الغاية من العمل في الإسلام**، بحث مقدم للمؤتمر الإسلامي الثالث لمجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.
2. محفوظ، طلعت حرب محمد، (1982)، **مبدأ المساواة في الوظيفة العامة - دراسة مقارنة**، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس.
3. محمد، أحمد محمد عبد الله، (2013)، **الرابطة الوظيفية بين قيامها وانقضائها للموظف العام - الحقوق والالتزامات**، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية.
4. مشرف، مشرف عبد الرحمن، (2016)، **الإدارة العامة والوظيفة العامة في ظل الحكومة الإلكترونية**، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة أسيوط.
5. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوجيز**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، طبعة 1999 - 2000.
6. معجم العلوم الاجتماعية، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.

## علاقة السلطة الأبوية بتقدير الذات لدى الطلاب المراهقين بالمملكة العربية السعودية

سعد عبود عبدالله الشهراني

باحث دكتوراه

كلية علوم التربية- جامعة محمد الخامس بالرباط- المغرب

alshahrani1433@gmail.com

## الملخص

## 2

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن علاقة السلطة الأبوية بتقدير الذات عند المراهق بمدينة الرياض. تكونت عينة الدراسة من (80) طالباً (ذكوراً، وإناث)، الإناث تتراوح أعمارهم بين خمس عشرة سنة، وثمانية عشرة سنة (15-18)، تم اختيارهم من مدرستين إحداهما للبنين والأخرى للبنات، وتم اختيار العينة من كل مدرسة بالطريقة العشوائية البسيطة، كما تم بناء مقياسي تقدير الذات والسلطة الوالدية، وبعد التحقق من صدقه وثباته، طُبِقَ المقياس على كل عينة الدراسة. وخلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها ما يلي:

- السلطة المتعاملة من قبل الوالدين تجاه الطلاب المراهقين هي الديمقراطية، وكان تقدير الذات لدى المراهقين بشكل عام متوسطاً.
  - تقدير الذات لدى المراهقين ينخفض مع تعامل الوالدين المتشددين، بينما يرتفع تقدير ذات المراهقين مع التعامل الديمقراطي، والمتسامح لدى الوالدين.
  - هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث المراهقين في تقدير الذات المنخفض، ولمصلحة الإناث.
  - هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث المراهقين في تقدير الذات المرتفع، ولمصلحة الذكور.
- وفي ضوء هذه النتائج تم وضع عدد من التوصيات منها احترام شخصية المراهقين وتوفير الجو المناسب لهم عبر العلاقة السوية بين الوالدين، وتوفير الشعور بالأمان في البيت إلى جانب إعطائهم ما يسد حاجتهم مادياً.
- الكلمات المفتاحية: تقدير الذات، سلطة الوالدين، الطلاب المراهقين.

Relationship of Paternal Authority to Teenagers' Self-respect in KSA  
Sa'd Abood Abdullah Esh-shahrani, PhD research scholar, Faculty of  
education, University of Mohammed V, Morocco

**Submitted by Under supervision:**

**Saad Abood Abdulah Al- sharani**

**Abdullatif Cadi**

This study aims mainly to discover the relationship of the parental authority to self-esteem for teen students in Riyadh. The sample of the study consists of 80 male and female students whom their ages range between fifteen and eighteen years old and they are chosen randomly from two schools one for the boys and the other for the girls. The sample which is chosen from each school was random and simple sample. The measurement of the parental authority and self-esteem is built. After verifying the validity and stability of measurement in all sample. The study reaches to a number of final findings. The most important of them as follows:

The parental authority towards the teen students was the democracy. The teen students' self-esteem was generally medium.

The teen students' self-esteem is decreased when the parents were despotic, but it increased when the parents were democratic and tolerant.

There was a statistic function differences between male and female teen students in low self-esteem for the female teen students' favour.

There was a statistic function differences between male and female teen students in high self-esteem for the male teen students' favour.

In the spot light of the previous final findings. The study ends by a number of recommendations. Some of them respecting the teenager's characteristic, necessity of a good relationship by the parents towards teenager and providing the sense of security at home for the teenager beside giving them what they are needed.

**Key words:** The parental authority, teen students.

**مقدمة:**

يعتبر العديد من علماء النفس والتربية مرحلة المراهقة الميلاد النفسي والميلاد الحقيقي للفرد كذات متفردة ومرحلة في غاية الأهمية، حيث تطراً فيها مجموعة من التغيرات في مختلف جوانب الحياة الجسدية، والعقلية، والانفعالية والاجتماعية، فهي مرحلة انتقال من فترة الطفولة إلى الرشد، وتتسم بمجموعة من الخصائص التي تميزها عن غيرها من فترات النمو، ومن جملة هذه الخصائص نجد الخصائص الانفعالية، و يكاد النمو الانفعالي في هذه الفترة أن يؤثر على سائر مظاهر النمو الأخرى وكل جوانب الشخصية، حيث يسعى المراهق في هذه الفترة إلى تكوين شخصيته مما يدخل في صراع يتمثل بالتمرد ومحاولات متكررة للانسلاخ عن ثوابت ورغبات الوالدين، وصراع دائم بين الاستقلال عن الأهل والاعتماد عليهم فيعيش المراهق بين الدافع إلى تحقيق صورة الذات التي تحمل كل آماله، وأهدافه، وتصوراته وما بين الرغبة الشديدة لتجنب القيود المفروضة عليه، نتيجة قسوة أبوية وسلطتهما، قد يتخبط بين محنة وأخرى أثناء محاولته لتأكيد ذاته وتقديرها. فتقدير الذات التي يسعى المراهق لتحقيقها تعتبر من المفاهيم الأساسية التي تبني نظريات الشخصية، حيث أن من وظائفه الأساسية السعي نحو تكامل واتساق شخصية الفرد ليكون أكثر تكيفاً مع البيئة التي يعيش فيها، وهذا ما جعل منه محور اهتمام لعدد من الدراسات النفسية والتربوية.

ويُعد تقدير الذات من الحاجات الإنسانية التي تتطلب رعاية مستمرة، تبدأ في تطورها من مرحلة الطفولة وتستمر مدى الحياة، ولبناء تقدير الذات وتنميتها لدى المراهقين، لابد من احترام ذاته وتقديرها، ومدحه وتشجيعه والثناء عليه، مما يشعره بقيم نفسه ومكانتها وبالتالي يؤدي إلى ارتفاع معدل تقدير الذات لديه، والصحة النفسية، والتكيف الاجتماعي الايجابي (Krishnan, & Liji, 2018)<sup>(1)</sup>.

<sup>1</sup> Krishnan, A., & Liji, P. (2018). Comparative Study of Self-Esteem and Student Engagement Among Girls Studying in Girls only School and Mixed School. Paripex - Indian Journal of Research, 7, 6, 167-168.



فأى فرد منا لديه دافع أساسي لتحقيق وتعزيز ذاته، وذلك عبر تفاعله مع واقعه الشخصي والاجتماعي، وانطلاقاً من حاجة أساسية هي تقدير الذات الإيجابي للذات وبما تضمنه هذه الحاجة من سعي نحو الحب، والاحترام، والقبول من طرف الآخرين خاصة الوالدين الذين لهم قيمة وأهمية في حياتنا. لأن تقدير الذات يؤثر على سلوك الفرد، وعلى أسلوب تفكيره، وعلى كفاءته في اتخاذ القرارات، كما يسهم في تحديد مدى قدرته على استثمار طاقاته لاقتحام المواقف الصعبة ومواجهة ضغوط الحياة، فيصبح أقل عرضة للشعور بالقلق، وأقل معاناة من الضغوط النفسية.

وهذا ما يطرح قضايا خاصة، تدور حول تقدير الذات كما تعكس تأرجح المراهق بين قطب التوحد والاندماج وقطب التمايز والتفرد. ومن هنا نرجع إلى دور التنشئة الوالدية لإيجاد صيغة توافقية تحقق التوازن بين القطبين وتجنب الأزمات. فالسلطة الوالدية هي القاعدة التي تنطلق منها مختلف الأساليب التربوية التي تعمل على تنظيم حاجات الأبناء وإشباعها نحو اكتساب التنظيم الداخلي اللازم لعمليات التكيف الاجتماعي، حيث يضع الآباء والأمهات معايير وقوانين لسلوكيات الأبناء بطريقة جديّة فيها حزم ويتوقع الوالدان من الأبناء احترام هذه القوانين، فغياب تلك السلطة والتراخي في الضبط الاجتماعي قد يؤدي إلى خلل في النضج النفسي والاجتماعي للأبناء، كما أن لمختلف أساليبها الأثر البالغ على شخصية الأبناء وبالتالي تقديرهم لذواتهم.

كما أن أساليب المعاملة التي يمارسها الوالدان مع أبنائهم، لاكتساب أنواع السلوك المختلفة والقيم، والعادات في المجتمع، تتأثر بالانتقال من الحياة الصحراوية إلى الحضرية بفعل عمال التكنولوجيا الحديثة والمتطورة، كما أن المستوى الاقتصادي والثقافي، وخروج المرأة للعمل والاعتماد على الخدم والسائقين من جنسيات مختلفة وثقافات وديانات مغايرة، أدى إلى تذبذب أساليب المعاملة الوالدية الملائم مع أبنائهم(Oliveira,2018)<sup>(1)</sup>.

<sup>1</sup> Oliveira, T.D., Costa, D.S., Albuquerque, M.R., Malloy-Diniz, L.F., Miranda, D.M., & de Paula, J.J. (2018). Cross-cultural adaptation, validity, and reliability of the Parenting Styles and Dimensions Questionnaire – Short Version (PSDQ) for use in Brazil. Rev Bras Psiquiatr, 15, 8, 21-29.

ومن هذا المنطلق جاءت فكرة هذه الدراسة لمعرفة ما إذا كانت هناك للسلطة الأبوية علاقة بتقدير الذات عند المراهق.

## 2 - إشكالية الدراسة:

تعد مرحلة المراهقة من أهم وأخطر المراحل الانتقالية الهامة في حياة كل إنسان تتغير فيها مجموعة من المفاهيم والأحاسيس، والتمثلات، والإدراكات، والنظم الاجتماعية التي تساعد المراهق على تقدير ذاته وإدراكها كوحدة مستقلة، لكن محاولة الاستقلال قد تعيقها بعض الأساليب التربوية أو التنشئية، كالسلطة التي يمارسها الآباء على الأبناء، وعلى الصعيد الاجتماعي نلاحظ هيمنة النظام الأبوي على العلاقات الاجتماعية، والثقافية والاقتصادية، والسياسية التي تغلب عليها الانتماءات القبلية، والطائفية، والمحلية، لأن المجتمع الأبوي هو نوع من المجتمعات التقليدية التي تسودها أنماط من القيم والسلوك، وأشكال متميزة من التنظيم. وهو يشكل بنية نوعية متميزة تتخذ أشكالاً مختلفة من بينها بنية المجتمع الأبوي العربي، الذي هو أكثر ذكورية من غيره من المجتمعات، وأشد تقليدية وأكثر محاصرة لشخصية الفرد وثقافته وترسيخاً لقيمه وأعرافه الاجتماعية التقليدية وتهميشاً للمرأة واستلاباً لشخصيتها، لأنه ذو طابع نوعي وخصوصية وامتداد تاريخي يرتبط بالبيئة الرعوية الصحراوية والقيم والعصبيات القبلية النغالية. فمن المعروف أن المواطن العربي هو أعظم موطن للبداءة مثلما هو أكثر مناطق العالم تأثراً ومعاناة في الصراع بين قيم البداءة وقيم الحضارة، ذلك الصراع الذي ما يزال يؤثر في تقدير الذات لدى الأبناء.

و يرجعنا إلى تاريخ المجتمع السعودي، وواقعه الحالي نجد أن الأسرة التقليدية التي لها جذور تاريخية لا زالت متواجدة ومستمرة في المجتمع رغم التطورات التي طرأت على مرافقه الحيوية، هذا النوع من الأسر لا تزال تعمل وباستمرار على رفض قيمها على أبنائها الشباب في حين نجد هذه القيم بدأت تتلاشى مع القيم الحديثة التي ترغب في بناء منظومة سلطوية حديثة تتلاشى مع القيم والتقاليد الجديدة التي أصبحت تحملها بدلاً من القيم التقليدية ومن هنا ضرورة التمييز بين ثلاثة أنماط من تعامل الوالدين مع أبنائهم المراهقين: التعامل المتشدد والتعامل الديمقراطي، والتعامل المتسامح، والشيء الذي يعزز هذا التقسيم بين ردود الفعل لدى المراهقين في تقدير الذات لديهم بشكل منخفض أو مرتفع.

إن الخضوع وعدم مخالفة الأوامر تجعل الطفل ينفذ تلك الأوامر دون أيّ تفكير أو رفض أو احتجاج. وبذلك يكون الطفل المطيع «ولداً طيباً يسمع الكلام دائماً». ولكن عندما يكبر الولد المطيع ويتكيف مع ضرورات المواقف تحدث عنده ردود أفعال متناقضة ويبدأ بتطوير عدوانية مكتنفة ضد الأب وضد المعلم وكذلك ضد الموظف والشرطي وغيرهم، كما يضطر، بسبب الخوف والاحترام الزائد للقيم والأعراف، إلى كبت هذه العدوانية، التي من الخطر عليه إظهارها، غير أنها تتحول بالتدرج إلى عامل ديناميكي في بناء شخصيته وتكوّن لديه قلقاً واضطراباً يدفعانه للخضوع إلى أكثر من جهة، وفي الوقت ذاته، تخلق له تحديات وردود أفعال عدوانية أحياناً موجهة إلى الآخرين وإلى الحياة نفسها بصورة عامة. كما أن ردود الأفعال هذه تؤثر سلباً على شخصيته وتطورّ بمرور الزمن سمات جديدة وتصبح جزءاً من شخصيته. وعليه نستخلص أهمية الدور الذي تقوم به الإدارة الوالدية في تقدير هذا المفهوم لدى الأفراد كمفهوم تكيفي يتأثر إلى حد كبير بالمشورات السيئة، وطرق أساليب التنشئة الوالدية، و بمقتضى هذه المعرفة نطرح التساؤلات الآتية:

- 1- ما مستوى درجة تقدير الذات لدى المراهقين، وما نوع السلطة الأبوية الممارسة عليهم؟
- 2- ما طبيعة العلاقة المتواجدة بين تقدير الذات عند المراهقين والسلطة الأبوية عليهم؟
- 3- هل توجد علاقة ذات دلالة إحصائية في تقدير الذات المنخفض لدى المراهقين تعزى للجنس؟
- 4- هل توجد علاقة ذات دلالة إحصائية في تقدير الذات المرتفع لدى المراهقين تعزى للجنس.

### 3- فرضيات الدراسة:

- نتوقع أن مستوى درجة تقدير الذات لدى المراهقين مرتفعة، وأن نوع السلطة الممارسة عليهم المتسامحة.
- نتوقع أن مستوى تقدير الذات عند المراهقين يتأثر بنوعية السلطة التي يمارسها الأبوان عليهم.
- نتوقع أنه يوجد فروق ذات دلالة إحصائية في تقدير الذات المنخفض لدى المراهقين تعزى للجنس.
- نتوقع أنه يوجد فروق ذات دلالة إحصائية في تقدير الذات المرتفع لدى المراهقين تعزى للجنس.

**4- أهمية الدراسة:**

- تكمن أهمية الدراسة في تناول جانب رئيسي في مرحلة المراهقة وهو العلاقة بين الآباء والأبناء وهو أسلوب المعاملة الوالدية الذي ينعكس بدوره على شخصيات الأبناء وسلوكهم وبالتالي تقديرهم لذواتهم.
- التنبه إلى أن بعض أساليب المعاملة السائدة بين الآباء وأبنائهم قد تعيق هذا الأخير في تكوين شخصياتهم وذواتهم ولا يمكن حل هذا المشكل إلا بتعديل أساليب المعاملة الوالدية.
- إن أهم ما دفعني إلى الاشتغال على هذه الدراسة، هو ما نلاحظه في مجتمعنا من علاقة نفور المراهقين من الآباء والأسرة... مما دفعني إلى تشخيص هذا الإشكال وجعله كبحث من أجل الوصول إلى نتائج، بالإضافة إلى الاهتمام الشخصي بالموضوع.
- نظراً لافتقار الدراسات والبحوث في هذا الميدان وخاصة المجتمع العربي، زادني تشجيعاً من أجل الاشتغال على هذا الموضوع.

**5- أهداف الدراسة:**

- معرفة العلاقة بين تقدير الذات عند المراهقين والسلطة الأبوية عليهم.
- معرفة العلاقة الإحصائية بين الذكور والإناث في تقدير الذات المنخفض.
- معرفة العلاقة الإحصائية بين الذكور والإناث في تقدير الذات المرتفع.

**6- التعريف الإجرائي لمتغيرات الدراسة**

-السلطة الأبوية: تعبر السلطة الأبوية القاعدة التي تنطلق منها مختلف الأساليب التربوية التي تعمل على التنظيم الداخلي اللازم لعمليات التكيف الاجتماعي، حيث يضع الآباء والأمهات معايير وقوانين، وسلوكيات الأبناء بطريقة جدية فيها حزم حيث يتوقع الوالدين احترام هذه القوانين، وتنقسم هذه السلطة إلى ثلاثة أقسام (المتسلطة، والديمقراطية، والمتسامحة) وتقاس بالدرجة التي يحصل عليها المراهق المتمدرس في المقاييس الفرعية لمقياس أساليب المعاملة المستخدم في هذه الدراسة.

-تقدير الذات: يشير تقدير الذات إلى المدى الذي نحب أو نفضل من خلاله أنفسنا أو إلى الكمية التي نقدر بها ذاتنا، إذ دائماً ما يتضمن تقدير الذات درجة تقدير الذات الايجابية أو السلبية لوجهة نظرنا نحو

أنفسنا. وهو تقييم يضعه الفرد لنفسه وبنفسه ويعمل على المحافظة عليه ويتضمن تقدير الذات مستويين للاستجابات المراهق (مرتفع، ومنخفض) نحو ذاته ويقاس بالدرجة التي يحصل عليها المراهق المتمدرس في مقياس تقدير الذات المستخدم في هذه الدراسة.

### 7- حدود الدراسة: اقتصر حدود الدراسة على الآتي:

1. عينة من طلاب الصف التاسع من مرحلة التعليم الأساسي بمدينة الرياض (السعودية).
2. المحدد الزمني: للعام الدراسي 2019/2018م.
3. المحدد المكاني: مدرسة الملك خالد (ذكور)، ومدرسة الثانوية الأولى للبنات

### 8- الإطار النظري: يعتبر تقدير الذات لدى المراهقين من أهم المفاهيم وأكثرها انتشاراً في الآونة

الأخيرة فمنذ سنوات عديدة والباحثون النفسيون والاجتماعيون مهتمون بدراسة النظريات المرتبطة بالذات، فمفهوم تقدير الذات يمثل ظاهرة سلوكية يفترض أنها قابلة للقياس، وبالتالي فإنه يمكن معالجتها وتناولها بطريقة علمية ويترتب على ذلك أنه يمكن قبول أو رفض أي من جوانبها أو صفاتها ولقد أصبح مصطلح تقدير الذات منذ أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات الميلادية، أكثر جوانب الذات انتشاراً بين الباحثين، وقد ارتبط تقدير الذات بالعديد من المتغيرات كسلطة الوالدين وغيرها، وهذا ما سنتحدث عنه عبر أربعة محاور، الأول: عن السلطة الوالدية، والمحور الثاني: عن تقدير الذات، والثالث عن مرحلة المراهقة، والمحور الرابع: الدراسات السابقة كالآتي:

#### 1.8: السلطة الوالدية:

##### 1.1.8: مفهوم السلطة الوالدية: يعرف انتصار (2005) السلطة الأبوية بأنها ذلك المجال الذي

يعطي الحق للذكور في الأسرة باتخاذ القرارات التي تحدد حاضرها ومستقبلها، وهي المجال الذي يتخذ فيه الأب القرارات والأوامر والإيعازات التي تسيّر شؤون الأسرة نحو الأهداف التي تريد تحقيقها<sup>(1)</sup>.

كما عرفتها زينب إبراهيم (2016) على أنها تلك القوى التي تتحكم في سلوك الفرد منذ ولادته من حيث المنع أو المنح أو الثواب أو العقاب، وتبدو أهميتها في تكوين صورة عامة عن السلطة فيما بعد وباعتبار الأسرة أول بيئة تتولى إعداد الفرد وتنشئته<sup>(2)</sup>.

<sup>1</sup> انتصار، محمد جواد (2005): تغير السلطة الأبوية وأثره على تبادل الأدوار في الأسرة العراقية، دراسة أنثروبولوجية في مدينة بغداد/الكرادة الشرقية، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة بغداد، ص 12.

<sup>2</sup> إبراهيم، زينب محمود (2016): صورة السلطة الوالدية لدى المراهقين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ص 104.

إذن نستخلص من خلال هذه التعاريف المختلفة للسلطة الأبوية أنه لا يمكن لأي أسرة أن تسيطر وتدير شؤونها من دون سلطة فهي القوة التي يمارسها الفرد أي حق الأب في اتخاذ القرار الذي يرمي إلى توجيه وظائف الأسرة نحو الأهداف العليا التي تصبو لها.

ونعرفها بأنها: مجموعة من الأساليب والإجراءات المتنوعة التي يمارس في ضوئها ومن خلالها (الآباء، والأمهات) أدوارهم الأبوية والأمومية مع أبنائهم لتتسببهم اجتماعياً وفق ما تعارف عليه المجتمع من قيم وعادات ومقومات للسلوك.

### 2.1.8: أصناف السلطة الأبوية داخل الأسرة: ذكرت شقير بأن الباحثة ديان بومريند Diana

Boumrind من أشهر الباحثات التي وضعت نموذجاً حول أساليب التربية الوالدية وتضمن الأساليب: الديمقراطي، المسامح التسلطي. وحسب "ديانا بومريند" الأسلوب التربوي السلطوي: يعد أحد الأساليب التربوية الثلاثة، يتميز بمستوى مرتفع من التأديب والمتطلبات ومستوى ضعيف من العاطفة والاتصال". وترى شقير بأنه فرض الوالد أو الوالدة لرأيه على الطفل ويتضمن ذلك الوقوف أمام رغبات الطفل التلقائية، أو منعه من القيام بسلوك معين<sup>(1)</sup>. وهناك من يتحدث عن أسلوب الرفض (عدم التقبل) والذي تعرفه زينب شقير بأنه "اتجاه أحد الوالدين أو كليهما نحو كراهية طفليهما مما يؤدي إلى عدم إشباع احتياجات الطفل"<sup>(2)</sup>. والأسلوب التربوي الديمقراطي: حسب "بومريند" هو: أحد الأساليب التربوية الثلاثة ويتميز بمستوى مرتفع في التأديب والدفء والمتطلبات والاتصال، هذا الأسلوب مشبع بالأبعاد (العاطفة، التربية، الاتصال والمتطلبات). والأسلوب التربوي المتسامح: حسب "بومريند" هو: أحد الأساليب التربوية الثلاثة ويتميز بمستوى مرتفع من العاطفة ومستوى منخفض من التأديب والمتطلبات والاتصال. وهناك من يسمي هذا الأسلوب بـ: "التدليل" حيث تعرفه شقير بأنه "تشجيع الطفل على تحقيق رغباته بالشكل الذي يحلو له، مع عدم توجيهه لتحمل أي مسؤوليات تتناسب مع مرحلة النمو التي يمر بها"

<sup>1</sup> شقير، زينب محمود (2001): "الباثولوجيا الاجتماعية والمشكلات المعاصرة"، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ص: 44.

نفس المرجع، ص: 44.

- **السلطة الوالدية كما يدركها الأبناء:** في دراسة (أوزبل) للاتجاهات الوالدية كما يدركها

الأبناء كمحدد لبناء الأنا لديهم توصل إلى ما يلي:

- إن إدراك الطفل للاتجاه الوالدي هو الذي يؤثر في نمو الذات ومن ثم فهو أكثر ارتباطاً بنمو ارتقاء شخصية الطفل من ارتباطه بالسلوك الواقعي.

- إن مقياس الأنماط الوالدية كما يدركها الأبناء أكثر صدقاً وارتباطاً بالتوافق النفسي للأبناء، ولقد اتفق مع "أوزبل" عدد كبير من الباحثين في ارتباط التقارير اللفظية للأبناء عن أنماط سلطة الوالدين بتوافقهم وارتقاء شخصيتهم لأنها تمثل التصور الذاتي لهم، ذلك الذي يدرك في الشعور ويطبع في التصرفات، ويؤثر في سلوكهم بشكل عام<sup>(1)</sup>.

- **أساليب التنشئة الوالدية:** تتنوع أساليب تنشئة الوالدين لأبنائهما، وقد يستخدمان أكثر من أسلوب معاً، ولكن هناك ثلاثة أساليب معروفة عند جل المجتمعات يتم اتخاذها من طرف الآباء، لكن تختلف من نمط أسوري إلى آخر، فلكل نظام قيم خاصة تبرزه مجموعة من الموانع والمسموحات التي تحرص على التعامل بها مع المراهقين ومن هذه الأساليب ما يأتي.

- **الأسلوب الديمقراطي المعتدل:** هو أسلوب يتسم بالعدل والمساواة وعدم فرض الرأي، ولذلك فإننا نجد في الكثير من أدبيات علم النفس والاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، عدة مسميات له فهو الأسلوب السوي أو المعتدل، أو المتوازن أو الوسطي<sup>(2)</sup>. ولقد عرّف الأسلوب الديمقراطي في التنشئة الأسرية على أنه منح المكانة المتساوية لجميع أفراد الأسرة من حيث الحرية والمساواة وحق إبداء الرأي، والمناقشة الحرة، واستقلال الشخصية، والمكانة المتساوية بين الأطفال دون تفرقة. يعتمد هذا الأسلوب على العقلانية، والوسطية، والتوازن في الصرامة والجد واللين في

<sup>1</sup> وطيفة، أسعد علي (1999): بنية التسلط وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

<sup>2</sup> بوحيس بوفولة، (2009): أنساق القيم وأساليب المعاملة الوالدية. مجلة شبكة العلوم النفسية والعربية، 21، 71-76.

تنشئة الأبناء والتقبل الفعلي لهم وتحاشي القسوة الزائدة والتدليل الزائد كذلك تحاشي التذبذب بين الشدة واللين والتوسط في إشباع حاجات الطفل الجسمية والنفسية والمعنوية<sup>(1)</sup>. هذا النوع من الأسلوب غالباً ما نجده داخل الأسرة النووية المتقفة ذات الإطلاع على أساليب التربية الجديدة فهي لا تعهد إلى سلك المنهج الذي تسلكه السلطة المتطرفة أو السلطة غير المبالية، بل تسلك منهجاً يعتمد على التفاهم والتقدير، بحيث الطفل لا يتعود على الإفراط في الإشباع ولا يعاني من الحرمان.

- **الأسلوب السلطوي المتشدد:** هنا يشعر الولد أن والديه يمارسان عليه القسوة والظلم، حيث يجد معاقبة والديه له أشد من الخطأ الذي ارتكبه، فأبسط الأخطاء تستدعي من الوالدين في هذا الأسلوب عقاباً شديداً قد يتراوح بين الشتم أو الصراخ أو التأنيب أو العقاب البدني والصفح والضرب، وإثارة الألم الجسمي، ويتم هذا الأسلوب بالشدة المفرطة ومداومة عقاب الطفل بصورة مستمرة، وعدم إتاحة الفرصة أمامه ليكتشف ويغامر ويعيش تجارب جديدة خوفاً من العقاب، ويترتب على هذا النوع من المعاملة شخصية معاندة وقد وجدت دراسة الشيخ (2017)، العقاب البدني يترافق مع حالات العدوان والجنوح<sup>(2)</sup>، حيث ينزع الفرد للخروج عن قواعد السلوك المتعارف عليها وذلك كوسيلة للتعويض عن الظلم والعنف الذي أصباه. هذا النوع من السلطة لا يوجد في طبقة دون الأخرى، بل يوجد في مختلف الطبقات، وذلك راجع لنوع التربية التي تلقاها الأبناء في أسرهم التقليدية، وما يحملونه من عادات وتقاليد يرون بأنها كفيلة وضرورية لتسيير أسرهم، ووسيلتهم في ذلك التشدد والقسوة<sup>(3)</sup>.

- **الأسلوب المتسامح أو الفوضوي:** يشير هذا الأسلوب في التربية إلى عدم تقديم الرعاية والتوجيه للطفل وعدم الاهتمام بتشجيع الطفل على السلوك الحسن أو معاقبته على السلوك السيئ، والآباء الذين يمارسون مثل هذه الأساليب في التنشئة لا يوجد لديهم قواعد واضحة لتنشئة الأبناء بوجه عام. وللإهمال

1 ALUJA. A, BARRAIO. V, GRACIA. L, (2005), « Relationships between adolescents memory of parental reaming styles », socialization traits, Span, 2005, 10.

2 الشيخ، حمود محمد (2017): أساليب المعاملة الوالدية كما يدركها الأبناء الأسوياء والجامحون، مجلة جامعة دمشق، 4، 17-56.

3 عاقل، فاحر (2009)، معالم التربية، ص 19، دراسات في التربية العامة والتربية العربية، دار النهضة.



عدة مظاهر يمكن ذكرها منها ترك الابن دون تشجيع على السلوك المرغوب فيه، وكذلك دون محاسبته على السلوك المفروض، بالإضافة إلى تركه دون توجيه وغالباً ما ينتج هذا الاتجاه نتيجة عدم التوافق الأسري الناتج عن العلاقات الزوجية السيئة، أو ربما لعدم رغبة الأم في الأبناء وربما لوجود والدين مهملين لا يعرفان واجباتهما<sup>(1)</sup>.

**2.8: مستويات تقدير الذات لدى الجنسين:** بعد تقدير الذات من المفاهيم الأساسية التي تناولها العلماء ورواد علم النفس محاولين بذلك تحديد هذا المفهوم تحديداً نظرياً، تبعاً لتعدد اتجاهاتهم الفكرية وبناء عليه تعددت الآراء حول هذا المفهوم إلا أن معظم ما يتفق على أنها الذات خاصة متفردة تشمل كيف ينظر الشخص لنفسه وكيف يرى رؤية الآخرين إليه.

**1.2.8: مفهوم الذات:** يُعد مفهوم الذات من وجهة نظر بوسنة هو الطريقة التي يدرك بها الفرد شخصيته، والشخص الذي يعاني من مفهوم ذات سالب يفكر ويشعر ويتصرف بطريقة سلبية<sup>(2)</sup>.

وتعرفها حنان (2008)، بأنها عبارة عن أفكار ومشاعر الشخص وتطلعاته وأمانيه، فهي تركيب خارجي منظم موحد متعلم لمدرجات الفرد الواعية، يتضمن استجابات الفرد ككل نحو نفسه وتقديراته لذاته ووصفه لها<sup>(3)</sup> ويمكننا تعريفها بأنها الشعور والوعي بكينونة الفرد، فهي تنمو وتتفصل تدريجياً عن المجال الإدراكي وتتكون بنيتها نتيجة التفاعل مع البيئة. كما نعرفها أيضاً بأنه تكوين معرفي منظم وموحد ومتعلم للمدرجات الشعورية والتصورات والتعميمات الخاصة بالذات يبلوره الفرد ويعتبره تعريفاً نفسياً.

### 2.2.8: نظريات تفسير الذات:

-النظرية التحليلية: انطلاقاً من النظرة الكلاسيكية لفرويد والتي عرض خلالها نموذج الشخصية مثلث القوة النفسية (الأنا، الهو، الأنا الأعلى) حيث ينشأ مفهوم الذات عن طريق التفاعل بين الدوافع البيولوجية، والغريزية للهو، والأنا للتصنيفات الوالدية والثقافة التي تشكل الأنا الأعلى.

<sup>1</sup> فرحات، أحمد (2011): أساليب المعاملة الوالدية (تقبل-الرفض) كما يدركها الأبناء وعلاقتها بالسلوك التوكيدي لدى تلاميذ التعليم الثانوي. رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم النفس وعلوم الأطفونيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الاجتماعية، جامعة مولود معمري تيزي وزو، ص 41.

<sup>2</sup> زهير، بوسنة عبد الوافي (2012): تقنيات الفحص الإكلينيكي، دار الهدى للنشر والتوزيع والطبع، عين مليلة، الجزائر، ص 168.

<sup>3</sup> عبد العزيز، حنان (2008): نمط التفكير وعلاقته بتقدير الذات، دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة بشار، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة تلمسان، الجزائر.

يرى إبستان (Epstin) أن مفهوم الفرد عن نفسه يتكون من غير قصد منه أثناء تفاعله مع البيئة، وهذا الاتجاه التحليلي ركز على الجانب التصوري والواعي من الجهاز النفسي وهو الأنا المرادف للذات والذي يعمل بين الأنا الأعلى وهو لصالح توافق الفرد وتكيفه. بينما تمثل الذات عند (آدلر) تنظيمًا يحدد للفرد شخصيته وفرديته وهذا التنظيم يفسر خبرات الكائن العضوي ويعطيها معناها وتسمى الذات في سبيل الخبرات، التي تكفل للفرد أسلوبه المتميز في الحياة.

-نظرية كارل روجرز Karl Rogers: إن نظرية روجرز (Rogers) للذات تعتبر من أهم النظريات المعاصرة، إذ تمثل مفهوم الذات جانباً أساسياً فيها بتحديدته على أنه تنظيم عقلي معرفي منظم ومرن ولكنه متماسك من المدركات والمفاهيم التي تتعلق بالسماوات والعلاقة الخاصة بالفرد، كما يؤكد روجرز (C. R. Rogers) عندما اعتبر الذات كتتنظيم إدراكي وتقدير لدى الوعي الفردي. والعناصر التي تكون الذات هي إدراكات خاصة ومقبولة، ولها علاقة بالآخر والمحيط الخارجي.

-النظرية السلوكية: مفهوم الذات لم يستدخل بل اعتمد على عنصر مثير-استجابة، مما جعل حيز الذات ضيقاً، تعتمد في تطبيقاتها على الحقائق، والقياس والتجربة لتحديد المتغيرات التي تؤثر على السلوك لم تعط أهمية كبيرة لمفهوم الذات واعتبرتها معطى غير قابل للقياس والتجريب.

-نظرية الاتجاه المعرفي: يرى كيلي (Kelly) أنه من الحاجات الأساسية للكائن الإنساني نجد الضبط والتنبؤ بحوادث محيطة، ومن الأمور التي يشترك فيها كل الأشخاص نجد (الذات - اللذات) أين تكون وظيفة الفرد هي ضمان ضبط أفعاله الخاصة به، فأسس بذلك ما يسمى ببناء الذات الذي هو جزء من الجهاز المعرفي<sup>(1)</sup>.

### 3.2.8: نظريات تقدير الذات:

- نظرية روزنبرغ (Rosenberg) (1989): تدور أعمال روزنبرغ حول محاولته دراسة نمو وارتفاع سلوك تقييم الفرد لذاته وسلوكه من زاوية المعايير السائدة في الوسط الاجتماعي المحيط بالفرد، وقد اهتم روزنبرغ بصفة خاصة بدراسة تقييم المراهقين لذواتهم ووسع دائرة اهتماماته بعد ذلك حيث شملت ديناميات تطور وصورة الذات الإيجابية في مرحلة المراهقة، وقد اهتم بالدور الذي تقوم به

<sup>1</sup> L'ecuyer, le concept de soi, édition P.U.F, Paris, 1979, p126.

الأسرة في تقدير الفرد لذاته، وعمل على توضيح العلاقة على تقدير الذات الذي يتكون في إطار الأسرة وأساليب السلوك الاجتماعي اللاحق للفرد فيما بعد، كما اهتم بشرح و تفسير الفروق التي توجد بين الجماعات في تقدير الذات مثل تلك التي بين المراهقين الزوج والمراهقين البيض. والمنهج الذي استخدمه روزنبرغ هو الاعتماد على مفهوم الاتجاه باعتباره أداة محورية تربط بين السابق واللاحق من الأحداث والسلوك<sup>(1)</sup>.

- نظرية كوبر سميث (1981 Cooper Smith): تمثلت أعمال "كوبر سميث" في دراسته لتقدير الذات عند أطفال ما قبل المدرسة الثانوية، على عكس "روزنبرغ" يحاول كوبر سميث أن يربط أعماله في تقدير الذات بنظرية أكبر و أكثر شمولاً، ولكنه ذهب إلى تقدير الذات مفهوم متعدد الجوانب و أنه ظاهرة أكثر تعقيد لأنها تتضمن كلا من عمليات تقييم ظاهرة الذات كما تتضمن ردود الفعل والاستجابة الدفاعية. فتقدير الذات عند "كوبر سميث" هو الحكم الذي يصدره الفرد على نفسه متضمناً الاتجاهات التي يرى أنها تصفه على نحو دقيق، و يقسم تعبير الفرد عن تقدير ذاته إلى قسمين:

- التعبير الذاتي: وهو إدراك الفرد لذاته ووصفه لها.
- التعبير السلوكي: يشير إلى الأساليب السلوكية التي تفصح عن تقدير الفرد لذاته ويميز "كوبر سميث" بين نوعين من تقديرات الذات:
- تقدير الذات الحقيقي: و يوجد عند الأفراد الذين يعيشون بالفعل أنهم ذو قيمة.
- تقدير الذات الدفاعي: يوجد عند الأفراد الذين يعيشون أنهم غير ذوي قيمة ولكنهم لا يستطيعون بمثل هذا الشعور و التعامل على أساسه مع أنفسهم و مع الآخرين<sup>(2)</sup>.

و منه نستنتج من نظرية "روزنبرغ" بأن تقدير الذات هو التقييم الذي يحتفظ به الفرد لنفسه سواء كان تقنياً إيجابياً أم العكس اتجاه كل الموضوعات إلا ان الاتجاه نحوها يختلف عن جميع الموضوعات الأخرى وبالتالي سيكون هذا الاتجاه تجاه ذاته. أما بخصوص نظرية "كوبر سميث" فتقدير الذات هو ما يصدره الفرد من إدراكات و سلوكيات حول نفسه.

<sup>1</sup> ذيب، عبد الله محمد عابدة (2010): الانتماء والتقدير الذات في مرحلة الطفولة، الطبعة الأولى، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص 81.

<sup>2</sup> أبو جاد، أحمد، وصالح، محمد (1988): «سيكولوجية التنشئة الاجتماعية»، ط، الأولى، للنشر و التوزيع دار المسيرة، عمان، الأردن، ص 154.

**4.2.8: مستويات تقدير الذات:** لتقدير الذات مستويان ولكل مستوى خصائص ومميزات حسب

شخصية كل فرد ينعكس مستوى تقدير الذات على تفكير الفرد وسلوكه، ويلاحظ أنه كلما ارتفع تقدير الإنسان لنفسه تطلع لكي يكون مميزاً في المجموعة التي ينتمي إليها بالقيام بأعمال يتعارف عليها إنها نبيلة ورفيعة كما ينزه ذاته عن الوقوع في الأخطاء التي توحى بانحطاط في الفكر والأخلاق. وقد صنف العلماء تقدير الذات إلى مستويين: تقدير الذات المرتفع، وتقدير الذات المنخفض ويمكننا توضيحهما كالآتي:

**- تقدير الذات المرتفع (العالي):** ارتفاع مستوى تقدير الذات يتضمن الشعور بالرضا عن الذات والاعتزاز بها حيث ينظر الفرد لذاته نظرة إيجابية ويحترمها، دون أن يدخل ضمن هذا الإطار مشاعر بأنه مثالي من دون أدنى عيب أو أي جانب من جوانب القصور، ويقول موريس روزينرخ في هذا الصدد فلما تجد أشخاصاً لديهم تقدير مرتفع للذات يتسمون بالغرسة أو احتقار الآخرين ويظهرون أي شكل من أشكال السلوك التي ترتبط بفكرة السمو والاستعلاء. إن الشخص الذي يمتاز بتقدير ذات إيجابي يمتاز بالقدرة على التوفيق بين مشاعره الداخلية والسلوك الظاهري، كما إن لديه القدرة على إبداء ما لديه من آراء ورغبات بشكل واضح كما يتصف بالقدرة على الاتصال والتواصل مع الآخرين. وأوضح كل من ايزيك وولسون (Eysemk et Welson) أن الأشخاص الذين يحصلون على درجات مرتفعة في تقدير الذات لديهم قدر كبير من الثقة في ذواتهم وقدراتهم ويحصلون على درجات منخفضة في تقدير الذات فلديهم فكرة متدنية عن ذواتهم ويعتقدون أنهم فاشلون غير جاذبين.

إن تقدير الذات المرتفع هو أكثر الأدوات التي يمكن أن يستخدمها الفرد للحصول على حالة التوافق فيستطيع أن يقتحم المواقف الجديدة والصعبة دون أن يفقد شجاعته كما يمكنه مواجهة الفشل في الحب أو في العمل دون أن يشعر بالحزن أو الانهيار لمدة طويلة. بينما يميل الفرد ذو تقدير الذات المنخفض إلى الشعور بالهزيمة حتى قبل أن يقتحم المواقف الجديدة أو الصعبة، حيث أنه يتوقع فقد الأمل مسبقاً<sup>(1)</sup>.

<sup>1</sup> صباح، جعفر (2009): تقدير الذات وعلاقته بدافعية الإنجاز لدى متربصي المعهد المتخصص للتكوين المهني، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس العيادي، جامعة بكرة، ص 76.

- **تقدير الذات المنخفض:** إن ذوي تقدير الذات المنخفض يرون أنفسهم غير مهمين وغير محبوبين ولا يستطيعون فعل ما يفعله الآخرون وأن ما لدى الآخرون أفضل مما لديهم، ومن هنا ذهب كوبر سميث (Smith) إلى إن إشباع الحاجة إلى تقدير الذات تؤدي إلى ثقة الفرد بذاته وشعوره بقيمة نفسه وتلاؤمه الشخصي، وعلى العكس من ذلك فإن عجزه عن إشباعها قد يؤدي إلى الإحساس بالدونية والضعف، الذي قد يؤدي بدوره إلى الشعور بالإحباط يمكن أن نصف الأشخاص ذوي التقدير المتدني بأنهم أشخاص يفتقرون للثقة في قدراتهم ولا يستطيعون إيجاد حلا لمشكلاتهم، ويعتقدون أن معظم محاولاتهم ستبوء بالفشل كما أنهم يشعرون بالإحباط وأن نكء الآخرين أفضل من ذكائهم كما يشعرون بان تحصيلهم أقل لذلك يبتاهم الإحساس بالفشل والعجز والقلق في التعامل مع الآخرين، ويركز أصحاب التقدير المنخفض على عيوبهم ونقائصهم وهم أكثر انصياعا لآراء الجماعة وضغوطاتهم بالنسبة للأفراد الذين لديهم تقدير ذات متدني فهم يميلون إلى موافقة الآخرين والانحياز لطلباتهم ورجباتهم، وعدم القدرة على إبداء وجهة النظر والتأثر بالآخرين. وقد يحاول ذوي التقدير الذات المنخفض أو الدفاعي إلى محاولة إثبات ذواتهم بالتأثر على الآخرين، والسيطرة عليهم من أجل مصلحتهم وقد يتصرف بعضهم بتعال واحتقار حيث ينقصهم الثقة بأنفسهم والفرد ذي تقدير ذات متدني يتجنب المواقف التي تسبب قلق ومخاطرة وينكر إمكانيةه ويشعر أن الآخرين لا يقدرونه ويصعب اللوم عليهم لفشله كما أنه اندفاعي يشعر بعدم السيطرة ويعبر عن مدى واسع من الانفعالات<sup>(1)</sup>.

### 3.8: مرحلة المراهقة

**1.3.8: مفهوم المراهقة:** تعددت مفاهيم المراهقة واتسع نطاقها، مما يصعب تقديم تعريف شامل نظراً لصعوبة التحكم في عاملي الزمان والمكان، واختلافهما من مجتمع لآخر، ولهذا سنكتفي بتقديم الموجز منها.

- **لغة:** المراهقة مشتقة من الفعل "راهق" والتي تعني التطور، والنضج الجسمي والجنسي والعقلي والانفعالي<sup>(2)</sup>. والأصل اللغوي هو الاقتراب والدنو إلى الحلم. وأما كلمة Adolescence في اللغة الفرنسية مراهقة و Adolescent مراهق، فهما مشتقان من الفعل اللاتيني Adolescence ويعني التدرج

<sup>1</sup> نفس المرجع السابق، ص 76-77.

<sup>2</sup> زيد، مصطفى محمد (1989): النمو النفسي للطفل والمراهق - نظريات الشخصية - دار الشروق - جدة - الرياض - الطبعة الثالثة - ص 157.

نحو النمو الجسمي والجنسي والعقلي والانفعالي<sup>(1)</sup>. فهي مرحلة الانتقال من الطفولة إلى الشباب وتتسم بأنها فترة معقدة من التحول والنمو تحدث فيها تغيرات عضوية ونفسية وذهنية واضحة تقلب الطفل الصغير عضواً في مجتمع الراشدين.

- اصطلاحاً: المراهقة لفظ يطلق عادة على المرحلة التي تحدد بين سن 10 إلى 18 سنة مع الاختلاف بين الجنسين "ذكر" و"أنثى"، فهي المرحلة بين الطفولة وسن الرشد.

ويرى دورتي روجرز Dourty Rougers: بأنها فترة نمو جسدي، وظاهرة اجتماعية، ومرحلة زمنية، كما أنها مرحلة تحولات نفسية عميقة<sup>(2)</sup>. أما اليزابيت هورلوك (Elisabeth Horlok) ترى أنها مرحلة تمتد من النضج الجنسي إلى أن يكتمل استقلالية الفرد عن الكبار ترى أيضاً أنه من الصعب تحديد سن للمراهقة أكثر منه من تحديد سن الطفولة بالنظر إلى أن النضج العقلي والانفعالي والاجتماعي يحدث في أعمار تختلف من فرد لآخر وفقاً للمستوى العقلي للفرد من جهة والفرص التي توفرها له البيئة التي ينتمي إليها من جهة أخرى، كما ترى أن سن الواحد والعشرين هو السن الذي يصل فيه الفرد إلى اكتمال النضج في نهاية المراهقة<sup>(3)</sup>.

### 2.3.8: سنوات المراهقة:

يتفق معظم الباحثين في ميدان علم النفس الارتقائي على أن سنوات المراهقة تمتد من بداية البلوغ إلى بداية الرشد. ويتفقون على أن الفتاة تبلغ قبل الفتى بمعدل سنة أو سنتين. وإن كانوا يختلفون في تحديد سن بداية هذا البلوغ، لأن هذا السن يختلف من فرد لآخر، تبعاً للعوامل الصحية والمعطيات الجينية لكل فرد. ومن مجتمع إلى آخر، تبعاً للمستوى الثقافي والحضاري وظروف المناخ. واختلفوا في تحديد سن نهاية المراهقة وبداية الرشد، وذلك لنفس الأسباب.

ويتجه علم النفس الحديث إلى اعتبار أن مرحلة المراهقة غير مستقلة عن باقي مراحل العمر فينظر إليها على أنها مرحلة متصلة بالمرحلة التي تسبقها، وبالمرحلة التي تلحق بها. أنها تتدرج في النمو البدني،

<sup>1</sup> أوزاي، أحمد (2015): سيكولوجية المراهق - دراسات الاتجاهات النفسية-الاجتماعية للمراهق المغربي، منشورات مجلة الدراسات النفسية والتربوية - الرباط، العدد4، ص 10.

<sup>2</sup> فيكتور، سمير نوف - ترجمة فواد شامين - التحليل النفسي للولد - 1950 - ص 50.

<sup>3</sup> الربماوي، محمد عودة (2003): علم النفس العام، ط 2، دار المسيرة، عمان الأردن، ص 165.

والجنسي، والعقلي، كامتداد للمرحلة السابقة عليها نحو النضج<sup>(1)</sup>. لدرجة يصعب وضع خط فاصل بين كل مرحلة أخرى، من مراحل العمر المختلفة دون إغفال ما تتميز به كل مرحلة من خصائص. وإذا ما راجعنا آراء الباحثين في مجال المراهقة، وجدنا أنهم يحددون بداية المراهقة في الفترة من سن 10-13 سنة، ونهايتها في الفترة من 19-25، نسبة كبيرة من الباحثين يركزون على امتداد سنوات المراهقة من 12-21 سنة عند كل من الذكور والإناث على حد سواء. وهو تحديد يناسب في نظرنا المراهقة في مجتمعاتنا ذلك أن سن 21 يعني سن اكتمال الرشد ورفع الوصاية الوالدية<sup>(2)</sup>

### 3.3.8: التطورات السيكولوجية والفيزيولوجية في فترة المراهقة

يعتبر بياجى أن الاندفاع العاطفي والاجتماعي للمراهق، علينا ربطه بالتحول الفكري الذي يجعل إمكانية الاستدلال حول الاقتراحات والافتراضات المنفصلة أو المفككة لإثبات متماسك. ففي فترة المراهقة، نجد أن المراهق لم يعد يحتمل المحيط كما هو. فالفكرة المنطقية تتطور، وتوظف العقل الناقد الذي يسمح بتحليل عناصر موقف معين، بدلا من ضبطه في عموميته. والفرق الأساسي بين التفكير الشكلي للمراهق والتفكير المرتبط بالعمليات المتماسكة للطفولة هو أن هذه الأخيرة متمركزة حول الواقع، بينما الأول توصل إلى التحولات الممكنة، وهي لا تقتنع بتمثل الواقع مباشرة ولكن يستنتج تغيرات ونتائج مفترضة<sup>(3)</sup>.

أما Wallon في اتجاه التحليل الجيني، ينشغل بتطور الشخصية من خلال المظاهر الجسمية العاطفية والمعرفية. وكذلك من خلال مكونات المجتمع، فهو يشتغل بقانون الاندماج الذي يأخذ بعين الاعتبار الوظائف السابقة على المستوى النفسي والفيزيولوجي، أي أن كل مرحلة من مراحل النمو تظهر كوظيفة متفوقة، وهذا التفوق له علاقة بالنمو الجسمي والجهاز العصبي والنسق الغددي. وبصفة عامة فإن المراهقة بالمفهوم القالوني، مرحلة ذات توجه انعكاسي متمركز حول الذات، أي أنها مرحلة تختلف عن المرحلة السابقة وتتجه إلى المعرفة الثقافية أي إلى الخارج. لكن هناك علماء نفس آخرين، يمثلون اتجاه

<sup>1</sup> مرحاب، صلاح أحمد (1989): سيكولوجية التوافق النفسي ومستوى الطموح، دراسة مقارنة بين الجنسين في مرحلة المراهقة بالمغرب، ط 1، مكتبة دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ص 95.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 96.

<sup>3</sup> L'encyclopédie : univers de la psychologie. Ed Lidid, Paris 1981, volume III, p 181.

التحليل النفسي يعطون الأهمية الأولى والأساسية للحياة العاطفية في تطور مسار النمو عند الطفل المراهق، لأنه منذ الحياة الأولى للطفل يشعر هذا الأخير أن لجسمه مثيرات صاعدة من الحاجيات الداخلية ومن العالم الخارجي فينتظر من أمه أن تلعب دور الإشباع والحرمان، وشيئا فشيئا يستخدم الفرد شخصيته وجسمه لكي يجعل الواقع في خدمة حاجته أو لذته، ليحقق أقل ما يمكن من الآلام. وعندما يكبر الطفل، ينظم إسقاطاته بطريقة أحد والديه، فالأم تصبح الموضوع الجيد والأب الموضوع السيئ. إنه الجوهر المنظم لعقدة أوديب. وهنا يشير "فرويد" في صياغته لظاهرة اللذة الجنسية أو كما تسمى "الليبدو الموروثة" قد قلل من التأكيد على ظاهرة المراهقة بأنها مرحلة تكوينية كما هو الحال مع ستانيل هول الذي أكد على نظرية النشوء العرقي<sup>(1)</sup>.

ومن هنا نستنتج بأن لهذه المرحلة مميزات وخصائص تتميز بها عن باقي المراحل التي يميز بها الإنسان، فهذا الطرح السيكولوجي العام لمرحلة المراهقة، هو طرح أحادي الجانب يؤسس على العامل المعرفي التكويني، أو العاطفي-الغريزي، أي التمرکز حول الذات في علاقته بالآخرين كعلاقة انعكاسية، دون أخذ بعين الاعتبار لدور التأثير الاجتماعي ومحتوياته الثقافية.

#### 4.8: الدراسات السابقة: هناك العديد من الدراسات الاجتماعية والبحوث التربوية، التي تناولت دور

الأسرة التربوي والاجتماعي، وفعالية هذا الدور في تكوين الملامح الشخصية للأبناء ومدى تقديرهم لذواتهم، وسنقتصر على عرض بعض الدراسات (العربية والأجنبية) ذات العلاقة الوثيقة بموضوع البحث الحالي.

دراسة الحافظ (2001) بعنوان "توزع السلطة الوالدية وأثره في بعض الجوانب النمو الاجتماعي للطفل" هدفت الدراسة إلى الكشف عن أثر شيوع سلطة الأب أو الأم في ظهور الميول القيادية عند الطفل وعلاقته بأقرانه، واعتمدت في ذلك على عينة من الرياض في دمشق قوامها (130) طفلاً، تتراوح أعمارهم ما بين (5-6) سنوات و على عينة من الآباء و الأمهات قوامها (26) فرداً. استخدمت في الدراسة أداتين لجمع المعلومات، هما استبانة لقياس توزع السلطة الوالدية (الأب والأم)، و بطاقة

<sup>1</sup> الحافظ، نوري (2012): المراهق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة 11، ص 31.



ملاحظة لرصد مظاهر النمو الاجتماعي عند الأطفال (القيادة، العلاقة مع الآخرين، والعزلة). وأظهرت نتائج الدراسة عدم وجود علاقة دالة إحصائية، بين سلطة الأب أو الأم والميول القيادية عند الطفل أو علاقته بأقرانه، بينما أظهرت الدراسة أن كثيراً من الوالدين يجهلون الأساليب التربوية التي تنمي الميول القيادية عند الأطفال<sup>(1)</sup>.

ثم نجد الدراسة التي أجرتها "ديانا بومريند" حول أساليب التربية الأسرية التي يتبعها عينة من الأولياء الأمريكيين، واعتمدت على بعدين: الضبط الذي أشارت له بدرجة السماح أو الالتزام الوالدي، والمساندة التي أشارت لها بدرجة الدفاع العاطفي أو الرفض الوالدي. وتوصلت إلى وجود ثلاثة أساليب تربوية هي: "الأسلوب المتسامح" الذي يتميز بضبط منخفض ومساندة مرتفعة، و"الأسلوب التسلطي" المتميز بضبط ومساندة منخفضة، وأخيراً "الأسلوب الديمقراطي" الذي يتميز بضبط ومساندة مرتفعين<sup>(2)</sup>.

كما أوضحت دراسة "بومريند" (2012) أن أسلوب التربية الديمقراطي هو المرتبط أكثر بسلوكيات إيجابية اجتماعياً مثل التفاعلات الأكثر ودية مع الأقران، واستقلالية مع تبادلات تعاونية مع الراشدين، ودافعية للنجاح وضبط النفس، أما الأطفال الذين يوجدون في أسر تسلطية وتسامحية فيبدون أقل تحملاً للمسؤولية وأكثر تبعية، كما لاحظت "بومريند" الحزن عند أطفال أولياء التسلطيين مع ميل للعدوانية عند الذكور، أما أطفال الأولياء التسامحيين فكانوا أقل ضبطاً وأقل ثقة في النفس<sup>(3)</sup>.

دراسة شن (Chen،1997) بعنوان "الأهداف الوالدية-التأهيل الوالدي والسلوك الاجتماعي لأطفال ما قبل المدرسة".

هدفت الدراسة إلى كشف العلاقة بين الأهداف الوالدية والكفاءة الاجتماعية لأطفال الرياض تبعاً لأساليب المعاملة الوالدية. وشملت الدراسة عينة قوامها (171) من الآباء والأمهات في (تايوان)، و ممن لهم أطفال في الرياض. واستخدمت في البحث استبانة وزعت على الآباء والأمهات لمعرفة أهدافهم وأساليب تعاملهم مع الأطفال، وبطاقة ملاحظة ملأها المعلمون عن الكفاءة الاجتماعية عند الأطفال. أظهرت نتائج

<sup>1</sup> - الحافظ، رولا (2001): "نوع السلطة الوالدية و أثرها في بعض جوانب النمو الاجتماعي للطفل"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية جامعة دمشق.

2, p : 173. 1<sup>2</sup>- Marie Duru-Bellat, Agies Van Zanten, sociologie de l'école. 2<sup>ème</sup> éd, paris. Armand colin, 20

<sup>3</sup>-Henri Le halle, Daniel Mellier, psychologie du développement, paris : Armand Colin, 2012, p : 227.

الدراسة أن الإدارة الوالدية الجيدة التي تتسم بالدفيء والضبط لها تأثير إيجابي في كفاءة الأطفال الاجتماعية. وأن هناك علاقة بين الأسلوب السلطوي والسلوك الاجتماعي الإيجابي عند الأطفال، حيث يعتقد المجتمع أن هذا الأسلوب يساعد الأطفال على التكيف الاجتماعي، و ينمي لديهم الاستقلالية وتحسين الانجاز<sup>(1)</sup>.

توصل "كلار هالس و مونطونون Kelleraals et Montanon" في دراستهما حول الأساليب التربوية الأسرية إلى وجود ثلاث أساليب هي:

1. الأسلوب الخاص بالمكانة الذي يتميز بالأهمية لقيم الملائمة والتكيف، مثل الطاعة والامتثال، والضبط القهري للأولياء وأدوار تربوية متميزة جدا للأب، ومسافة كبيرة بين الأولياء والأطفال، وتحفظ كبير بين المنشئين الخارجيين.
2. الأسلوب الأمومي يشبه الأسلوب الخاص بالمكانة في الأولوية المعطاة للملائمة واستعمال ضبط مباشر والتميز الكبير بين الأدوار التربوية للأب (إجرائية) والأم (تعبيرية). وضعف الانفتاح على الخارج، و يختلف الأسلوب الأمومي عن أسلوب المكانة في بحث الأولياء عن التقارب مع أطفالهم.
3. الأسلوب التعاقدى هو متناقض تماماً للأسلوب الخاص بالمكانة، و يتميز بالأهمية المعطاة للاستقلالية والاعتماد على الدافعية أو على الإغراء كتقنيتين للضبط. كما كان للأدوار التربوية للأب والأم أقل تمايزاً (لا يوجد اختلاف كبيرين بين دور الأب، الأم التربوي) وتكون الأسرة منفتحة جداً للتأثيرات الخارجية. فقد أظهر التحليل أن "الأسلوب التعاقدى" هو الأكثر ارتباطاً مع تقدير عال للذات عند المراهقين، و تقدير الذات يساعد على التعلم و له قيمة تنبئية عن الاختيارات المهنية للأطفال في الوسط الشعبي، فمثلا 80% من هؤلاء ذو تقدير ذات مرتفع يختارون مهنا تتطلب دراسات طويلة المدى<sup>(2)</sup>.

<sup>1</sup> Chen- Parents goals. (1997) J, Socially competent behaviors in preschoolers. Parents Practices and chance

(Doctoral Dissertation-university of Wisconsin -Madison, Taiwan.)

<sup>2</sup> -Marie Duru\_Bellat Agnes Van Zanten op. Cit. 174.

دراسة أمزيان (2007)، حيث قام بتصنيف عدد من التلاميذ الذكور تتراوح أعمارهم بين 10-12 سنة إلى فئات ثلاث (مرتفعي، متوسط،منخفض) تقدير الذات وذلك وفقا لما أدلى به التلاميذ عن ذواتهم وما قدره المدرسون عن هؤلاء التلاميذ فعلا عن تطبيق عدد من الاختبارات النفسية، وقد كشفت الدراسة أن التلاميذ ذوي تقدير الذات المرتفع يتميزون بقدرتهم العالية على الانجاز الأكاديمي وكذا الاجتماعي، و لديهم رغبة عالية في التعبير عن آرائهم ولكنهم حساسون نحو النقد، متفائلون نحو قدراتهم بالمقارنة بهؤلاء الأطفال ذي التقدير المنخفض. وبعد إجراء المقابلة مع أولياء أمور هؤلاء التلاميذ من ذوي تقدير الذات المنخفض لديهم اهتمامات أقل نحو أبنائهم لا يستطيعون اتخاذ القرارات ومن ثم يؤثر ذلك على الأبناء فيخفض مستوى تقديرهم لذواتهم<sup>(1)</sup>.

#### -تعقيب عام على الدراسات السابقة:

يتضح من عرض الدراسات السابقة التي تناولت المعاملة الوالدية وعلاقتها بتقدير الذات إلى وجود علاقة ايجابية بين إدراك الأبناء للقبول والدعم الوالدي وتقدير الذات لديهم، وكذا وجود علاقة ارتباطية سالبة بين إدراك الأبناء للتحكم والضبط من قبل الوالدين وتقدير الذات لديهم، كما أن أسلوب التحكم الوالدي يؤثر على تقدير الذات فيسجل الأبناء المتحكم مستويات أقل من تقدير الذات مقارنة بغيرهم، كما أن أهمية إتباع الأساليب الصحيحة في تنشئة الأبناء، ينعكس على شعور الأبناء بالأمن الذي يرتبط بتقدير الذات بمعنى أن تقدير الذات يرتبط بأساليب التنشئة الوالدي كما يدركها الأبناء. وللتعامل الديمقراطي والتسامح الوالدي أهمية في حياة الأبناء ومدى تأثيره على السلوك التلقائي والثقة بالنفس لديهم، فكلما اتبع الوالدان هذا الأسلوبين زاد مستوى تقدير الذات لدى الأبناء كما أن أهمية التقبل والحب من قبل الوالدين و الابتعاد عن الأسلوب المتسلط ينعكس ذلك على شعور الأبناء بالأمن، دون المبالغة في حمايتهم ومنحهم الحرية لأن ذلك من شأنه يشعرهم بالقلق والتوتر والإحباط.

مما سبق نجد أن فترة المراهقة مرحلة غير عادية تصاحبها تغيرات نفسية وفسولوجية لا مفر من حدوثها وهي طبيعية وضرورية كمرحلة انتقال بين الطفولة والنضج الكامل، وكي تعبر هذه المرحلة

أمزيان، زبيدة (2007): "علاقة الذات للمراهق بمشكلات وحاجاته الإرشادية دراسة مقارنة في ضوء متغير الجنس"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، الجزائر، ص68.<sup>1</sup>

بسلام دون أن تترك أي اثر ضار في الشخصية لابد أن يكون هناك وعي وفهم لطبيعة هذه المرحلة وخصوصاً من قبل الوالدين، ويجب أن تتعاون المؤسسات التعليمية والدينية والإعلامية مع الأهل في توجيه ورعاية المراهقين رجال ونساء المستقبل، لكن لا يمكن للأهل أو المؤسسات أن تأخذ بيد المراهق إلا إذا كان سبق وأن أعد منذ الطفولة لفهم مشكلاته والتغيرات التي ستحدث لكيانه ولا يمكن بالتالي قيادة المراهق لإدراك ماهيته إلا إذا ساعدناه على تحقيق المهمات النمائية في كل مرحلة من مراحل عمره، ولهذا ارتأينا إلى اعتماد أهم العناصر التي تخدم فصل المراهقة من خلال تعريف المراهقة لغة واصطلاحاً وكذا ذكر أنواعها ومراحلها خصائصها، الاتجاهات المفسرة للمراهقة، العوامل المؤثرة في مرحلة المراهقة، أهم مظاهر النمو في هذه المرحلة، حاجات المراهق وكذا علاقته بالمدرسة كيف تؤثر المعاملة الوالدية على المراهقة، وتقدير الذات عند المراهق.

## 9- الإجراءات المنهجية للدراسة: إن الشروع في أي بحث لها كانت طبيعته، يستلزم من الباحث

في البداية الشعور بالمشكلة وبأهمية الدراسة والتحقق من وجودها في المجتمع الذي يعيش فيه، و الذي يشكل ميدان البحث، بعد ذلك يتطلب منه التسلح بمنهجية معينة لمعالجتها والمعتمدة أساساً على منهج وأدوات وبيانات وتقنيات موضوعية تحددتها طبيعة الدراسة.

## 1.9: منهج الدراسة: إن طبيعة المشكلة المدروسة وخصائص البيانات المراد الحصول عليها تفرض

علينا أن نتبع منهجاً علمياً سليماً وانطلاقاً من طبيعة الدراسة الحالية وما تطلبه من قواعد لجمع المعلومات والبيانات تم اللجوء إلى المنهج الوصفي التحليلي باعتباره من أفضل المناهج تلاؤماً، وطبيعة المشكلة المطروحة بما تفرضه من خطوات منهجية دقيقة. يعتمد المنهج الوصفي على دراسة الظاهرة كما توجد في الواقع، بحيث يصفها وصفاً دقيقاً ويوضح خصائصها عن طريق جمع المعلومات تحليلها وتفسيرها من خلال تحديد طبيعة العلاقة بين المتغيرين السلطة الأبوية وعلاقتها بتقدير الذات عند المراهق.

## 2.9: مجتمع وعينة الدراسة: يتكون مجتمع الدراسة من تلاميذ السنة الثالثة إعدادي من مرحلة

التعليم الأساسي بمدينة الرياض (السعودية)، للعام الدراسي 2018/2019م. ويبلغ عدد العينة (80)

شخصاً بين الذكور والإناث تتراوح أعمارهم بين خمس عشرة سنة وثمانية عشرة سنة (15-18) وسبب اختيارنا لهذا السن هو أنه في هذه المرحلة من العمر يصبح الشخص خاضعاً لانفعالات واهتزازات المراهقة، وفي هذه المرحلة بالذات يحاول المراهق بأي وجه كان أن يبرز ذاته.

**3.9: أداة الدراسة:** اعتمدنا في إثبات صحة الفرضيات أو خطئها على التقنية التي رأينا أنها مناسبة لهذا البحث وهي الاستبيان، واخترنا الاستبيان لأن العينة تضم تلاميذ المستوى الإعدادي، وهم أشخاص يستطيعون التواصل بشكل أو بآخر مع مفردات الاستبيان. ويضم مجموعة من العبارات صممت حسب متغيرات الدراسة، فالجزء المتعلق بمتغير السلطة الأبوية وضعت النسخة الأصلية لهذا الاستبيان (استبيان السلطة الوالدية) من طرف بوري (1991) Buri<sup>(1)</sup>، مع تعديله بما يتناسب مع طبيعة البيئة السعودية، ويسمى هذا الاستبيان باللغة الانجليزية (Parental Authority Questionnaire-PAQ). وقد صمم هذا الاستبيان بطريقة تمكن من دراسة ثلاثة أنماط للمعاملة الوالدية وهي: التسلطي، الديمقراطي، المتساهل، انطلاقاً من نظرية (1967) Beaumrind في السلطة الوالدية<sup>(2)</sup>.

ولدراسة كل من هذه الأنماط الثلاثة، وضعت عشرة فقرات لكل نمط، لكن في دراستنا قمنا بحذف بعض العبارات التي يصعب على العينة فهمها، فأخذنا خمسة عبارات في كل نمط فمثلاً العبارة " والداي يشجعان تبادل الرأي عندما يعارض أبناؤهما رأيهما " تدل على النمط التربوي الديمقراطي والعبارة " والداي يتوقعان مني تنفيذ كل ما يطلبانه فوراً دون أسئلة" تدل على النمط التسلطي المتشدد، أما النمط المتساهل نجد العبارة " والداي لا يحاولان الحكم بسلوكي ورغباتي" وللإستجابة على فقرات المقياس استخدمنا طريقة ليكرت الخماسية لقياس كل فقرة، أي تتراوح ما بين (1=لا أوافق أبداً إلى 5=أوافق بقوة). وفي الأصل، فقد وضعت استبيانات لدراسة أنماط السلطة عند كل من الآباء والأمهات إلا أننا فضلنا في دراستنا هذه استعمال استبيان واحد لكل من الآباء والأمهات، وذلك بناء على نتائج دراسة سابقة أجراها دوري (1997) عن أنماط السلطة الوالدية عند الآباء والأمهات فلم يجد فروقا جوهرية

<sup>1</sup> Bury(1991): Parental Authority Test(PAQ).

<sup>2</sup> Beamrind. Diana(1967): Rearing Competent children. In W. Damon(Ed). Jossy-Bass development today and tomorrow San Francisco, pp 888,906.

بين أنماط التنشئة عند الآباء والأمهات، وقد ترجم هذا الاستبيان واستعمل في دراستين في عشوي وآخرون (2005)، دراسة تأثير أنماط المعاملة الوالدية على طلاب وطالبات الثانوية<sup>(1)</sup>.

وفيما يخص الجزء الثاني من الاستبيان والمتعلق بتقدير الذات عند المراهق، فقمنا بقياس هذا المتغير باستعمال مقياس "روزونبرغ"، يتكون هذا السلم من عشر عبارات، يتوجب على كل مشارك أن يحدد مدى اتفاقه مع هذه العبارات، بحيث العبارات (1-3-4-7-10) تعطي مؤشرات إيجابية بحيث تقيس مباشرة التقييم الإيجابي، مثلاً بشكل عام، أنا راض عن نفسي، أعتقد أنني أملك العديد من الصفات الحسنة، أستطيع القيام بالأشياء التي يقوم بها الآخرون، أشعر بأنني شخص ذو قيمة، على الأقل، بشكل متساوي مع غيري، لدي موقف إيجابي تجاه نفسي. بينما العبارات (2-5-6-8-9) تحيل على مؤشرات سلبية مثلاً أحياناً أشعر بعدم جدواي، أشعر بعدم وجود شيء يجعلني فخور بنفسي، بالتأكيد أشعر بعدم فائدتي أحياناً، أتمنى أن أكن لنفسي احتراماً أكبر، بشكل عام، أنا أميل إلى الشعور بأنني فاشل. وتمت ترجمته لتسهيل فهمه وملائمته لخصوصيات التلاميذ<sup>(2)</sup>.

- صدق وثبات مقياسي الدراسة: ولتحقق من صدق مقياسي الدراسة فقد أكدوا كل المختصين الذين تم عرضه عليهم بصدق وصلاحيته المقياسين لما أعد لقياسه. واقترحوا دمج المقياسين مع بعضهما أثناء تطبيقهما على عينة الدراسة كما تم حساب ثبات المقياسين معاً بمعاملة ألفا كرنباخ، حيث وجد أن ثبات المقياسين بشكل كلي يساوي 82%. وهو معامل ثبات مرتفع مما يدل على صلاحية تطبيق المقياس.

<sup>1</sup> عشوي، و اخرون (يونيو 2006)، تأثير أنماط المعاملة الوالدية على طلاب و طالبات الثانويات، مجلة الطفولة العربية، المجلد السابع، العدد السابع والعشرون ، الكويت.

<sup>2</sup> راجد، حليلة ، شيخاوي، مينة (2017): "قلق الامتحان و علاقته بتقدير الذات لدى تلاميذ المستوى الثالثة إعدادي والثانوي ألتاهيلي " بحث مقدم أمام لجنة الامتحان بمركز التوجيه التربوي لنيل دبلوم في التوجيه التربوي، ص 39.

## 4.9: الاتساق الداخلي لمقياسي الدراسة :

جدول رقم (1) الاتساق الداخلي لفقرات استبيان السلطة الأبوية وتقدير الذات مع المحاور ومعاملات ارتباط المحاور مع

المقياس ككل

معامَل الارتباط	فقرات المحور الخامس الذات المرتفعة	معامَل الارتباط	فقرات المحور الرابع الذات المنخفضة	معامَل الارتباط	فقرات المحور الثالث المتسامح	معامَل الارتباط	فقرات المحور الثاني (الديمقراطي)	معامَل الارتباط	فقرات المحور الأول (المتشددة)
0.526	1	0.579	2	0.616**	6	0.645**	1	0.306**	2
0.534	3	0.595	5	0.568**	8	0.444**	10	0.542**	11
0.578	4	0.325	6	0.528**	12	0.648**	13	0.306**	9
0.620	7	0.759	8	0.735**	14	0.289**	7	0.655**	15
0.624	10	0.349	9	0.572**	3	0.624**	4		
0.54		0.35		0.68		0.51		0.33	محاور الاستبيان مع الدرجة الكلية

\*\*. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

يتضح من الجدول السابق (1)، أن معامل ارتباط كل فقرة من فقرات استبيان تقدير الذات، والسلطة الأبوية مع محاورها دالة إحصائياً عند مستوى دلالة (0.01) وعدد أفراد العينة (N=80)، كما أن معامل ارتباط كل محور من محاور الاستبيان مع مجموع الاستبيان ككل دال إحصائي عند مستوى معنوية (0.01)، وعدد أفراد العينة (N=80)، وهذا يعني أن استبيان تقدير الذات والسلطة الأبوية يتمتع بصدق بناء عالٍ.

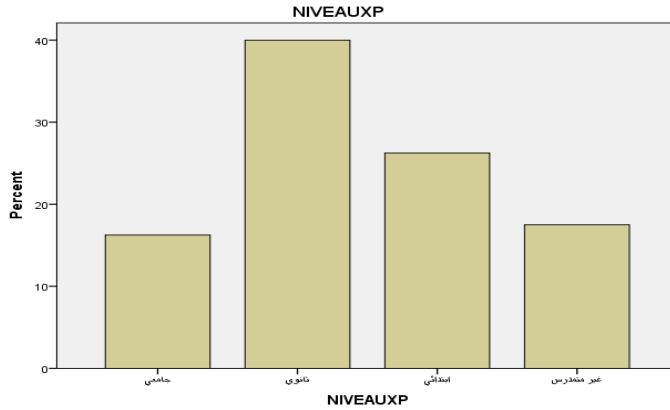
**10- عرض النتائج ومناقشتها وتفسيرها:** قبل أن نتطرق إلى تحليل الأسئلة الخاصة بكل فرضية يجب أن نتعرف على المستوى الثقافي والمهني الخاص بالعينة وذلك حتى نستطيع أن نأخذ به عين الاعتبار في عملية التحليل. فالأبناء هم انعكاس لتقافة الوالدين، لذا يعتبر مستوى التحصيل العلمي للوالدين أمراً مؤثراً في هويتهم وتفاعلهم مع أفراد المجتمع. كما أن المستوى الاقتصادي للوالدين من شأنه قد يؤثر في تربية الأبناء وتكوين شخصيتهم فإذا كان مستواهم الاقتصادي ضعيف يجعل الأسرة تشغل عن الطفل بسبب تعدد التزاماتها خارج البيت، ويجعلها تركز على الحاجيات المادية للأبناء من ملابس وأدوات مدرسية وغيرها، وذلك على حساب الاهتمامات المتعلقة بالجوانب التربوية والعاطفية، ومنها تكوين شخصيته.

### 1.10: المستوى التعليمي للآباء:

#### جدول رقم (2) المستوى التعليمي للآباء

المستوى التعليمي للآباء	Frequency	Percent
جامعي	13	15.5
ثانوي	32	38.1
ابتدائي	21	25.0
متمدرس غير	14	16.7
Total	80	100.0



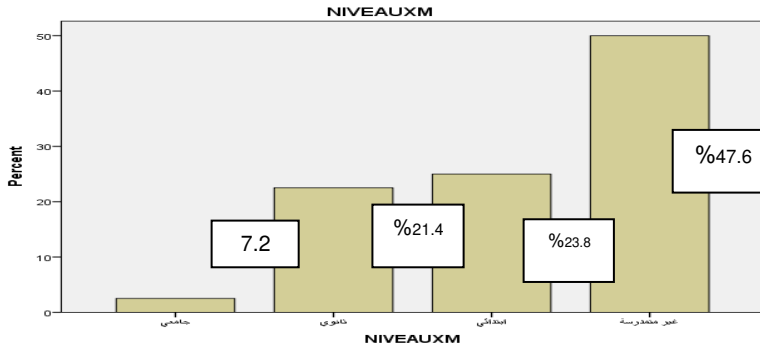


نلاحظ في الجدول أعلاه المتعلق بالمستوى التعليمي للآباء أن نسبة ذوي التعليم الثانوي تحتل المرتبة الأولى و ذلك بقيمة (35,1%) تليها نسبة ذوي التعليم الابتدائي (25.0%)، في حين يمثل مستواهم الجامعي (15.5%) أما نسبة غير المتدرسين فتتمثل (16,7%).

## 2.10: المستوى التعليمي للآباء:

- جدول (3) المستوى التعليمي للآباء

المستوى التعليمي للآباء	Frequency	Percent
جامعي	2	7.2
ثانوي	18	21.4
ابتدائي	20	23.8
متمدرسة غير	40	47.6
Total	80	100.0



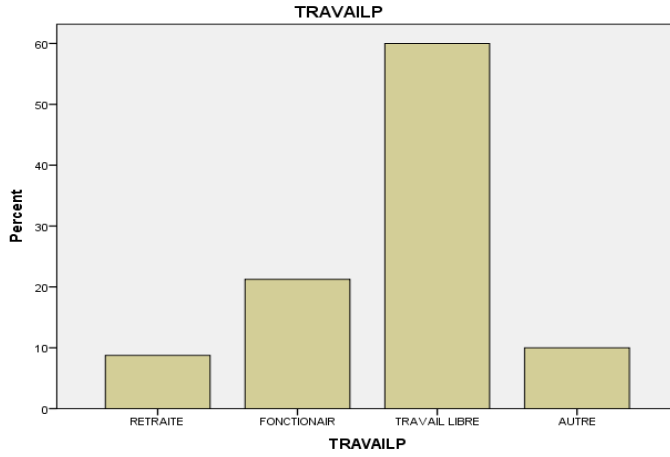
من الملاحظ أن أغلبية أمهات عينة البحث غير متمدرسات إذ تمثل نسبتهن (47,6%) وهي كأعلى نسبة، في حين نجد نسبة المستوى التعليمي الثانوي لهن تساوي (21,4%)، أما التعليم الابتدائي فنسبتهن تساوي (23,8%) وفيما يخص نسبة ذوي التعليم العالي ضعيفة جداً خاصة وأنها لا تمثل سوى (7.2%). والملاحظ بشكل عام أن نسب المستوى التعليمي بين آباء وأمّهات العينة جد متفاوتة، فنسبة الأمهات الغير متمدرسات تكاد تسيطر على العينة ما من شأنه التأثير بشكل أو بآخر على مستوى التعامل مع الأبناء.

التعليق على نتائج الجدولين (2) و(3): هذا التباين الملاحظ إن دل على شيء إنما يدل على أن أغلبية آباء أفراد العينة تلقوا تعليمهم الأساسي فقط ولعل ذلك راجع إلى ذكورية المجتمع السعودي، بحكم أن معظمهم تواجدوا في فترة ما قبل بناء مدارس خاصة بالفتيات، حيث كان فيها التعليم حكراً على الذكور ما عاد فئة قليلة من النساء اللواتي نلن حظهن من التعليم، وذلك راجع لعدة أسباب كالعادات والتقاليد السائدة في المجتمعات، ونتيجة الفهم الخاطئ للدين لدى طائفة من الناس، أو خوفاً من فتنة الاختلاط بالشباب أو شخصية تتعلق بالمرأة نفسها.

### 3.10: المستوى المهني لآباء العينة:

الجدول رقم (4): المستوى الوظيفي لآباء العينة.

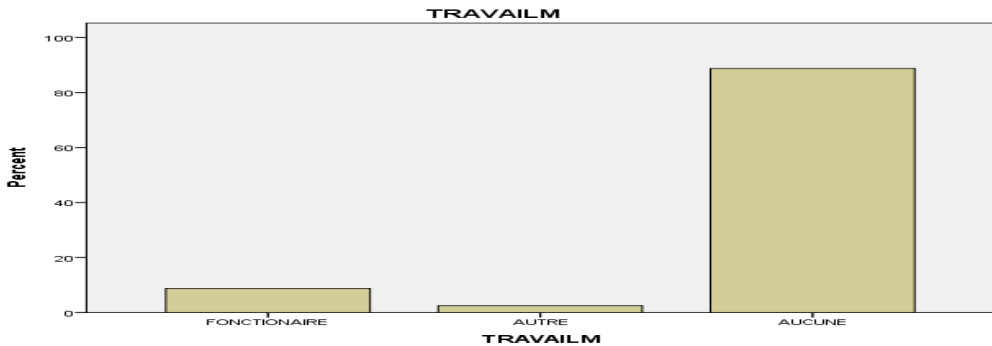
المستوى المهني لآباء العينة	Frequency	Percent
متقاعد	7	9.3
موظف حكومي	17	21.2
عمل حر	48	57.9
آخر	8	11.5
Total	80	100.0



#### 4.10: المستوى المهني لأمهات العينة:

الجدول رقم (5) المستوى المهني لأمهات العينة.

المستوى المهني لأمهات العينة	Frequency	Percent
موظفة حكومية	7	9.8
غير موظفة	71	85.5
عمل آخر	2	4.8
Total	80	100.0



من خلال هاذين الجدولين يتضح جلياً وبالأرقام أن عينة بحثنا ذات مستوى المهني متوسط، وهذا كان متوقعا بكون العينة اختبرت من وسط شبه شعبي، إذن نسبة الأعمال الحرة شكلت أعلى نسبة عند الآباء (9,57%) بينما عند الأمهات أقل نسبة (8,4%)، في حين أن نسبة الموظفين بلغت عند الآباء (21,2%)، و لم تشكل الأمهات فيها سوى (9,8%)، أما نسبة الآباء الذين يشتغلون في أعمال حرة كالمعامل والمصانع لا تكاد أجرتهم تكفي متطلبات الحياة اليومية بلغت (9,5%)، ونسبة المتقاعدين تبلغ (9,3%)، في حين نجد نسبة الأمهات العاطلات عن العمل شكلت (84,5%) و هي كأعلى نسبة. ومن الملاحظ أن المستوى المهني (الاقتصادي) لعينة الأمهات كان متدني وذلك قد يعود البطالة الناتجة عن كثافة وتضخم المجتمع وقل فرص العمل الحكومية للأمهات، كما يعود السبب إلى الزواج المبكر، كون بعض الأزواج لا يفضلون بخروج زوجاتهم للعمل

5.10: الإجابة على السؤال الأول: لقد كان نص الفرضية الأولى "نتوقع أن مستوى درجة تقدير الذات لدى المراهقين مرتفعة، وأن نوع السلطة الممارسة عليهم المتسامحة". قبل الإجابة عليها عبر حساب المتوسطات والانحرافات المعيارية للعينة، يجب أن نوجد معيار تستند إليه في معرفة مستوى تقدير الذات كما يوضحه الجدول الآتي: المدى = 5-1=4، وكان عدد الفئات =5 ومنه نجد أن طول الفئة = 5/4 = 0.8

جدول (6) معيار قياس تقدير الذات

الفئة	متوسط الفئة	مستوى الفئة
1	من 1 إلى أقل 1.8	مخفض جدا
2	من 1.8 إلى أقل من 2.6	منخفض
3	من 2.6 إلى أقل من 3.4	متوسط
4	من 3.4 إلى أقل من 4.2	مرتفع
5	من 4.2 إلى 5	مرتفع جدا

للإجابة على شق السؤال الأول للدراسة تم حساب المتوسطات والانحرافات المعيارية لعينة الدراسة بغية معرفة مستوى تقدير الذات لدى عينة الدراسة والجدول الآتي يوضح ذلك.

- جدول رقم (7) المتوسطات والانحرافات المعيارية لمستوى تقدير الذات لدى المراهقين

رقم الع بارة	العبارة	المتوسط	الانحراف المعياري	مستوى تقدير الذات
1	بشكل عام، أنا راض عن نفسي.	3.21	0.83732	متوسط
2	في بعض الأحيان أظن أنني لا أصلح لشيء.	2.53	0.87067	منخفض
3	أعتقد أنني أملك العديد من الصفات الحسنة.	3.30	0.60379	متوسط
4	أستطيع القيام بالأشياء التي يقوم بها الآخرون.	3.26	0.93786	متوسط
5	أشعر بعدم وجود شيء يجعلني فخورا بنفسي.	3.32	0.98566	متوسط
6	أحيانا أشعر بأنني عديم الفائدة.	2.93	1.05475	متوسط
7	أشعر بأنني شخص ذو قيمة، على الأقل، بشكل متساوي مع غيري.	2.76	2.7625	متوسط
8	أتمنى أن أكن لنفسي احتراماً أكبر.	1.36	0.57904	منخفض جدا
9	بشكل عام، أنا أميل إلى الشعور بأنني فاشل.	3.02	0.88554	متوسط
10	لدي موقف إيجابي تجاه نفسي.	3.08	0.85970	متوسط
	المتوسط العام لتقدير الذات	2.73	0.35918	متوسط

تشير بيانات الجدول رقم (7) أن الفقرة الأولى في مستوى تقدير الذات حصلت على متوسط حسابي قيمته (3.21) بانحراف معياري يساوي (0.83732)، وكان مستوى تقدير الذات استناداً إلى الجدول (6)

متوسط والفقرة الثانية من الجدول أعلاه حصلت على متوسط حسابي (2.53) بانحراف معياري (0.87067)، وكانت نتيجة متوسط تقدير الذات استنادا إلى قيمتها في الجدول (6) منخفضة، والفقرة الثالثة من الجدول حصلت على متوسط حسابي (3.30) بانحراف معياري (0.60379)، وكانت نتيجة مستوى تقدير الذات استنادا إلى الجدول (6) متوسط، فيما يخص الفقرة الرابعة من نفس الجدول حصلت على متوسط حسابي بقيمة (3.26) وبانحراف معياري يساوي (0.93786) حيث كان مستوى تقدير الذات فيها متوسط، وبالنسبة للفقرة الخامسة من الجدول حصلت على متوسط حسابي (3.32) بانحراف معياري (0.98566)، حيث كان مستوى تقدير الذات متوسط وكانت الفقرة السادسة من نفس الجدول حصلت على متوسط حسابي (2.93) بانحراف معياري (0.98566) وكانت نتيجة مستوى تقدير الذات متوسط، والفقرة رقم سبعة حصلت على متوسط حسابي بقيمة (2.76) بانحراف معياري (2.7625) وبالنسبة لمستوى تقدير الذات فيها حسب الجدول (6) كان متوسط، أما في الفقرة رقم ثمانية كان متوسطها الحسابي يساوي (1.36) بانحراف معياري يساوي (0.57904)، حيث كانت نتيجة مستوى تقدير الذات من خلال قيمتها في الجدول (6) منخفضة جدا، أما الفقرة رقم تسعة من الجدول حصلت على متوسط حسابي قيمته تساوي (3.02) بانحراف معياري يساوي (0.88554) وفيما يخص نتيجة مستوى تقدير الذات فكان متوسط، وأخيرا الفقرة رقم عشرة من الجدول (7) حصلت على متوسط حسابي بقيمة (3.08) وبانحراف معياري يساوي (0.85970) وبالتالي فكانت نتيجة مستوى تقدير الذات حسب قيمتها في الجدول (6) متوسط.

وبشكل عام كانت نتيجة مستوى تقدير الذات العام لدى العينة حسب قيمتها في الجدول (7) لها تقدير ذات متوسط وبهذا فقد تناقضت النتيجة مع توقعنا حسب الفرضية الأول.

وللإجابة على الشق الثاني من السؤال الأول للدراسة فقد تم حساب المتوسطات النسبية والانحرافات المعيارية ل فقرات مقياس السلطة الوالدية كما يوضحها الجدول الأتي:

## جدول رقم (8) المتوسطات والانحرافات المعيارية لأنماط السلطة الوالدية لدى المراهقين

الانحراف المعياري	المتوسط	العبارة	النمط	رقم العبارة في الاستبيان
1.08609	2.6875	والداي يتوقعان مني تنفيذ كل ما يطلبانه فوراً و دون أسئلة.	التسلطي	2
1.08609	2.1250	والداي يعتقدان بأن على الوالدين استخدام قوة أكبر لجعل الأبناء و البنات يتصرفون كما يجب.		5
1.33478	2.1250	والداي لا يسمحان لي بمجادلة قراراتهما.		9
1.36850	3.2250	والداي يغضبان عندما أحاول مخالفة رأيهما.		11
0.71907	2.5800	المتوسط العام لنمط التسلطي		
1.01601	4.0750	والداي يوجهان سلوك أبنائهما و بناتهما بشكل منطقي و مؤدب.	الديمقراطي	4
1.12164	3.5875	والداي يوجهان سلوكي لكنهما يفهماني عندما أخالفهم الرأي.		7
0.96710	3.6625	والداي يُشجِعان تبادل الرأي عندما يعارض أبنائهما و بناتهما رأيهما.		1
1.35945	3.5000	حين يتخذ والداي قرارا سييء لي يكونان عادة على استعداد لمناقشة الأمر معي و الاعتراف بخطئهما		10

1.30019	2.6750	والداي يأخذان رأي الأبناء في قرارات تخص أفراد العائلة.	13
0.60630	3.5000	المتوسط العام لنمط الديمقراطي	
1.41505	2.8125	والداي يعتقدان بأن للأبناء والبنات الحق أن يقرروا بأنفسهم ما يفعلون حتى ولو كان ذلك يخالف رأي الوالدين.	3
1.12727	3.0875	والداي يسمحان لي أن أقرر معظم الأشياء التي تخصني دون تدخل أو توجيه منهما.	6
1.33692	2.9000	والداي لا يحاولان التحكم بسلوكي و رغباتي.	12
1.42841	3.3125	والداي يعتقدان بأن للأبناء والبنات الحق أن يختاروا طريقهم مثلما أن للوالدين الحق أن يختاروا طريقهم.	14
1.16489	2.6000	والداي يتركان لي كامل الحرية لأقرر ما أفعل و لأكون رأبي الخاص بما يتعلق بشؤون العائلة.	8
0.78414	2.9425	المتوسط العام لنمط المتسامح	

تشير بيانات الجدول رقم (8) أن العبارة رقم (2) في النمط التسلطي حصلت على متوسط حسابي قيمته (2.6875) بانحراف معياري (1.08609)، و العبارة الخامسة على متوسط حسابي يساوي (2.1250) بانحراف معياري يساوي (1.08609)، والعبارة رقم تسعة من نفس النمط حصلت على متوسط حسابي بقيمة (2.1250) بانحراف معياري يساوي (1.33478)، ثم العبارة رقم (11) حصلت على متوسط حسابي (3.2250) بانحراف معياري قيمته (1.36850)، و بالتالي فالمتوسط العام للنمط التسلطي تساوي قيمته (2.5800) بانحراف



معياري (0.71907). بالنسبة للنمط الديمقراطي لقد حصلت العبارة الرابعة على متوسط حسابي (4.0750) بانحراف معياري (1.01601)، و العبارة السابعة على متوسط حسابي (3.5875) بانحراف معياري (1.12164)، ثم العبارة الأولى حصلت على متوسط حسابي (3.6625) بانحراف معياري قيمته (0.96710)، والعبارة رقم (10) على متوسط حسابي (3.5000) بانحراف معياري يساوي (1.35945) بالإضافة إلى العبارة (13) التي حصلت على متوسط حسابي بقيمة (2.6750) و انحراف معياري يساوي (1.30019)، و بالتالي لقد حصل النمط الديمقراطي على متوسط حسابي عام بقيمة (3.5000) بانحراف معياري (0.60630). أما النمط المتسامح فقد حصلت العبارة رقم (3) على متوسط حسابي (2.8125) بانحراف معياري يساوي (1.41505)، والعبارة رقم (6) على متوسط حسابي (3.0875) بانحراف معياري (1.12727) ثم نجد العبارة رقم (12) التي حصلت على متوسط حسابي بقيمة (2.9000) وبانحراف معياري (1.33692) وفي العبارة رقم (14) من نفس النمط على متوسط حسابي (3.3125) بانحراف معياري يساوي (1.42841)، ثم العبارة الأخيرة من نفس النمط حصلت على متوسط حسابي بقيمة (2.6000) وبانحراف معياري يساوي (1.16489)، وبالتالي فالمتوسط الحسابي العام لهذا النمط تبلغ قيمته (2.9425) بانحراف معياري يساوي (0.78414).

وبشكل عام تبين نتائج الجدول رقم (8) أن المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأنماط السلطة الوالدية لدى التلاميذ المراهقين أن هناك فروق بين المتوسطات الحسابية العامة لأنماط السلطة، حيث حصل النمط الديمقراطي على أعلى المتوسطات، وهذا يدل على أن السلطة المستخدمة لتربية الأبناء هي السلطة الديمقراطية والمتعامل بها تجاه المراهقين هو النمط الديمقراطي وبهذا كان تقدير الذات لدى المراهقين متوسط.

**6.10: الإجابة على السؤال الثاني:** نصت الفرضية الثانية للبحث على أنه " نتوقع أن مستوى تقدير الذات عند المراهقين يتأثر بنوعية السلطة التي يمارسها الأبوان عليهم" وللتحقق من صحة ذلك استخدمت الباحثة معامل ارتباط برسون كما يبينه الجدول الآتي:

يبين جدول رقم (9) قيمة معامل الارتباط لمقياس تقدير الذات مع سلطة الأبوين

سلطة الوالدين	متشددة	معامل الارتباط	ديمقراطية	معامل الارتباط	متسامحة	معامل الارتباط
إبعاد مقياس تقدير الذات	-0.262*	0.019 دال	-0.132	0.243 غير دال	0.014	0.901 غير دال
تقدير الذات المرتفع	-0.033	0.769 غير دال	0.268*	0.016 دال	0.339**	0.002 دال

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed). \* . Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

تشير بيانات الجدول (9) أن تقدير الذات المنخفض لدى المراهقين مرتبط بالنمط التسلطي (المتشدد) لدى الوالدين، بمعامل ارتباط يساوي (0.262)، وهو دال إحصائياً عند مستوى دلالة (0.019)، وهي أقل من (0.05)، وعليه نقول إن تقدير الذات لدى المراهقين ينخفض مع الوالدين المتشددين معهم في التعامل. كما نلاحظ أن تقدير الذات المنخفض لدى المراهقين غير مرتبط بالنمط الديمقراطي لدى الوالدين، أي لا توجد علاقة دالة إحصائياً بينهما وهذا يعود إلى أن الديمقراطية تعزز من رفع معنوية الأفراد وتشعرهم بالتححرر والتخلص القيود المثبطة لهم.

مما سبق نجد أن تقدير الذات لدى المراهقين ينخفض مع تعامل الوالدين المتشددتين بينما يرتفع تقدير الذات مع التعامل الديمقراطي، والمتسامح لدى الوالدين، وعليه فإن الفرضية الثانية للبحث تحققت، كون هناك يوجد تأثير بين أنواع السلطة لدى الوالدين بالتعامل مع الأبناء، وبهذا اجبنا على السؤال الثاني للبحث.

**7.10: الإجابة على السؤال الثالثة:** نصت الفرضية الثالثة على " نتوقع أنه يوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث في تقدير الذات المنخفض" وللتحقق من صحة ذلك استخدمت الباحثة المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، واختبار (t) كما يبينه الجدول الآتي:

**جدول رقم (10) تقدير الذات المنخفض لدى المراهقين الذكور والإناث**

تقدير الذات المنخفض	المتوسط للذكور	الانحراف المعياري	متوسط الإناث	الانحراف المعياري	اختبار (t)	درجات الحرية	الدلالة
2.57	0.475	2.59	0.531	26.491	79	0.001	

تظهر بيانات الجدول (10) أن هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات الذكور والإناث المراهقين في متغير تقدير الذات المنخفض، حيث بلغ متوسط الذكور يساوي (2.57)، بينما متوسط الإناث يساوي (2.59) وبلغت قيمة اختبار (t) تساوي (26.491)، وهي دالة إحصائياً عند مستوى دلالة (0.001) أقل من (0.05) ودرجات حرية (79)، وكانت تلك الفروق لمصلحة الإناث لأن متوسطهن أكبر من متوسط الذكور، وعليه نرجع تفسير ذلك إلى مجموعة من العوامل أهمها أن مجتمعنا هو مجتمع ذكوري دائماً تعطي الأولوية للذكور بدل الإناث ولعل ما يرجع إلى طبيعة عملية التنشئة للبنين و للدور الاجتماعي للذكور والإناث.

مما سبق نجد أن هناك فرق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث المراهقين في تقدير الذات المنخفض لديهم، ولمصلحة الإناث وعليه فإن الفرضية الثالثة للبحث تحققت وبهذا اجبنا على السؤال الثالث للبحث.

**8.10: الإجابة على السؤال الرابع:** نصت الفرضية الرابعة على " نتوقع أنه يوجد فروق ذات دلالة احصائية بين الذكور والإناث في تقدير الذات المرتفع." وللتحقق من صحة ذلك استخدمت الباحثة المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، واختبار (t) كما يبينه الجدول الآتي:

**جدول رقم (11) تقدير الذات المرتفع لدى المراهقين الذكور والإناث**

تقدير الذات المنخفض	المتوسط للذكور	الانحراف المعياري	متوسط الإناث	الانحراف المعياري	اختبار (t)	درجات الحرية	الدلالة
3.13	0.499	2.98	0.469	36.289	79	0.001	

تظهر بيانات الجدول (11) أن هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات الذكور والإناث المراهقين في متغير تقدير الذات المرتفع، حيث بلغ متوسط الذكور يساوي (3.13)، بينما متوسط الإناث يساوي (2.98) وبلغت قيمة اختبار (t) تساوي (36.289)، وهي دالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.001)، وهي أقل من (0.05) ودرجات حرية (79)، وكانت تلك الفروق لمصلحة الذكور لأن متوسطهم أكبر من متوسط الإناث.

مما سبق نجد أن هناك فرق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث المراهقين في تقدير الذات المرتفع، ولمصلحة الذكور وعليه فإن الفرضية الرابعة للبحث تحققت وبهذا اجبنا على السؤال الرابع للبحث.

### **9.10: تفسير النتائج ومناقشة الفرضيات بشكل عام:**

تبين النتائج أن هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين أنماط السلطة الأبوية ومستويات تقدير الذات لدى أفراد العينة، كما يبين الجدول رقم (9) قيمة معامل الارتباط لمقياس تقدير الذات مع سلطة الأبوين، إذ أن تقدير الذات لدى المراهقين ينخفض مع تعامل الوالدين المتشددين، بينما يرتفع تقدير الذات مع التعامل الديمقراطي والمتسامح لدى الوالدين، وهذا يتماشى نسبياً مع الدراسات التي أجريت في هذا الإطار كالدراسة التي توصلت بها "بومريند" أن أسلوب التربية الديمقراطي هو المرتبط أكثر بسلوكات إيجابية اجتماعياً مثل التفاعلات الأكثر ودية مع الأقران، واستقلالية مع تبادلات تعاونية مع الراشدين، ودافعية

للنجاح وضبط النفس، أما المراهقين الذين يوجدون في أسر تسلطية وتسامحية فيبدون أقل تحملاً للمسؤولية وأكثر تبعية، كما لاحظت "بومريند" الحزن عند مراهقي أولياء التسلطيين مع ميل للعوانية عند الذكور، أما مراهقي الأولياء المتسامحين فكانوا أقل ضبطاً وأقل ثقة في النفس. وعليه فإن السلطة الأبوية لها عواقب على مستقبل المراهقين، وخاصة في بناء شخصيتهم وطبائعهم، فإن كانت قاسية أدت إلى عكس ما يتوخاه الكبار، إذ أن المراهق لا يرسم لنفسه الحدود التي يجب أن يقف عندها ولا يميز بين حقوقه وحقوق الآخرين. وتبقى السلطة الديمقراطية (المرونة والمعتدلة)، والتي تكون درجة الشدة فيها متساوية مع درجة التسامح، هي التي تحاكم تصرفات الأبناء انطلاقاً من خصوصية الموقف، أي لا تستعمل الشدة إلا إذا تطلبها الموقف.

## 11 - خلاصة: وقد خلصت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- السلطة المتعامل من قبل الوالدين تجاه الطلاب المراهقين هي الديمقراطية، وكان تقدير الذات لدى المراهقين بشكل عام متوسط.
- تقدير الذات لدى المراهقين ينخفض مع تعامل الوالدين المتشددين بينما يرتفع تقدير الذات مع التعامل الديمقراطي، والمتسامح لدى الوالدين.
- هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث المراهقين في تقدير الذات المنخفض ولمصلحة الإناث.
- هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين الذكور والإناث المراهقين في تقدير الذات المرتفع ولمصلحة الذكور.

## 12-التوصيات : بناء على النتائج التي تم التوصل إليها من خلال هذه الدراسة فإن الباحث يوصي

بما يلي:

- 1- احترام شخصية المراهقين وتوفير الجو المناسب لهم عبر العلاقة السوية بين الوالدين وتوفير الشعور بالأمان في البيت إلى جانب إعطائهم ما يسد حاجتهم مادياً.
- 2- عدم التفرقة بين الأبناء ذكوراً وإناً في جميع المعاملات المنزلية.

3- تنمية التعفف عن طريق التسامي بالجنس بحيث لا تكون العفة عقاباً، وإنما اختياراً حراً إرادياً فلا تهتك ولا ميوعة ولا انحلال وفي الوقت نفسه لا تزلزل ولا كبت ولا تشدد، كي تنمو الفتاة حرة.

4- عدم التركيز على عوارض عدوانية المراهق وتمرد المراهقة ولكن يجب تفهم الأمر بأنه مجرد سلوكيات لجذب الانتباه والتركيز على الأسباب من خلال حل الصراعات وإشباع الحاجات اللامشبعة.

## المراجع

### المراجع بالعربية :

- أبو جاد، أحمد، وصالح، محمد (1988): "سيكولوجية التنشئة الاجتماعية"، الطبعة الأولى، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- فرحات، أحمد (2011): "أساليب المعاملة الوالدية (تقبل-الرفض) كما يدركها الأبناء وعلاقتها بالسلوك التوكيدي لدى تلاميذ التعليم الثانوي"، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم النفس وعلوم الأطفونيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الاجتماعية، جامعة مولود معمري تيزي وزو.
- الزعبي، أحمد محمد (2012): "الإرشاد النفسي" دار زهران للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، العدد3.
- بوخميس، بوفولة (2009): "أنساق القيم وأساليب المعاملة الوالدية"، مجلة شبكة العلوم النفسية والعربية، العدد2، عين مليلة، الجزائر.
- زهير، بوسنة عبد الوافي (2012): "تقنيات الفحص الإكلينيكي"، دار الهدى للنشر والتوزيع والطبع، عين مليلة، الجزائر.
- صباح، جعفر (2009): "تقدير الذات وعلاقته بدافعية الإنجاز لدى متربصي المعهد المتخصص للتكوين المهني"، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس العيادي، جامعة بسكرة.
- الحافظ، رولا (2001): "توزع السلطة الوالدية وأثرها في بعض جوانب النمو الاجتماعي للطفل"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية جامعة دمشق.

- راجد، حليلة، وشيخاوي، مينة (2017): "قلق الامتحان و علاقته بتقدير الذات لدى تلاميذ المستوى الثالثة إعدادي والثانوي التأهيلي" بحث مقدم أمام لجنة الامتحان بمركز التوجيه التربوي لنيل دبلوم في التوجيه التربوي.
- عبد العزيز، حنان (2008): "تمط التفكير وعلاقته بتقدير الذات"، دراسة ميدانية على عينة من طلبة جامعة بشار، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة تلمسان، الجزائر.
- أوزاي، أحمد (2015): "سيكولوجية المراهق - دراسات الإتجاهات النفسية-الإجتماعية للمراهق المغربي"، منشورات مجلة الدراسات النفسية والتربوية، العدد4 - الرباط.
- الحاحظ، نوري (1980): "المراهق"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت.
- مرحاب، صلاح أحمد (1989): "سيكولوجية التوافق النفسي ومستوى الطموح - دراسة مقارنة بين الجنسين في مرحلة المراهقة بالمغرب"، ط1، مكتبة دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط.
- لعبي، فاطمة (2004): "تمثلات الذات عند المراهق المغربي وعلاقتها بالتواصل بين الوالدين" رسالة ماستر غير منشورة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب.
- أمزيان، زبيدة (2007): "علاقة الذات للمراهق بمشكلات و حاجاته الإرشادية دراسة مقارنة في ضوء متغير الجنس"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، الجزائر.
- حطب، زهير، وعباس، مكي (2012) "السلطة والشباب"، ش. تكنوبوس الحديثة، ط1 ، بيروت.
- إبراهيم، زينب محمود (1993): "صورة السلطة الوالدية لدى المراهقين"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس.
- شقير، زينب محمود (2001): "الباثولوجيا الاجتماعية والمشكلات المعاصرة"، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
- العاتي، سعاد (2012): "تقدير الذات عند التلاميذ المعدين لشهادة البكالوريا، دراسة استكشافية بثانويات ولاية ورقلة" (مذكرة ليسانس غير منشورة) - جامعة ورقلة - الجزائر.
- أحمد، سمير كامل (1999): "أساليب تربية الطفل النظرية و التطبيق"، ب.ط، دار اسكندر للكتاب.

- الشيخ، حمود محمد (2007): "أساليب المعاملة الوالدية كما يدركها الأبناء الأسوياء والجانحون"، مجلة جامعة دمشق.
- فاخر، عاقل (2009): معالم التربية، "دراسات في التربية العامة والتربية العربية"، دار النهضة.
- عشوي، وآخرون (2006): "تأثير أنماط المعاملة الوالدية على طلاب و طالبات الثانويات"، مجلة الطفولة العربية، المجلد السابع، العدد السابع والعشرون، الكويت.
- فيكتور، سمير نوف (1950): "التحليل النفسي للولد"، ترجمة فؤاد شاهين.
- قشقوش، إبراهيم (1980): "سيكولوجية المراهقة"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1.
- انتصار، محمد جواد (2005): "تغير السلطة الأبوية وأثره على تبادل الأدوار في الأسرة العراقية، دراسة أنثروسيولوجية في مدينة بغداد/الكرادة الشرقية"، رسالة غير منشورة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة بغداد.
- الريماوي، محمد عودة (2003): "علم النفس العام"، ط2، دار المسيرة، عمان الأردن.
- ملحم، سامي (2002)، "مناهج البحث في التربية و علم النفس"، دار مسيرة النشر والتوزيع، ط2، عمان.
- وطفة، أسعد علي (1999): "بنية التسلط وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- المراجع بالأجنبية:

- ALUJA. A, BARRAIO. V, GRACIA. L, (2005) : "**Relationships between adolescents memory of parental reaming styles**", socialization traits, Span.
- Beamrind Diana(1967) : "**Rearing Competent children**", In W. Damon(Ed). Jossey-Bass development today and tomorrow San Francisco.
- Bury(1991): "**Parental Authority Test(PAQ)**".



- Chen, J(1997): **"Parents goals, Parents Practices and chance preschoolers.Socially competent behaviors in Taiwan"** (Doctoral Dissertation-university of Wisconsin –Madison).
- Henri Le halle, Daniel Mellier(2002): **"psychologie du développement"**, paris Armand Colin.
- Krishnan. A, and Liji.P (2018): **"Comparative Study of Self-Esteem and Student Engagement Among Girls Studying in Girls only School and Mixed School"**, Paripex - Indian Journal of Research.
- L'ecuyer(1979) : **"le concept de soi"**, édition P.U.F, Paris.
- L'encyclopédie(1981): **" univers de la psychologie"**, Ed Lidid, Paris, volume III.
- Marie Duru-Bellat, Agies Van Zanten (2002): **"sociologie de l'école"**, 2ème éd, paris. Armand colin.
- Oliveira, T.D., Costa, D.S., Albuquerque, M.R., Malloy-Diniz, L.F, Miranda, D.M., and Paula, J.J. (2018): **"Cross-cultural adaptation, validity, and reliability of the Parenting Styles and Dimensions Questionnaire"** , Short Version (PSDQ) for use in Brazil. Rev Bras Psychiatry.
- Scott. M. Hawkins (2012): **"The influence of parenting styles on the developpement of moral Judgment in college level adolescent"**, these of doctorat, Liberty University.

مرويات سماك بن حرب المعلة بالاختلاف في علل الدارقطني

دراسة وتحقيق

د. فؤاد يحيى علي مصلح التويتي

أستاذ السنة وعلوم الحديث المشارك ورئيس قسم القرآن الكريم وعلومه - جامعة إب

[fuad.to77@gmail.com](mailto:fuad.to77@gmail.com)

الملخص

3

يهدف هذا البحث إلى دراسة الأحاديث التي اختلف فيها الرواة على سماك بن حرب (ت:123هـ)، وذلك بعد ترجمة موجزة تبين كلام الأئمة في الحكم على سماك بن حرب، والراجح منها، ثم سرد الروايات التي دارت حوله مع بيان كلام الإمام الدارقطني فيها وما توصل إليه من ترجيح، وبيان ما ظهر لي من حكم من خلال دراسة الروايات إلى سماك ، مع الحكم على أسانيدھا، وبيان الراجح فيها.

Samak Ben Harb's Hadith Narrations Flawed with Oddness in  
Darqutni's Refutations: An Investigative Study  
Dr. Fuad Yahya Ali Muslih Attwaiti  
Associate Prof of Sunnah & Hadith and Head of Quran Studies  
Department, Ibb University

**Abstract:**

This paper aims to study the hadiths in which the narrators differed on Samak Bin Harb, and that is after a brief translation that shows the words/opinions of Imams in the judgment on Samak Bin Harb, and the more likely statement. Then, the relevant narratives that discussed it are narrated, with showing the opinions of Imam Al-Darqatni about it and the reached probability. The statement that appeared to me is shown through the study of the narratives to Samak, with the evaluation of its basis and the most likely statement

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه  
أجمعين  
أما بعد:

فإن علم علل الحديث من أهم العلوم إذ هو محل صيانة حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وبه يظهر وهم الواهم وخطأ المخطئ، ويظهر المرفوع من الموقوف والوحي من غيره، وهو مبني على أمرين كبيرين: الأمر الأول: الحفظ وسعته. والأمر الثاني: البحث مع الفهم، ولذا لم يتكلم فيه إلا الجهابذة أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب مثل ابن المديني، وأحمد، والبخاري، ويعقوب ابن شيبه، وأبي حاتم، وأبي زرعة والدارقطني، ولخفائه كان بعض الحفاظ يقول: معرفتنا بهذا كهانة عند الجاهل. وقال ابن مهدي: هي إلهام لو قلت للقيم بالعلل: من أين لك هذا؟ لم تكن له حجة، يعني يعبر بها غالباً وإلا ففي نفسه حجج، وقال أيضاً: لأن أعرف علة حديث هو عندي، أحب إلي من أن أكتب حديثاً ليس عندي. وقد ألف فيه الأئمة وكان من أشهر من ألف في هذا الباب: الدارقطني كتابه العلل فهو أجمعها وأنفعها، وتتويجا لفوائد هذا الكتاب الجليل تأتي البحوث في مسائل الكتاب تميماً وإبرازاً وتأكيداً لما جاء فيه، بل هو توسيع وتحقيق لمباحثه، إلى جانب إبرازه لعلم الإمام الدارقطني، فهو يشير إلى طرق لا نجدها بعد

طول بحث، وفي الجانب الآخر يفوته طرق لا يذكرها، لكنه بشكل عام يأتي بالطرق، والروايات بأسلوب عجيب ينبئ عن حفظ ثاقب وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وقد سميت بحثي :

### (مرويات سماك بن حرب المعلة بالاختلاف في علل الدارقطني دراسة وتحقيق)

**الدراسات السابقة:** لم أجد بحثاً تكلم على علل أحاديث سماك بن حرب، وهناك بحث جمع صاحبه أحاديث سماك في صحيح مسلم، والسنن الأربع ومسنده أحمد، والمطالب العالية المسندة، للباحث محمد أحمد عبد الرحمن الخريصي إشراف سليمان بن عبد العزيز العريني، الجامعة الإسلامية، عام 1418هـ.، وهو عبارة عن جمع وحصر لأحاديث سماك بعيدة عن العلل وعلم العلل.

**خطة البحث:** ويتكون البحث من تمهيد يحوي تعريف العلة والحديث المعلل، وقسمين :

القسم الأول: تعريف موجز بالإمامين سماك بن حرب، والدارقطني، وبكتاب العلل.

القسم الثاني : مرويات سماك المعلة بالاختلاف.

### التمهيد:

**تعريف العلة لغة:** العلة بالكسر : المرضُ . عَلَّ يَعْلُ وَاَعْتَلَّ وَأَعْلَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَهُوَ مُعَلٌّ وَعَلِيلٌ وَلَا تَقُلُّ مَعْلُولٌ<sup>(1)</sup>.

والمتكلمون يستعملون لفظة المعلول ... قال ابن سيده: وبالجملة فَلَسْتُ مِنْهَا عَلَى ثِقَةٍ وَلَا عَلَى تَلَجٍّ؛ لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ إِنَّمَا هُوَ: أَعْلَهُ اللَّهُ فَهُوَ مُعَلٌّ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ سَبِيوِيهِ مِنْ قَوْلِهِمْ: مَجْنُونٌ وَمَسْئُولٌ مِنْ أَنَّهُ جَاءَ عَلَى جَنَّتِهِ وَسَلَّتْهُ<sup>(2)</sup>.

وفي المُحَكَّمِ : وَاسْتَعْمَلَ أَبُو إِسْحَاقَ لَفْظَ الْمَعْلُولِ فِي الْمُتَقَارِبِ مِنَ الْعَرُوضِ<sup>(3)</sup>.

والصواب أنه يجوز أن يقال: عله فهو معلول. من العلة إلا أنه قليل، وممن نقل ذلك الجوهري في صحاحه وابن القوطية في أفعاله، وقطرب في كتاب فعلت وأفعلت<sup>(4)</sup>

**اصطلاحاً:** العلة: عبارة عن سبب غامض خفي قاذح في الحديث مع أن الظاهر السلامة منه<sup>(5)</sup>

(1)-القاموس المحيط (1 / 1338)

(2)-لسان العرب (11 / 467)

(3)-تاج العروس من جواهر القاموس (30 / 47)

(4)- الصحاح 174/5، وانظر توجيه النظر إلى أصول الأثر (2 / 599)

(5)-التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح (1 / 116)، وتدريب الراوي (1 / 252)

**الحديث المعلّ:** تقدم في التعريف اللغوي أن الأصل تسميته بالمعلّ، وانتقد من سماه بالمعلول إلا أن هذه التسمية قد استخدمها علماء الحديث، مثل الترمذي، وابن عدي، والدارقطني، وأبي يعلى الخليلي، والحاكم وغيرهم قال ابن الصلاح: وذلك منهم ومن الفقهاء في قولهم في باب القياس العلة والمعلول مرذول عند أهل العربية واللغة، وقال النووي: إنه لحن، وقال زين الدين: والأجود في تسميته المعل<sup>(1)</sup>.

قال ابن الصلاح: **الحديثُ المعلّلُ هو:** الحديثُ الَّذِي اطّلعَ فِيهِ عَلَى عِلَّةٍ تَدخُلُ فِي صِحَّتِهِ ، مَعَ أَنَّ ظَاهِرَهُ السَّلَامَةُ مِنْهَا، وَيَتَطَرَّقُ ذَلِكَ إِلَى الْإِسْنَادِ الَّذِي رَجَلُهُ نَقَاتٌ ، الْجَامِعِ شُرُوطَ الصَّحَّةِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ<sup>(2)</sup>.

قال الإمام الحاكم: وإنما يعلل الحديث من أوجه للجرح فيها مدخل فإن حديث المجروح ساقط وإه وعلة الحديث تكثر في أحاديث النقات أن يحدثوا بحديث له علة فيخفى عليهم علمه فيصير الحديث معلولاً، والحجة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير<sup>(3)</sup>.

وَيُسْتَعَانُ عَلَى إِدْرَاكِ الْعِلَّةِ بِتَقَرُّدِ الرَّأْيِ وَبِمُخَالَفَةِ غَيْرِهِ لَهُ ، مَعَ قَرَأَتِهِ تَنْضَمُ إِلَى ذَلِكَ تَنْبَهُ الْعَارِفِ بِهِدَا الشَّانِ عَلَى إِرْسَالِ فِي الْمَوْصُولِ ، أَوْ وَقَفَ فِي الْمَرْفُوعِ ، أَوْ دَخُلَ حَدِيثٌ فِي حَدِيثٍ ، أَوْ وَهَمَ وَاهِمٌ بِغَيْرِ ذَلِكَ ، بِحَيْثُ يَغْلِبُ عَلَى ظَنِّهِ ذَلِكَ ، فَيَحْكُمُ بِهِ ، أَوْ يَتَرَدَّدُ فَيَتَوَقَّفُ فِيهِ . وَكُلُّ ذَلِكَ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ بِصِحَّةِ مَا وَجَدَ ذَلِكَ فِيهِ<sup>(4)</sup>.

## القسم الأول: تعريف موجز بالإمامين سماك بن حرب والدارقطني، وكتاب العلل.

**أولاً: التعريف بالإمام سماك بن حرب<sup>(5)</sup>:** اسمه ونسبه: سماك بن حرب بن أوس بن خالد بن نزار بن معاوية بن حارثة، الذهلي البكري، أبو المغيرة الكوفي<sup>(6)</sup>.

(1)- شرح التنصرة والتذكرة ( 86 / 1 )، وتدريب الراوي ( 251 / 1 )، وتوضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار - ( 20 / 2 )

(2)- علوم الحديث لا بين الصلاح ( 90 / 1 )

(3)- معرفة علوم الحديث للحاكم - دار إحياء العلوم ( 175 / 1 )

(4)- علوم الحديث لا بين الصلاح ( 90 / 1 )، و توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار - ( 23 / 2 )

(5)- هذه الترجمة أخذتها من بحثي سماك بن حرب والموازنة بين الإمامين مسلم وابن القطان في الحكم عليه.

(6)- الجرح والتعديل 279/4، والعبير 28/1، ومراة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان 119/1، ويراجع في ترجمته

المصادر التي نقلت منها الحكم عليه.

مشايخه: روى عن علقمة بن وائل، ومصعب بن سعد، وجعفر بن أبي ثور، والنعمان بن بشير، وجابر بن سمرة، وموسى بن طلحة، ومعاوية بن قررة، وسعيد بن جببر، والشعبي، وإبراهيم النخعي<sup>(1)</sup> تلامذته: روى عنه أبو الأحوص عوف بن مالك، وأبو عوانة الوضاح بن عبد الله، وشعبة بن الحجاج، وزائدة بن قدامة، وإسرائيل بن يونس، وزهير بن معاوية، وعمر بن عبيد الطنافسي، وسفيان الثوري، وزكريا بن أبي زائدة، والحسن بن صالح، ومالك بن مغول، وحمام بن مسلمة، وإدريس الأودي، وإبراهيم بن طهمان، وزباد بن خيثمة، وأسباط بن نصر<sup>(2)</sup>

**أقوال العلماء فيه:** وسأجعل الكلام فيه على التفصيل الآتي :

**الموثقون:** قال أبو إسحاق الهمداني: خذوا العلم من سماك بن حرب، وقال يحيى بن معين: ثقة، وقال أبو حاتم: صدوق ثقة<sup>(3)</sup>، وقال ابن عدي: لسماك حديث كثير مستقيم إن شاء الله، وقد حدث عنه الأئمة وهو من كبار تابعي الكوفيين وأحاديثه حسان عن من روى عنه وهو صدوق لا بأس به<sup>(4)</sup>، وقال العجلي: جازئ الحديث<sup>(5)</sup>.

**المضعفون:** قال أبو طالب أحمد بن حميد قلت لأحمد بن حنبل: سماك بن حرب مضطرب الحديث؟ قال: نعم<sup>(6)</sup>، وكان شعبة، وسفيان الثوري يضعفانه، قال ابن عمار: كانوا يقولون: إنه يغلط، وقال عبد الرحمن بن يوسف بن خراش: في حديثه لين<sup>(7)</sup>، وقال ابن المبارك: ضعيف الحديث، وقال صالح جزرة: يضعف<sup>(8)</sup>، وقال ابن حبان: يخطئ كثيرا<sup>(9)</sup>.

**التفصيل في الحكم عليه:** قال جرير بن عبد الحميد: أتيت سماك بن حرب فرأيتَه يبول قائماً فرجعت ولم أسأله عن شيء قلت: قد خرف<sup>(10)</sup>، وقال ابن المديني: سماك عن عكرمة مضطربة<sup>(11)</sup>، وقال

(1)-رجال مسلم 1 / 292

(2)-رجال مسلم 1 / 292

(3)-الجرح والتعديل 4/279

(4)-الكامل في ضعفاء الرجال 3/460

(5)-ميزان الاعتدال في نقد الرجال 3/327

(6)-الجرح والتعديل 4/279

(7)-الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي 2/26، والكامل في ضعفاء الرجال 3/460

(8)-ميزان الاعتدال في نقد الرجال 3/326

(9)-الثقات لابن حبان 4/339

(10)-الكامل في ضعفاء الرجال 3/460

(11)-شرح علل الترمذي لابن رجب 1/346

يعقوب بن شيبية: روايته عن عكرمة مضطربة وفي غير عكرمة صالح، ومن سمع منه قديماً مثل سفيان، وشعبة فحديثه عنه صحيح مستقيم<sup>(1)</sup>، وقال النسائي: إذا انفرد بأصل لم يكن حجة؛ لأنه كان يلتقن فيتلقن<sup>(2)</sup>، وقال البزار: كان رجلاً مشهوراً لا أعلم أحداً تركه وكان قد تغير قبل موته<sup>(3)</sup>. وقال الدارقطني: سماك بن حرب إذا حدث عنه شعبة والثوري وأبو الأحوص، فأحاديثهم عنه سليمة، وما كان عن شريك بن عبد الله وحفص بن جميع ونظرانهم، ففي بعضها نكارة<sup>(4)</sup>.

قال الذهبي: هو ثقة ساء حفظه<sup>(5)</sup> قال ابن حجر: صدوق وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة وقد تغير فكان ربما تلتقن<sup>(6)</sup> وقال عن شعبة: لا يحمل عن مشايخه إلا صحيح حديثهم<sup>(7)</sup>، يعني أن رواية شعبة عن سماك صحيحة.

خلاصة المآخذ على سماك: الاضطراب، الاختلاط، يتلقن، خرف، يغلط ويختلفون في حديثه، يخطئ كثيراً، أسند أحاديث لم يسندها غيره<sup>(8)</sup>.

#### الراجع في الحكم على سماك:

أولاً: حكم الإمام أحمد على روايته بالاضطراب نفسه بما روي عن ابن المديني ويعقوب بن شيبية بأن ذلك في روايته عن عكرمة.

ثانياً: الاختلاط. وأمره سهل حيث والأمر مضبوط في ذلك فلدينا شعبة وسفيان وأبو الأحوص وأمثالهم، وهم لا يروون عن سماك إلا صحيح حديثه يعني ما كان قبل الاختلاط.

ثالثاً: (يتلقن، وخرف، يغلط ويختلفون في حديثه، ويخطئ كثيراً) يظهر أن مرد هذا الجرح إلى الاختلاط، فبعد أن اختلط خرف وصار يتلقن، وظهر الخطأ، واختلفت رواياته ما كان قبل الاختلاط عما كان بعده.

(1)-الكواكب النيرات 240/1

(2)-المختلطين للعلائي 49/1، وميزان الاعتدال في نقد الرجال 326/3

(3)-تهذيب التهذيب 204/4

(4)-سؤالات السلمي للدارقطني 13/1

(5)-الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة 465/1، والكواكب النيرات 240/1

(6)-تقريب التهذيب 255/1

(7)-فتح الباري 1 / 300

(8)-الجرح والتعديل 279/4، والاعتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط 159/1، ويراجع في ترجمته في بقية المصادر التي نقلت منها الحكم عليه.

رابعاً: (أسند أحاديث لم يسندها غيره) وهذا قد حصل لأئمة حفاظ فكم من إمام تفرد، وقد قيل للزهري تسعون حرفاً لم يشاركه غيره<sup>(1)</sup>، مع العلم أنه ما كل واحد يحتمل تفرده.

خامساً: التضعيف المطلق، قد يكون تفسيره بما تقدم وهو الاختلاط، والاضطراب في بعض المشايخ دون بعض.

سادساً: ما ورد من تضعيف طلابه له كشعبة والثوري، مع العلم أنهم يروون عن مشايخهم صحيح حديثهم فيظهر والله أعلم أن الكلام فيه ليس على الإطلاق، إذ لو كان على الإطلاق لما روي عنه، بل يدل ذلك على انتقائهم من حديثه.

سابعاً: قول الموثقين يحمل على ما كان من رواية شعبة والثوري وأمثالهما، إذ أن النقد قد جاء من أعرف الناس بسماك وهم طلاب ونخلص من هذا إلى أن رواية سماك من طريق شعبة والثوري وأصحاب الانتقاء تلحق بالصحيح، وما كان ممن هو دونهم ممن روى قبل الاختلاط، فيحسن حديثه، وجعلت هذا أصلاً في سماك؛ لأنه لو كان ثقة على الإطلاق لما تباينت مروياته ولجأ أذكى طلابه إلى التمييز بينها، وما سوى ذلك مما روي بعد الاختلاط فضعيف. والله أعلم.

وفاته: مات رحمه الله تعالى في سنة ثلاث وعشرين ومائة<sup>(2)</sup>

ثانياً: **التعريف بالدارقطني: نسب الدارقطني، ومولده:** هو الإمام علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار بن عبد الله، أبو الحسن الدارقطني<sup>(3)</sup>، ولد سنة ست وثلاثمائة (306 هـ)، بدار القطن، وهي محلة كبيرة ببغداد<sup>(4)</sup>.

مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه: قال الخطيب البغدادي: كان فريد عصره، وقريع<sup>(5)</sup> دهره، ونسيج وحده<sup>(6)</sup>، وإمام وقته انتهى إليه علم الأثر، والمعرفة بعلم الحديث، وأسماء الرجال، وأحوال الرواة، مع

(1)- صحيح مسلم 81/5

(2)- سير أعلام النبلاء (9 / 291)

(3)- تاريخ بغداد، للخطيب ج: 12 ص: 34، وانظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، للذهبي ج: 3 ص: 991، وتكملة الإكمال، لابن الصابوني ج: 1 ص: 99، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ج: 16 ص: 450، والبداية والنهاية لابن كثير ج: 11 ص: 271، وتاريخ مدينة دمشق، لابن عساکر ج: 43 ص: 98، وطبقات الشافعية، لابن قاضي شعبة ج: 2 ص: 162، ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان ج: 3 ص: 297

(4)- تاريخ بغداد ج: 12 ص: 34

(5)- القريع: السيد. يقال: فلان قريع دهره، وفلان قريع الكتيبة، وقريعها أي رئيسها، مادة: (قرع). لسان العرب ج: 8 ص: 262

(6)- فلان نسيج وحده أي: لا نظير له في علم، أو غيره، وأصله في الثوب؛ لأنه إذا كان رقيقاً لم ينسج على منواله غيره، مادة: (نسج) مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي ج: 1 ص: 273



مع الصدق والأمانة، والفقه، والعدالة، وقبول الشهادة، وصحة الاعتقاد، وسلامة المذهب، والاضطلاع بعلوم سوى علم الحديث: منها القراءات، فإن له فيها كتاباً مختصراً موجزاً جمع الأصول في أبواب عقدها أول الكتاب، ومنها المعرفة بمذاهب الفقهاء، فإن كتاب السنن الذي صنفه دل على أنه كان ممن اعتنى بالفقه، ومنها المعرفة بالأدب، والشعر، وقيل: أنه كان يحفظ دواوين جماعه من الشعراء<sup>(1)</sup>.

قال الإمام الحاكم، وسئل عن الدارقطني؟ فقال: ما رأى مثل نفسه<sup>(2)</sup>.

وقال أيضاً: أبو الحسن صار واحد عصره في الحفظ، والفهم، والورع، وإماماً في القراء، والنحويين<sup>(3)</sup>.

قال القاضي أبو الطيب الطبري<sup>(4)</sup>: الدارقطني أمير المؤمنين في الحديث وما رأيت حافظاً ورد بغداد إلا إلا مضى إليه، وسلم له، يعني: فسلم له التقدمة في الحفظ وعلو المنزلة في العلم<sup>(5)</sup>.

سئل البرقاني هل كان أبو الحسن الدارقطني يملئ عليه العلل من حفظه؟ فقال: نعم<sup>(6)</sup>.

قال ابن كثير<sup>(7)</sup>: سمع الكثير، وجمع، وصنف، وألف، وأجاد، وأفاد، وأحسن النظر والتعليل، والانتقاد، والانتقاد، وكان فريد عصره، ونسيج وحده، وإمام دهره في أسماء الرجال وصناعه التعليل، والجرح والتعديل، وحسن التصنيف، والتأليف، واتساع الرواية، والاطلاع التام في الرواية<sup>(8)</sup>.

(1) - تاريخ بغداد ج: 12 ص: 34، 35

(2) - تاريخ بغداد ج: 12 ص: 35

(3) - تذكرة الحفاظ ج: 3 ص: 991، 992

(4) - طاهر بن عبد الله بن طاهر أبو الطيب الطبري، الفقيه، ولد سنة (348)، استوطن بغداد، وحدث، ودرس، وأفتى بها، ثم ولى القضاء، كان ثقة، مات سنة (450). تاريخ بغداد ج: 9 ص: 358

(5) - تاريخ بغداد ج: 12 ص: 35

(6) - تاريخ بغداد ج: 12 ص: 35

(7) - الإمام، المحدث، الحافظ، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير بن ضوء بن كثير القيسي، ولد سنة (700)، له التفسير الذي لم يؤلف على نمطه مثله، والتاريخ، وتخريج أدلة التنبيه مات في شعبان سنة (774)، طبقات الحفاظ ج: 1 ص: 534

(8) - البداية والنهاية، لابن كثير ج: 11 ص: 271، 272

**مؤلفاته:** للدارقطني عدد كبير من المؤلفات منها: 1- السنن<sup>(1)</sup>، 2- المؤلف، والمختلف<sup>(2)</sup>، 3- العلل الواردة في الأحاديث النبوية<sup>(3)</sup>، 4- الإلزامات، والتتبع<sup>(4)</sup>، 5- الضعفاء، والمتروكين<sup>(5)</sup>، 6- سوالات الحاكم النيسابوري للدارقطني<sup>(6)</sup>، 7- سوالات أبي عبد الرحمن السلمي للدارقطني<sup>(7)</sup>، 8- سوالات البرقاني للدارقطني<sup>(8)</sup>، 9- سوالات حمزة السهمي للدارقطني<sup>(9)</sup>، 10- كتاب: الصفات<sup>(10)</sup> .  
وفاته: توفي في بغداد يوم الأربعاء، لثمان خلون من ذي القعدة، من سنة خمس وثمانين وثلاثمائة (385) هـ.

**ثالثاً: التعريف بكتاب العلل، وطريقة تأليفه، وأقوال العلماء فيه :**

**التعريف بكتاب العلل:** سمي الكتاب بكتاب العلل الواردة في الأحاديث النبوية<sup>(11)</sup>، وأصله مكون من أسئلة غير منتظمة وجهت إلى الدارقطني حول أحاديث فيها علة، أو أكثر كان الدارقطني يجب عنها بما يفتح الله به عليه، ويطيل النفس أحياناً ويقصر أحياناً، كل ذلك خاضع لما يقتضيه المقام من إيضاح، وقد صدرت هذه الأحاديث ب سئل ثم يسرد الحديث المتضمن للسؤال ثم يتلوه الجواب مباشرة، وقد اعتمد على حفظه في ذكر العلل الواردة في الأحاديث النبوية، وذكر اختلاف الرواة في إسناد الحديث، أو منته أو كليهما، فأحياناً يسند الحديث من عنده وهو في الغالب يهمل سياقة السند.  
وكتاب العلل من أجل كتب العلل وأجمعها ؛ لأنه يمتاز عن الكتب الأخرى في هذا الباب بكثرة طرق الأحاديث والتوسع في ذكر عللها-

قال السخاوي : هو على المسانيد مع أنه أجمعها<sup>(12)</sup>.

(1)- طبعة عالم الكتب، ومعه التعليق المغني على سنن الدارقطني، تأليف: محمد أشرف أبو الطيب العظيم آبادي .

(2)- طبعة دار الغرب الإسلامي ، تحقيق: د- موفق بن عبد الله بن عبد القادر .

(3)- طبع منه أحد عشر مجلد . تحقيق وتخريج: د- محفوظ الرحمن زين الله السلفي ، دار طيبة .

(4)- طبعة دار الكتب العلمية ، تحقيق: أبي عبد الرحمن مقل بن هادي الوادعي .

(5)- تحقيق: يحيى البدري السامرائي ، مؤسسة الرسالة .

(6)- طبعة مكتبة المعارف ، تحقيق: د/موفق عبد الله بن عبد القادر .

(7)- طبعة دار العلوم ، تحقيق: د- سليمان آتش .

(8)- طبعة كتب خانة جميلي ، باكستان ، تحقيق: د/ عبد الرحيم محمد أحمد .

(9)- طبعة مكتبة المعارف بالرياض ، تحقيق: د/موفق بن عبد الله بن عبد القادر .

(10)- طبعة مكتبة الدار، المدينة المنورة، تحقيق: عبد الله الغيمان .

(11)- هذا المشهور في التسمية، وعند التأمل في كلام العلماء الآتي بعد لم يزيدوا على تسميته بالعلل فقط.

(12)- فتح المغيـث 378/2

وقد رتبته البرقاني كالتالي:

- 1 - رتبته على مسانيد الصحابة دون أبواب الفقه.
  - 2 - قدم العشرة المبشرين بالجنة ، ثم ذكر بقية مسانيد الرجال من الصحابة.
  - 3 - أتبع مسانيد الرجال بذكر مسانيد النسوة.
  - 4 - رتب مسانيد المكثرين - على تفاوتهم - على الرواة عنهم ، فمثلا يقول : حديث عُمر ، عن أبي بكر ، وهكذا يفعل في أحاديث عثمان، وعلي(1).
- طريقة تأليف كتاب العلل: ألف الدارقطني العلل عن طريق توجيه الأسئلة إليه ، فكان يملئ الأجوبة من حفظه.

قال الخطيب البغدادي: سألت البرقاني ، فقلت له : هل كان أبو الحسن الدارقطني يملئ عليك العلل من حفظه ؟ فقال: نعم، ثم شرح لي قصة جمع العلل ، فقال : كان أبو منصور ابن الكرخي يريد أن يصنف مسنداً معللاً فكان يدفع أصوله إلى الدارقطني فيعلم له على الأحاديث المعللة ، ثم يدفعها أبو منصور إلى الوراقين فينقلون كل حديث منها في رقعة ، فإذا أردت تعليق الدارقطني على الأحاديث نظر فيها أبو الحسن ثم أملي علي الكلام من حفظه ، فيقول : حديث الأعمش، عن أبي وائل، عن عبد الله بن مسعود، الحديث الفلاني ، اتفق فلان وفلان على روايته وخالفهما فلان ، ويذكر جميع ما في ذلك الحديث ، فأكتب كلامه في رقعة مفردة ، وكنت أقول له : لم تنظر قبل إملائك الكلام في الأحاديث ؟ فقال : أتذكر ما في حفظي(2).

أقوال العلماء في كتاب العلل: قال محمد بن أبي نصر الحميدي : ثلاثة كتب من علوم الحديث يجب الاهتمام بها : كتاب العلل ، وأحسن كتاب وضع فيه كتاب الدارقطني... الخ(3) .

وقال ابن الصلاح عند ذكر كتب علل الحديث : ومن أجودها كتاب العلل عن أحمد بن حنبل ، وكتاب العلل عن الدارقطني(4).

وقال الذهبي : وإذا شئت أن تبين براعة هذا الإمام الفرد فطالع العلل له فإنك تتدهش ويطول تعجبك.

(1)- وانظر مقدمة المحقق محفوظ الرحمن السلفي 89/1

(2)- تاريخ بغداد 59/6

(3)- مقدمة ابن الصلاح 231/1

(4)- مقدمة ابن الصلاح 143/1

وقال أيضا : هذا شيء مدهش كونه كان يملي العلل من حفظه فمن أراد أن يعرف قدر ذلك فليطالع كتاب العلل للدارقطني ليعرف كيف كان الحفاظ<sup>(1)</sup> وقال ابن كثير : وقد جمع أزمة ما ذكرناه كله الحافظ الكبير أبو الحسن الدارقطني في كتابه في ذلك ، وهو أجل كتاب ، بل أجل ما رأيناه وضع في هذا الفن ، لم يسبق إليه مثله ، وقد أعجز من يريد أن يأتي بعده ، فرحمه الله وأكرم مثواه<sup>(2)</sup> قال البلقيني : وأجل كتاب في العلل كتاب الحافظ ابن المديني ، وكذلك كتاب ابن أبي حاتم ، وكتاب العلل للخلال ، وأجمعها كتاب الحافظ الدارقطني<sup>(3)</sup> وقال السخاوي : هو على المسانيد مع أنه أجمعها<sup>(4)</sup>.

### القسم الثاني: مرويات سماك المعلة بالاختلاف، وهي ثلاثة عشر حديثا.

#### الحديث رقم (1)

عن سماك، عن الأغر بن سليك، عن عليّ رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ثَلَاثَةٌ يُبِعِضُهُمُ اللهُ وَلَا يُجِبُّهُمُ: الشَّيْخُ الزَّانِي، وَالغَنِيُّ الظَّلُومُ، وَالْفَقِيرُ الْمُحْتَالُ).

قال الدارقطني : يرويه سماك بن حرب ، واختلف عنه ، فرَوَاهُ شُعْبَةُ ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ ، واختلف عن شُعْبَةَ ، فرَوَاهُ رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ ، عَنْ شُعْبَةَ ، عَنْ (سِمَاكِ ، وَعَلِيِّ بْنِ الْأَقْمَرِ) عَنْ الْأَعْرَبِيِّ بْنِ سَلِيكٍ ، عَنْ عَلِيٍّ ، وَرَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم . وَخَالَفَهُ غُنْدَرٌ ، وَمُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، وَغَيْرُهُمَا ، فرَوَوْهُ عَنْ شُعْبَةَ ، عَنْ سِمَاكِ ، عَنْ الْأَعْرَبِيِّ ، عَنْ عَلِيٍّ مَوْقُوفًا . وَكَذَلِكَ رَوَاهُ أَبُو الْأَحْوَصِ ، عَنْ سِمَاكِ ، عَنْ الْأَعْرَبِيِّ ، عَنْ عَلِيٍّ مَوْقُوفًا ، وَهُوَ : أَصَحُّ<sup>(5)</sup>.

#### الدراسة والتحقيق: الروايات عن سماك بن حرب:

رواية إسرائيل: عند الخطيب<sup>(6)</sup> أخبرنا طلحة بن علي الكناني، حدثنا عثمان بن محمد بن بشر، حدثنا إبراهيم الحربي، حدثنا عباد بن موسى، حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن إسرائيل، عن سماك، عن الأغر بن حنظلة بن السليك، عن علي بن ميمون حديث غندر، عن شعبة .

(1)- تذكرة الحفاظ 3/993

(2)- مختصر ابن كثير مع الباحث الحديث 9/1

(3)- تدریب الراوي 1/258

(4)- فتح المغيب 2/378

(5)- العلل للدارقطني (3 / 132) ص (319)

(6)- في موضع أوهام الجمع والتفريق (1/473)

السند صحيح، وإسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، ثقة حافظ<sup>(1)</sup>.  
رواية أبي الأحوص: عند الخطيب<sup>(2)</sup> حدثنا محمد بن عبد الله بن أبان التغلبي، حدثنا أحمد بن سلمان بن الحسن النجاد، حدثنا محمد بن عبد الله بن سليمان، حدثنا منجاب، حدثنا أبو الأحوص، عن سماك، عن الأغر بن حنظلة قال: سمعت علياً، يقول: "ثلاثة لا يرضى الله عنهم الأشمط الزاني، والغني الظلوم، والفقير المختال".

والسند رواه أئمة إلا محمد بن عبد الله بن أبان، فقد قال عنه الخطيب: كانت أصوله سقيمة كثيرة الخطأ، إلا أنه كان شيخاً مستوراً صالحاً، فقيراً مقلاً معروفاً بالخير، وكان مغفلاً مع خلوه من علم الحديث<sup>(3)</sup>، وأبو الأحوص سلام بن سليم الحنفي الكوفي، قال يحيى بن معين: ثقة متقن، وقال أحمد بن عبد الله العجلي: كان ثقة صاحب سنة واتباع، وقال أبو زرعة، والنسائي: ثقة<sup>(4)</sup>.

رواية شعبة: وعنه سليمان بن داود، وغندر، وبدل بن المحبر<sup>(5)</sup>، وروح وتخريجها كما يلي:

رواية سليمان بن داود: قال الخطيب: أخبرنا أبو نعيم، حدثنا محمد الصواف، حدثنا عبد الله الحراني، حدثنا علي بن المديني، حدثنا سليمان بن داود، حدثنا شعبة، أخبرني سماك وعلي بن الأقرم أنهما سمعا الأغر بن سليك يقول: سمعت علياً يقول قال سماك: "ثلاثة يبغضهم الله"، وقال علي بن الأقرم: "ثلاثة لا يحبهم الله: الشيخ الزاني، والغني الظلوم، والفقير المختال".

السند صحيح، وسليمان بن داود ابن الجارود، أبو داود الطيالسي البصري، ثقة حافظ<sup>(6)</sup>.

رواية غندر: قال الخطيب: أخبرناه طلحة بن علي بن الصقر الكتاني، حدثنا عثمان بن محمد السقطي، حدثنا إبراهيم الحربي، حدثنا عبيد الله بن عمر، حدثنا غندر، عن شعبة، عن سماك قال: شهدت الأغر وهو يقول: سمعت علياً... الحديث .

السند صحيح، رواه أئمة، ومحمد بن جعفر الهذلي البصري المعروف بغندر ثقة صحيح الكتاب إلا أن فيه غفلة<sup>(7)</sup>.

(1) - تقدم، وانظر الجرح والتعديل ج: 2 ص: 330

(2) - في موضح أو هام الجمع والتفريق (1 / 473)

(3) - تاريخ بغداد (5 / 475)

(4) - تهذيب الكمال (12 / 284)

(5) - الثلاث الروايات أخرجها الخطيب في موضح أو هام الجمع والتفريق (1 / 472)

(6) - تقريب التهذيب (1 / 250)

(7) - تقريب التهذيب (1/472)

رواية بدل: قال الخطيب: أخبرنا أبو نعيم، حدثنا محمد بن أحمد بن الحسن، حدثنا أبو شعيب الحراني، حدثنا ابن المديني، حدثنا بدل بن المحبر، حدثنا شعبة، عن علي بن الأقرم، عن الأغر بن سليك قال: سمعت علياً... به.

السند صحيح، وبدل بن المحبر اليربوعي، قال عنه أبو زرعة: ثقة<sup>(1)</sup>، وأبو شعيب هو: عبد الله بن الحسن، تقدم قريباً.

رواية روح: قال الدارقطني<sup>(2)</sup>: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ الْمَحَامِلِيُّ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي الْحَارِثِ، حَدَّثَنَا رَوْحٌ ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا سِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ، وَعَلِيُّ بْنُ الْأَقْمَرِ، أَنَّهُمَا سَمِعَا الْأَغْرَ بْنَ سَلِيكٍ، يَقُولُ : سَمِعْتُ عَلِيًّا، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قَالَ أَحَدُهُمَا: (ثَلَاثَةٌ لَا يُحِبُّهُمُ اللَّهُ، وَقَالَ الْآخَرُ: ثَلَاثَةٌ يُبْغِضُهُمُ اللَّهُ وَلَا يُحِبُّهُمْ : الشَّيْخُ الزَّيْنِيُّ ، وَالْغَنِيُّ الظَّلُومُ ، وَالْفَقِيرُ الْمُحْتَالُ).

السند صحيح، وروح بن عباد بن العلاء بن حسان القيسي، أبو محمد البصري، ثقة فاضل مصنف<sup>(3)</sup>. مصنف<sup>(3)</sup>.

## الراجع:

### حقيقة الخلاف في الرواية:

1- اختلفت الروايات عن سماك في ذكر والد الأغر ، فشعبة عن سماك قال: الأغر بن سليك، وأبو الأحوص وإسرائيل قالوا : الأغر بن حنظلة . وزاد إسرائيل: حنظلة بن السليك. قال ابن المديني: نظرت بعد فإذا الأغر هذا هو: الأغر بن حنظلة بن سليك، فإذا القوم قد أصابوا جميعاً في روايتهم<sup>(4)</sup>.

قال ابن أبي حاتم: سألتُ أبي عن حديث: يرويه شعبة ، وأبو الأحوص ، عن سِمَاكٍ، فَقَالَ: شُعْبَةُ عَنِ الْأَغْرِ بْنِ سَلِيكٍ، وَقَالَ أَبُو الْأَحْوَصِ عَنِ الْأَغْرِ بْنِ حَنْظَلَةَ ، عَنِ عَلِيٍّ : " ثَلَاثَةٌ يَبْغِضُهُمُ اللَّهُ : الشَّيْخُ الزَّيْنِيُّ ، وَالْغَنِيُّ الظَّلُومُ ، وَالْفَقِيرُ الْمُحْتَالُ "، قِيلَ لِأَبِي : أَيُّهُمَا أَصَحُّ ؟ قَالَ : شُعْبَةُ أَحَقُّ<sup>(5)</sup>. والذي يظهر من ترجمة الأئمة للأغر أن الصواب قول ابن المديني .

(1)-الجرح والتعديل (439/2)

(2)-العلل للدارقطني (3 / 132) س (319)

(3)- الكاشف ج: 1ص: 398 ، وتقريب التهذيب ج: 1ص: 211

(4)- موضح أوهام الجمع والتفريق (1 / 472)

(5)-علل الحديث لابن أبي حاتم (2 / 246)

قال البخاري: أغر بن سليك، يعد في الكوفيين، روى عنه سماك ابن حرب، وعلى بن الأقرم، قال أبو الأحوص عن سماك: أغر ابن حنظلة<sup>(1)</sup>.

قال ابن حبان: الأغر بن سليك الكوفي يقال له: أغر بن حنظلة يروى المراسيل روى عنه سماك بن حرب<sup>(2)</sup>.

قال محمد بن سعد: لعله نسب إلى جده سليك بن حنظلة<sup>(3)</sup>.

قال المزي وابن حجر: الأغر بن سليك ويقال بن حنظلة كوفي<sup>(4)</sup>

2-اختلف في رفع الحديث ووقفه فقد وقفه من طريق سماك: أبو الأحوص، وإسرائيل، وشعبة، وخالف روحٌ غندر وسليمان بن داود عن شعبة عن سماك فرواه مرفوعا.

ورواية روح شاذة؛ لأنه خالف اثنين من الحفاظ عن شعبة وهما المقدمان عند الخلاف ولهما متابعان في سماك كما تقدم وليس له متابع.

قال أحمد : ما في أصحاب شعبة أقل خطأ من محمد بن جعفر .

قال عبد الله بن المبارك : إذا اختلف الناس في حديث شعبة فكتاب غندر حكم فيما بينهم.

وقال العجلي : غندر من أثبت الناس في حديث شعبة .

وقال أبو مسعود بن الفرات : ما رأيت أحداً أكبر في شعبة من أبي داود.

وقال ابن عدي : أصحاب شعبة معاذ بن معاذ، وخالد بن الحارث، ويحيى القطان، وغندر وأبو داود خامسهم<sup>(5)</sup>.

وللأثر طرق أخرى غير طريق سماك عند المعافى بن عمران الموصلي<sup>(6)</sup> حدثنا إسرائيل ، عن أبي

إسحاق ، عن الحارث ، عن علي، قال : " أبغض الناس إلى الله ثلاثة : الشيخ الجهول ، والغني الظلم

، والفقير المختال" والحارث بن عبد الله الأعور ضعيف متهم بالكذب<sup>(7)</sup>.

(1)-التاريخ الكبير (2/ 44)

(2)-اللتقات لابن حبان (4/ 53)

(3)-الطبقات الكبرى (6/ 243)

(4)-تهذيب الكمال (3/ 314)، وتهذيب التهذيب (1/ 318)

(5)-شرح علل الترمذي لابن رجب (1/ 265)

(6)- الزهد (1/ 106) رقم(99)

(7)- تقريب التهذيب (1/ 175)

وقد ورد متن الحديث مرفوعاً عن أبي ذر - رضي الله عنه - عند الترمذي<sup>(1)</sup>، وأحمد بن حنبل<sup>(2)</sup>، والبخاري<sup>(3)</sup>، وابن خزيمة<sup>(4)</sup>، وابن حبان<sup>(5)</sup>، والحاكم<sup>(6)</sup> من طرق عن شعبة، عن منصور بن المعتمر المعتمر قال: سمعت ربعي بن خراش يحدث، عن زيد بن ظبيان يرفعه إلى أبي ذر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ثلاثة يحبهم الله، وثلاثة يبغضهم الله، فأما الذين يحبهم الله: فرجل أتى قوما فسألهم بالله ولم يسألهم بقرابة بينه وبينهم فمنعوه فتخلف رجل بأعقابهم فأعطاه سرا لا يعلم بعطيته إلا الله والذي أعطاه، وقوم ساروا ليلتهم حتى إذا كان النوم أحب إليهم مما يعدل به نزلوا فوضعوا رؤوسهم فقام أحدهم يتملقني ويتلو آياتي، ورجل كان في سرية فلقي العدو فهزموا وأقبل بصدرة حتى يقتل أو يفتح له، والثلاثة الذين يبغضهم الله: الشيخ الزاني، والفقير المختال، والغني الظلوم) قال الترمذي: هذا حديث صحيح وهكذا روى شيبان عن منصور نحو هذا، وهذا أصح من حديث أبي بكر بن عياش.

وقد وقع خلاف في الحديث وذلك في جعله من مسند ابن مسعود بدلا من أبي ذر، وفي ذكر زيد بن ظبيان وعدمه ورجح الدارقطني أن الحديث حديث أبي ذر وأن الصواب حديث زيد بن ظبيان<sup>(7)</sup>. وعلى الصواب كما قال الدارقطني، فمدار الحديث على زيد بن ظبيان، وقد سكت عليه البخاري وابن أبي حاتم، ولم يذكروا له راويا غير ربعي بن خراش وذكره ابن حبان في الثقات، قال ابن حجر: مقبول<sup>(8)</sup> وقد عرف بالاستقراء أن ابن حجر يقول في المجاهيل الذي وتقمهم ابن حبان: مقبول. وزيد من المجاهيل الذين وتقمهم ابن حبان ومدار الحديث عليه فهو ضعيف. قال الألباني: إسناده ضعيف زيد بن ظبيان ما روى عنه سوى ربعي بن خراش كما قال الذهبي يشير إلى أنه مجهول.

(1) - السنن (4/ 698) رقم (2568)

(2) - المسند (5/ 153) رقم (21393)

(3) - المسند (9/ 391) رقم (3409)

(4) - الصحيح (4/ 104) رقم (2456) باب: ذكر حب الله عز وجل المخفي بالصدقة.

(5) - الصحيح (8/ 136) رقم (3349)

(6) - المستدرک علی الصحيحین (1/ 577) رقم (1520)

(7) - العلل للدارقطني (5/ 50)، و (6/ 242)

(8) - التاريخ الكبير 3/ 398، الجرح والتعديل 3/ 566، والثقات 4/ 249، وتقريب التهذيب 1/ 224



## الحديث رقم (2)

عن سماك عن موسى بن طلحة، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (إذا كان بين يديك مثل آخره الرجل، لم يقطع صلواتك من مر بين يديك).

قال الدارقطني: هو حديث يرويه سماك بن حرب، عن موسى، واختلف عليه فيه؛ فرواه إسرائيل، وأبو الأحوص، وأسباط بن نصر، وأبو عوانة، وزائدة، وعمر بن عبيد الطنافسي، وي زيد بن عطاء مولى أبي عوانة، عن سماك بن حرب، عن موسى بن طلحة، عن أبيه.

ورواه سفيان الثوري، عن سماك، واختلف عليه فيه؛ فحدث به زهير، عن عبد الرزاق، عن الثوري، متصلاً وتابعه وكيع، من رواية زياد بن أبي يزيد القصري، عنه، وخالف في متنه.

وأما أصحاب الثوري، فرووه عن الثوري، عن سماك، عن موسى بن طلحة، مرسلاً.

وكذلك قال أصحاب وكيع، عن وكيع، وهو صحيح من حديث إسرائيل، ومن تابعه على وصليه<sup>(1)</sup>.

## الدراسة والتحقيق:

الروايات عن سماك: رواية عمر بن عبيد: عند مسلم<sup>(2)</sup>، و ابن ماجه<sup>(3)</sup>، وابن حبان<sup>(4)</sup>، وابن خزيمة<sup>(5)</sup> وأحمد بن حنبل<sup>(6)</sup>، وأبي يعلى<sup>(7)</sup>، والبخاري<sup>(8)</sup>، والبيهقي<sup>(9)</sup> من طرق عن عمر بن عبيد الطنافسي، عن سماك بن حرب، عن موسى بن طلحة، عن أبيه قال: كنا نصلّي والدواب تمر بين أيدينا فذكرنا ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: (مثل مؤخره الرجل تكون بين يدي أحدكم ثم لا يضركه ما مر بين يديه) عمر بن عبيد الطنافسي، ثقة، لا جرح فيه<sup>(10)</sup>.

(1) -العلل للدارقطني (4 / 205) ص (512)

(2) -الصحیح (2 / 55) رقم (1140) باب: سترة المصلي.

(3) -السنن (1 / 303) رقم (940) باب: ما يستر المصلي.

(4) - الصحیح (6 / 142) رقم (2380) ذكر البيان بأن السترة تمنع من قطع الصلاة وإن مر وراءه الحمار والكلب والمرأة.

(5) - الصحیح (2 / 11) رقم (805) باب: ذكر القدر الذي يكفي الاستتار به في الصلاة بلفظ خبر مجمل غير مفسر

(6) -المسند (1 / 161) رقم (1388)

(7) -المسند (2 / 6) رقم (630)

(8) -المسند (3 / 150) رقم (844)

(9) -السنن الكبرى (2 / 269) رقم (3590) باب: ما يكون سترة المصلي.

(10) - ميزان الاعتدال (3 / 213)

رواية أبي الأحوص: عند مسلم<sup>(1)</sup>، والترمذي<sup>(2)</sup>، وابن حبان<sup>(3)</sup>، وأبي يعلى<sup>(4)</sup>، والبيهقي<sup>(5)</sup> من طرق طرق عن أبي الأحوص، عن سماك عن موسى بن طلحة، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إِذَا وَضَعَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ فَلْيُصَلِّ وَلَا يُبَالِ مِنْ مَرٍّ وَرَاءَ ذَلِكَ).

رواية زائدة بن قدامة: عند أبي عوانة<sup>(6)</sup>، وأبي يعلى<sup>(7)</sup>، وعبد بن حميد<sup>(8)</sup> من طرق عن زائدة، عن سماك، عن موسى بن طلحة، عن أبيه رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لِيَجْعَلَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ ثُمَّ لِيُصَلِّ) زائدة بن قدامة أبو الصلت، ثقة ثبت، قال أبو زرعة: صدوق من أهل العلم<sup>(9)</sup> رواية أسباط: عند الطبري<sup>(10)</sup> حدثني محمد بن عمار الأسدي، حدثنا عمرو بن بن حماد، حدثنا أسباط، عن سماك، عن موسى بن طلحة، عن أبيه، قال: "كنا نصلي فيمر بين أيدينا: الدواب. فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال: (إِذَا كَانَ بَيْنَ يَدَيْ أَحَدِكُمْ مِثْلَ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ، فَلَا يَضُرُّهُ مِنْ مَرِّ بَيْنَ يَدَيْهِ) قال الطبري: وهذا خير صحيح سنده، وأساطير بن نصر الهمداني، وثقه ابن معين، وتوقف أحمد، وضعفه أبو نعيم، وقال النسائي: ليس بالقوي<sup>(11)</sup>.

رواية إسرائيل: عند أبي داود<sup>(12)</sup>، وابن خزيمة<sup>(13)</sup>، والشاشي<sup>(14)</sup> من طرق عن إسرائيل، عن سماك، عن موسى بن طلحة، عن أبيه طلحة بن عبيد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إِذَا جَعَلْتَ بَيْنَ يَدَيْكَ مِثْلَ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ فَلَا يَضُرُّكَ مِنْ مَرِّ بَيْنَ يَدَيْكَ).

إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، ثقة. تقدم.

(1)-الصحيح (2 / 54). رقم (1139) باب: سترة المصلي.

(2)-السنن (2 / 156) رقم (335) باب: ما جاء في سترة المصلي.

(3)-الصحيح (6 / 141) رقم (2379) ذكر البيان بأن السترة تمنع من قطع الصلاة وإن مر وراء الحمار والكلب والمرأة.

(4)-المسند (2 / 27) رقم (664)

(5)-السنن الكبرى (2 / 269) رقم (3267) باب: ما يكون سترة المصلي.

(6)-المسند (1 / 385)

(7)-المسند (2 / 5) رقم (629)

(8)-المسند (1 / 64) رقم (100)

(9) الجرح والتعديل 613/3

(10)-تهذيب الآثار (1 / 268) رقم (445)

(11)-ميزان الاعتدال (1 / 175)

(12)-السنن (1 / 255) رقم (685) باب: ما يستر المصلي.

(13)-الصحيح (2 / 28) رقم (843) باب: ذكر خير روي في مرور الحمار بين يدي المصلي.

(14)-المسند (1 / 8) رقم (4)

رواية شريك: عند عبد بن حميد<sup>(1)</sup> ثنا أبو نعيم، ثنا شريك، عن سماك عن موسى، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يجزئ أحدكم أن يكون بين يديه مثل مؤخرة الرحل لا يضره ما مر بين يديه).

وقد وقع خلاف على شريك كما ذكر ابن أبي حاتم قال: سئل أبو زرعة عن حديث: اختلف الرواة عن شريك، فروى أبو نعيم، عن شريك، عن سماك، عن موسى بن طلحة، عن أبيه. شريك بن عبد الله النخعي، قال يحيى القطان: رأيت تخليطاً في أصول شريك، وقال أحمد بن حنبل: كان عاقلاً صدوقاً، محدثاً، وكان شديداً على أهل الريب، والبدع، قال النسائي: ليس به بأس<sup>(2)</sup>. ورواه إسحاق بن يوسف الأزرق، عن شريك، عن عثمان بن موهب، عن موسى بن طلحة، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (يستتر المصلي مثل مؤخرة الرحل). فقال أبو زرعة: حديث سماك أشبه من حديث عثمان، إلا أن يكون روى عنهما جميعاً<sup>(3)</sup>.

#### الروايات عن سفیان:

رواية وكيع: عند أحمد بن حنبل<sup>(4)</sup> ثنا وكيع، عن سفیان، عن سماك بن حرب، عن موسى بن طلحة، عن أبيه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يستتر المصلي؟ قال: (مثل أخرة الرحل) وقد رواه الدارقطني في العلل فقال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ الْحَضْرَمِيُّ، حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ أَبِي يَزِيدَ الْقَصْرِيُّ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ بِإِسْنَادِهِ بَلْفَظٍ: (إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ إِلَى شَيْءٍ فَلْيُرْهِقْهُ) وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي، الكوفي، ثقة حافظ<sup>(5)</sup>.

وقد رواه هناد بن السري، وعبد الله بن عمر، عن وكيع، عن إسرائيل، عن سماك موصولاً<sup>(6)</sup>.  
رواية عبد الرزاق: وهي في مصنفه<sup>(7)</sup> عن الثوري، عن سماك بن حرب، عن موسى بن طلحة قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما يستتر المصلي من الدواب؟ قال: (مثل مؤخرة الرحل بين يديه).

(1)-المسند (64 / 1) رقم(101)

(2)- ميزان الاعتدال ج:3 ص:372

(3)-علل الحديث (1 / 188) رقم(537)

(4)-المسند (1 / 162) رقم(1393)

(5) - الجرح والتعديل 37/9

(6) - مسند السراج (138/1) رقم(359)

(7)-المصنف (2 / 13) رقم(2292) باب: قدر ما يستتر المصلي.

وهي عند الدارقطني ، والسراج ، عن زهير بن محمد بن قمبر، عن عبد الرزاق، عن سماك، عن موسى بن طلحة، عن أبيه بلفظ: (إذا كان بين يديك مثل مؤخرة الرجل، لم يقطع صلاتك ما مرَّ بين يديك) عبد الرزاق بن همام بن نافع، الحميري، مولاهم، أبو بكر الصنعاني، أحد الأعلام الثقات، قال أحمد: أتيناها قبل المائتين، وهو صحيح البصر، ومن سمع منه بعد ما ذهب بصره فهو ضعيف السماع<sup>(1)</sup>.

رواية عبد الرحمن بن مهدي: عند الطبري<sup>(2)</sup> حدثنا ابن بشار، حدثنا عبد الرحمن، حدثنا سفيان، عن سماك بن حرب، عن موسى بن طلحة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (يستر الرجل ، قدر مؤخرة الرجل)

محمد بن بشار إمام، وعبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري ثقة، ثبت، حافظ، عارف بالرجال، والحديث. قال ابن المديني: ما رأيت أعلم منه، وقال أبو حاتم، وابن سعد: ثقة<sup>(3)</sup>.

رواية إسحاق الأزرق: عند ابن البختري<sup>(4)</sup> حدثنا سعدان بن نصر ، حدثنا إسحاق الأزرق، حدثنا سفيان ، عن سماك ، عن موسى بن طلحة ، قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يستر المصلي ؟ قل : ( مثل مؤخرة الرجل) سعدان بن نصر هو البزاز، قال الدارقطني: ثقة مأمون<sup>(5)</sup>، وإسحاق ابن يوسف ابن مرداس المخزومي الواسطي المعروف بالأزرق ثقة<sup>(6)</sup>.

### الراجع:

كما تقدم في الروايات لم يقع الخلاف إلا على سفيان وجميع الرواة ذكروا الحديث من طريق سماك، عن موسى، عن أبيه والثابت في المصنف عن سفيان مثل رواية ابن مهدي، والأزرق بدون ذكر طلحة بن عبيد الله، وهي خلاف مارواه ، زهير عنه في غير المصنف. وأما وكيع، فالروايات الموجودة عنه سواء عن سفيان ، أو عن إسرائيل فكلها بذكر طلحة بن عبيد الله، ولم أجد عنه رواية مرسلة.

(1) -ميزان الاعتدال ج:4 ص:342، وطبقات الحفاظ ج:1 ص:158

(2) -تهذيب الآثار (1 / 269) رقم(446)

(3) -الجرح والتعديل ج:5 ص:288، وطبقات ابن سعد ج:7 ص:297، وتقريب التهذيب ج:1 ص:463

(4) -مجموع فيه مصنفات أبي جعفر ابن البختري (1 / 276) رقم(299)

(5) -سير أعلام النبلاء(348/23)

(6) -تقريب التهذيب (1 / 104)

وعليه يكون الثابت عن سفيان من طريق (عبد الرزاق، وابن مهدي، والأزرقي)، هي رواية الإرسال، ولم يخالف إلا وكيع، وبالنظر في كلام الأئمة نجد أن أحمد بن حنبل وأبا حاتم قدما: ابن مهدي على وكيع، وأما عبد الرزاق فقد جعله ابن معين في الطبقة الثانية بعد ابن مهدي، وضعف أحمد بن حنبل سماعه من سفيان بمكة، دون ما سمع منه باليمن<sup>(1)</sup> ونخلص إلى أن سفيان قد خالف في روايته الجماعة الذين رووا الحديث عن سماك، وتكون رواية الإرسال، شاذة.

### الحديث رقم (3)

عن سماك عن مصعب بن سعد، عن أبيه قال: قالت أم سعد: "الطعام والشراب علي حرام حتى تكفر بمحمد" فأنزل الله تعالى: {وإن جاهداك...} الآية.

قال الدارقطني: يرويه سماك بن حرب، فرواه عنه شعبة والثوري وأبو عوانة عن مصعب بن سعد، عن سعد، وأرسله عنه داود بن أبي هند فقال عن سماك بن حرب، قال: قال سعد: لم يذكر بينهما مصعبا وهو صحيح عن مصعب بن سعد متصلا<sup>(2)</sup>.

### الدراسة والتحقيق:

#### الروايات عن سماك بن حرب:

رواية شعبة: عند أحمد بن حنبل<sup>(3)</sup>، والطيالسي<sup>(4)</sup>، والبزار<sup>(5)</sup>، وابن أبي حاتم<sup>(6)</sup>، والبيهقي<sup>(7)</sup> من طرق طرق كثيرة، عن شعبة، حدثني سماك بن حرب، عن مصعب بن سعد، قال: "أنزلت في أبي أربع آيات.... وفيه: وقالت أمي أليس الله يأمرك بصلة الرحم وبر الوالدين؟ والله لا آكل طعاما ولا أشرب شرابا حتى تكفر بمحمد، فكانت لا تأكل حتى يشجروا فيها بعضا فيصبوا فيه الشراب. قال شعبة: وأراه قال: والطعام، فأنزلت: {ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن} وقرأ حتى بلغ: { بما كنتم تعملون}

(1)-شرح علل الترمذي لابن رجب (1 / 274)

(2)-العلل للدارقطني (4 / 311) ص (585)

(3)-المسند (1 / 181) رقم (1567)

(4)-المسند (1 / 28) رقم (208)

(5)-المسند (3 / 399) رقم (1026)

(6)-التفسير (9 / 3036) رقم (17164)

(7)-السنن الكبرى (9 / 26) رقم (17611) باب:الشتم بدون القذف.

شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي أبو بسطام الواسطي ثم البصري، ثقة، حافظ، متقن كان الثوري يقول: هو أمير المؤمنين في الحديث، وهو أول من فتنش بالعراق عن الرجال، وذب عن السنة<sup>(1)</sup>.

رواية إسرائيل: عند البخاري<sup>(2)</sup> حدثنا محمد بن يوسف، حدثنا إسرائيل، حدثنا سماك، عن مصعب بن سعد، عن أبيه سعد بن أبي وقاص قال: نزلت في أربع آيات من كتاب الله تعالى كانت أمي حلفت أن لا تأكل ولا تشرب حتى أفارق محمدا صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله عز وجل: (وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا).. الحديث.

محمد بن يوسف إمام، وإسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، ثقة. تقدم.

رواية زهير: عند مسلم<sup>(3)</sup>، وأبي يعلى<sup>(4)</sup> من طريقين عن الحسن بن موسى، حدثنا زهير، حدثنا سماك بن حرب، حدثني مصعب بن سعد، عن أبيه أنه نزلت فيه آيات من القرآن... الحديث.

وأبو خيثمة زهير بن معاوية، ثقة ثبت مأمون صاحب سنة، قال معاذ بن معاذ: والله ما كان سفيان بأثبت من زهير، وقال ابن عيينة: ما بالكوفة مثله، وقال أحمد بن حنبل: زهير فيما روى عن المشائخ ثبت، بخ بخ، وقال ابن معين، وأبو زرعة، وأبو حاتم، والنسائي، والعجلي: ثقة<sup>(5)</sup>.

رواية أبي الأحوص: عند الطبري<sup>(6)</sup> قال: حدثنا هناد بن السري، ثنا أبو الأحوص، عن سماك بن حرب، عن مصعب بن سعد، قال: حلفت أم سعد أن لا تأكل ولا تشرب، حتى يتحول سعد عن دينه، قال: فأبى عليها، فلم تزل كذلك حتى غشي عليها، قال: فأتاها بنوها فسقوها، قال: فلما أفاقت دعت الله عليه، فنزلت هذه الآية: (ووصينا الإنسان بوالديه... إلى قوله: (في الدنيا معروفا)).

هناد إمام، وأبو الأحوص سلام بن سليم الحنفي مولا هم الكوفي ثقة متقن، صاحب حديث<sup>(7)</sup>

رواية داود: عند الطبري<sup>(8)</sup> حدثنا ابن المثنى، ثنا عبد الأعلى، ثنا داود، عن سماك بن حرب، قال: قال سعد بن مالك: نزلت في: (وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما

(1)-تقريب التهذيب ج:1 ص:338، وانظر سير أعلام النبلاء ج:7 ص:202

(2)-الأدب المفرد (1 / 22) رقم(24) باب: بر الوالد المشرك.

(3)-الصحیح (7 / 125) رقم(6391) باب: فضل سعد بن أبي وقاص.

(4)-المسند(2 / 116) رقم(782)

(5)-تهذيب التهذيب (3 / 303)، والكاشف ج:1 ص:408، وتقريب التهذيب ج:1 ص:259

(6)-التفسير (20 / 138)

(7)-تقريب التهذيب (1 / 261)

(8)-التفسير (20 / 138)

وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ) داود بن أبي هند القشيري من حفاظ البصريين قال يحيى بن معين، وأبو حاتم : ثقة وقال أحمد بن حنبل: ثقة ثقة<sup>(1)</sup>.

### الراجح:

حسب ما بحثت لم أجد رواية أبي عوانة والثوري، وقد ترك الإمام الدارقطني الإشارة إلى رواية زهير، وإسرائيل، وأبي الأحوص، خاصة ورواية زهير في صحيح مسلم، فقد انتقاها عن سماك . وكما هو معروف عن سماك فقد ساء حفظه إلا أن رواية الأئمة مثل شعبة والثوري وأبي الأحوص، وزهير منتقاة عنه قال الدارقطني: سماك بن حرب إذا حدث عنه شعبة والثوري وأبو الأحوص ، فأحاديثهم عنه سليمة<sup>(2)</sup> فإذا انضم من ذكرت إلى من ذكر الإمام الدارقطني فسيكون عدد الرواة الذين خالفهم داود ستة وهم من الحفاظ.

وداود إمام حافظ وثقة ابن معين وأحمد بن حنبل، وأبو حاتم<sup>(3)</sup> وقال ابن حبان: كان من خيار أهل البصرة من المتقنين في الروايات إلا أنه كان يهيم إذا حدث من حفظه، وقال الأثرم عن أحمد: كان كثير الاضطراب والخلاف<sup>(4)</sup> قال ابن حجر: ثقة متقن كان يهيم بآخره<sup>(5)</sup> والذي يظهر من كلام الأئمة أن داود ثقة إلا أنه قد وقع له بعض الاضطراب في آخره وهذا لا يطعن في إمامته إذ ما سلم من الخطأ أحد ، ولعل حديثنا هذا مما أخذ عليه خاصة وقد خالف عددا من الأئمة الحفاظ وهم أولى منه وروايته بدون ذكر مصعب شاذة.

### الحديث رقم (4)

عن سماك عن عبد الرحمن بن عبد الله، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم: ( أن بني إسرائيل استخلفوا خليفة بعد موسى بن عمران ، فقام رجلٌ يُصَلِّي في القَمَرِ فوق بيت المقدس ، فذكر أموراً كان صنعها فخرج فتدلَّى بسببٍ وخرج يضرب اللبَن ) ... الحديث قال الدارقطني : يرويه سماك بن حرب واختلف عنه، فرواه عمرو بن أبي قيس ، عن سماك ، عن القاسم بن عبد الرحمن ، عن أبيه ، عن ابن مسعود، قال ذلك محمد بن سعيد بن سابق عنه.

(1) - تهذيب الكمال 509/18 ، وتقريب التهذيب 368/1

(2) - سؤالات السلمى للدارقطني 13/1

(3) - الجرح والتعديل 411/3

(4) - تهذيب التهذيب (3 / 177)

(5) - تقريب التهذيب (1 / 283)

وَحَافَهُ مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الرَّازِيِّ، فَرَوَاهُ عَنْ عَمْرٍو، عَنْ سِمَاكِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، وَكِلَاهُمَا رَفَعَ الْحَدِيثَ مِنْ أَوْلَاهِ إِلَى آخِرِهِ وَرَوَاهُ الْمَسْعُودِيُّ، عَنْ سِمَاكِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِيهِ، وَلَمْ يَذْكُرِ الْقَاسِمُ، وَوَقَّفَ أَوَّلَ الْحَدِيثِ وَرَفَعَ آخِرَهُ، وَحَدِيثُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عَمْرٍو بْنِ أَبِي قَيْسٍ، أَشْبَهَهَا بِالصَّوَابِ<sup>(1)</sup>.

### الدراسة والتحقيق:

الروايات عن سماك، وهي عن: عمرو بن أبي قيس، وقيس بن الربيع، والمسعودي:

رواية: عمرو بن أبي قيس. عند البزار<sup>(2)</sup> حدثنا أحمد بن محمد الأنماطي، نا محمد بن سعيد بن سابق، نا عمرو بن أبي قيس، عن سماك، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن عبد الله بن مسعود، عن النبي صلى الله عليه وسلم: ( أن بني إسرائيل استخلفوا خليفة عليهم بعد موسى، فقام يصلي ليلة في القمر فوق بيت المقدس، فذكر أموراً كان صنعها، فخرج فتدلى بسبب، فأصبح السبب متعلقاً في المسجد وقد ذهب، قال: فانطلق حتى أتى قوماً على شط البحر فوجدهم يضربون لبناً أو يصنعون لبناً، فسألهم كيف تأخذون على هذا اللبن؟ قال: فأخبروه، فلبن معهم، فكان يأكل من عمل يده، فإذا كان حين الصلاة قام يصلي، فرفع ذلك العمال إلى دهقانهم أن فينا رجلاً يفعل كذا وكذا، فأرسل إليه فأبى أن يأتيه ثلاث مرات، ثم إنه جاءه يسير على دابته، فلما رآه فر، فاتبعه فسبقه فقال: أنظرنى أكلمك، قال: فقام حتى كلمه فأخبره خبره، فلما أخبره أنه كان ملكاً وأنه فر من رهبة الله قال: إني لأظنني لاحق بك، قال: فاتبعه فعبد الله حتى ماتا برميطة مصر، قال عبد الله: لو أنني كنت ثم لاهتديت إلى قبريهما من صفة رسول الله التي وصف لنا.

قال البزار: وهذا الحديث لا نعلم أحداً رواه عن سماك، عن القاسم، عن أبيه، عن عبد الله إلا عمرو بن أبي قيس، وقد رواه المسعودي، عن سماك، عن عبد الرحمن بن عبد الله، عن أبيه، ولم يذكر القاسم.

والإسناد لا بأس به من أجل الأنماطي وعمرو بن أبي قيس الأزرق الكوفي قال أبو داود: في حديثه خطأ وقال في موضع آخر: لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال عثمان بن أبي شيبة: لا بأس به، كان يهيم في الحديث قليلاً، وقال أبو بكر البزار: مستقيم الحديث<sup>(3)</sup>.

(1) -العلل للدارقطني (5 / 202) س(821)

(2) -المسند(398/5) رقم(1757)

(3) -تهذيب التهذيب - (8 / 82)



رواية قيس بن الربيع: عند الطبراني<sup>(1)</sup> حدثنا محمد بن جعفر بن أعين، ثنا عاصم بن علي، ثنا قيس بن الربيع، عن سماك بن حرب، عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن بني إسرائيل... الحديث وفيه قال عبد الله: "فلو كنت برميلة مصر لأريتكم قبوريهما بصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم" الإسناد إلى قيس صحيح وقيس ابن الربيع الأسدي أبو محمد الكوفي، صدوق تغير لما كبر وأدخل عليه ابنه ما ليس من حديثه فحدث به<sup>(2)</sup>.

رواية المسعودي: عند أحمد<sup>(3)</sup>، وأبي يعلى<sup>(4)</sup>، والشاشي<sup>(5)</sup>، وابن أبي شيبه<sup>(6)</sup> من طرق عن يزيد بن هارون، أنا المسعودي، عن سماك، عن عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه بن مسعود قال: بينما رجل فيمن كان قبلكم كان في مملكته فتفكر... الحديث، وفيه قال عبد الله: "لو كنت برميلة مصر لأريتكم قبورهما بالنعث الذي نعت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم" اللفظ لأحمد وهو عند ابن أبي شيبه، وأبي يعلى في بعض طرقه مختصرا.

يزيد بن هارون إمام، والمسعودي عبد الرحمن بن عبد الله ابن عتبة بن عبد الله بن مسعود الكوفي صدوق اختلط قبل موته وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط<sup>(7)</sup>.

### الراجع:

لقد تتبعت رواية محمد بن خالد فلم أجدها، ولم أجد من أشار إليها ممن خرج الحديث سوى ما ذكره الدارقطني في علله.

وأما ما أشار إليه الدارقطني من أن المسعودي وقف أوله على ابن مسعود ورفع آخره فالظاهر من الرواية أن ابن مسعود ساق الحديث بدون أن يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، لكن السياق في النهاية يشير إلى أن ابن مسعود سمع الرواية من النبي صلى الله عليه وسلم.

ويظهر من الروايات أن محمد بن خالد رواه عن عمرو بن قيس بمثل رواية قيس بن الربيع والمسعودي بدون ذكر القاسم، وزاد ذكر القاسم محمد بن سابق عن عمرو بن قيس.

(1)-المعجم الكبير (10/175) رقم(10370)

(2)-تقريب التهذيب (2/457)

(3)-المسند (1/451) رقم(4312)

(4)-المسند (9/261) رقم(5383) و (8/432) رقم(5015)

(5)-المسند (1/335) رقم(265)

(6)-المسند (1/332) رقم(322)

(7)-تقريب التهذيب (2/344)

ومع أن كل واحد من الثلاثة لم يسلم من كلام لكن اجتماعهم يرفع من روايتهم وتكون رواية محمد بن سابق بذكر القاسم وهما، مع احتمال أن يكون سماك رواه بواسطة القاسم ورواه عن أبيه مباشرة.

### الحديث رقم (5)

عن سماك عن عياض الأشعري، عن أبي موسى، قال: فرئ عند النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى: (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: (قومك يا أبا موسى) قال الدارقطني: يرويه سماك بن حرب واختلف عنه؛ فرواه شعبة وإدريس الأودي، عن سماك، عن عياض الأشعري، عن أبي موسى. قاله ابن إدريس، عن أبيه، وشعبة قال ذلك أبو معمر القطيعي وخالفه الأشج، فرواه عن ابن إدريس، عن شعبة، عن سماك، عن عياض: أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: قوم هذا وأشار إلى أبي موسى<sup>(1)</sup>.

### الدراسة والتحقيق:

مدار الرواية عن سماك على شعبة، وإدريس الأودي وهي مخرجة كالاتي:

أولاً: رواية شعبة بن الحجاج: وعنه وهب بن جرير، وسعيد بن عامر، وسليمان بن حرب، وحفص بن عمر الحوضي، وعبد الله بن إدريس الأودي، وأبو الوليد الطيالسي، وعبد الصمد، ومحمد بن جعفر، يزيد بن هارون، وعبد الملك بن عمر أبو عامر العقدي، وشبابة وتفصيلها كما يأتي:

رواية وهب بن جرير، وسعيد بن عامر: عند ابن عساکر<sup>(2)</sup> بسنده إلى الطبراني وهو في معجمه<sup>(3)</sup> قال: أخبرنا عثمان بن أحمد بن السماك، ثنا عبد الملك بن محمد الرقاشي، ثنا وهب بن جرير وسعيد بن عامر قالوا: ثنا شعبة، عن سماك قال: سمعت عياض الأشعري يقول: لما نزلت: { فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه } قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هم قومك يا أبا موسى) وأومئ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده إلى أبي موسى الأشعري، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

والإسناد لا بأس به؛ لأن ابن السماك، صدوق في نفسه وقد وثقه الدارقطني إلا أنه يروي المنكرات والفضائح، قال الذهبي: ينبغي أن يغمز لأجلها<sup>(4)</sup>.

(1)-العلل للدارقطني (7 / 249)س(1328)

(2)-تاريخ دمشق (32 / 33)، و تبيين كذب المفتري (1 / 50)

(3)-المعجم الكبير (2 / 342) رقم(3220)

(4)-ميزان الاعتدال (3 / 31)

وهب بن جرير بن حازم، الأزدي، الحافظ، ثقة<sup>(1)</sup>، وسعيد بن عامر الضبعي أبو محمد، وثقه ابن معين وقال أبو حاتم: كان رجلاً صالحاً وكان في حديثه بعض الغلط<sup>(2)</sup>.  
رواية سليمان بن حرب، وحفص بن عمر: عند أبي نعيم الأصبهاني<sup>(3)</sup> عن الطبراني وهو معجمه<sup>(4)</sup> حدثنا أحمد بن عمرو القطراني، ثنا سلمان بن حرب (ح) وحدثنا أبو خليفة، ثنا حفص بن عمر الحوضي، قال: ثنا شعبة، عن سماك عن عياض الأشعري قال: لما نزلت هذه الآية: {فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه} قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هم قوم هذا) يعني أبا موسى الأشعري.

السند صحيح، وسليمان بن حرب الواشحي البصري قاضي مكة، قال عنه أبو حاتم: إمام من الأئمة كان لا يدلس، ويتكلم في الرجال وفي الفقه، وقد ظهر من حديثه نحو عشرة آلاف ما رأيت في يده كتاباً قط<sup>(5)</sup>. وحفص بن عمر الحوضي قال عنه أحمد بن حنبل: ثبت متقن، لا يؤخذ عليه حرف واحد، وقال أبو حاتم: صدوق متقن، أعرابي فصيح<sup>(6)</sup>.

رواية أبي الوليد الطيالسي، وعبد الصمد: عند ابن أبي حاتم<sup>(7)</sup>، والطبري<sup>(8)</sup> عن ابن المثنى، عن أبي أبي الوليد، وابن عساكر<sup>(9)</sup> بإسناده إلى أبي قلابة قال: نا عبد الصمد وأبو الوليد كلاهما عن شعبة، عن سماك، قال: سمعت عياضاً يحدث عن أبي موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية: {فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه}، قال: يعني قوم أبي موسى.

السند صحيح، وأبو الوليد الطيالسي، هشام بن عبد الملك البصري، شيخ الإسلام، إمام حافظ ناقد<sup>(10)</sup>، وعبد الصمد بن عبد الوارث بن سعيد التنوري، ثقة<sup>(11)</sup>.

(1) -الكاشف ج:2 ص:356

(2) -الجرح والتعديل (4 / 48)

(3) -معرفة الصحابة (15 / 301) رقم (4868)، وأخبار أصبهان (160/1) رقم (148)

(4) -المعجم الكبير (17 / 371) رقم (1016)

(5) -الجرح والتعديل (4 / 108)

(6) -تذكرة الحفاظ (1 / 297)

(7) -العلل (2 / 57) رقم (1658)

(8) -التفسير (10 / 415) رقم (12189)

(9) -تاريخ دمشق (34/32)، وتبيين كذب المفتري (1 / 64)

(10) -الجرح والتعديل ج:5 ص:8

(11) -الطبقات الكبرى لابن سعد 300/7

رواية محمد بن جعفر : عند الطبري<sup>(1)</sup> حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن سماك بن حرب، عن عياض الأشعري قال: لما نزلت هذه الآية: (يا أيها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه)... الحديث. **السند صحيح، ومحمد بن جعفر ثقة كما تقدم.**

رواية يزيد بن هارون: عند الطبري<sup>(2)</sup>، وابن عساكر<sup>(3)</sup> من طريقين عن يزيد قال: أخبرنا شعبة، عن سماك بن حرب قال: سمعت عياضاً الأشعري يقول: لما نزلت: (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه)، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (هم قومك يا أبا موسى، أو قال: هم قوم هذا) يعني أبا موسى.

**السند صحيح،** ويزيد بن هارون الواسطي، أحد الأعلام، قال أحمد: حافظ متقن، وقال ابن المديني: ما رأيت أحفظ منه<sup>(4)</sup>.

رواية عبد الله بن إدريس: عند الشيباني<sup>(5)</sup> حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَهُوَ فِي مَصْنَفِهِ<sup>(6)</sup>، حَدَّثَنَا عَبْدُ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ ، وَالطَّبْرِيُّ<sup>(7)</sup> حَدَّثَنِي أَبُو السَّائِبِ سَلْمُ بْنُ جِنَادَةَ ، وَسَفِيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ ، وَابْنُ عَسَاكِرَ<sup>(8)</sup> بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْأَشْجِ كُلِّهِمْ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِدْرِيسَ ، عَنْ شُعْبَةَ ، عَنْ سَمَّاكِ بْنِ حَرْبٍ ، عَنْ عِيَاضِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : (هم قوم هذا - يعني في قوله : فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه )

**السند صحيح،** وعبد الله بن إدريس الأودي، وثقه يحيى بن معين، وعلي ابن المديني، وأبو حاتم وأثنى عليه أحمد<sup>(9)</sup>.

(1)-التفسير (10 / 414) رقم (12188)

(2)-التفسير (10 / 415) رقم (12192)

(3)-تبيين كذب المفتري (1 / 62)

(4)-الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (2 / 391)

(5)-الآحاد والمثاني (4 / 347) رقم (2515)

(6)-المصنف (2 / 322) رقم (665)

(7)-التفسير (10 / 415) رقم (12190) و(12190)

(8)-تبيين كذب المفتري (1 / 62)

(9)-تبيين كذب المفتري (1 / 62)

رواية شباية، وأبي عامر العقدي: عند ابن عساكر<sup>(1)</sup> بسنده إلى شباية بن سوار، نا شعبة، عن سماك، عن عياض الأشعري رضي الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية: (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) أوما النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه فقال: (هم قوم هذا) قال ابن عساكر: وكذا رواه أبو عامر العقدي عن شعبة وكذلك المحفوظ عن عبد الله بن إدريس عن شعبة. شباية بن سوار الفزاري مولاهم أبو عمرو المدائني أصله من خراسان قيل: اسمه مروان، وإنما غلب عليه شباية، وثقه ابن معين، وابن سعد، قال ابن حجر: ثقة حافظ رمي بالإرجاء<sup>(2)</sup>، و أبو عامر العقدي، عبد الملك بن عمرو القيسي، إمام حافظ، محدث البصرة، كان من مشايخ الإسلام وثقات النقلة، قال النسائي: ثقة مأمون<sup>(3)</sup>.

ثانياً: رواية إدريس الأودي، وعنه ابنه عبد الله. عند تمام الرازي<sup>(4)</sup>، وابن عساكر<sup>(5)</sup> من طرق عن إسماعيل بن إبراهيم القطيعي، ثنا عبد الله بن إدريس، عن أبيه، عن سماك بن حرب، عن عياض، عن أبي موسى قال: قرئت عند النبي صلى الله عليه وسلم: (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) قال: (هم قومك أهل اليمن).

قال أبو حاتم: ورواه يوسف بن إدريس، عن أبيه، عن سماك، عن عياض، عن أبي موسى متصلاً<sup>(6)</sup>. قلت: لعله وهم وإنما هو عبد الله بن إدريس.

والسند صحيح؛ لأن القطيعي إمام، وعبد الله بن إدريس الأودي، ثقة وثقة ابن معين وابن المديني<sup>(7)</sup>، ووالده إدريس ابن يزيد ابن عبد الرحمن الأودي، ثقة<sup>(8)</sup>.

## الراجع:

من خلال تتبعي للحديث لم أجد رواية للقطيعي عن عبد الله بن إدريس، عن شعبة، وإنما هي عن عبد الله بن إدريس، عن أبيه.

(1) -تبيين كذب المفتري (1 / 63)

(2) -تهذيب الكمال ج: 12 ص: 343، وتقريب التهذيب ج: 1 ص: 263

(3) -سير أعلام النبلاء (17 / 496)

(4) -الفوائد (2 / 49) رقم (1108)

(5) -تبيين كذب المفتري (1 / 62)

(6) -علل الحديث لابن أبي حاتم (2 / 57) رقم (1658)

(7) -الجرح والتعديل (8 / 5)

(8) -تقريب التهذيب (1 / 97)

والقطيعي ثقة، قال ابن معين: أنا أعرفه كان يكتب الحديث، وهو غلام ثقة مأمون، وقال ابن قانع: ثقة ثبت، قال الذهبي: ثبت سني، وقال ابن حجر: ثقة مأمون<sup>(1)</sup>.

وأما رواية شعبة فقد خالف أبو الوليد وعبد الصمد جميع الرواة عن شعبة، وذلك بزيادة ذكر أبي موسى، وأبو الوليد إمام، وعبد الصمد بن عبد الوارث التنوري وإن لم يكن بمرتبة أبي الوليد إلا أنه ثبت في شعبة، إلا أن أبا الوليد قد غلط في هذا الحديث كما ذكر أبو حاتم قال ابنه: قال أبي: حدثنا أبو الوليد عن شعبة، عن سماك، عن عياض، قال: لما نزلت هذه الآية: (فسوف يأتي الله بقوم) ليس فيه عن أبي موسى، وقد رواه عن شعبة جماعة مرسلًا قال: لما نزلت وكذا حدثنا أبو الوليد مرسلًا قلت: فترى غلط فيه محمد بن مسلم<sup>(2)</sup> قال: لا، إن بندارًا كان يحدث به أيضا، عن أبي الوليد أيضا كذا ويشبه أن يكون أبو الوليد كان يغلط فيه فلما قيل أنه غلط ترك أبا موسى من الإسناد<sup>(3)</sup> الإسناد<sup>(3)</sup> ولا شك أن الثابت عن شعبة هو ما رواه الجماعة خاصة ورواية غندر ترجح على رواية غيره كما نص أحمد، وأبو حاتم، والعجلي وغيرهم<sup>(4)</sup>

إلا أنه وقع خلاف في اتصال الحديث، مبناه على عياض هل هو صحابي أم تابعي وخلاصة الكلام فيه: أنه صحابي وجزم بهذا: ابن الأثير، وابن عبد البر، وابن حبان، وابن مندة، وأبو نعيم، وابن عساکر، وابن حجر<sup>(5)</sup>

وشكك في صحبته: عبد الله بن محمد البغوي<sup>(6)</sup>، وجزم أبو حاتم بعدم صحبته وقال هو: تابعي<sup>(7)</sup> تابعي<sup>(7)</sup>

ويظهر من كلام العلماء ثبوت صحبته وبهذا يكون الحديث متصلًا ومداره على سماك وهو من طريق شعبه فيكون صحيحًا. والله تعالى أعلم.

وأما حديث جابر الذي رواه الطبراني<sup>(1)</sup> حدثنا أحمد، حدثنا أبو حميد أحمد بن محمد الحمصي، حدثنا معاوية بن حفص، حدثنا أبو زياد إسماعيل بن زكريا، عن محمد بن قيس، عن محمد بن المنكدر، عن

(1) -التائيف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (243 / 1)، وتهذيب التهذيب (239 / 1)، وتقريب التهذيب (90 / 1)

(2) - الراوي عن أبي الوليد بذكر أبي موسى كما عند ابن أبي حاتم في العلل (2 / 57) رقم (1658)

(3) - علل الحديث لابن أبي حاتم (2 / 57) رقم (1658)

(4) - شرح علل الترمذي لابن رجب (1 / 265)

(5) - أسد الغابة (1 / 886) الاستيعاب في معرفة الأصحاب (1 / 382)، والإصابة (4 / 756)، و تهذيب الأسماء (1 / 553)

(6) - تلويح بغداد (1 / 207)، والإصابة في تمييز الصحابة (4 / 756)

(7) - تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل (1 / 252)

جابر قال: سئل رسول الله عن قوله: {فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه} قال هؤلاء قوم من اليمن، ثم من كندة، ثم من السكون، ثم من تجيب .

قال الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن محمد بن قيس إلا أبو زياد ولا عن أبي زياد إلا معاوية تفرد به أبو حميد قال ابن أبي حاتم: سمعتُ أبي يقولُ : هذا حديث باطل<sup>(2)</sup>.

### الحديث رقم (6)

عن سماك عن عطاء بن أبي رباح ، عن جابر رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم: (مَنْ كَتَمَ عِلْمًا أَلْجَمَهُ اللَّهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ).

قال الدارقطني : يرويه سماك بن حرب، واختلف عنه ؛ فرواه مفضل بن صالح، عن سماك بن حرب، عن عطاء، عن جابر، وخالفه إبراهيم بن طهمان، رواه عن سماك، عن عطاء، عن أبي هريرة. ورواه عسل بن سفيان ، عن عطاء ، عن جابر، والصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه<sup>(3)</sup> .

### الدراسة والتحقيق:

#### الروايات عن سماك بن حرب:

رواية المفضل بن صالح: لم أجد لها حسب المراجع المتوفرة لدي، قال العجلي: رواه المفضل بن صالح الأسدي، عن سماك بن حرب، عن عطاء، عن جابر، ولم يعمل شيئاً<sup>(4)</sup>. والمفضل بن صالح ضعيف، قال البخاري وغيره: منكر<sup>(5)</sup>.

رواية: إبراهيم بن طهمان. عند الطبراني<sup>(6)</sup> حدثنا حفص بن عمر بن الصباح، أنا موسى بن مسعود النهدي، نا إبراهيم بن طهمان، ورواه البغوي<sup>(7)</sup> حدثنا أبو الفضل زياد بن محمد الحنفي، أنبأنا أبو معاوية الشاه بن عبد الرحمن، أنبأنا عمر بن سهل الدينوري، أخبرنا أحمد بن محمد البرتي، أخبرنا موسى بن مسعود، أخبرنا إبراهيم بن طهمان، عن سماك بن حرب، عن عطاء، عن أبي هريرة رضي

(1)-المعجم الأوسط (2 / 103) رقم(1392)

(2)-علل الحديث لابن أبي حاتم (2 / 95) رقم(1779)

(3)-العلل للدارقطني (13 / 384) س: (3277)

(4)-الضعفاء الكبير للعجلي (2 / 240) رقم(414)

(5)-ميزان الاعتدال في نقد الرجال (6 / 497)

(6)-المعجم الأوسط (4 / 29) رقم(3529)

(7)-شرح السنة (1 / 44) باب وعيد من كتم علما يعلمه

اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ( مَنْ سئَلَ عَنْ عِلْمٍ يَعْلَمُهُ فَكَتَمَهُ أُلْجِمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ )

قال البيهقي (1) وَرَوَيْنَا مِنْ حَدِيثِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ طَهْمَانَ، عَنْ سِمَاكِ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ كَذَلِكَ مَرْفُوعًا وَمِدَارِ الرُّوَايَةِ عَلَى مُوسَى ابْنِ مَسْعُودِ النَّهْدِيِّ بِفَتْحِ النُّونِ أَبُو حَذِيفَةَ الْبَصْرِيِّ وَهُوَ : صَدُوقٌ سَيِّءُ الْحِفْظِ، وَكَانَ يَصْحَفُ (2) .

وإبراهيم بن طهمان الخراساني أبو سعيد سكن نيسابور ثم مكة ثقة يغرب، تكلم فيه للإرجاء ويقال: رجع عنه (3) رواية: غسل . عند العقيلي (4) حدثنا محمد بن زكريا، حدثنا قتيبة بن سعد، حدثنا عيسى بن بن ميمون، عن غسل، عن عطاء، عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( من كتم علما ألجمه الله بلجام من نار ) وغسل بن سفيان، قال أحمد: ليس هو عندي قوي الحديث، وقال ابن معين: ضعيف، وقال البخاري: عنده مناكير، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال أبو حاتم: منكر الحديث، وقال ابن عدي: قليل الحديث وهو مع ضعفه يكتب حديثه، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: يخطئ ويخالف على قلة روايته (5) .

وممن روى الحديث عن عطاء : علي بن الحكم ، وليث، وحجاج بن أرطاة، وسليمان التيمي، والشعبي، وقتادة، وكثير بن شنظير، ومالك بن دينار .

رواية علي بن الحكم . عند أبي داود (6)، والترمذي (7)، وأحمد (8)، و ابن حبان (9)، و أبي يعلى (10)، وابن وابن أبي شيبة (11) من طرق كثيرة عن علي بن الحكم، عن عطاء، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من سئل عن علم، ثم كتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار)

(1) -شعب الإيمان (3 / 255)

(2) -تقريب التهذيب (2 / 554)

(3) -تقريب التهذيب (1 / 58)

(4) -الضعفاء الكبير (7 / 131) رقم (1620)

(5) -تهذيب التهذيب (7 / 174)

(6) -السنن (3 / 360) رقم (3660) باب: كراهية منع العلم.

(7) -السنن (5 / 29) رقم (2649) باب: فضل طلب العلم

(8) -المسند (2 / 263) رقم (7561)

(9) -الصحيح (1 / 297) رقم (95) ذكر إيجاب العقوبة في القيامة على الكاتم العلم الذي يحتاج إليه في أمور المسلمين

(10) -المسند (11 / 268) رقم (6383)

(11) -المصنف (9 / 55) رقم (26983) باب: في الرجل يكتم العلم.



هذا لفظ الترمذي وقال: حديث حسن .

علي ابن الحكم البناني بضم الموحد وبنونين الأولى خفيفة، أبو الحكم البصري، ثقة ضعفه الأزدي بلا حجة<sup>(1)</sup>.

رواية حجاج بن أرطاة. عند أحمد<sup>(2)</sup>، و ابن أبي شيبة<sup>(3)</sup> من طريقين عن الحجاج، عن عطاء، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار)

حجاج بن أرطاة بفتح الهمزة بن ثور بن هبيرة النخعي أبو أرطاة الكوفي القاضي، أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس<sup>(4)</sup>.

رواية: الشعبي. عند الطبراني<sup>(5)</sup> حدثنا عبد الصمد بن محمد العينوني، حدثنا عبيد بن آدم بن أبي إياس إياس العسقلاني، حدثنا أبي، حدثنا شيبان، عن جابر الجعفي، عن الشعبي، عن عطاء ، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من كتم علما نافعا جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار)

قال الطبراني: لم يدخل في هذا الحديث بين جابر وعطاء الشعبي إلا شيبان تفرد به آدم .

والإسناد لا بأس به، وعامر بن شراحيل، أبو عمرو، الشعبي، أحد الأعلام، قال: أدركت خمسمائة من الصحابة، وقال ما كتبت سوداء في بيضاء، ولا حدثت بحديث إلا حفظته، وقال مكحول: ما رأيت أفقه من الشعبي وقال آخر: الشعبي في زمانه كابن عباس في زمانه<sup>(6)</sup>.

رواية: ليث. عند أبي خيثمة<sup>(7)</sup>، والطبراني<sup>(8)</sup> من طريقين عن ليث عن عطاء قال: قال أبو هريرة : (من كتم علما ينتفع به ألجم بلجام من نار)

الليث ابن سعد ابن عبد الرحمن الفهمي أبو الحارث المصري ثقة ثبت فقيه إمام مشهور<sup>(9)</sup>.

(1)-تقريب التهذيب (2 / 400)

(2)-المسند (2 / 499) رقم(10492)

(3)-المصنف (9 / 55) رقم(26984) باب: في الرجل يكتم العلم.

(4) -الكاشف ج:1 ص:311، وتقريب التهذيب ج:1 ص: 152

(5)-المعجم الأوسط (5 / 108) رقم(4815)

(6)-الكاشف ج:1 ص:522

(7)-العلم (1 / 33) رقم(142)

(8)-المعجم الأوسط (7 / 293) رقم(7532)

(9)-تقريب التهذيب (2 / 464)

رواية: قتادة . عند العقيلي<sup>(1)</sup> حدثنا محمد بن إسماعيل، حدثنا الحسن بن بشر البجلي، حدثنا الحكم بن عبد الملك، عن قتادة، عن عطاء، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من كتم علما جاء يوم القيامة وعليه لجام من نار)

وليس هذا الحديث من حديث قتادة بمحفوظ ورواه حماد بن سلمة ، وعمار بن زاذان الصيدلاني والصعق بن حزن ، عن علي بن الحكم البناني عن عطاء ، عن أبي هريرة ورواه عبد الواحد بن زياد ، عن حجاج بن أرطاة ، عن عطاء ، عن أبي هريرة ورواه ابن فضيل ، عن أبان ، عن عطاء ، عن أبي هريرة ورواه إبراهيم بن طهمان ، عن سماك بن حرب ، عن عطاء ، عن أبي هريرة ورواه المفضل بن صالح الأسدي ، عن سماك بن حرب ، عن عطاء ، عن جابر ، ولم يعمل شيئا وقال الحارث بن النعمان أبو النضر الألفاني ، عن شيبان ، عن جابر ، عن عطاء ، عن ابن عباس ، عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا ، ولم يعمل شيئا ، والصواب ما رواه حماد بن عمار والصعق بن حزن ومن تابعهم.

والإسناد ضعيف؛ لضعف الحكم ابن عبد الملك القرشي<sup>(2)</sup>، وقاتة ابن دعامة ابن قتادة السدوسي أبو الخطاب البصري ثقة ثبت يقال ولد أكمه<sup>(3)</sup>.

رواية: سليمان التيمي. عند العقيلي<sup>(4)</sup> حدثنا محمد بن عيسى، حدثنا سلمة بن شبيب، حدثنا عبد الوهاب الوهاب بن همام أخو عبد الرزاق، حدثنا سفيان، عن سليمان التيمي، عن عطاء بن أبي رباح، عن أبي هريرة قال : ( من كتم علما ... )

قال العقيلي: ولا يتابع عليه من هذا الإسناد ، وقد روى عمار بن زاذان وغيره عن علي بن الحكم البناني ، عن عطاء ، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الكلام.

وفي سنده كلام لأجل عبد الوهاب بن همام الصنعاني، أخو عبد الرزاق، وثقه ابن معين في رواية أحمد بن أبي مريم، وقال أبو حاتم: كان يغلو في التشيع، وقال الأزدي: يتكلمون فيه، وقال آخر: كان مغفلا<sup>(5)</sup>.

(1)-الضعفاء الكبير (2 / 240) رقم(414)

(2)-تقريب التهذيب - (1 / 175)

(3)-تقريب التهذيب (2 / 453)

(4)-الضعفاء الكبير (5 / 263) رقم(1190)

(5)-ميزان الاعتدال (2 / 684)

وسليمان ابن طرخان التيمي أبو المعتمر البصري نزل في التيم فنسب إليهم ثقة عابد<sup>(1)</sup>.  
رواية: كثير بن شنظير. عند الطبراني<sup>(2)</sup> حدثنا أحمد بن محمد بن داود السكري الجنديسابوري بها،  
حدثنا محمد بن خلود الحنفي، حدثنا حماد بن يحيى الأبح، عن كثير بن شنظير، عن عطاء بن أبي  
رياح، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم  
القيامة بلجام من نار) قال الطبراني: لم يروه عن كثير بن شنظير إلا حماد تفرد به محمد بن  
خلود. وإسناده ضعيف؛ لضعف محمد بن خلود الحنفي<sup>(3)</sup>، وكثير بن شنظير المازني مختلف فيه، قال أبو  
زرعة: لين، وقال أحمد: صالح الحديث، واختلف قول ابن معين فقال في رواية الدوري: ليس بشيء،  
وقال في رواية عثمان: ثقة، وقال النسائي: ليس بالقوي<sup>(4)</sup>. رواية: مالك بن دينار. عند الطبراني<sup>(5)</sup> حدثنا  
الطبراني<sup>(5)</sup> حدثنا دران بن سفيان بن معاوية، حدثنا موسى بن إسماعيل المنقري، حدثنا صدقة بن  
موسى، عن مالك بن دينار، عن عطاء، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:  
(من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار) قال الطبراني: لم يروه عن مالك بن دينار إلا  
صدقة بن موسى.

ولم أجد من ترجم لدران، وصدقة بن موسى الدقيقي البصري، ضعيف، قال ابن معين: ليس حديثه  
بشيء، قال أبو حاتم: لين الحديث، يكتب حديثه ولا يحتج به، ليس بقوي<sup>(6)</sup>، ومالك ابن دينار البصري  
الزاهد أبو يحيى صدوق عابد<sup>(7)</sup>.

**الراجح:** بالنسبة للخلاف على سماك فرواية المفضل منكراً، فالمفضل ضعيف، وقد خالف إبراهيم بن  
طهمان وهو ثقة، وأما متابعة عسل بن سفيان فليست بشيء فعسل ضعيف وقد خالف عدداً من الأئمة  
الذين رووا الحديث عن عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه.

## الحديث رقم (7)

(1)-تقريب التهذيب (1 / 252)

(2)-المعجم الصغير (1 / 112) رقم (160)

(3)-لسان الميزان 158/5

(4)-ميزان الاعتدال (3 / 406)

(5)-المعجم الصغير (1 / 275) رقم (452)

(6)-الجرح والتعديل (4 / 432)

(7)-تقريب التهذيب (2 / 517)

عن سماك عن تميم بن طرفة ، عن جابر بن سمرة : " أن رجلين اختصما إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بغير ، فجعله بينهما".  
قال الدارقطني: يرويه سماك بن حرب ، واخْتَلَفَ عنه ؛ فرواه ياسين الزيات ، عن سماك بن حرب ، عن تميم بن طرفة ، عن جابر بن سمرة ، وغيره يرويه عن سماك ، عن تميم بن طرفة مرسلًا . وهو الصواب (1) .

### الدراسة والتحقيق:

أولاً: الروايات عن سماك موصولة، وهي عن ياسين الزيات، والحجاج بن أرطاة.  
رواية : ياسين الزيات. عند الطبراني (2) حدثنا أحمد بن سليمان بن يوسف العقيلي، حدثني أبي، ثنا الحسين بن حفص، عن ياسين الزيات، عن سماك بن حرب، عن تميم ابن طرفة، عن جابر : " أن رجلين اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بغير وأقام كل واحد منهما بيته أنه له فقضى بينهما".

ياسين بن معاذ الزيات أبو خلف كوفي، قال يحيى بن معين: ضعيف ليس حديثه بشيء، قال أبو حاتم: كان رجلاً صالحاً لا يعقل ما يحدث به ليس بقوى، منكر الحديث، وقال أبو زرعة: ضعيف الحديث (3).  
الحديث (3).

رواية: الحجاج بن أرطاة. عند الطبراني (4) حدثنا إبراهيم بن محمد الحمصي، ثنا محمد بن مصفى، ثنا ثنا سويد بن عبد العزيز، عن الحجاج بن أرطاة، عن سماك بن حرب، عن تميم بن طرفة، عن جابر بن سمرة : " أن رجلين اختصما إلى النبي صلى الله عليه وسلم في بغير فأقام كل واحد منهما شاهدين أنه له فجعله النبي صلى الله عليه وسلم بينهما".

السند ضعيف جداً؛ لضعف سويد بن عبد العزيز، قال ابن معين: ليس حديثه بشيء، وقال البخاري: في بعض حديثه نظر، وقال أحمد: متروك، وقال النسائي: ليس بثقة (5)، وحجاج بن أرطاة أبو أرطاة النخعي كوفي، ترك الحديث عنه زائدة ويحيى بن سعيد قال أبو طالب: سمعت أحمد بن حنبل يقول:

(1) -العلل للدارقطني (13 / 404) س(3299)

(2) -المعجم الكبير (2 / 204) رقم(1834)

(3) -الجرح والتعديل (9 / 312)

(4) -المعجم الكبير (2 / 204) رقم(1835)

(5) -ميزان الاعتدال (2 / 252)

كان الحجاج من الحفاظ. قلت فلم ليس هو عند الناس بذلك ؟ قال: لأن في حديثه زيادة على حديث الناس، ليس يكاد له حديث إلا فيه زيادة، وقال ابن معين: ليس بالقوي ، وقال أبو حاتم : صدوق يدلس عن الضعفاء، قال ابن حجر: أحد الفقهاء صدوق كثير الخطأ والتدليس<sup>(1)</sup> .

ثانياً: الروايات عن سماك بالإرسال، وهي عن أبي عوانة ، ومحمد بن جابر، والثوري ، وحماد. رواية: أبي عوانة. عند البيهقي<sup>(2)</sup> من طريقين، عن أبي عوانة، عن سماك، عن تميم بن طرفة قال: "أبنتُ أن رجلين اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بغير، ونزع كل واحد منهما شاهدين ، فجعله بينهما" أبو عوانة وضاح بن عبد الله الواسطي اليشكري، صاحب قتادة، مجمع على ثقته، وكتابه منقن بالمرّة، قال أبو حاتم: ثقة، يغلط كثيرا إذا حدث من حفظه<sup>(3)</sup>.

رواية : محمد بن جابر. عند البيهقي<sup>(4)</sup> أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أَنَّ أَبَا الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يَعْنِي مُحَمَّدَ بْنَ نَصْرٍ، أَنَّ أَبَا يَحْيَى بْنَ يَحْيَى، أَنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ بْنَ جَابِرٍ، عَنْ سِمَاكٍ، عَنْ تَمِيمِ بْنِ طَرْفَةَ قَالَ: " اِخْتَصَمَ رَجُلَانِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي بَعِيرٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَخَذَ بِرَأْسِهِ فَجَاءَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِشَاهِدَيْنِ فَجَعَلَهُ بَيْنَهُمَا نَصَفَيْنِ " قال البيهقي: هذا مُرْسَلٌ.

والسند رواته كلهم أئمة ، وشيخ الحاكم أبو الوليد هو إمام عصره حسان بن محمد، ومحمد بن جابر بن سيار بن طارق الحنفي اليمامي أبو عبد الله أصله من الكوفة صدوق ذهب كتبه فساء حفظه وخط كثيرا، وعمي فصار يقفن<sup>(5)</sup>.

رواية: الثوري. عند عبد الرزاق<sup>(6)</sup> أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنِ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنِ تَمِيمِ بْنِ طَرْفَةَ: " أَنْ رَجُلَيْنِ اِخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعِيرٍ فَأَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَاهِدَيْنِ فَقَسَمَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمَا " ، سفيان بن سعيد الثوري، الحجة، الثبت، متفق عليه مع أنه كان يدلس<sup>(7)</sup>.

(1)-الجرح والتعديل (3 / 154)، وتقريب التهذيب (1 / 152)

(2)-السنن الكبرى (10 / 259) رقم(21774)، والسنن الصغرى (9 / 244) رقم(4384)

(3)-ميزان الاعتدال ج:7 ص:124

(4)-السنن الكبرى (10 / 258) رقم(21768)

(5)-تقريب التهذيب (1 / 471)

(6)-المصنف (8 / 276) رقم(15202) باب: في الرجلين يدعيان السلعة يقيم كل واحد منهما البينة.

(7)-ميزان الاعتدال ج:3 ص:244

رواية: حماد بن سلمة. عند الطحاوي<sup>(1)</sup> حدثنا إبراهيم بن مرزوق، حدثنا عفان، حدثنا حماد بن سلمة، أخبرنا سماك بن حرب، عن تميم بن طرفة: " أن رجلين ادعيا بغيرا، فأقام كل واحد منهما شاهدين، ففضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما نصفين". وفي سننه إبراهيم ابن مرزوق ابن دينار الأموي البصري نزيل مصر ثقة عمي قبل موته فكان يخطيء ولا يرجع<sup>(2)</sup>.

وحماد ابن سلمة ابن دينار البصري أبو سلمة، ثقة عابد أثبت الناس في ثابت وتغير حفظه بأخرة<sup>(3)</sup>.

### الراجح:

الرواية عن سماك بالإرسال هي الراجحة؛ لأن الرواية عن سماك أئمة حفاظ سوى محمد بن جابر، ويسين الزيات وحجاج غير مقبولين عند التفرد فكيف عند الخلاف، وقد روي هذا الحديث عن أبي موسى رضي الله عنه من طريق سعيد بن أبي بردة عن أبي بردة عن أبي موسى إلا أن الترمذي قال: سألت محمدا عن هذا الحديث فقال: يرجع هذا الحديث إلى حديث سماك بن حرب عن تميم بن طرفة، قال محمد: روى حماد بن سلمة قال: قال سماك بن حرب أنا حدثت أبا بردة بهذا الحديث<sup>(4)</sup>.

وساق الدارقطني الخلاف في حديث أبي موسى وقال: وَمَدَارُ الْحَدِيثِ يَرْجَعُ إِلَى سِمَاكٍ، وَالصَّحِيحُ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ<sup>(5)</sup> وقال البيهقي: بعد ما ذكر أن سماك هو الذي حدث أبا بردة: وَإِرْسَالُ شُعْبَةَ هَذَا الْحَدِيثِ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ فِي رِوَايَةٍ غُنْدَرٍ عَنْهُ كَالدَّلَالَةِ عَلَى ذَلِكَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ. قال ابن القيم معلقا على كلام البيهقي<sup>(6)</sup>: لكن في حديث شعبة ليس لواحد منهما بينة وفي حديث سماك أن كل واحد منهما نزع بشاهدين وفي لفظ فجاء كل واحد منهما بشاهدين، وقد بينا في رواية شعبة كأنها أولى بالصواب لما قدمنا من الأدلة على ذلك.

وما رجحه ابن القيم قد سبقه الطحاوي حيث رجح رواية سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده<sup>(7)</sup>.

### الحديث رقم (8)

(1) -بيان مشكل الآثار (12 / 55) رقم (4758)

(2) -تقريب التهذيب (1 / 94)

(3) -تقريب التهذيب (1 / 178)

(4) -علل الترمذي (1 / 212)

(5) -العلل للدارقطني (7 / 204)

(6) -الطرق الحكيمة (1 / 475)

(7) -بيان مشكل الآثار - الطحاوي (12 / 55)

عن سماك عن خالد بن جرير، عن جرير، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه).

قال الدارقطني: يرويه سماك بن حرب، واختلف عنه؛ فرواه داود بن يزيد الأودي، عن سماك بن حرب، عن خالد بن جرير، عن أبيه، وخالفه إبراهيم بن طهمان، فرواه عن سماك بن حرب، عن أخيه محمد بن حرب، عن ابن جرير بن عبد الله، عن أبيه، وهو الصحيح. حدثناه النيسابوري، قال: حدثنا أحمد بن حفص، قال: حدثنا أبي، عنه<sup>(1)</sup>.

### الدراسة والتحقيق:

#### الروايات عن سماك بن حرب:

رواية: داود بن يزيد. عند البخاري<sup>(2)</sup>، والحاكم<sup>(3)</sup>، والخطيب<sup>(4)</sup> من طريق مكي بن إبراهيم، والطبراني<sup>(5)</sup> من طريق الصباح بن محارب كلاهما عن داود، عن سماك، عن خالد بن حزم، عن جرير رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه) داود بن يزيد بن عبد الرحمن الزعافري بزاي مفتوحة ومهمله وكسر الفاء عم عبد الله بن إدريس، ضعيف<sup>(6)</sup>.

رواية: إبراهيم بن طهمان. وهي عند الدارقطني في العلل كما تقدم، وابن شاهين<sup>(7)</sup> عن عبد الله بن محمد بن زياد النيسابوري، حدثنا أحمد بن حفص بن عبد الله، حدثنا أبي قال حدثنا إبراهيم بن طهمان، عن سماك بن حرب، عن أخيه محمد بن حرب، عن ابن جرير عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من شرب الخمر فاجلدوه، ثم إن شرب فاجلدوه، ثم إن شرب الرابعة فاقتلوه) قال ابن شاهين: وهذا حديث غريب لا أعلم أن سماكا حدث عن أخيه إلا هذا وابن جرير هذا اسمه خالد بن جرير.

(1) -العلل للدارقطني (13 / 438) س(3330)

(2) -التاريخ الكبير (3 / 142)

(3) -المستدرک علی الصحیحین (4 / 412) رقم(8113) كتاب الحدود.

(4) -المنفق والمفترق (1 / 43) رقم(534)

(5) -المعجم الكبير (2 / 335) رقم(2397)

(6) -تقريب التهذيب (1 / 283)

(7) -ناسخ الحديث ومنسوخه (1 / 402) رقم(526)

واحمد بن حفص قال النسائي عنه: صدوق لا بأس به قليل الحديث<sup>(1)</sup>، ووالده حفص بن عبد الله السلمي، صدوق<sup>(2)</sup> وإبراهيم بن طهمان الخراساني أبو سعيد سكن نيسابور ثم مكة، ثقة يغرب، وتكلم فيه للإرجاء ويقال: رجح عنه.<sup>(3)</sup>

### الراجح:

رواية إبراهيم بن طهمان؛ لأنه أحفظ وأوثق من داود بن يزيد وهو ما رجحه الدارقطني كما تقدم، قال أبو حاتم: حديث إبراهيم بن طهمان أصح، لأنه زاد فيه رجلاً.<sup>(4)</sup>

### الحديث رقم (9)

عن سماك عن مخرقة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال، وقد اشترى منهم سراويل: (يا وزان زن وأرجح) قال الدارقطني: يرويه سماك بن حرب، واختلف عنه؛ فرواه أيوب بن جابر، عن سماك، عن مخرقة العبدي، أو مخرمة، شك محمد بن بكر بن ريان، عن أيوب بن جابر، وكذلك قال: يحيى بن يعلى الأسلمي، عن الثوري، عن سماك، عن مخرقة العبدي، والمحفوظ عن قيس بن الربيع، وشريك، والثوري، عن سماك، عن سويد بن قيس، قال: جلبت أنا ومخرقة العبدي برانس من البحرين... وهو الصحيح؛ ورواه شعبة، عن سماك، وهم أيضاً فيه، فقال: عن سماك، سمعت أبا صفوان مالك بن عميرة، والصحيح سويد بن قيس<sup>(5)</sup>.

### الدراسة والتحقيق:

#### الروايات عن سماك عن مخرقة:

رواية: أيوب بن جابر. عند الطبراني<sup>(6)</sup> حدثنا علي بن عبد العزيز، ثنا معلى بن مهدي الموصلي، وابن قانع<sup>(7)</sup> حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، نا محمد بن بكر كلاهما عن أيوب بن جابر، عن سماك سماك بن حرب، عن مخرقة العبدي، وقال محمد بن بكر: مخرمة. قال: خرجنا مع قوم تجار

(1)-تهذيب الكمال (1 / 296)

(2)-تقريب التهذيب (1 / 172)

(3)-تقريب التهذيب (90/1)

(4)-علل الحديث لابن أبي حاتم (1 / 446) رقم (1342)

(5)-العلل للدارقطني (14 / 25) س (3391)

(6)-المعجم الكبير (20 / 321) رقم (761)

(7)-معجم الصحابة (6 / 364) رقم (1743)



يبيعون البز، ومعهم وزان يزن بالأجر فقدمنا مكة فاشترى منهم النبي صلى الله عليه وسلم سراويل فقال للوزان : (زن وأرجح).

أيوب بن جابر بن سيار بن طلق أبو سليمان اليمامي، قال يحيى: ليس بشيء، وقال ابن المديني: يضع الحديث، وقال أبو زرعة: واهي الحديث، وقال النسائي: ضعيف. (1)

وقد تابعه يحيى بن يعلى الأسلمي كما ذكر الدارقطني في العلل، وهو كما قال أبو حاتم: كوفي ليس بالقوى، ضعيف الحديث، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال البخاري: مضطرب الحديث. (2) إلا أن يحيى بن يعلى خالف أصحاب سفيان الذين رووا الحديث عن سماك فقد ذكروه من حديث سويد بن قيس كما يأتي :

رواية : سفيان الثوري وعنه: وكيع، وعبد الرحمن بن مهدي ، وعبد الرزاق، وأبو عبد الرحمن المقرئ، وأبو أحمد الزبيرى،

رواية : وكيع. عند أبي داود(3)، و الترمذي(4)، وابن ماجه(5) ، وأحمد بن حنبل(6)، و ابن أبي شيبة(7) شيبة(7) من طرق كثيرة عن وكيع ، عن سفيان ، عن سماك بن حرب ، عن سويد رضي الله عنه قال : جئْتُ أَنَا وَمَخْرَمَةُ الْعَبْدِيِّ بَزًّا مِنْ هَجَرَ ، فَجَاءَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَوْنَا بِسَرَاوِيلَ ، وَعِنْدَنَا وَرَّانٌ يَزَنُ بِالْأَجْرِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْوَرَّانِ : (زَنْ وَأَرْجِحْ).

وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي بضم الراء وهمزة ثم مهملة أبوسفيان، الكوفي، ثقة، حافظ، قال أحمد: كان حافظا حافظا، قال ابن المديني، وأبو حاتم: ثقة، قال ابن معين: ثبت(8).  
رواية أبي عبد الرحمن المقرئ . عند البيهقي (9) ، وأبي نعيم الأصبهاني(10) من طرق عن بشر بن موسى ، ثنا أبو عبد الرحمن المقرئ ، قال : سمعت سفيان الثوري به.

(1)- سير أعلام النبلاء [مشكول + موافق للمطبوع] - (148 / 19)

(2)-المغني في الضعفاء (2 / 746) ، والجرح والتعديل (9 / 196) ، وتهذيب التهذيب (11 / 266)

(3)-السنن (3 / 251) رقم(3341) باب: الرجحان في الوزن.

(4)-السنن (3 / 598) رقم(1305) باب: ما جاء في الرجحان في الوزن.

(5)-السنن (2 / 748) رقم(2220) باب:الرجحان في الوزن.

(6)-المسند (4 / 352) رقم(19121)

(7)-المصنف (6 / 586) رقم(22524) الرجحان في الوزن.

(8)-الجرح والتعديل ج:9 ص:37

(9)-السنن الكبرى (6 / 32) رقم(11500) باب:ابتغاء البركة من كيل الطعام، والآداب (2 / 193) رقم(510)

(10)-معرفة الصحابة (18 / 268) رقم(5744)

والسند صحيح وأبو عبد الرحمن المقرئ عبد الله بن يزيد، إمام حافظ<sup>(1)</sup>،  
رواية: عبد الرزاق. في مصنفه<sup>(2)</sup> عن الثوري به.  
عبد الرزاق بن همام بن نافع، الحميري، مولاهم، أبوبكر الصنعاني، أحد الأعلام الثقات، قال أحمد:  
أتيناه قبل المائتين، وهو صحيح البصر، ومن سمع منه بعد ما ذهب بصره فهو ضعيف السماع، صنف  
الجامع الكبير،  
وهو خزنة علم<sup>(3)</sup>.  
رواية: عبد الرحمن بن مهدي. عند النسائي<sup>(4)</sup> أخبرنا يعقوب بن إبراهيم، حدثنا عبد الرحمن عن سفيان  
سفيان به. السند صحيح، وعبد الرحمن بن مهدي ابن حسان العنبري مولاهم أبو سعيد البصري ثقة  
ثبت حافظ عارف بالرجال والحديث قال ابن المديني ما رأيت أعلم منه<sup>(5)</sup>.  
رواية: معاذ بن معاذ. عند أبي داود<sup>(6)</sup> حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ سَفِيَّانٍ بِهِ.  
عبيد الله ثقة، وأبوه معاذ ابن معاذ ابن نصر ابن حسان العنبري أبو المثني البصري القاضي ثقة  
متقن<sup>(7)</sup>.  
رواية: محمد بن يوسف. عند الدارمي<sup>(8)</sup>، والدولابي<sup>(9)</sup> قال الدارمي : أخبرنا محمد بن يوسف عن  
سفيان به.  
محمد بن يوسف ابن واقد ابن عثمان الضبي مولاهم، الفريابي بكسر الفاء وسكون الراء بعدها تحتانية  
وبعد الألف موحد نزيل قيسارية من ساحل الشام، ثقة فاضل. يقال: أخطأ في شيء من حديث سفيان،  
وهو مقدم فيه مع ذلك عندهم على عبد الرزاق<sup>(10)</sup>.

(1)-السنن الكبرى (6 / 32) رقم(11500) باب: ابتغاء البركة من كيل الطعام، والآداب (2 / 193) رقم(510)

(2)-(68 / 8) رقم(14341) باب: المكيال والميزان.

(3)-ميزان الاعتدال ج:4 ص:342، وطبقات الحفاظ ج:1 ص:158

(4)-السنن (7 / 284) رقم(4592) الرجحان في الوزن.

(5)-تقريب التهذيب (2 / 351)

(6)-السنن (3 / 250) رقم(3338) باب: في الرجحان في الوزن.

(7)-تقريب التهذيب (2 / 536)

(8)-السنن (2 / 338) رقم(2585) بابك الرجحان في الميزان.

(9)-الكسنى والأسماء (2 / 182) رقم(342)

(10)-تقريب التهذيب (2 / 515)

رواية: أبي نعيم ، وأبي أحمد الزبيري. عند الدولابي<sup>(1)</sup> حدثنا أبو صالح الهيثم، ثنا أبو نعيم وثنا محمد بن عوف، ثنا محمد بن يوسف، وثنا علي بن معبد قالا : ثنا أبو أحمد الزبيري كلهم قالوا : حدثنا سفيان الثوري به.

أبو نعيم الفضل بن دكين قال أبو حاتم عنه: ثقة كان يحفظ حديث الثوري ومسعر حفظاً جيداً نحو ثلاثة آلاف حديث وخمسمائة حديث<sup>(2)</sup>، وأبو أحمد الزبيري محمد بن عبد الله بن الزبير الكوفي، ثقة حافظ<sup>(3)</sup>.

رواية : قيس بن الربيع. عند الطيالسي<sup>(4)</sup>، والبيهقي<sup>(5)</sup> عن يونس، حدثنا أبو داود، حدثنا قيس، عن سماك بن حرب، عن سويد بن قيس قال: جلبت أنا ومخرمة بزا من هجر فبعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم سراويل وثم وزان يزن بالأجر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (زن وأرجح). السند صحيح، وقيس بن الربيع أبو محمد الكوفي، كان شعبة يثني عليه، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: ليس بقوي ومحلّه الصدق، وقال ابن عدي: عامة رواياته مستقيمة<sup>(6)</sup>.

رواية: شعبة. عند أبي داود<sup>(7)</sup>، والنسائي<sup>(8)</sup>، وابن ماجه<sup>(9)</sup> من طرق عن شعبة، عن سماك بن حرب حرب قال: سمعت أبا صفوان بن عمير قال: بعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم سراويل قبل الهجرة فأرجح لي ، شعبة بن الحجاج بن الورد العنكي ، ثقة.تقدم.

## الراجع:

الخلافة على سفيان الثوري.

(1)-الكنى والأسماء (2 / 182) رقم(342)

(2)-التعديل والتجريح ، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح – (3 / 1047)

(3)-الجرح والتعديل (7 / 297)

(4)-المسند (1 / 165) رقم(1192)

(5)-السنن الكبرى (6 / 33) رقم(11501)

(6)-الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (2 / 139)

(7)-السنن (3 / 250) رقم(3339) باب: في الرجحان في الوزن.

(8)-السنن الكبرى (4 / 35) رقم(6185) الرجحان في الميزان.

(9)-السنن (2 / 748) رقم(2221) باب:الرجحان في الوزن.

تقدم أن يحيى بن يعلى خالف ثمانية من الرواة الحفاظ عن الثوري وهو ضعيف وروايته عن سفيان منكراً، وعليه فالثابت عن سفيان الثوري هو رواية الجماعة التي توافق رواية قيس بن الربيع، وشريك<sup>(1)</sup>، وإسرائيل<sup>(2)</sup>.

### الخلاف على سماك.

تقدم أن الراجح ما رواه الجماعة عن سفيان ومن وافقه وقد خالفهم شعبة، وشعبة على إمامته قد وهم في هذه الرواية كما نص على ذلك الإمام الدارقطني، وقال النسائي: وحديث سفيان أشبه بالصواب من حديث شعبة.

وقال أبو داود: رَوَاهُ قَيْسٌ كَمَا قَالَ سَفِيَانُ وَالْقَوْلُ قَوْلُ سَفِيَانٍ.

وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم وقد سأل والده وأبا زرعة عن هذا الحديث، أَيُّهُمَا أَصَحُّ عِنْدَكُمَا؟ فَقَالَا: سَفِيَانُ أَحَقُّطُ الرَّجُلَيْنِ ثُمَّ قَالَا: وَقَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ، عَلَى ضَعْفِهِ، فَذُ تَابَعَ سَفِيَانَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ. فَقُلْتُ لَهُمَا: هَلْ تَابَعَ شُعْبَةَ أَحَدٌ فِي هَذَا الْحَدِيثِ؟ قَالَ أَبِي: لَا أَعْلَمُهُ. وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: تَابَعَهُ عَلَيْهِ عَمْرُو بْنُ أَبِي الْمُقَدَّامِ مَعَ ضَعْفِهِ.<sup>(3)</sup>

وممن حكم على الروايات بالوهم وصحح رواية الثوري ابن الأثير<sup>(4)</sup>، وابن ماكولا<sup>(5)</sup>

### الحديث رقم (10)

عن سماك عن قابوس، عن أبيه، قال رجل: يا رسول الله رجل يريد مالي، قال: (ذَكَرَهُ بِاللَّهِ) قال: لم يَذْكُرْ، قال: (اسْتَعْنِ عَلَيْهِ السُّلْطَان) قال: ليس يحضرني سلطان، قال: (فَقَاتِلْ دُونَ مَالِكَ حَتَّى تَكُونَ شَهِيدًا، أَوْ تَحُوزَ مَالَكَ).

قال الدارقطني: يرويه سماك بن حرب، واختلف عنه؛ فرواه عمارة بن رزيق، وأبو الأحوص، وأيوب بن جابر، والوليد بن أبي ثور، عن سماك، عن قابوس، عن أبيه، ورواه الثوري، وحامد بن سلمة، عن سماك، عن قابوس مرسلاً. لم يقلوا: عن أبيه، والمرسل أصح<sup>(6)</sup>.

(1) -العلل للدارقطني (14 / 25)

(2) - أشار إليها ابن الأثير في أسد الغابة أسد الغابة (1 / 996)

(3) -علل الحديث لابن أبي حاتم (2 / 443)

(4) -أسد الغابة (1 / 996)

(5) -إكمال الكمال (7 / 227)

(6) -العلل للدارقطني (14 / 28) س (3394)

## الدراسة والتحقيق:

## الروايات عن سماك بن حرب بالاتصال:

رواية أبي الأحوص: عند النسائي<sup>(1)</sup>، و ابن أبي شيبة<sup>(2)</sup>، والطبراني<sup>(3)</sup> من طرق عن أبي الأحوص، عن سماك بن حرب، عن قابوس بن مخارق، عن أبيه قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: الرجل يأتيني فيريد مالي. قال: (ذكره بالله) قال: فإن لم يذكر. قال: (فاستعن عليه من حولك من المسلمين) قال: فإن لم يكن حولي أحد من المسلمين. قال: (فاستعن عليه بالسلطان) قال: فإن نأى السلطان عني قال: (قاتل دون مالك حتى تكون من شهداء الآخرة أو تمنع مالك) أبو الأحوص سلام بن سليم الحنفي، ثقة. تقدم.

رواية سعيد بن سماك: عند الطبراني<sup>(4)</sup>، وابن قانع<sup>(5)</sup> عن أحمد بن القاسم، حدثنا عبد الملك بن عبد ربه الطائي، حدثنا بن السماك بن حرب، عن أبيه، عن قابوس بن مخارق، عن أبيه قال: جاء رجل إلى النبي قال: أ رأيت رجلا تلقاني بأرض فلاة يريد مالي. قال: (ذكره بالله عز وجل) قال: يا رسول الله، فإن لم يذكر ... الحديث.

وفيه عبد الملك بن عبد ربه الطائي: منكر الحديث<sup>(6)</sup>، وسعيد بن سماك بن حرب قال عنه أبو حاتم: متروك الحديث.

رواية الوليد بن أبي ثور: عند الطبراني<sup>(7)</sup> حدثنا أبو عبيدة عبد الوارث بن إبراهيم العسكري، ثنا أبو الربيع الزهراني، ثنا الوليد بن أبي ثور، عن سماك بن حرب، عن قابوس بن المخارق، عن أبيه قال: قلت يا رسول الله، إن جاءني رجل يريد مالي كيف تأمرني؟ ... الحديث.

والوليد بن أبي ثور: قال يحيى: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال أبو زرعة: في حديثه وهي<sup>(8)</sup>.

(1) -السنن (7 / 113) رقم (4081) ما يفعل من تعرض لماله.

(2) -المسند (2 / 44) رقم (524)

(3) -المعجم الكبير (20 / 313) رقم (746)

(4) -المعجم الكبير (20 / 314) رقم (748)، والأوسط (2 / 170) رقم (1611)

(5) -معجم الصحابة (6 / 394) رقم (1762)

(6) -ميزان الاعتدال في نقد الرجال (4 / 402)

(7) -المعجم الكبير (20 / 314) رقم (747)

(8) -الجرح والتعديل (4 / 32)

رواية سليمان بن قرم: عند أحمد بن حنبل<sup>(1)</sup> ثنا حسين بن محمد، ثنا سليمان بن قرم، عن سماك، عن قابوس بن مخارق، عن أبيه قال أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أرأيت إن أتاني رجل يأخذ مالي؟ ... الحديث.

قال أبو زرعة: سليمان بن قرم ليس بذاك<sup>(2)</sup>.

رواية النهشلي: عند أبي نعيم الأصبهاني<sup>(3)</sup> حدثنا أبو عمرو بن حمدان، ثنا الحسن بن سفيان، ثنا جبارة بن مغلس، ثنا أبو بكر النهشلي، عن سماك، عن قابوس بن أبي المخارق، عن أبيه، قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله، أرأيت إن عرض لي رجل يريد مالي ما أصنع ؟ ... الحديث. وأبو بكر النهشلي الكوفي عبد الله بن قطاف، وثقه ابن معين والعجلي وأبو داود<sup>(4)</sup> داود<sup>(4)</sup>

وفي سنده جبارة بن مغلس قال البخاري: حديثه مضطرب<sup>(5)</sup>.

رواية أيوب بن جابر: عند أبي نعيم الأصبهاني<sup>(6)</sup> حدثنا محمد بن أحمد بن الحسن، ثنا محمد بن عثمان عثمان بن أبي شيبة، ثنا محمد بن عبيد، ثنا أيوب بن جابر، عن سماك، عن قابوس بن المخارق، عن أبيه، قال: (جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال : أرأيت إن عرض لي قوم قطعوا علي الطريق ؟ قال : (ذكرهم بالله ) ... الحديث.

وأيوب بن جابر بن سيار اليمامي ، قال ابن معين: ليس بشيء ، وقال ابن المديني: يضع حديثه ، وقال أبو زرعة: واه، وقال النسائي: ضعيف، وقال أحمد: حديثه يشبه حديث أهل الصدق، وقال الفلاس: صالح ، وقال ابن عدي أحاديثه صالحة متقاربة وهو ممن يكتب حديثه<sup>(7)</sup>.

رواية أسباط: عند البيهقي<sup>(8)</sup> أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ : زَيْدُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْعَلَوِيِّ وَأَبُو الْقَاسِمِ : عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ النَّجَّارِ الْمُقَرِّيُّ بِالْكُوفَةِ قَالَا: أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ دُحَيْمٍ، حَدَّثَنَا

(1)-المسند (5 / 294) رقم(22567)

(2)-الجرح والتعديل (4 / 137)

(3)-معرفة الصحابة (21 / 84) رقم(6394)

(4)-لسان الميزان (7 / 453)

(5)-التاريخ الصغير (2 / 345)

(6)-معرفة الصحابة (18 / 250) رقم(5735)

(7)-ميزان الاعتدال في نقد الرجال (1 / 454)

(8)-السنن الكبرى (8 / 336) رقم(18093)

أَحْمَدُ بْنُ حَارِزٍ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ حَمَّادٍ، عَنْ أَسْبَاطٍ، عَنْ سِمَاكٍ، عَنْ قَابُوسَ بْنِ مُخَارِقٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ :  
جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ آتِ أَتَانِي يُرِيدُ أَنْ يَبْرَأَنِي فَمَا أَصْنَعُ بِهِ؟  
قَالَ: (تَتَأَشِدُّ اللَّهُ)... الحديث.

وأسباط بن نصر أبو يوسف الهمداني ، ضعفه أبو نعيم وقال: أحاديثه عامية سقط مقلوبة الأسانيد، وثقة ابن معين، ، ولما سئل عنه أحمد كأنه ضعفه<sup>(1)</sup>.

رواية زهير: عند أحمد بن حنبل<sup>(2)</sup> ثنا حسن، ثنا زهير، ثنا سماك بن حرب، عن قابوس بن مخارق، عن أبيه أن رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أرأيت إن جاء رجل يريد أن يسرقني أو يأخذ مني ما تأمرني به؟ قال:(تعظم عليه بالله) قال: فإن فعلت فلم ينته؟ قال:(تستعدي السلطان) ... الحديث.

شيخ الإمام أحمد الحسن بن موسى الأشيب إمام، وزهير بن معاوية الكوفي، ثقة ثبت<sup>(3)</sup>.

الروايات عن سماك بالإرسال:

رواية حماد بن سلمة أشار إليها الدارقطني في العلل كما تقدم.

رواية سفيان الثوري: عند عبد الرزاق في مصنفه<sup>(4)</sup> عن الثوري، عن سماك بن حرب، عن قابوس بن مخارق قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إن جاءني رجل يبيتز متاعي؟ قال:(ذكره بالله) قال: فإن ذكرته بالله فلم يذكر؟ قال:(تستغيث عليه من بحضرتك من المسلمين) قال: فإن لم يكونوا بحضرتي وأراد متاعي؟ قال:(فأت السلطان) قال: أفرأيت إن أبي السلطان عني؟ قال:(فأنته حتى تكتب في شهداء الآخرة أو تمنع الذي لك) والثوري إمام تكرر في البحث.

### الراجع:

تقدم أن الرواية بالوصل من طريق أبي الأحوص، وزهير ، وسعيد بن سماك، والوليد بن أبي ثور ، وسليمان بن قرم ، وأبي بكر النهشلي، و أيوب بن جابر ، وأسباط ، وكلها روايات ضعيفة سوى رواية أبي الأحوص ، وزهير وهم أئمة.

(1)-الجرح والتعديل (2 / 332)

(2)-المسند (5 / 294) رقم(22566)

(3)- الكاشف ج:1 ص:408، وتقريب التهذيب ج:1 ص:259

(4)-المصنف (10 / 116) رقم(18572) باب: من قتل دون ماله فهو شهيد.

وخالفهم الثوري ، وحماد فرووه مرسلًا .

ولعل الإشكال من قابوس وهو يجهل كما قال الذهبي<sup>(1)</sup>، ويؤيده سكوت البخاري<sup>(2)</sup>، وابن أبي حاتم عنه<sup>(3)</sup>، وقال النسائي لا بأس به<sup>(4)</sup>، وقد حكم ابن عبد البر على أحاديث بالاضطراب فقال : واختلف فيه على سماك اختلافا كثيرا لا يثبت معه وله -لقابوس- أحاديث بهذا الإسناد مضطربة أيضا.<sup>(5)</sup> قال ابن حجر: له عن النبي صلى الله عليه وسلم وآله ستة أحاديث وهي مراسيل.<sup>(6)</sup>

### الحديث رقم(11)

عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس ، عن ميمونة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم ، تَوَضَّأَ بِفَضْلِ غُسْلِهَا . قال الدارقطني : يرويه سماك بن حرب ، واختلف عنه ؛ فرواه شريك ، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس ، عن ميمونة ، قاله أبو داود ، ويحيى بن أبي بكير ، عن شريك ، وقال علي بن الجعد : عن شريك بهذا الإسناد ، وقال الثوري : عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس ، أو بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وقيل : عن أبي أحمد الزبير ، عن الثوري ، عن سماك ، عن سعيد بن جبيرة ، عن ابن عباس ، واختلف عن شعبة ؛ فرواه محمد بن بكر ، عن شعبة ، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس وغيره يرويه عن شعبة ، عن سماك ، عن عكرمة ، مرسلًا ، عن النبي صلى الله عليه وسلم<sup>(7)</sup>.

### الدراسة والتحقيق:

الروايات عن شريك: رواية أبي داود: عند أحمد بن حنبل<sup>(8)</sup>، وابن ماجه<sup>(9)</sup>، والدارقطني<sup>(10)</sup> من طرق طرق عن أبي داود وهو في مسنده<sup>(11)</sup> حدثنا شريك، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن

(1)-الكاشف (2 / 126)، و المغني في الضعفاء (2 / 517)

(2)-التاريخ الكبير (7 / 193)

(3)-الجرح والتعديل (7 / 145)

(4)-تهذيب التهذيب (8 / 275)

(5)-الاستيعاب (1 / 460)

(6)-الإصابة في تمييز الصحابة (5 / 544)

(7)-العلل للدارقطني (15 / 260) س(4010)

(8)-المسند (6 / 330) رقم(26844)

(9)-السنن (1 / 132) رقم(372) باب: الرخصة بفضل وضوء المرأة.

(10)-السنن (1 / 53) رقم(7)

(11)-السنن (1 / 226) رقم(1625)



ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم: " أن النبي صلى الله عليه وسلم توضعاً بفضل غسلها من الجنابة".

وأبو الوليد الطيالسي هشام بن عبد الملك، الحافظ، قال عنه أحمد: هو اليوم شيخ الإسلام، وقال أبو زرعة: كان إماماً في زمانه، وقال أبو حاتم: إمام فقيه حافظ ما رأيت في يده كتاباً قط<sup>(1)</sup>.

رواية أسود: عند الطبري<sup>(2)</sup> حدثنا أبو كريب، حدثنا أسود، عن شريك، عن سماك، عن ابن عباس، عن ميمونة به.

السند صحيح، وأسود هو ابن عامر شاذان الشامي، إمام حافظ<sup>(3)</sup>.

رواية يحيى بن حسان والحسن بن الربيع : عند الطبري<sup>(4)</sup> حدثني محمد بن سهل بن عسكر، قال : حدثني يحيى بن حسان، والحسن بن الربيع، قالا : حدثنا شريك، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس ، عن ميمونة به.

محمد بن سهل إمام، ويحيى بن حسان التنيسي، ثقة<sup>(5)</sup>، والحسن بن الربيع البوراني البجلي ثقة<sup>(6)</sup>.

رواية الحسن بن عطية : عند الطبري<sup>(7)</sup> حدثنا عبيد الله بن عبد الكريم، حدثنا الحسن بن عطية القرشي، حدثنا شريك، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس ، عن ميمونة به.

عبيد الله بن عبد الكريم هو الإمام أبو زرعة الرازي، والحسن بن عطية القرشي، صدوق<sup>(8)</sup>.

رواية عاصم بن علي : عند القاسم بن سلام<sup>(9)</sup> عن عاصم بن علي ، عن شريك ، عن سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن ميمونة به.

عاصم بن علي بن عاصم بن صهيب التميمي، الحافظ الإمام الثقة<sup>(10)</sup> .

(1) -الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة ( 2 / 337 )

(2) -تهذيب الآثار ( 7 / 106 ) رقم (2034)

(3) -سير أعلام النبلاء (19/94)

(4) -تهذيب الآثار ( 7 / 108 ) رقم (2036)

(5) -معرفة الرجال لابن معين (1/99)

(6) -الجرح والتعديل (3/13)

(7) -تهذيب الآثار ( 7 / 109 ) رقم (2037)

(8) -ميزان الاعتدال ( 1 / 503 )

(9) -الطهور ( 1 / 152 ) رقم (133)

(10) -تذكرة الحفاظ ( 1 / 290 )

رواية هاشم بن القاسم: عند أحمد<sup>(1)</sup> حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ، حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ سِمَاكٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيْمُونَةَ بِهِ .

هاشم بن القاسم بن مسلم أبوالنضر لقبه قيصر ثقة، ثبت، قال ابن معين، وابن المديني، وابن سعد، وأبوحاتم: ثقة، وقال العجلي: بغدادى صاحب سنة، وكان أهل بغداد يفخرون به<sup>(2)</sup>.

رواية علي بن الجعد : عند البغوي<sup>(3)</sup> أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَحْمَدَ الْمَلِيحِيُّ، أَنبَأَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي شُرَيْحٍ، أَنبَأَنَا أَبُو الْقَاسِمِ الْبَغَوِيُّ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ، أَنبَأَنَا شَرِيكٌ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيْمُونَةَ بِهِ.

وهذه كرواية الجماعة ليس كما ذكر الدارقطني .

والسند صحيح رواه ثقات، وعلي بن الجعد الجوهري، حافظ، ثبت، قال مسلم: ثقة، ولكنه جهمي<sup>(4)</sup>.

#### الروايات عن الثوري:

رواية عبيد الله بن موسى: عند البيهقي<sup>(5)</sup> ، وابن الجارود<sup>(6)</sup> من طرق عن عبيد الله بن موسى، أنا سفیان، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : " انتهى النبي صلى الله عليه وسلم إلى بعض أزواجه وقد فضل من غسلها أو من وضوئها فأراد أن يتوضأ به فقالت : " يا رسول الله إني اغتسلت منه من جنابة" فقال : (إن الماء لا ينجس)

عبيد الله بن موسى بن أبي المختار، بإدام العبسي، الكوفي، أبو محمد، ثقة، كان ينشيع، قال أبوحاتم: كان أثبت في إسرائيل من أبي نعيم واستصغر في سفیان الثوري<sup>(7)</sup>.

رواية أبي عامر : عند الطبري<sup>(8)</sup> حدثنا ابن بشار، حدثنا أبو عامر، حدثنا سفیان، عن سماك، عن عكرمة ، عن ابن عباس، عن بعض ، أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أنها اغتسلت من الجنابة .

(1)-المسند (6 / 330) رقم(27338)

(2)-تهذيب التهذيب ج:11 ص:18

(3)-شرح السنة (2 / 27) رقم(259)

(4)-المغني في الضعفاء، للذهبي ج:2 ص:444

(5)-السنن الصغير (1 / 170) رقم(154)

(6)-المنتقى (70/1) رقم(46)

(7)-الكاشف ج:1 ص:687، وتقريب التهذيب ج:1 ص:500

(8)-تهذيب الآثار (7 / 111) رقم(2038)

محمد ابن بشار إمام، وأبو عامر: عبد الملك بن عمرو القيسي العقدي البصري، قال ابن معين وأبو حاتم: صدوق، وقال النسائي: ثقة مأمون، وقال ابن سعد: ثقة، وقال عثمان الدارمي: أبو عامر ثقة عاقل، قال ابن حجر: ثقة<sup>(1)</sup>.

رواية عبد الرزاق: عند الطبري<sup>(2)</sup> حدثني محمد بن سهل بن عسكر البخاري، حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا الثوري، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس أن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم اغتسلت غسلها من الجنابة.

محمد بن سهل ثقة، وعبد الرزاق إمام تقدمت ترجمته.

رواية عبد الله وقبيصة: عند ابن حبان<sup>(3)</sup>، والحاكم<sup>(4)</sup> عن أبي عمرو عثمان بن أحمد بن السَّمَاك، ثنا ثنا حنبل بن إسحاق، ثنا قبيصة، ثنا سفيان، (ح) أخبرنا الحسن بن حليم المروزي، أنبأنا أبو الموجه، أنبأنا عبدان، أنبأنا عبد الله، أنبأنا سفيان أخبرنا الحسن بن سفيان حدثنا حبان بن موسى، أخبرنا عبد الله، عن سفيان، عن سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس أن امرأة من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم اغتسلت من جنابة.

السند إلى الإمامين صحيح، وعبد الله بن المبارك المروزي أحد الأعلام، وحفاظ الإسلام، وثقة ابن مهدي، وابن معين، وما تكلم عليه أحد إلا وأثنى عليه، قال ابن حجر: ثقة، ثبت، فقيه، عالم جواد مجاهد جمعت فيه خصال الخير<sup>(5)</sup>.

وقبيصة بن عقبة بن محمد بن السوائي أبو عامر الكوفي، قال أحمد بن حنبل: كان كثير الغلط، وقال ابن معين: ثقة في كل شيء إلا في حديث سفيان، فإنه سمع منه وهو صغير، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال النسائي: ليس به بأس<sup>(6)</sup>.

رواية حماد بن سلمة عن سماك: عند الطبري<sup>(7)</sup>، والقاسم بن سلام<sup>(1)</sup> من طرق عن حماد، عن سماك بن حرب، عن عكرمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يغتسل مع المرأة من نسائه. الحديث.

(1) - تهذيب التهذيب ج:6 ص: 363، وتقريب التهذيب ج:1 ص:364

(2) -تهذيب الآثار (7 / 104) رقم(2033)

(3) -الصحيح (4 / 48) رقم(1242) ذكر الخبر المدهض قول من زعم أن هذا الخبر ورد في المياه الجارية دون المياه الراكدة

(4) -المستدرک (1 / 159) رقم(564)

(5) -تهذيب الكمال ج:1 ص:6، وتقريب التهذيب ج:1 ص:320

(6) -تهذيب التهذيب ج:8 ص:312

(7) -تهذيب الآثار (7 / 114) رقم(2040)، و(2041)

حماد بن سلمة بن دينار البصري أبو سلمة قال أحمد بن حنبل: صالح، وقال ابن معين: ثقة وذكره ابن حبان في الثقات<sup>(2)</sup>

رواية إسرائيل: عند الطبري<sup>(3)</sup> حدثنا أبو كريب، حدثنا فردوس، حدثنا إسرائيل، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: قالت: "أجنت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم، فاغتسلت من جفنة". الحديث.

إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، ثقة. تقدم.

رواية أبي الأحوص: عند أبي داود<sup>(4)</sup>، وابن أبي شيبة<sup>(5)</sup> عن أبي الأحوص، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: "اغتسل بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة". أبو الأحوص: سلام بن سليم الحنفي الكوفي، ثقة، منقن<sup>(6)</sup>.

رواية شعبة: وعنه جماعة كما يأتي:

رواية محمد بن جعفر: عند الطبري<sup>(7)</sup> حدثنا ابن المثنى، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن سماك، عن عكرمة، عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه أراد أن يتوضأ، فقالت امرأة من نسائه: إني توضأت منه فتوضأ منه وقال: (إن الماء لا ينجسه شيء)

محمد بن المثنى إمام، ومحمد بن جعفر غندر ثقة، قال ابن معين: أراد بعضهم أن يخطئه فلم يقدر، وكان من أصح الناس كتاباً<sup>(8)</sup>.

رواية محمد بن بكر: عند الحاكم<sup>(9)</sup> من طرق عن محمد بن بكر، حدثنا شعبة، عن سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يتوضأ من إناء فقالت امرأة من نسائه. الحديث.

(1) -الظهور (1 / 155) رقم (136)

(2) - الجرح والتعديل ج:3 ص:140، والثقات ج:6 ص:216

(3) -تهذيب الآثار (7 / 107) رقم (2035)

(4) -السنن (1 / 18) رقم (68) باب: الماء لا ينجب.

(5) -المصنف (1 / 33) رقم (355) الوضوء بفضل المرأة.

(6) -الكاشف ج:1 ص:474، وتقریب التهذيب ج:1 ص:328

(7) -تهذيب الآثار (7 / 113) رقم (2039)

(8) -الكاشف ج:2 ص:162

(9) -المستدرک (1 / 159) رقم (565) كتاب الطهارة.

قال الحاكم: قَدْ اُحْتَجَّ الْبُخَارِيُّ بِأَحَادِيثِ عِكْرِمَةَ ، وَاحْتَجَّ مُسْلِمٌ بِأَحَادِيثِ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ ، وَهَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ فِي الطَّهَّارَةِ ، وَلَمْ يُخْرِجَاهُ ، وَلَا يُحْفَظُ لَهُ عِلَّةٌ.

محمد بن بكر البرساني، قال النسائي: ليس بالقوي، وقال ابن معين: ثقة<sup>(1)</sup>.

## الراجع:

### خلاصة الخلاف على سماك:

- 1- شريك عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس عن ميمونة.  
وهذه رواية كل أصحاب شريك حتى علي بن الجعد وليس كما ذكر الدارقطني.
  - 2- رواية سفيان وهي على قسمين : (عبيد الله بن موسى، وعبد الرزاق ، و عبد الله، وقبيصة) عن سفيان ، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس الحديث.
  - 3- ورواه أبو عامر عن سفيان ، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس ، عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم.
  - 4- حماد ، عن سماك بن حرب ، عن عكرمة أن النبي صلى الله عليه وسلم.
  - 5- إسرائيل ، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس.
  - 6- أبو الأحوص، عَنْ سِمَاكٍ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.
  - 7- رواية شعبة واختلاف عنه ، فرواه ابن جعفر ، قال : حدثنا شعبة ، عن سماك ، عن عكرمة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم.
  - 8- ورواه مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ الحديث.
- وعليه يكون قد انفق سفيان وإسرائيل، وأبو الأحوص حيث رواه سِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ ، عَنْ عِكْرِمَةَ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ بدون ذكر ميمونة رضي الله عنها. وهي رواية محمد بن بكر عن شعبة.
- ورواه محمد بن جعفر عن شعبة بدون ذكر ابن عباس، ورواه أبو عامر عن سفيان عن سماك عن ابن عباس عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم.
- ورواه شريك عن ابن عباس عن ميمونة رضي الله عنها.

(1) ميزان الاعتدال ج:6 ص: 81

والصواب هي رواية الجماع الذين رواه عن ابن عباس مباشرة بدون ذكر ميمونة أو أحدا من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم.

قال ابن أبي حاتم سألت أبا زرعة عن هذا الحديث؟ فقال: الصحيح: عن ابن عباس، عن النبي بلا ميمونة<sup>(1)</sup>

الحديث رقم (12) عن سماك عن ابن أم هانئ، عن أم هانئ، أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وهي صائمة فأتي بإناء فشرب، ثم ناولني فشربت، فقلت: يا رسول الله، كنت صائمة، وكرهت أن أردد سؤرك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن كان من قضاء فاقضي يوماً آخر مكانه، وإن كان تطوعاً فإن شئت فاقضيه وإن شئت فلا تقضيه.

قال الدارقطني: يرويه سماك بن حرب، واختلف عنه؛ فرواه حماد بن سلمة، وأبو الأحوص من رواية مسدد عنه، عن سماك، عن هارون ابن بنت أم هانئ، عن أم هانئ، وقال: غير مسدد، عن أبي الأحوص، عن سماك، عن ابن أم هانئ، وقال أبو عوانة: عن سماك، عن ابن أم هانئ، عن أم هانئ، وقال الوليد بن أبي ثور: عن سماك، عن يحيى بن جعدة، عن جدته أم هانئ، وقال سعيد بن سماك بن حرب: عن أبيه، عن جعدة، عن أم هانئ، وقال أبو حمزة السكري: عن شيخ له، عن سماك، عن رجل، عن آل حمزة، عن أم هانئ،

واختلف عن شعبة فرواه معاذ بن معاذ، عن شعبة، عن جعدة مرسلاً؛ ورواه أبو داود، عن شعبة، عن سماك، عن ابن أم هانئ، قال شعبة: فلقيت أحدهما يقال له: جعدة، فأخبرنا عن أم هانئ، أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (الصائم المتطوع أمير نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر)، قال شعبة: فقلت لجعدة: أسمعته من أم هانئ؟ وقال غندر: عن شعبة، عن جعدة، عن أم هانئ، وقال حاتم بن أبي صغيرة: عن سماك، عن أبي صالح، عن أم هانئ، والاضطراب فيه من سماك بن حرب<sup>(2)</sup>.

الدراسة والتحقيق:

(1) - شرح علل ابن أبي حاتم (1/ 106)

(2) - العلل للدارقطني (15 / 364) س (4069)

الروايات عن سماك بن حرب: رواية حماد بن سلمة: عند الدارمي<sup>(1)</sup>، و أحمد بن حنبل<sup>(2)</sup>، و الطيالسي<sup>(3)</sup>، و الطبراني<sup>(4)</sup> من طرق كثيرة عن حماد بن سلمة، ثنا سماك بن حرب، عن هارون ابن بنت أم هانئ أو ابن أم هانئ عن أم هانئ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شرب شرابا، فناولها لتشرب فقالت: إني صائمة، ولكن كرهت أن أرد سورك فقال: (إن كان قضاء من رمضان فأقضي يوما مكانه، وإن كان تطوعا فإن شئت فأقضي وإن شئت فلا تقضي)

حماد بن سلمة، ثقة تقدم.

رواية أبي الأحوص: عند الترمذي<sup>(5)</sup>، و النسائي<sup>(6)</sup> عن قتيبة، و الطبراني<sup>(7)</sup>، و الطحاوي<sup>(8)</sup> عن يوسف بن عدي، و الشيباني<sup>(9)</sup> عن أبي بكر بن أبي شيبة كلهم عن أبي الأحوص، عن سماك، عن ابن أم هانئ، عن أم هانئ، قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم، فأتي بشراب فشرب ثم ناولني فشربت منه، فقلت: أذنبت فاستغفر لي قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فأفطرت، فقال: (أمن قضاء شهر رمضان كنت تقصينه؟ قالت: لا، قال لا يضرك).

أبو الأحوص سلام بن سليم، ثقة تقدم.

وهؤلاء الثلاثة قد خالفوا مسددا الذي أشار الدارقطني إلى أنه روى عن ابن بنت أم هانئ.

رواية شعبة: عند الترمذي<sup>(10)</sup>، و النسائي<sup>(11)</sup>، و الدارقطني<sup>(12)</sup>، و الطوسي<sup>(13)</sup> عن أبي داود الطيالسي وهو في مسنده<sup>(14)</sup> عن شعبة قال: كنت أسمع سماك بن حرب يقول: أحد ابني أم هانئ حدثني، فقلت

(1)-السنن (27 / 2) رقم(1735) باب: فيمن يصبح صائما تطوعا ثم يفطر .

(2)-المسند (343/6) رقم(26955)

(3)-المسند (188/3) رقم(1721) ،و (1/ 225) رقم(1616)

(4)-المعجم الكبير (18 / 144) رقم(20428)

(5)-السنن (3 / 109) رقم(731) باب: ما جاء في إفتار الصائم المتطوع.

(6)-السنن الكبرى (3 / 367) رقم(3292)

(7)-المعجم الكبير (18 / 144) رقم(20429)

(8)-شرح معاني الآثار (2 / 108) رقم(3480)

(9)-الآحاد والمثاني (5 / 582) رقم(3153)

(10)-السنن (3 / 109) رقم(732) باب: ما جاء في إفتار الصائم المتطوع.

(11)-السنن الكبرى (3 / 365) رقم(3289)

(12)-السنن (3 / 173) رقم(7) باب: تبييت النية من الليل.

(13)-المستخرج (3 / 379) رقم(312)

(14)- (3/ 189) رقم(1723)

أنا أفضلهما وكان اسمه جعدة، وكانت أم هانئ جدته، فحدثني عن جدته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فدعى بشراب فشرب، ثمناولها فشربت فقالت: يا رسول الله، أما إنني كنت صائمة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الصائم المتطوع أمين نفسه إن شاء صام، وإن شاء فطر) قال شعبة فقلت له أنت سمعت هذا من أم هانئ؟ قال: لا أخبرني أبو صالح وأهلنا عن أم هانئ. شعبة بن الحجاج أمير المؤمنين في الحديث، تقدم.

وقد بين جعدة من هو أبو صالح فقال: أخبرني أهلنا وأبو صالح مولى أم هانئ عن أم هانئ<sup>(1)</sup>. وقد رواه محمد بن جعفر كما عند النسائي<sup>(2)</sup>، والدارقطني<sup>(3)</sup> عن شعبة عن سماك عن جعدة، وليس فيه فيه التفصيل عن شعبة.

قال الترمذي: وروى حماد بن سلمة هذا الحديث عن سماك بن حرب فقال: عن هارون بن بنت أم هانئ عن أم هانئ ورواية شعبة أحسن، هكذا حدثنا محمود بن غيلان، عن أبي داود فقال: أمين نفسه، وحدثنا غير محمود عن أبي داود فقال: أمير نفسه أو أمين نفسه على الشك، وهكذا روي من غير وجه عن شعبة أمين أو أمير نفسه عن الشك قال: وحديث أم هانئ في إسناده مقال . قَالَ النَّسَائِيُّ : لَمْ يَسْمَعْهُ جَعْدَةٌ مِنْ أُمِّ هَانِئٍ.

رواية إسرائيل: عند أحمد بن حنبل<sup>(4)</sup> ثنا أسود بن عامر، ثنا إسرائيل، عن سماك، عن رجل، عن أم هانئ قالت: لما كان يوم فتح مكة جاءت فاطمة حتى قعدت عن يساره وجاءت أم هانئ فقعدت عن يمينه وجاءت الوليدة بشراب فتناوله النبي صلى الله عليه وسلم فشرب، ثمناوله أم هانئ عن يمينه فقالت: لقد كنت صائمة. فقال لها: (أشيء تقضينه عليك؟) قالت: لا. قال: (لا يضرك إذا) إسرائيل بن يونس، ثقة تقدم.

رواية حاتم بن أبي صغيرة: عند النسائي<sup>(5)</sup>، وأحمد بن حنبل<sup>(6)</sup>، وابن راهويه<sup>(7)</sup>، والحاكم<sup>(1)</sup> من طرق عن حاتم، عن سماك، عن أبي صالح قال: لَمَّا افْتَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ مَكَّةَ فَكَانَ أَوَّلَ بَيْتٍ دَخَلَهُ بَيْتُ

(1)-الجرح والتعديل (1 / 163)

(2)-السنن الكبرى (3 / 365) رقم (3288)

(3)-السنن (3 / 173) رقم (7) باب: تبييت النية من الليل.

(4)-المسند (6 / 342) رقم (26942)

(5)-السنن الكبرى (3 / 368) رقم (3295)

(6)-المسند (6 / 424) رقم (27425)

(7)-المسند (5 / 30) رقم (2133)



أَمِ هَانِيٍّ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَشَرِبَ ، وَكَانَتْ أُمُّ هَانِيٍّ عَنْ يَمِينِهِ، فَدَفَعَ فَضَّلَهُ إِلَى أُمِّ هَانِيٍّ، فَشَرِبَتْهُ أُمُّ هَانِيٍّ ثُمَّ قَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَاللَّهِ لَقَدْ فَعَلْتُ فَعْلَةً، وَاللَّهِ مَا أَدْرِي أَصَبْتُ أَمْ لَا ، إِنِّي شَرِبْتُ فَضْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ : (أَقْضَاءٌ مِنْ رَمَضَانَ أَوْ تَطَوُّعٌ؟) قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، بَلْ تَطَوُّعٌ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (إِنَّ الْمُنْطَوِّعَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ)

حاتم بن أبي صغيرة هو ابن مسلم القشيري، وأبو صغيرة أبو أمه، وثقه أبو زرعة، وقال أبو حاتم: ثقة صالح الحديث<sup>(2)</sup>.

قَالَ النَّسَائِيُّ : هَذَا الْحَدِيثُ مُضْطَرَبٌ ، حَدِيثُ أُمِّ هَانِيٍّ قَدْ اخْتَلَفَ عَلَيَّ سَمَّاكُ بْنُ حَرْبٍ فِيهِ ، وَسَمَّاكُ بْنُ حَرْبٍ لَيْسَ مِمَّنْ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ إِذَا انْفَرَدَ بِالْحَدِيثِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يَقْبَلُ التَّلَقِينَ ، وَأَمَّا حَدِيثُ جَعْدَةَ فَإِنَّهُ لَمْ يَسْمَعَهُ مِنْ أُمِّ هَانِيٍّ ، ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أُمِّ هَانِيٍّ ، وَأَبُو صَالِحٍ هَذَا اسْمُهُ بَادِئًا وَقِيلَ مَا دَامَ ، وَهُوَ ضَعِيفُ الْحَدِيثِ وَهُوَ مَوْلَى أُمِّ هَانِيٍّ ، وَهُوَ الَّذِي يَرَوِي عَنْهُ الْكَلْبِيُّ ، وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ قَالَ : كُنَّا نَسْمِي أَبَا صَالِحٍ دُرُورَ بْنَ ، وَهُوَ بِالْفَارِسِيَّةِ كَذَّابٌ ، إِلَّا أَنَّ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ لَمْ يَتْرِكْهُ ، وَقَدْ حَدَّثَ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْهُ ، وَقَدْ رَوَى أَنَّهُ قَالَ فِي مَرَضِهِ : كُلُّ شَيْءٍ حَدَّثْتُمْ بِهِ ، فَهُوَ كَذِبٌ وَأَبُو صَالِحٍ وَالِدُ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ اسْمُهُ ذَكْوَانُ ثِقَّةٌ مَامُونٌ ، وَأَمَّا حَدِيثُ يَحْيَى بْنِ أَيُّوبَ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِمَّنْ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ وَعِنْدَهُ غَيْرُ حَدِيثٍ مُنْكَرٍ .

رواية أبي عوانة: عند النسائي<sup>(3)</sup>، والدارقطني<sup>(4)</sup>، والطبراني<sup>(5)</sup>، والطحاوي<sup>(6)</sup> من طرق عن أبي عوانة ، عَنْ سَمَّاكِ ، عَنْ ابْنِ أُمِّ هَانِيٍّ ، عَنْ جَدِّهِ أُمِّ هَانِيٍّ ، سَمِعَهُ مِنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ : إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى بِشَرَابٍ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ فَشَرِبَ ، ثُمَّ نَاولَنِي فَشَرِبْتُ وَكُنْتُ صَائِمَةً وَكَرِهْتُ أَنْ أَرُدَّ فَضْلَ سُوْرِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ : بِأَبِي أَنْتَ إِنِّي كُنْتُ صَائِمَةً ، قَالَ لَهَا : (أَكُنْتُ قَضَيْتِ شَيْئًا؟) قَالَتْ : لَا قَالَ : (فَلَا يَضُرُّكَ).

أبو عوانة الوضاح بن عبد الله، ثقة. تقدم.

(1)-المستدرک علی الصحیحین (1 / 604) رقم (1599) کتاب الصوم.

(2)-الجرح والتعديل (3 / 258)

(3)-السنن الكبرى (3 / 366) رقم (3290)

(4)-السنن (2 / 174) رقم (8) باب: تبييت النية من الليل.

(5)-المعجم الكبير (18 / 145) رقم (20431)

(6)-شرح معاني الآثار (2 / 107) رقم (3476)

رواية أسباط: عند النسائي<sup>(1)</sup> أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَانَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا عَمْرُو ، عَنْ أُسْبَاطٍ ، عَنْ سِمَاكِ ، عَنْ رَجُلٍ ، عَنْ يَحْيَى بْنِ جَعْدَةَ ، عَنْ أُمِّ هَانِيٍّ ، أَنَّهَا قَالَتْ : دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ فَأَتَيْتُ بِشَرَابٍ فَشَرِبَ مِنْهُ ، ثُمَّ نَاولَهَا فَشَرِبَتْ مِنْهُ ، قَالَتْ : إِنِّي كُنْتُ صَائِمَةً وَلَكِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَرُدَّ عَلَيَّكَ شَرَابَكَ قَالَ : ( أَكُنْتُ تَقْضِينَ ؟ لَا يَضُرُّكَ ) .

أسباط بن نصر متكلم فيه. كما تقدم.

رواية قيس بن الربيع: عند الطبراني<sup>(2)</sup> حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيٍّ ، ثنا يَحْيَى الْحَمَّانِيُّ ، ثنا قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ ، عَنْ أُمِّ هَانِيٍّ ، قَالَتْ : كُنْتُ قَاعِدَةً عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُ بِشَرَابٍ فَشَرِبَ مِنْهُ ، ثُمَّ نَاولَنِي فَشَرِبْتُ مِنْهُ ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا أَرَانِي إِلَّا قَدْ أَتَيْتُ حَدَّثًا قَالَ : ( وَمَا ذَاكَ ؟ ) قَالَتْ : كُنْتُ صَائِمَةً فَكَرِهْتُ أَنْ أَرُدَّ يَدَكَ فَشَرِبْتُ ، قَالَ : ( مِنْ صَوْمٍ كُنْتُ تَقْضِيهِ ؟ ) قَالَتْ : لَا ، قَالَ : ( فَلَا يَضُرُّكَ ) قيس بن الربيع متكلم فيه. وقد تقدم وخالف الحماني أسدًا ، كما عند الطحاوي<sup>(3)</sup> حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ شُعَيْبٍ ، قَالَ : ثنا أَسَدٌ ، قَالَ : ثنا قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ ، عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ ، عَنْ الرَّجُلِ مِنْ آلِ جَعْدَةَ بْنِ هُبَيْرَةَ ، عَنْ جَدِّهِ أُمِّ هَانِيٍّ قَالَتْ : دَخَلْتُ أَنَا وَقَاطِمَةُ .

رواية الوليد بن أبي ثور: عند الدارقطني<sup>(4)</sup> حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ زَكَرِيَّا ، حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ يَعْقُوبَ ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ أَبِي ثَوْرٍ ، عَنْ سِمَاكِ ، عَنْ يَحْيَى بْنِ جَعْدَةَ ، عَنْ جَدِّهِ أُمِّ هَانِيٍّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَرِبَ شَرَابًا فَأَعْطَاهَا فَضَلَّهُ فَشَرِبَتْهُ قَالَتْ : اسْتَغْفِرُ لِي إِنِّي كُنْتُ صَائِمَةً مِثْلَ قَوْلِ أَبِي عَوَانَةَ. الوليد بن أبي ثور ، ضعيف تقدم.

رواية سعيد بن سماك: عند الطبراني<sup>(5)</sup> من طريقين عن عبد الملك بن عبد ربه ، نا سعيد بن سماك بن حرب ، عن أبيه ، عن جعدة بن هبيرة ، عن جدته أم هانئ بنت أبي طالب قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة وأنا صائمة، فقال: (اشربي) قلت: إني صائمة. قال: (أصوم قضاء؟) قلت: لا. قال: (فاشربي) فشربت.

(1) -السنن الكبرى (3 / 367) رقم (3293)

(2) -المعجم الكبير (18 / 145) رقم (20430)

(3) -شرح معاني الآثار (2 / 107) رقم (3478)

(4) -السنن (2 / 174) رقم (11) باب: تبييت النية من الليل.

(5) -المعجم الأوسط (2 / 170) رقم (1612) ، و (7 / 348) رقم (7691)

قال الطبراني: لم يرو هذين الحديثين عن ابن سماك بن حرب واسمه سعيد إلا عبد الملك بن عبد ربه الطائي. وسعيد بن سماك، ضعيف. كما تقدم.

### الراجح:

محل الخلاف وقع في شيخ سماك الراوي عن أم هاني هل هو : هارون ابن بنت أم هاني ، أو ابن أم هاني ، أو يحيى بن جعدة ، أو جعدة ، أو هو رجل مبهم ، عن آل حمزة ، أو أبو صالح ، أو جعدة عن أبي صالح.

ثم إنه قد خالف معاذ بن معاذ في روايته عن شعبة حيث رواه عن جعدة مُرسلاً، وهو مخالف لجميع من روى الحديث عن سماك ، حيث روه كلهم عن أم هاني.

وقبل الكلام على حكم الحديث هنا خلاف في جعدة إذ الموجود في التراجم أن جعدة ابن أم هاني، وهو جعدة بن هبيرة ثقة وقد اختلف في صحبته<sup>(1)</sup>

وقد فرق البخاري<sup>(2)</sup> فقال: جعدة بن هبيرة بن أبي وهب ابن أم هاني والد يحيى، القرشي المخزومي، مات في زمن معاوية، سمع عليا، روى عنه سعيد ابن علاقة.

وبعده قال : جعدة من ولد أم هاني عن أبي صالح عن أم هاني، روى عنه شعبة، لا يعرف إلا بحديث فيه نظر.

ومثله عمل ابن أبي حاتم<sup>(3)</sup> حيث قال : جعدة من ولد أم هاني كوفي روى عن أم هاني وروى عن أبي صالح عن أم هاني روى عنه شعبة سمعت أبي يقول ذلك وسمعت يقول هو : شيخ .

قال ابن عدي: وجعدة لا أعرف له إلا هذا الحديث الواحد كما ذكره البخاري<sup>(4)</sup>.

قال الذهبي : جعدة عن أم هاني روى عنه شعبة لا يدري من هو، لكن شيوخ شعبة عامتهم جباد، وهو من ولد أم هاني، وصوابه شعبة، عن جعدة، عن أبي صالح، عن أم هاني<sup>(5)</sup>.

(1)-الإصابة في تمييز الصحابة (1 / 527) ، و الاستيعاب في معرفة الأصحاب (1 / 71)

(2)-التاريخ الكبير (2 / 239)

(3)-الجرح والتعديل (2 / 526)

(4)-الكامل في ضعفاء الرجال (2 / 179)

(5)-ميزان الاعتدال (1 / 399)

ولم يتضح لي بعد طول بحث ما السبب في التفريق وجعل جعدة اثنين أحدهما المجهول الذي هو من ولد ابن أم هانئ، والثاني جعدة ابن أم هانئ الثقة وهو جعدة بن هبيرة، ولم أجد ما يفرق ويجعلهما اثنين.

وقد ذكر ابن عبد البر (1)، وابن حجر (2)، والباقي (3) أن أم هانئ فاختة تزوجت هبيرة وولدت له جعدة

قال ابن حجر: قال ابن عبد البر: وما أدري ما هذا إلا أن ابن هبيرة هو ابن أبي وهب المخزومي زوج أم هانئ وجعدة ولده من أم هانئ فهو ابنها (4).

وأما سند الحديث فقد وقع فيه اضطراب كبير، وقد استثبتت شعبة من جعدة فأثبتت عدم سماعه من أم هانئ ورد الحديث إلى أبي صالح مولى أم هانئ، واسمه بإذام ضعفه ابن معين، والبخاري، والنسائي (5).

وأما من لم يسم ابن أم هانئ فهذا إيهام؛ لأن أولاد أم هانئ أربعة قال ابن عبد البر: ولدت أم هانئ لهبيرة أربعة بنين جعدة وعمراً وهانئاً ويوسف وهذا أصح إن شاء الله تعالى (6). وأعظم منه إيهاماً من روى عن ابن بنت أم هانئ أو ابن ابنها.

ولسنا بحاجة إلى النظر في الرواة عن سماك إذ لم يسلموا أيضاً من الخلاف عليهم، وهو اضطراب من سماك وقد تقدم معنا تضعيف الترمذي، والنسائي والبخاري وابن عدي. قال ابن عبد الهادي: هذا الحديث في إسناده اختلاف، ثم نقل كلام من ذكرنا (7).

وقد ثبت الحديث عن أم هانئ بسند متصل رجالة ثقات حافظ كما عند الطبراني (8) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، ثنا دَاوُدُ بْنُ عَمْرٍو الضَّبِّيُّ، ثنا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، ثنا ثَابِتُ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ هِلَالِ بْنِ خَبَّابٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ جَعْدَةَ، عَنْ أُمِّ هَانِئٍ، أَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ،

(1)- الاستيعاب في معرفة الأصحاب (71 / 1)

(2)- الإصابة في تمييز الصحابة (527 / 1)

(3)- التعديل والتجريح (1498 / 3)

(4)- مقدمة فتح الباري (291 / 1)

(5)- ميزان الاعتدال (296 / 1)

(6)- الاستيعاب في معرفة الأصحاب (71 / 1)

(7)- تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي (318 / 3)

(8)- المعجم الكبير (146 / 18) رقم (20434)

فَاتَانِي بِشَرَابٍ فَشَرِبَ مِنْهُ وَسَقَاهَا، قَالَتْ: إِنِّي كُنْتُ صَائِمَةً، وَلَكِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَرُدَّ عَلَيْكَ شَرَابُكَ، قَالَ: (كُنْتُ تَقْضِينَ؟) قُلْتُ: لَا، قَالَ: (لَا يَضُرُّكَ).

وله طريق أخرى عند أبي داود<sup>(1)</sup>، والدارمي<sup>(2)</sup>، وابن راهويه<sup>(3)</sup> عن جرير بن عبد الحميد، عن يزيد بن أبي زياد، عن عبد الله بن الحارث، عن أم هانئ به.

ويزيد ابن أبي زياد الهاشمي مولا هم الكوفي ضعيف كبر فتغير وصار يتلقن<sup>(4)</sup>

### الحديث رقم (13)

عن قابوس بن المخارق ، عن أم الفضل أن الحسين بن علي رضي الله عنه بال في ثوب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فقال : (يصب على بول الغلام ويغسل بول الجارية).

قال الدارقطني : يرويه سماك بن حرب ، واخْتُلِفَ عنه ؛ فرواه شريك ، وداود بن عيسى ، وعمرو بن أبي قيس .

عن سماك ، عن قابوس بن المخارق ، عن أم الفضل ، ورواه علي بن صالح ، عن سماك ، عن قابوس ، عن أبيه ، عن أم الفضل . قال ذلك عثمان بن سعيد المري ، عن علي بن صالح، وقيل عن عثمان بن سعيد ، عن مسعر عن سماك .

وقال معاوية بن هشام : عن علي بن صالح ، عن سماك ، عن قابوس مرسلاً، وروي عن داود بن أبي هند ، عن سماك مرسلاً ، عن أم الفضل، والصواب : قول من قال : عن سماك ، عن قابوس ، عن أم الفضل<sup>(5)</sup> .

### الدراسة والتحقيق:

الروايات عن علي بن صالح، وعنه : معاوية بن هشام، وعثمان بن سعيد .  
رواية معاوية بن هشام: عند ابن ماجه<sup>(1)</sup>، والطبراني<sup>(2)</sup> عن أبي بكر بن أبي شيبة ، والدولابي<sup>(3)</sup> حدثنا الحسن بن علي ، وابن شاهين<sup>(4)</sup>، والطوسي<sup>(5)</sup> عن عثمان بن أبي شيبة كلهم عن

(1)-السنن (2 / 305) رقم(2458) باب: النية في الصيام.

(2)-السنن (2 / 28) رقم(1736)

(3)-المسند (5 / 29) رقم(2132)

(4)-تقريب التهذيب (2 / 601)

(5)-العلل للدارقطني (15 / 392) س رقم(4100)

معاوية بن هشام، عن علي بن صالح، عن سماك، عن قابوس قال : قالت أم الفضل يا رسول الله، رأيت في بيتي عضواً من أعضائك قال: (خيراً رأيت . تلد فاطمة غلاماً فترضعيه) فولدت حسناً أو حسينا . فأرضعته بلبن قثم . قالت: فجئت به إلى النبي صلى الله عليه وسلم فوضعت في حجره فبال . فضربت كتفه : فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (أوجعت ابني . رحمك الله) وخالفه عثمان بن سعيد عن علي بن صالح كما عند الطبراني (6)، و أبي نعيم الأصبهاني (7) عن علي بن عبد العزيز، ثنا عثمان بن سعيد المري، ثنا علي بن صالح، عن سماك ، عن قابوس بن المخارق الشيباني، عن أبيه قال : جاءت أم الفضل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخالفه محمد بن سليمان فرواه عن عثمان عن مسعر كما عند ابن المقرئ (8) حدثنا أحمد بن إبراهيم الخرقى، قاضي أصبهان ثنا محمد بن سليمان الواسطي ، ثنا عثمان بن سعيد ، بالكوفة ثنا مسعر، عن سماك مثله.

ورواية معاوية بن هشام بدون ذكر والد قابوس أرجح؛ لأنه أقوى وروايته أضبط، وعثمان بن سعيد المري مجهول وقال عنه ابن حجر : مقبول؛ لأنه في ثقات ابن حبان، قال ابن أبي حاتم: كوفي ، قدم الري كتب عنه أبي بالكوفة وقال أبو إسماعيل الترمذي: ثنا عثمان بن سعيد المري عن مسعر فذكر حديثاً مرفوعاً فنظر أبو نعيم في كتابي فرأى هذا الحديث، فقال: هذا ليس بمرفوع هذا قول عبد الله وذكر عثمان بن سعيد بخير (9). ومعاوية بن هشام القصار أبو الحسن الكوفي مولى بني أسد، ويقال له: معاوية بن أبي العباس صدوق له أو هام (10).

(1)-السنن (2 / 1293) رقم(3923) باب: تعبير الرؤيا.

(2)-المعجم الكبير (25 / 25) رقم(39)

(3)-الذرية الطاهرة (1 / 125) رقم(111)

(4)-شرح مذاهب أهل السنة (1 / 273) رقم(172)

(5)-المستخرج (1 / 269) رقم(171)

(6)-المعجم الكبير (3 / 20) رقم(2526)

(7)-معرفة الصحابة (13 / 28) رقم(4068)

(8)-المعجم (2 / 72) رقم(570)

(9)-تهذيب التهذيب (7 / 110)

(10)-تقريب التهذيب (2 / 197)

وقد تابع معاوية جماعة كلهم روى الحديث عن قابوس عن أم الفضل وهم : أبو الأحوص، وإسرائيل، والثوري ، وشريك كما يأتي :

رواية أبي الأحوص عن سماك: عند أبي داود<sup>(1)</sup>، وابن ماجه<sup>(2)</sup>، و ابن راهويه<sup>(3)</sup>، وابن أبي شيبة<sup>(4)</sup> شيبة<sup>(4)</sup> من طرق عن أبي الأحوص عن سماك بن حرب عن قابوس بن المخارق عن لبابة بنت الحارث قالت أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسين بن علي فوضعه في حجره فبال عليه فقلت يا رسول الله أعطني إزارك كي أغسله فقال ( إنما يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام ) أبو الأحوص سلام بن سليم، ثقة، تقدم.

رواية إسرائيل عن سماك: عند أحمد<sup>(5)</sup>، وأبي يعلى<sup>(6)</sup>، وابن راهويه<sup>(7)</sup>، و البيهقي<sup>(8)</sup> من طرق عن عن إسرائيل ، عن سماك ، عن قابوس بن المخارق ، عن أم الفضل : أنها جاءت بالحسين بن علي ، إلى النبي صلى الله عليه وسلم .الحديث . إسرائيل بن يونس، ثقة، تقدم.

رواية شريك: عند الطحاوي<sup>(9)</sup> حدثنا فهد، ثنا أبو غسان ، وابن أبي الدنيا<sup>(10)</sup> حدثنا داود بن عمرو كلاهما، عن شريك، عن سماك، عن قابوس، عن أم الفضل .به. شريك بن عبد الله، لا بأس به كما تقدم.

ورواه سفيان الثوري ولم يذكر أم الفضل، وروايته عند عبد الرزاق<sup>(11)</sup> عنه عن سماك بن حرب، عن قابوس بن المخارق يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال:(يغسل بول الجارية، وينضح بول الصبي قال: سفيان ونحن نقول ما لم يطعم الطعام.

(1)-السنن ( 1 / 144 ) رقم(375) باب: بول الصبي يصيب الثوب.

(2)-السنن ( 1 / 174 ) رقم(522) باب: ما جاء في بول الصبي الذي لم يطعم.

(3)-المسند ( 5 / 153 ) رقم(2274)

(4)-المصنف ( 1 / 120 ) رقم(1297) باب: بول الصبي الصغير يصيب الثوب.

(5)-المسند ( 6 / 339 ) رقم(26917)

(6)-المسند ( 12 / 500 ) رقم(7074)

(7)-المسند ( 5 / 152 ) رقم(2272)

(8)-معرفة السنن والآثار ( 4 / 87 ) رقم(1344)

(9)-معاني الآثار ( 1 / 188 )

(10)-العيال ( 2 / 879 ) رقم(673)

(11)-المصنف ( 1 / 380 ) رقم(1487) باب: بول الصبي.

وفي هذا الحديث بعضهم يذكر رؤيا أم الفضل وبعضهم لا يذكرها.  
وسفيان بن سعيد الثوري، إمام حجة. كما تقدم.

### الراجع:

لا شك أن رواية الجماعة الذين رووا الحديث عن سماك عن قابوس عن أم الفضل أرجح، وأصل الحديث ضعيف؛ لأنه مرسل وقابوس جهل كما قال الذهبي<sup>(1)</sup>، ويؤيده سكوت البخاري<sup>(2)</sup>، وابن أبي حاتم عنه<sup>(3)</sup>، وقال النسائي لا بأس به<sup>(4)</sup>، وقد حكم ابن عبد البر على أحاديث قابوس بالاضطراب فقال: واختلف فيه على سماك اختلافاً كثيراً لا يثبت معه وله -لقابوس- أحاديث بهذا الإسناد مضطربة أيضاً.<sup>(5)</sup> قال ابن حجر: له عن النبي صلى الله عليه وسلم وآله ستة أحاديث وهي مراسيل.<sup>(6)</sup>

### الخاتمة:

- جميع الأحاديث التي تكلم عليها الدارقطني حكم عليها، ورجح بقوله في ثلاثة منها: (أصح)، وفي أربعة: (صحيح)، وفي اثنين: (الصواب)، وحكم على واحد بالاضطراب، وكل الترجمات التي توصلت إليها موافقة لما رجحه الدارقطني، وقد ترك الحكم على حديثين، ويبدو أن السبب هو: بالنسبة للحديث الذي فسر قوله تعالى: (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه).
- ما نسبه للقطيعي الظاهر أنه غير صحيح، وليس له رواية عن شعبة.
- فات الدارقطني ذكر الأئمة الذين رووا الحديث بدون ذكر أبي موسى رضي الله عنه.
- أما حديث: (الماء لا ينجس) فلعل عدم الترجيح سببه:
- ما نسبه لابن الجعد غير صحيح، إذ أن الصحيح عن ابن الجعد هو جعله الحديث عن ميمونة رضي الله عنها.
- فات الدارقطني روايات كثيرة عن سمالك، وشريك.

(1)-الكاشف (2/ 126)، و المغني في الضعفاء (2/ 517)

(2)-التاريخ الكبير (7/ 193)

(3)-الجرح والتعديل (7/ 145)

(4)-تهذيب التهذيب (8/ 275)

(5)-الاستيعاب (1/ 460)

(6)-الإصابة في تمييز الصحابة (5/ 544)



أما الخلاف على شريك ، فما من إمام إلا وقد اختلف عليه، لكن الحكم في ذلك لرواية الثقات ، والجماعة عن الراوي، وعندنا الأحاديث عن سماك على نوعين: ما رواه الجماعة الثقات وخالفهم الضعفاء سواء كانوا أفراداً أو جماعات ، ولا شك أن القول قول الثقات. ما رواه أخص طلاب سماك كشعبه وغيره ، فلا شك أنهم مقدمون على غيرهم في سماك. ولم يثبت الاضطراب إلا في حديث واحد رقم (12) ، وهذا لا يقدح في سماك إذ الغالب عنه هو موافقة الثقات، وقل أن تجد أحدا سلم من الخطأ.

### أهم المصادر والمراجع :

1. الأحاد والمثاني، تأليف: أحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر الشيباني، تحقيق : د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراجعية، الرياض، ط: 1، 1411هـ
2. الأدب المفرد، المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الناشر : دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة ، 1409هـ
3. الاستيعاب في معرفة الأصحاب تأليف : يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ، تحقيق : علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط:1 ، 1412هـ
4. أسد الغابة في معرفة الصحابة، تأليف: عز الدين الأثير، تحقيق ، وتعليق : محمد إبراهيم البناء، محمد أحمد عاشور، ومحمود عبد الوهاب فايد ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
5. الإصابة، تأليف : أحمد بن علي بن حجر ، تحقيق : علي محمد البجاوي ، دار الجيل، بيروت، ط:1، 1412هـ
6. الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، المؤلف : برهان الدين الحلبي ، المحقق : علاء الدين علي رضا وسمى تحقيقه، الناشر : دار الحديث، القاهرة، الطبعة : الأولى 1988م.
7. الإكمال في رفع الارياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكن، المؤلف : علي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماکولا، الناشر : دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ، 1411هـ
8. البداية والنهاية للحافظ أبي الفداء ابن كثير ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

9. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، المؤلف: عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن (ت: 804هـ)، المحقق: مصطفى أبو الغيط و عبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط:1، 1425 هـ .
10. بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ، تأليف: نور الدين الهيثمي ، تحقيق: د. حسين أحمد صالح الباكري ، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية ، المدينة المنورة ، ط:1 ، 1413هـ
11. تاج العروس من جواهر القاموس، المؤلف: محمد بن محمد الحسيني ، الملقب بمرتضى ، الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية .
12. تاريخ ابن معين (رواية الدوري) تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، مكة المكرمة ، ط:1 ، 1399هـ .
13. تاريخ أبي زرعة الدمشقي، تأليف: عبد الرحمن بن عمرو، النصري، أبو زرعة دراسة وتحقيق: شكر الله بن نعمة الله القوجاني، جامعة بغداد ، 1973م
14. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت - ، ط:1، 1407هـ
15. تاريخ التقات ، تأليف: أحمد بن عبد الله العجلي ، تعليق: عبد المعطي قلنجي ، دار الكتب، 1984م
16. التاريخ الصغير، المؤلف: محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمود ابراهيم زايد، الناشر: دار المعرفة.
17. التاريخ الكبير للبخاري ، تحقيق: السيد هاشم الندوي ، دار الفكر ، بيروت .
18. تاريخ بغداد تأليف: الإمام الحافظ أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت
19. تاريخ بغداد، المؤلف: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي(ت:463هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، ط:1 ، 1417هـ.
20. تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر علي بن الحسن بن هبة الله ، دراسة تحقيق: نجيب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة ، دار الفكر

21. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، المؤلف: علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1404 هـ.
22. تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، المؤلف: ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين أبي زرعة العراقي، تحقيق: عبد الله نواره، مكتبة الرشد، سنة النشر: 1999م.
23. تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، المؤلف: أحمد بن عبد الرحيم أبو زرعة (ت: 826هـ)، تحقيق: عبد الله نواره، مكتبة الرشد، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م.
24. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، المؤلف: عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت: 762هـ)، دار ابن خزيمة، ط: 1، 1414هـ.
25. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، لعبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، تحقيق عرفات الحشا حسونة.
26. تذكرة الحفاظ لمحمد بن طاهر القيسراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصمعي، الرياض، ط: 1، 1415هـ.
27. التعديل والتجريح، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، المؤلف: سليمان بن خلف بن سعد الباجي، دار اللواء، الرياض، الطبعة الأولى، 1406 هـ، تحقيق: د. أبو لبابة حسين.
28. تقريب التهذيب، تأليف: أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط: 2، 1417هـ.
29. تقريب التهذيب، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر (ت: 852هـ)، تحقيق: محمد عوامة، الناشر دار الرشيد، 1406هـ.
30. التقييد لمعرفة رواة الأسانيد، للحافظ أبي بكر محمد بن عبد الغني البغدادي ابن نقطة الحنبلي تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية.
31. التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تأليف: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1389هـ/1969م.
32. التمهيد، تأليف: أبي عمر بن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، و محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، 1387 هـ.

33. تنقيح الأنظار مع شرحه توضيح الأفكار، تأليف : محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني ، تحقيق :محمد محي الدين ، دار إحياء التراث العربي .
34. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، المؤلف : شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق : سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، دار النشر : أضواء السلف، الرياض، ط1 ، 1428هـ—
35. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، المؤلف : أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، المحقق : محمود محمد شاكر، الناشر : مطبعة المدني، القاهرة .
36. تهذيب الأسماء تأليف : أبي زكريا محيي الدين ، يحيى بن شرف بن مري ، دار الفكر، ط:1 ، 1996م
37. تهذيب التهذيب، المؤلف : أحمد بن علي بن حجر(ت:852هـ)، دار الفكر ، بيروت ، ط:1 ، 1404هـ—
38. تهذيب الكمال، المؤلف: يوسف بن عبد الرحمن المزني(ت: 742 هـ)، تحقيق:بشار عواد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ.
39. توجيه النظر إلى أصول الأثر، تأليف: طاهر الجزائري الدمشقي، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، ط:1، 1416هـ—
40. الثقات، المؤلف: محمد بن حبان أبو حاتم البستي(ت: 354 هـ )، تحقيق: شرف الدين أحمد ، دار الفكر، ط1، 1395هـ.
41. جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، المؤلف : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، المحقق : مكتب التحقيق بدار هجر، الناشر : دار هجر، الطبعة : الأولى.
42. جامع التحصيل في أحكام المراسيل، المؤلف: أبو سعيد بن خليل بن كيكلي العلابي(ت:761هـ)، المحقق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، ط:2، 1407هـ
43. الجرح والتعديل، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت:327هـ) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط:1، الطبعة الأولى:1271هـ
44. رجال مسلم تأليف : أحمد بن علي بن منجويه، تحقيق : عبد الله الليثي ، دار المعرفة، ط:1 ، 1407هـ—
45. الزهد، المؤلف : أحمد بن حنبل الشيباني، الناشر : دار الكتب العلمية، بيروت .

46. سنن ابن ماجة، المؤلف: محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت:273هـ)، دار الفكر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
47. سنن أبي داود، المؤلف: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت:275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
48. سنن الترمذي المؤلف: محمد بن عيسى الترمذي (ت:279هـ)، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون.
49. سنن الدارقطني، ومعه التعليق المغني على سنن الدارقطني، المؤلف: علي بن عمر الدارقطني (ت:385هـ)، طبعة عالم الكتب.
50. سنن الدارمي، المؤلف: عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت:255هـ)، تحقيق: فواز زمرلي، خالد السبع، دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ.
51. السنن الصغرى أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت:458هـ) تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط:1، 1410هـ.
52. السنن الكبرى المؤلف: أحمد بن الحسين البيهقي (ت:458هـ) تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ.
53. سنن النسائي الكبرى، المؤلف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت:303هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن.
54. سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط:2، 1406هـ.
55. سؤالات أبي عبد الرحمن السلمي للدارقطني طبعة دار العلوم، تحقيق: د- سليمان آتش.
56. سؤالات البرقاني للدارقطني - طبعة كتب خانة، باكستان، تحقيق: د عبد الرحيم محمد أحمد.
57. سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني طبعة مكتبة المعارف، تحقيق: د موفق عبد الله بن عبد القادر.
58. سير أعلام النبلاء، المؤلف: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت:748هـ)، مؤسسة الرسالة، ط:9، 1413هـ.
59. شذرات الذهب تأليف: ابن العماد الحنبلي، دار بن كثير دمشق بيروت ط:1 1414هـ.

60. شرح السنة ، المؤلف : الحسين بن مسعود البغوي، دار النشر : المكتب الإسلامي، دمشق – بيروت – 1403هـ .
61. شرح علل الترمذي، المؤلف: عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي(ت:795هـ) ، تحقيق: نور الدين عتر
62. شرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن، المؤلف : عمر بن أحمد بن عثمان بن شاهين، المحقق : عادل بن محمد، الناشر : مؤسسة قرطبة ، الطبعة : الأولى ، 1415هـ
63. شرح معاني الآثار تأليف: أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، محمد زهري النجار ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط:1 ، 1399هـ
64. شعب الإيمان للبيهقي ، تحقيق : محمد السعيد بسيوني زغلول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط:1 ، 1410هـ
65. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، المؤلف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم البستي (ت:354هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ.
66. صحيح أبي داود، المؤلف : محمد ناصر الدين الألباني (ت:1420هـ)، الناشر : مؤسسة غراس، ط:1، 1423 هـ
67. صحيح البخاري الجامع الصحيح المختصر، المؤلف: محمد بن إسماعيل البخاري (ت:256هـ)، دار ابن كثير، ط3، 1407هـ
68. صحيح مسلم الجامع الصحيح، المؤلف: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت:261هـ)، دار الجيل.
69. الضعفاء الكبير للعقيلي ، تحقيق : عبد المعطي أمين قلنجي، دار المكتبة العلمية ، بيروت، ط:1، 1404هـ
70. الضعفاء و المتروكون، تأليف: أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق : محمود إبراهيم ، دار الوعي، ط:1، 1369هـ
71. الضعفاء والمتروكين، تأليف: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، تحقيق: عبد الله القاضي ، دار النشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط:1، 1406هـ
72. طبقات ابن سعد دار صادر ، بيروت
73. طبقات الحفاظ لأبي الفضل عبد الحمن بن أبي بكر السيوطي ، دار الكتب العلمية، بيروت .

74. طبقات المدلسين ، المؤلف : أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني(ت:806هـ)، تحقيق : د. عاصم بن عبد الله القريوتي ، مكتبة المنار، عمان ، ط:1 ، 1403هـ
75. الطهور، المؤلف : القاسم بن سلام، دار النشر : دار الكتب العلمية، بيروت، المحقق : صالح محمد فهد.
76. العبر في خبر من غير، المؤلف : محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، المحقق : أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر : دار الكتب العلمية .
77. عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، المؤلف: بدر الدين محمود بن أحمد العيني(ت:855هـ)، دار إحياء التراث العربي، 1427هـ.
78. العيال، المؤلف : عبدالله بن محمد بن عبيد أبو بكر القرشي ، الناشر : دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى ، 1990، تحقيق : د.نجم عبد الرحمن خلف.
79. العين تأليف : الخليل بن أحمد الفراهيدي ، تحقيق : مهدي المخزومي ، والسامرائي ، دار مكتبة الهلال.
80. فتح الباري لابن رجب، المؤلف : زين الدين عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب(ت:795هـ)، المحقق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد ، دار النشر : دار ابن الجوزي، 1422هـ، ط2،
81. فتح الباري، شرح صحيح البخاري ، المؤلف : أحمد بن علي بن حجر(ت:806هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، محب الدين الخطيب ، دار المعرفة، 1379هـ
82. فتح المغيـث شرح ألفية الحديث، المؤلف: محمد بن عبد الرحمن السخاوي(ت:902)، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ
83. فتح المغيـث(شرح التبصرة) للحافظ العراقي ، تعليق : صلاح محمد عويضة ، دار الكتب العلمية، بيروت
84. القاموس المحيط، المؤلف : محمد بن يعقوب الفيروزآبادي .
85. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة ، تأليف: أبي عبد الله الذهبي حمد بن أحمد ، تحقيق : محمد عوامة ، دار القبلة للثقافة الإسلامية ، مؤسسة علو ، جدة ، ط:1 ، 1413هـ
86. الكامل في ضعفاء الرجال، المؤلف: عبد الله ابن عدي (ت:365)، تحقيق: يحيى غزاوي ، دار الفكر، ط:3 ، 1409هـ

87. الكنى والأسماء ، تأليف : محمد بن إسماعيل البخاري ، تحقيق : السيد هاشم الندوي ، دار الفكر بيروت .
88. الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات، المؤلف : أبو البركات محمد بن أحمد" ابن الكيال"، المحقق : عبد القيوم عبد رب النبي، ، الناشر : دار المأمون ، الطبعة : الأولى – 1981م
89. لسان العرب تأليف : محمد بن مكرم بن منظور الأفرريقي المصري ، دار صادر ، بيروت ، ط: 1 .
90. لسان الميزان، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر(ت:806هـ)، مؤسسة الأعلمي، ط3، 1406هـ.
91. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المؤلف : محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، الناشر : مطبعة المدني، القاهرة، تحقيق : د. محمد جميل غازي.
92. المجموع شرح المذهب، المؤلف: يحيى بن شرف النووي (ت:676هـ) ، تحقيق : محمود مطرحي، دار الفكر ، بيروت ، ط: 1، 1417هـ—
93. مجموع فيه مصنفات أبي جعفر ابن البختري، المؤلف : محمد بن عمرو بن البختري الرزاز، تحقيق : نبيل سعد الدين جرار، الناشر : دار البشائر الاسلامية، سنة النشر : 1422هـ .
94. مختار الصحاح، المؤلف : محمد بن أبي بكر بن الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، 1415 هـ—
95. مختصر ابن كثير مع شرحه الباعث الحثيث ، تأليف : أحمد شاكر، مؤسسة الكتب .
96. مختصر الكامل في الضعفاء المؤلف:أحمد بن علي المقرئزي (ت:845هـ) ، تحقيق أيمن بن عارف، مكتبة السنة، 1415هـ ، القاهرة.
97. المختلطين، تأليف : صلاح الدين خليل العلائي ، تحقيق : د. رفعت فوزي عبد المطلب وعلي عبد الباسط مزيد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط: 1، 1996م .
98. المستدرک علی الصحیحین، المؤلف: محمد بن عبدالله الحاكم (ت:405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ،
99. المسند تأليف : أبي يعلى ، تحقيق : حسين سليم أسد ، دار المأمون للتراث ، دمشق، ط: 1، 1404هـ—
100. المسند ، تأليف : أبي بكر محمد بن هارون الروياني ، تحقيق : أيمن علي أبو يماني، مؤسسة قرطبة، ط: 1، 1416هـ—



101. المسند ، المؤلف: أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الاسفرائيني (ت:316هـ) ، مؤسسة قرطبة ، مصر .
102. المسند ، المؤلف: المؤلف: أحمد بن علي الموصلي (ت:307هـ) ، دار المأمون، ط1، 1404هـ
103. مسند ابن الجعد ، تأليف: علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي ، تحقيق: عامر أحمد حيدر ، مؤسسة نادر، بيروت، ط: 1 ، 1410هـ
104. مسند إسحاق بن راهويه تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي ، مكتبة الإيمان ، المدينة المنورة ، ط:1 ، 1412هـ .
105. مسند البزار المسمى بالبحر الزخار، المؤلف:أحمد بن عمرو البزار(ت:292هـ)، تحقيق:محموظ الرحمن وآخرون، مكتب العلوم، دار الحكم المدينة المنورة.
106. مسند السراج ، المؤلف : محمد بن إسحاق بن إبراهيم السراج النيسابوري، دار النشر : إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان ، 1423 هـ ، الطبعة : الأولى، تحقيق : إرشاد الحق الأثري
107. مسند الشاشي ، تحقيق : د. محفوظ الرحمن زين الله ، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، ط: 1 ، 1410هـ
108. مسند الشاميين للطبراني ، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط:1، 1405هـ
109. المسند المستخرج على مسلم ، تأليف: أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط:1 ، 1996م
110. المسند، المؤلف: أبو داود الطيالسي سليمان بن داود (ت:204هـ)، المؤلف: سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري الطيالسي، دار المعرفة.
111. المسند، المؤلف: أحمد بن حنبل (ت:241هـ) مؤسسة قرطبة ، مصر . صحيح ابن خزيمة
112. المسند، المؤلف: عبد بن حميد الكسي(ت:249هـ)، مكتبة السنة، ط1، 1408هـ، تحقيق: صبحي السامرائي، محمود الصعيدي.

113. المسند، المؤلف: عبدالله بن الزبير الحميدي(ت:219هـ)، دار الكتب العلمية، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي
114. مصنف ابن أبي شيبة ، تحقيق : كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد ، الرياض، ط:1، 1409هـ
115. المصنف، المؤلف:عبد الرزاق بن همام الصنعائي(ت:211هـ)، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي
116. المعجم الأوسط، المؤلف: سليمان بن أحمد الطبراني أبو القاسم (ت:360هـ) ، تحقيق: طارق بن عوض الله، و عبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة 1415 هـ
117. معجم البلدان تأليف: ياقوت بن عبد الله الحموي ، دار الفكر، بيروت.
118. معجم الصحابة، المؤلف : أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، المحقق : محمد الأمين بن محمد الجكني، الناشر : مكتبة دار البيان ، الكويت، الطبعة : الأولى ، 1421 هـ
119. المعجم الصغير ، تأليف : سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني ، تحقيق : محمد شكور محمود الحاج أمير ، المكتب الإسلامي ، دار عمار ، بيروت ، عمان ، ط:1 ، 1405هـ
120. المعجم الكبير، المؤلف: سليمان بن أحمد الطبراني أبو القاسم (ت:360هـ)، مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي،
121. معرفة الرجال عن يحيى بن معين ، وغيره، رواية أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز، المحقق : الجزء الأول: محمد كامل القصار، الناشر : مجمع اللغة العربية، مدينة النشر: دمشق، الطبعة : الأولى، سنة النشر: 1405هـ
122. معرفة السنن والآثار، المؤلف: أحمد بن الحسين البيهقي (ت:458هـ) ، تحقيق: سيد كسردي حسين، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط:1، 1412هـ
123. معرفة الصحابة، المؤلف : أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق : عادل بن يوسف العزازي
124. معرفة علوم الحديث، المؤلف : أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، الناشر : دار الكتب العلمية ، بيروت، تحقيق : السيد معظم حسين، الطبعة الثانية ، 1397هـ

125. المغني في الضعفاء، تأليف:الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق الدكتور نور الدين عتر.
126. مقدمة ابن الصلاح مع شرحها التقييد والإيضاح، المؤلف : الحافظ أحمد بن علي العراقي (ت:806هـ) ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ، ط: 5 ، 1418 هـ
127. المنتقى من السنن المسندة، المؤلف : عبد الله بن علي بن الجارود ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
128. موضح أوهام الجمع والتفريق، المؤلف : أبو بكر الخطيب البغدادي، المحقق : د. عبد المعطي أمين قلجعي.
129. موطأ الإمام مالك، المؤلف: مالك بن أنس الأصبحي(ت:179هـ) ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي ، مصر، 1413هـ .
130. الموطأ رواية محمد بن الحسن(ت:189)، الناشر : دار القلم، ط1، 1413 هـ
131. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي(ت:748هـ)، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، . 1995م.
132. ناسخ الحديث ومنسوخه، المؤلف : أبو بكر أحمد بن محمد بن هاني الأثرم ، المحقق : عبد الله بن حمد المنصور الناشر : دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، سنة النشر : 1406هـ
133. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، المؤلف : أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني(ت:852هـ)، المحقق : عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير بالرياض 1422هـ.
134. النكت على كتاب ابن الصلاح، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت:852هـ)، المحقق : ربيع بن هادي عمير المدخلي، الناشر : عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1404هـ.
135. النهاية في غريب الحديث والأثر، المؤلف: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري(ت:606)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، 1399هـ.
136. اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، المؤلف: عبد الرؤوف المناوي (ت: 1031هـ)، تحقيق: المرتضي الزين أحمد، مكتبة الرشد، الرياض ، 1999م.

اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافتي العنف والحوار

د. طاهر محمد عمر الأهدل  
أستاذ مساعد ورئيس قسم أصول التربية  
كلية التربية - جامعة صنعاء

الملخص

4

هدفت الدراسة إلى قياس اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافة العنف وثقافة الحوار وأسباب تنامي العنف في اليمن. ولتحقيق ذلك؛ استخدمت المنهج الوصفي المسحي، وطبقت مقياس للاتجاهات على عينة عشوائية قوامها (416) طالبا وطالبة من الأقسام العلمية والأدبية في المستويين الأول والرابع. وتوصلت إلى أن اتجاهات معظم أفراد العينة كانت سلبية رافضة لثقافة العنف، غير أن هناك عناصر كانت محل خلاف كاستخدام العنف للدفاع عن النفس، ولنيل الحقوق، وإتاحة الحريات، ورفض الأفكار الغربية. أما اتجاهاتهم نحو ثقافة الحوار فكانت إيجابية مؤيدة لكل عناصرها، ما عدا إتاحة الأساتذة فرصة التعبير عن الآراء. وهناك أسباب كثيرة لتزايد العنف في اليمن، أفواها تدني مستوى الوعي الديني، ثم التعبئة الخاطئة واختلال الأمن واستمرار ظاهرة الثأر.

Students' Orientation of Faculty of Education of Sana'a University  
towards Violence and Dialogue Cultures  
Dr. Taher Mohammed Omar Al-Ahdal  
Foundation of Education Assistant Professor  
Faculty of Education- Sana'a university

Abstract:

This study aimed to measure the orientations of the students of Faculty of Education Sana'a University towards violence and dialogue cultures and the reasons of violence increasing in Yemen. To achieve that, I adopted the descriptive survey methods. Then I applied this study on sample was (416) students from the two levels the first and the forth. I reached important findings that most of the sample members' orientation was negative and they reject the violence culture. But some members agree with violence in case of self-defense, rights attainment, getting freedoms, and rejecting strange thoughts. The other orientations towards dialogue were positive except students' chance to express their opinions. There are many reasons for violence increasing in Yemen such religious consciousness decreasing, safeness absence, and revenge phenomenon continuing.

أولاً: الإطار العام للدراسة

مقدمة:

يتلازم ظهور العنف مع ظهور أول مجتمع إنساني على وجه الأرض، وذلك بين ابني آدم حينما قتل (قابيل) أخاه (هابيل)، ويرتبط العنف بالمجتمعات الإنسانية عبر العصور والأزمنة المختلفة القديمة والحديثة، ومع أن ظاهرة العنف لا يمكن أن تتحدد بزمن أو بعصر معين، ولا بدين أو عقيدة خاصة، ولا بتقافة أو هوية معينة، أو بمجتمع دون آخر؛ إلا هناك عناصر عنف في ثقافة كل مجتمع، ويمكن لهذه العناصر الثقافية أن تنمو وتزدهر إذا توافرت لها الظروف الملائمة.

وتتفاوت ثقافة العنف في المجتمعات التي تتبناها، ففي بعض الثقافات التي تمجد العنف ترتفع معدلات الجريمة، وفي المجتمعات الذكورية، نجد الرجال يمارسون العنف بشكل واضح ويسوقون المبررات المؤيدة لعنفهم. كما لا يمكن أن نستبعد الفهم الخاطئ للدين عند أغلب المجتمعات أو الجماعات التي تتبنى العنف كوسيلة لمواجهة الخصوم؛ وإلا بماذا نفسر الحروب التي وقعت بين فرقاء دينيين، كالحروب التاريخية والحالية بين الشيعة والسنة في الإسلام، وكذلك الحروب التي وقعت بين الكاثوليك والبروتستانت في المسيحية، وغيرها من الحروب وأنماط العنف الأخرى. (العرباوي، 2014).

وقد شهد العالم خلال القرنين الماضيين مجموعة من التحولات التي جاءت بها الثورة الصناعية والاكتشافات العلمية والجغرافية، وزيادة الثروات والمخترعات وظهور ثروات طبيعية جديدة كالنفط والمعادن، وهو ما أدى إلى ظهور متغيرات وعوامل جديدة قادت العالم إلى حقبة جديدة من العنف، كما أن ثورة التكنولوجيا والمعلومات والاتصالات وتنامي المعرفة وتساعد العولمة يسرت ونشرت الأشكال التاريخية للعنف وأدت إلى خلق أشكال جديدة للعنف. (Weisberg, 2003, 25-28).

ويشهد العالم العربي اليوم موجة عنف شديدة، نتيجة لعوامل داخلية وخارجية معاً، وقد زاد تأثير العوامل الخارجية خصوصاً بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة الأمريكية، فأصبحت الدول الكبرى هي التي تحدد معالم هوية الدول العربية والإسلامية، وتفرض الوصاية عليها، بحجة عدم كفاءة حكوماتها وعدم شعبيتها وشرعيتها وأنها سبب التخلف والفقر والبؤس والانهييار، وهذا التوجه الغربي زاد من أساليب العنف المجتمعي، وأساليب المواجهة بين الحكام والشعوب العربية، وظهر ذلك فيما شهده العالم العربي من أحداث عام 2011م، والتي عرفت بثورات الربيع العربي، وما أعقبها من اضطرابات وحروب خاصة في ليبيا وسوريا واليمن.

وعلى غرار تنامي ثقافة العنف وتنوع أشكاله ودوافعه، فقد بدت الحاجة الملحة إلى إيجاد وسيلة فعالة من أجل فهم الآخر، والتقارب حول مسائل الخلاف وإيجاد حلول مرضية، وضمان للعدالة المجتمعية والقضاء على الآثار الكارثية التي يتسبب بها العنف، ومن هنا كان الحوار هو الوجه الآخر الأقل تكلفة لتجنب الدول الصراعات والحروب الداخلية والخارجية، ويقتضي ذلك إرادة وعمل صادق لتأسيس ثقافة حوارية نقدية في المؤسسات التربوية والاجتماعية كافة، ثقافة ترسخ حق الآخر بالاختلاف بغض النظر عن اتجاهه الاجتماعي والفكري والسياسي، وترفض الإقصاء والتهميش. ذلك أن ثقافة الحوار هي التربة الخصبة لنمو بذرة أي حل للأزمات والمشكلات التي تعيشها المجتمعات المعاصرة. (سكر، 2013، 2).

وتعتبر الجامعات من أهم المؤسسات التي يتطلب الأمر فيها العمل على نشر وتنمية ثقافة الحوار، والتفكير في سياق آخر من التعليم، يسهم في بناء جسور الحوار والتعايش وبناء السلم الأهلي بين الأفراد والجماعات، والتركيز على المصادر الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والدينية للتغلب التي تشكل الأسباب العميقة للعنف والإقصاء. وهذا الدور التأسيسي والريادي للجامعة يعود إلى كونها تتعامل مع نصف الحاضر وكل المستقبل، وهم الشباب الجامعي، الذين هم طليعة التربية في ميدانها التطبيقي داخل الجامعات، وفي إطارها العام ضمن المجتمع ككل. (سعدى، 2011؛ بركات، 2011، 3).

وتعد مسألة الوعي بثقافات العنف والحوار من أهم القضايا التي تستهدفها عملية التربية في الوقت الحاضر، وتمثل اتجاهات الطلبة الجامعيين نحو ثقافتَي العنف والحوار جزءاً من هذا الوعي، كما أن الاتجاهات تفسر ما يصدر عن الطلبة من سلوكيات وتصرفات في محيط الجامعة أو في المجتمع ككل، وهي عنصر هام في تحديد ملامح شخصياتهم، ودراسة هذه الاتجاهات أمر بالغ الأهمية بالنسبة لهذه الشريحة بالذات.

وقد أجريت العديد من الدراسات حول العنف والحوار في الجامعات ومن زوايا متعددة، ركز معظمها على أسباب العنف ومظاهره وأنماطه، كدراسة (بركات، 2011) عن العنف في الجامعات اليمنية، ودراسة كل من (الحوامدة، 2006؛ أبو أنعر، 2016؛ مبيض، 2015؛ الختاتنة، 2007؛ المنومي، وحتامله، وطشطوش، 2012) عن العنف في الجامعات الأردنية، ودراسة (القصاص، 2005) عن العنف في الجامعات المصرية، ودراسة (حكيم، 2011) عن العنف في المجتمع الجزائري من منظور الهيئة الجامعية، ودراسة (منيب وسليمان، 2007) عن العنف لدى الشباب الجامعي في السعودية، ودراسة (Layden, 2010) ودراسة (Saewyc, & others, 2009) عن العنف في الجامعات الأمريكية، ودراسة (Lehrer, 2009) عن العنف في جامعات تشيلي، ودراسة (Evren, 2009) عن العنف في الجامعات التركية، ودراسة (Weeramunda, 2008) عن العنف في جامعات سريلانكا.

أما الدراسات التي تناولت الاتجاهات نحو العنف أو الحوار أو ثقافة الحوار مقابل ثقافة العنف فهي قليلة جداً، منها دراسة (سكر، 2013) عن دور أعضاء هيئة التدريس في الجامعات الفلسطينية في تعزيز ثقافة الحوار، ودراسة (الفليت، 2015) التي هدفت إلى وضع آليات لنشر ثقافة الحوار لدى طلبة الجامعات الفلسطينية، ودراسة (مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، 1425هـ) التي هدفت إلى قياس مستوى ثقافة الحوار في الجامعات السعودية، ودراسة (أبو زهري وآخرون، 2008) وهدفت إلى قياس اتجاهات طلاب الجامعات الفلسطينية نحو العنف، ودراسة يمنية أجرتها (الشرجبي، 2008م) وهدفت إلى قياس اتجاهات طلبة جامعة تعز نحو العنف وعلاقتها بمستوى الالتزام الديني والوعي بحقوق الإنسان؛ ودراسة يمنية أخرى أجراها (حيدر، 2007م) وهدفت إلى قياس اتجاهات طلبة جامعة ذمار نحو ثقافة العنف وثقافة الحوار، وقد اقترحت الدراستان الأخيرتان إجراء دراسات مماثلة في بقية الجامعات اليمنية. ومن هنا تبرز أهمية دراسة اتجاهات طلبة جامعة صنعاء نحو ثقافتَي العنف والحوار؛ كونها أكبر جامعة في اليمن، تقع في العاصمة ويعكس طلبتها حالة التنوع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي

والجغرافي لليمن. كما تتأكد الحاجة إلى إجراء مثل هذه الدراسة في ظل تنامي العنف، وتعدد وتنوع الجهات المسلحة الفاعلة، خاصة بعد أحداث فبراير 2011، التي عرفت بثورة الشباب، التي بدأت بالاعتصام أمام بوابة جامعة صنعاء، مروراً بأحداث/ ثورة سبتمبر 2014، ثم اندلاع الحرب في مارس 2015، في ظل تدخلات خارجية عسكرية وأيديولوجية، وتعذر الوصول إلى حل للأزمة اليمنية العميقة من خلال الحوار؛ لأسباب كثيرة منها تخلي الأطراف المتصارعة والراعية عن الأسلوب الأمثل في إدارة الحوار وغياب ثقافته بين المناوئين. ومن المؤكد أن غياب ثقافة الحوار يظهر مدى الخلل في عمل المؤسسات التربوية والاجتماعية المختلفة، وضعف التماسك بين أفراد المجتمع، بل أن غياب الحوار هو انعكاس لضعف البنية العلمية والفكرية في المجتمع.

ولسوء الطالع، فإن المؤسسات التربوية تتابع ممارسة ثقافة التسلط التي بدأت في الأسرة، تحت شعار غرس القيم الخلقية، قيم الاحترام والطاعة والنظام. ولذلك، يلاحظ أن كثيراً من الطلاب يفتقدون الثقة بأنفسهم، ويعرضون عن المشاركة في الحوار أمام زملائهم ويتهيّبون من الحوار، وعندما يبدؤون الحديث سرعان ما يظهر عليهم الارتباك والاضطراب، ومنهم من يفضل الجلوس في الصفوف الخلفية في قاعات الدراسة ليكونوا بعيداً من المشاركة. ويبدو ذلك واضحاً في كلية التربية بجامعة صنعاء، حيث إن الطلاب بشكل عام لا يتلقون الدعم والتعليم والنموذج الحسن والكافي الذي يعينهم على التغلب على تلك المشكلات والتمتع بثقافة حوارية تصقل شخصياتهم كمعلمين في المستقبل.

#### مشكلة الدراسة:

وبناء على ما سبق، ولكون جامعة صنعاء تحتوي على أعداد كبيرة من فئات المجتمع المختلفة ومن شتى الجهات السياسية المتصارعة، ونظراً لأهمية الدور الذي يمكن أن يقوم به طلبة كلية التربية، معلمو المستقبل، في نشر وتعزيز ثقافة الحوار ومهاراته لدى طلبة المدارس بصفة خاصة، ولدى أفراد المجتمع اليمني بصفة عامة، فإن مشكلة الدراسة تتحدد في التساؤل الرئيس التالي:

ما اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافتَي العنف والحوار؟

ويتفرع منه التساؤلات التالية:

1. ما اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافة العنف؟
2. ما اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافة الحوار؟
3. ما أسباب تنامي ثقافة العنف في المجتمع اليمني من وجهة نظر طلبة الكلية؟



4. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0,05) بين اتجاهات الطلبة تعزى

لمتغيرات: النوع والمستوى الدراسي والتخصص؟

**أهمية الدراسة:**

تكمن أهمية الدراسة في:

1. الحاجة الملحة إلى نشر وتعزيز ثقافة الحوار في المجتمع اليمني بصفة عامة ولدى الشباب الجامعي بصفة خاصة، ويتطلب ذلك الكشف عن مستوى هذه الثقافة لدى هؤلاء الشباب ومدى تقبلهم لها، وعن العوامل المساهمة في دعمها، وكذا اتجاهاتهم نحو ثقافة العنف وأسباب تناميها.
2. قلة الدراسات السابقة وتركيزها على المتغيرات النفسية والشخصية المتصلة بالعنف المدرسي والجامعي، بينما تركز الدراسة الحالية على المتغيرات الاجتماعية والثقافية والتربوية ذات الصلة باتجاهات طلبة كلية التربية نحو العنف والحوار.
3. قد تسهم نتائج الدراسة الميدانية في إثراء المعرفة العملية بثقافتى الحوار والعنف لدى الشباب الجامعي، وإثارة اهتمام الباحثين لإجراء دراسات أخرى جديدة في هذا المجال.
4. قد يستفيد من نتائج الدراسة وتوصياتها المسؤولون وأعضاء هيئة التدريس في الجامعات، وتدفعهم لتبني فعاليات وأنشطة لنشر وتنمية ثقافة الحوار.

**أهداف الدراسة:**

هدفت الدراسة إلى قياس اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافتى العنف والحوار وأسباب تنامي العنف، وكذلك التعرف على دلالة الفروق في الاتجاهات تبعاً لمتغيرات: النوع والمستوى الدراسي والتخصص.

**منهج الدراسة:**

استخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي، من خلال الدراسة النظرية لموضوعي ثقافة العنف وثقافة الحوار، والدراسة الميدانية لقياس اتجاهات طلبة كلية التربية نحو ثقافة العنف وأسباب تناميها واتجاهاتهم نحو ثقافة الحوار ودواعي تبنيها، من خلال تطبيق مقياس على عينة عشوائية تمثل مجتمع الدراسة.

**حدود الدراسة:**

1. الحدود الموضوعية: قياس الاتجاهات نحو ثقافتى العنف والحوار وأسباب تنامي ثقافة العنف.
2. الحدود البشرية والمكانية: طلبة كلية التربية — صنعاء، جامعة صنعاء.
3. الحدود الزمنية: تم إجراء الدراسة الميدانية منتصف العام الجامعي 2016/2015م.

## مصطلحات الدراسة:

## 1. الاتجاهات:

يعرف (هاري أبشو) Upshow الاتجاهات بأنها: "المواقف التي يتخذها الأفراد في مواجهة القضايا والمسائل والأمور المحيطة بهم، بحيث يمكن أن نستدل على هذه المواقف من خلال النظر إلى الاتجاهات على أنها بناء يتكون من ثلاثة أجزاء:

✓ الأول: يغلب عليه الطابع المعرفي ويشير إلى المعلومات التي لدى الفرد والمتعلق بهذه القضايا أو المسائل.

✓ الثاني: سلوكي ويتمثل في الأفعال التي يقوم بها الفرد أو يعمل على الدفاع عنها أو تسهيلها فيما يتصل في هذه القضايا.

✓ الثالث: انفعالي ويعبر عن مشاعر الفرد لكل ما يتصل بهذه القضايا". (مرعي، 1983، 240).

و عرف (راجح، 1973، 95) الاتجاه بأنه: "استعداد وجداني مكتسب، ثابت نسبياً يميل بالفرد إلى موضوعات معينة فيجعله يقبل عليها ويفضلها، أو يرحب بها ويحبها، أو يميل به عنها فيجعله يعرض عنها أو يرفضها أو يكرهها".

و عرّف الاتجاه في قاموس مصطلحات علم النفس الحديث والتربية بأنه: "الشعور بالتأييد أو المعارضة إزاء موضوع معين لجماعة معينة أو فكرة أو فلسفة أو قضية كالاتجاه نحو المرأة أو نحو القومية العربية ويتكون بالخبرة والاكتساب ويمكن تعديله". (عيسوي، 1987، 21).

## التعريف الإجرائي للاتجاهات:

وتعرف الاتجاهات في هذه الدراسة إجرائياً بأنها: المجموع الكلي لاستجابات الطلبة التي تتعلق باتجاهاتهم المؤيدة أو المعارضة أو المتأرجحة نحو ثقافة العنف أو ثقافة الحوار أو أسباب تنامي العنف كما تقيسها فقرات الأداة المستخدمة في هذه الدراسة.

## 2. العنف:

العنف بضم العين وسكون النون الشدة والمشقة، وقلة الرفق في الأمر، وهو ضد الرفق، وعنف به وعليه عنفاً، اتخذه بشدة وقسوة ولامه. واعتنف الأمر أخذه بعنف، ولم يكن على علم ودراسة. واعتنف الطعام والأرض كرههما. والتعنيف التعبير واللوم والتوبيخ والنقريع. وهكذا تشير كلمة عنف في اللغة العربية إلى كل سلوك يتضمن معاني الشدة والقسوة والتوبيخ واللوم والنقريع، وعلى هذا الأساس فإن العنف قد يكون سلوكاً فعلياً أو قولياً. (ابن منظور، 1956: 257).

أما اللغة الإنجليزية فإن الأصل اللاتيني لكلمة Violence هو Violencia ومعناه الاستخدام غير المشروع للقوة المادية. أي أن العنف فعل إرادي معتمد، ويقصد به إلحاق الأذى والضرر، أو تخريب الأشياء أو ممتلكات الآخرين باستخدام القوة. (Oxford, 2000, 1445)

والعنف اصطلاحاً هو تعبير رمزي أو لفظي أو فعل يأتيه فرد أو جماعة بعينها رغبة منهم في الحفاظ على وجودهم الاجتماعي أو لتحقيق رغباتهم أو الدفاع عنها نتيجة لعدم القدرة على تحمل الضغوط أو سوء فهم لطبيعة الموقف أو عدم المرونة في التعامل، ويظهر هذا العنف كتعبير نقل معه فرص التعبير الأخرى في ظل انحسار فرص المشاركة الحقيقية وغياب التنافسية المشروعة. (القصاص، 2005، 11).

وعرفه هاريس (Harris, 2010) العنف بأنه: التهديد أو الأذى الحقيقي الجسدي والسيكولوجي الذي يسببه الفرد للآخرين، والذي يأخذ أشكالاً متعددة مثل العنف اللفظي، والاستغلال، أو العقاب الجسدي. بينما عرفته الأمم المتحدة العنف بأنه: الاستخدام المتعمد للقوة الجسدية، أو التهديد باستخدامها ضد النفس، أو ضد شخص آخر، أو ضد مجموعة أو ضد مجتمع، ينتج أو من الممكن أن ينتج عنها إصابة أو أذى جسدي أو سوء في التنمية أو حرمان يؤدي إلى التغاضي عن مصلحة الأفراد والعائلات والمجتمعات (Menze, 1990).

### التعريف الإجرائي للعنف:

ويعرف العنف في هذه الدراسة إجرائياً بأنه: كل ما يصدر من قبل الأفراد أو الجماعات من أقوال أو أفعال أو سلوك يشكل في مجموعه الكلي خرقاً لمبادئ التعامل الإنساني والسلوك القويم والقوانين والأعراف السائدة في المجتمع اليمني.

### 3. ثقافة العنف:

يشير مصطلح ثقافة العنف إلى أن العنف يعد جزءاً من طرق الحياة بالنسبة لبعض أعضاء المجتمع الذين يفضلون الأسلوب العنيف في التعامل مع الآخرين دون الشعور بالذنب؛ لأنهم يخضعون للمعايير والاتجاهات والقيم الأساسية للثقافة الفرعية للعنف، والتي تتميز بأن لها اتجاهات مؤيدة ومبررة للعنف في الروايات ووسائل الإعلام والأمثال والعرف، وتعتبر عنها خطب الرموز والمؤسسات والمعتقدات والمواقف والممارسات الاجتماعية في الثقافة. (حسين، 2007؛ جبران، 2007).

التعريف الإجرائي لثقافة العنف:

وتعرف ثقافة العنف في هذه الدراسة إجرائياً بأنها: الاتجاهات الإيجابية نحو العنف، الأعمال والممارسات وطرق التفكير والأمثال والعادات والتقاليد والأعراف والقوانين واللوائح وكل أنماط السلوك المكتسبة القائمة على العنف والقسوة والقوة.

#### 4. الحوار:

الحوار في اللغة: تراجع الكلام، وفي لسان العرب: وهم يتحاورون أي: يتراجعون الكلام، والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة، وأصل كلمة الحوار (الحوْر) وهو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، يقال: (حار بعدما كار) والحوْر النقصان بعد الزيادة لأنه رجوع من حال إلى حال، والتحاور يعني التجاوب، تقول كلمته فما حار إلي جواباً، أي ما رد جواباً. قال تعالى: [إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ]. (الانشقاق: 14)، أي لن يرجع (ابن منظور، 1412هـ، 297).

ومصطلح حوار في الإنجليزية (Dialogue) مشتق من كلمة (Dia) بمعنى اثنين، و(Logue) بمعنى كلام أو حديث، فأصبح الحوار يعني تواصل بين اثنين من الناس يتحدثان معاً، وأيضاً (Logue) استخدمت بمعنى الفكر أو العقل أو الحكمة، فهي بهذا المعنى تعني ضمناً الطريقة الخاصة التي تبنى بها المصادقية في موقف الحوار. (عبدالعظيم، 2010، 35).

والحوار هو: محادثة بين شخصين أو فريقين، حول موضوع محدد، لكل منهما وجهة نظر خاصة به، هدفها الوصول إلى الحقيقة، أو إلى أكبر قدر ممكن من تطابق وجهات النظر، بعيداً عن الخصومة أو التعصب، بطريق يعتمد على العلم والعقل، مع استعداد كلا الطرفين لقبول الحقيقة ولو ظهرت على يد الطرف الآخر. (عجك، 1418هـ، 20).

ويرى (السكرانة، 2010) أن الحوار عبارة عن تفاعل لفظي بين اثنين أو أكثر من البشر بهدف التواصل الإنساني وتبادل الأفكار والخبرات وتكاملها. وهو نشاط حياتي يوميّ ممارسه في المنزل والشارع والعمل والمدرسة والجامعة ووسائل الإعلام. ويقدر ما يكون الحوار إيجابياً يكون مثمراً في حياة الفرد وحياة الجماعة، ويقدر ما يكون سلبياً يكون هداماً لكيان الفرد وكيان الجماعة.

ويعرف أيضاً بأنه: نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء، وأبعد عن الخصومة والتعصب. (مكتب الآفاق، 2008، 17).

التعريف الإجرائي للحوار:

ويعرف الحوار في هذه الدراسة إجرائياً بأنه: كل ما يتم بين الأفراد أو المجتمعات أو الجماعات من ألفاظ أو أفعال أو سلوك في إطار التفاهم والاحترام لحل القضايا والمشاكل ومراجعتها بغرض الوصول لحلول مرضية ودون المساس بحقوق أي من المتحاورين، وفق منهج التسامح والتعاون بعيداً عن كل ما يؤدي إلى العنف.

##### 5. ثقافة الحوار:

ليس من السهل تعريف مصطلح (ثقافة الحوار) لجدته وحدائته، فقد عرفته (الباني، 2010، 26) بأنه "تمكن المحاور وغناه الفكري ومعرفته الواسعة بآداب الحوار وأساليب وطرائق إنشاع الآخرين، وهي مجموعة معارف مكتسبة تسمح بتنمية الحوار والنقد والقدرة على الحكم على الناس في الأمور والأشياء".

وعرفها (المنجرة، 2005، 93) بأنها "قدرة المتلقي والمرسل على المحافظة على سلامة تدفق المعلومات والحديث بين طرفين، والوعي والإدراك التام لطبيعة الحوار وأهدافه وآدابه ومهاراته وتطبيقاته المختلفة، وما يترتب على ذلك من إدراك الحقائق والمفاهيم والقوانين، وتوافر الاتجاهات الإيجابية من أجل أن يكون الحوار مؤثراً في الفرد والمجتمع".

التعريف الإجرائي لثقافة الحوار:

ويمكن تعريف ثقافة الحوار في هذه الدراسة إجرائياً بأنها: معرفة وفهم شامل من قبل طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء لطبيعة الحوار وآدابه وآلياته ومعوقاته ومهاراته وتطبيقاته المختلفة، وتمكنهم من المحاور الإيجابية، وتوافر الاتجاهات الإيجابية من أجل أن يكون الحوار مؤثراً في الفرد والمجتمع، وهذه الثقافة توجه سلوك الطلاب وتؤثر فيهم، وتسهم في تكوين رؤيتهم.

ثانياً: الأدب النظري:

يتناول هذا الجزء الخلفية النظرية لموضوعي العنف والحوار على النحو التالي:

(أ) العنف:

##### 1) نسبة العنف ومشروعيته:

العنف موضوع معقد وشائك، فبعض الناس يرى أنه عمل غير شرعي يمثل اختراقاً للحدود المقبولة لاستعمال القوة في العلاقات الاجتماعية، وعليه فإن هذه الظاهرة سيئة وأهدافها غير شرعية، ولا يقرها الوعي الاجتماعي. وهناك من يرى أن العنف وسيلة شرعية لتحقيق أهداف شرعية، فوجهة النظر هذه لا تجد طريقة أخرى سوى العنف للتعبير وانتزاع الحقوق أو للتخلص من أوضاع ظالمة وبائنة، مثل

استعمال المقاومة من أجل التحرر من هيمنة الاستعمار، والدفاع عن الوطن ضد أي عدوان. والبعض يرى ان العنف وسيلة لتحقيق اهداف مشروعة يقرها القانون مثل استعمال العنف من قبل النظام لقمع القوى المضادة له، وردعها بهدف حفظ الأمن العام، والقانون داخل دولة ما والقضاء على الفساد. وتكون الممارسة أو الفعل مشروعاً عندما يكون مستنداً إلى نص قانوني أو دستوري، ويصف الفعل بعدم المشروعية، حين لا يستند إلى نص دستوري أو قانوني. وقد يكون القرار أو الفعل مشروعاً، أي مطابق للقانون وفي إطاره، ولكنه غير شرعي أي لا يحوز على القبول والرضى من قبل المواطنين، والبعض يرى ان العنف وسيلة لتحقيق اهداف مشروعة يقرها القانون مثل استعمال العنف من قبل النظام لقمع القوى المضادة له، وردعها بهدف حفظ الأمن العام، والقانون داخل دولة ما والقضاء على الفساد. قد يقدم الفرد على السلوك العنيف من أجل حماية ذاته أو ممتلكاته أو أحد أفراد أسرته حين يتعرض للعدوان عليه من فرد أو جماعة، أو قد يتم من جانب الوالدين أو المعلمين أو إدارة المدرسة الجامعة بغرض العقاب أو من أجل التربية، بحيث لا يقع القائم به تحت وطأة القانون ولا يعرضه للحساب، أما إذا كان تجاه الأفراد أو الجماعات لترويعهم أو سلب أموالهم أو قتلهم أو ضد الدولة وممتلكاتها العامة، فهنا يعتبر الفرد خارجاً عن القانون ويتعرض ممارسه للأحكام التنفيذية التي يقرها التشريع.

## 1) النظريات المفسرة للعنف:

### 1. نظرية الثقافة الفرعية للعنف:

تشير نظرية الثقافة الفرعية للعنف The Subculture of Violence إلى أن العنف يعد جزءاً من طرق الحياة بالنسبة لبعض أعضاء المجتمع الذين يفضلون الأسلوب العنيف في التعامل مع الآخرين دون الشعور بالذنب نتيجة العدوان على غيرهم؛ على افتراض أن سلوك العنف يعد نتيجة مباشرة لتبني قيم الثقافة الخاصة للعنف، ووفقاً لهذه النظرية فإن أعضاء الثقافة الفرعية للعنف يتصرفون بشكل أكثر عنفاً من الآخرين، لأنهم يخضعون للمعايير والاتجاهات والقيم الأساسية للثقافة الفرعية للعنف. ويرجع الاستخدام المبكر لمصطلح الثقافة الفرعية للعنف إلى كل من ماكلنج لي Muclung Lee وجوردن M.Gordon للإشارة إلى جزء فرعي من الثقافة القومية بهدف تأكيد أثر التنشئة الاجتماعية داخل الأقسام الفرعية للمجتمع التعددي. وقد أعتمد الباحثان على فكرة الثقافة كسلوك مكتسب. (حسين، 2014؛ جبران، 2007).

### 2. نظرية التعلم الاجتماعي:

وهي تفترض أن الأشخاص يتعلمون العنف بنفس الطريقة التي يتعلمون بها أنماط السلوك الأخرى، وأن عملية التعلم هذه تبدأ بالأسرة، فبعض الآباء يشجعون أبناءهم على التصرف بعنف مع الآخرين في بعض المواقف، ويطالبونهم بالألا يكونوا ضحايا العنف، أو عندما يجد الطفل أن الوسيلة الوحيدة التي يحل بها والده مشاكله مع الزوجة أو الجيران هي العنف، فإنه يلجأ إلى تقليد ذلك. وعندما يذهب الطفل إلى المدرسة يشاهد أن المعلم يميل إلى حل مشاكله مع الطلبة باستخدام العنف، وأن الطلبة الكبار يستخدمون العنف في حل مشكلاتهم فيقوم بتقليد هذا السلوك العنيف عندما تواجهه مشكلة. كما أن وسائل الإعلام تعرض في برامجها العديد من الألعاب والبرامج التي تحتوى على ألفاظ وعبارات ومشاهد تساعد على تأسيس سلوك العنف لدى الأطفال.

### 3. مدرسة التنشئة الاجتماعية:

وهي تفترض أن العنف يتعلم ويكتسب خلال عملية التنشئة الاجتماعية، كما ينتشر المرء مشاعر التمييز العنصري أو الديني، ويؤكد ذلك أن مظاهر العنف توجد بشكل واضح في بعض الثقافات والثقافات الفرعية بينما تقل في ثقافات أخرى، فبعض الثقافات الفرعية التي تمجد العنف تحتل نسبة الجريمة فيها معدلات عالية، كما نجد أنه في المجتمعات الذكورية التي تعطي السلطة للرجل كثيرا ما نجد أن الرجال يمارسون العنف بشكل واضح ويسوقون المبررات المؤيدة لعنفهم. هذا بالإضافة إلى ما يسود المجتمع من توجهات فكرية مؤيدة أو معارضة للعنف متمثلة في الأمثال والعرف والثقافة السائدة.

### 4. النظرية البنائية الوظيفية:

وتقوم على فكرة تكامل الأجزاء في كل واحد والاعتماد المتبادل بين العناصر المختلفة للمجتمع الواحد، لذلك فإن أي تغيير في أحد الأجزاء من شأنه أن يحدث تغييرات في الأجزاء الأخرى وبالتالي فالعنف له دلالاته داخل السياق الاجتماعي، فهو إما أن يكون ناتجا لفقدان الارتباط بالجماعات الاجتماعية التي تنظم وتوجه السلوك، أو نتيجة لفقدان الضبط الاجتماعي الصحيح، أو نتيجة لاضطرابات في أحد الأنساق الاجتماعية مثل النسق الاقتصادي أو السياسي أو الأسري، أو نتيجة لسيادة اللامعيارية في المجتمع واضطراب القيم.

### 5. نظرية الصراع:

وهي ترجع العنف في المجتمع إلى الصراع وخاصة الصراع الطبقي، والصراع أيضا يمتد ليشمل كافة الصراعات السياسية والدينية، وصراع المصالح والصراع على السلطة، والصراع يمثل التربة

الخصبة لزيادة مظاهر العنف في الوقت الراهن، خصوصا في ظل عدم توازن القوى، فعادة ما يميل الطرف الأقوى لفرض هيمنته على الأضعف لتستمر بعد ذلك دائرة العنف.

### 6. نظرية التحليل النفسي:

يرجع فرويد العنف إما لعجز الأنا عن تكيف النزعات الغريزية مع مطالب المجتمع وقيمه ومثله ومعاييره، أو عجز الذات عن القيام بعملية التسامي أو الإغلاء، من خلال استبدال النزعات العدوانية والبدائية والشهوانية بالأنشطة المقبولة خلقيا وروحيا ودينيا واجتماعيا، كما قد تكون الأنا الأعلى ضعيفة، وفي هذه الحالة تتطلق الشهوات والميول الغريزية من عقالها إلى حيث تتلمس الإشباع عن طريق سلوك العنف. وتتبع دوافع السلوك من طاقة بيولوجية عامة، وتنقسم إلى نزعات بنائية (دوافع الحياة) وأخرى هدامة (دوافع الموت) وتعتبر دوافع الموت عن نفسها في صورة دوافع عدوانية عنيفة كالقتل والحقن والتجني، ومقر دوافع الموت هو اللاشعور، في حين ترى الفرويدية الحديثة أن العنف يرجع إلي الصراعات الداخلية والمشاكل الانفعالية والمشاعر غير الشعورية بالخوف وعدم الأمان وعدم المواءمة والشعور بالنقص.

### 7. نظرية الإحباط:

يرى (دولارد) أن كل عنف أو عدوان ينجم عن كبت، وازدياد العدوان يتناسب مع ازدياد الحاجة المكبوتة، وأن عملية صد العدوانية يؤدي إلى عدوانية لاحقة بينما التخفيف منها يقلل ولو مؤقتا من حدتها. ويوجه العدوان نحو مصدر الإحباط، وهنا يوصف العدوان بأنه مباشر، وحين لا يمكن توجيه العدوان نحو المصدر الأصلي للإحباط، فإنه يلجأ إلى توجيه العدوان نحو مصدر آخر له علاقة مباشرة أو رمزية بالمصدر الأصلي، وعندها يسمى هذا العدوان مزاحا وتعرف هذه الظاهرة بكبش الفداء، فالعلم الذي يحبط من قبل مديره يوجه عنفه نحو الطلبة لأنه لا يستطيع أن يعتدي على المدير، والزوجة التي يعنفها زوجها تقسو على أطفالها.

### 8. النظرية البيولوجية:

ترى هذه النظرية أن العنف متأصل في الطبيعة الإنسانية، وينتج عن وجود غريزة فطرية يولد الإنسان مزودا بها، وأن زيادة عدوانية الذكور مقارنة بالإناث ترجع في جزء منها إلى وجود علاقة بين هرمون الذكورة والعدوان.

يتضح مما سبق، أن العنف يرجع إلى التفاعل بين الاستعداد البيولوجي والبيئة المحيطة بالفرد بما تشتمل عليه من متغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية... تمثل جميعها أسبابا للعنف.



**(2) أسباب العنف: ويمكن تصنيفها إلى:**

أسباب نفسية وبيولوجية، مثل الانفعال والعصبية والاستهتار والحرمان العاطفي والعنف كوسيلة لإثبات الرجولة تعد من أهم العوامل المؤدية إلى العنف عند الشباب، والإحباط واستمراره لفترة طويلة، وسوء استغلال الوقت، والتوتر الذي ينتج عن وجود بعض الحاجات غير المشبعة، والضغوط النفسية الناتجة عن مشكلات مختلفة.

أسباب اجتماعية: كالظلم الاجتماعي، وغياب معايير عامة للسلوك في مجالات الحياة المختلفة، وانخفاض قيمة الاحترام للأخر، وسوء التنشئة الاجتماعية واستخدام العقاب البدني تجاه الأبناء والتسلط الأبوي والخلافات الأسرية وتفكك الأسرة والظلم والتفرقة وعدم المساواة بين الأبناء والدفاع عن النفس والرد على العدوان، والشعور بالحرمان النسبي، ومخالطة رفقاء السوء، وضعف الإشراف أو الضبط الاجتماعي الأسري والمدرسي. (الخولي، 2006، 93).

أسباب سياسية: في مقدمتها عدم التداول السلمي للسلطة والقهر السياسي والصراعات السياسية، وتجاهل الصالح العام، وعدم فعالية وجدوى المشاركة السياسية والإضراب السياسي، والتلقين والتحريض السياسي بغرض الدعاية، أو إثارة الفوضى والتخريب.

عوامل دينية: كضعف القيم الدينية والوازع الديني، وعدم قيام رجال الدين والتربويين والقائمين على المساجد بالدور الأمثل والمحدد لهم، بل قد يتم توجيه الناس بمعلومات خاصة وخاطئة أحياناً. بالإضافة لضبابية مفهوم الجهاد وعدم وضوحه؛ مما يجعل الشباب يقعون تحت سحر الكلمات والأساطير الخلابية ليحيوا مفهوم الجهاد من خلال القتال المسلح مع الأنظمة والدول التي يعيشون فيها باعتبار أنها دول كافرة، أو بعضهم البعض.

أسباب اقتصادية: مثل الأزمات الاقتصادية، وانتشار الفقر والبطالة، خاصة بين الشباب وبين المتعلمين، وشيوع ظاهرة الحقد الاجتماعي بسبب تفاوت الدخل.

أسباب إعلامية: مثل مشاهدة العنف التي قد تنشط الأفكار المرتبطة به، وتقليد ما تعرضه وسائل الإعلام المختلفة من سلوك العنف وتمجيده، والتعرض لمشاهدة الجنس يساهم في ارتكاب جرائم الاغتصاب، والملاحظ اليوم ثنائية العنف والجنس في القنوات الفضائية والسينما العالمية.

أسباب قانونية وأمنية: عدم احترام القانون، وغياب الأمن من المناطق النائية والعشوائية، وغياب الدولة. أسباب أخرى: مثل الضوضاء والإزعاج، والتعصب بكل أشكاله الذاتي والفكري والديني والقبلي والعنصري، وتصدير العنف بمعنى انتقال العنف من بلد إلى آخر. (السيد، 2012، 303).

**(3) تنامي ثقافة العنف في المجتمع اليمني:**

العنف من الظواهر التي تفرض نفسها على الساحة اليمنية، فمنذ عام 1993م تحركت المسيرات الطلابية من مختلف الجامعات اليمنية منددة بالإجراءات الاقتصادية التي اتخذتها الحكومة اليمنية عقب الاستغناء عن العمالة اليمنية في دول الخليج، ورافق تلك المسيرات والتظاهرات أعمال شغب وتكسير للممتلكات العامة، كما شهدت اليمن العديد من العمليات الانتحارية التي استهدفت مصالح اجنبية ويمنية، وتجمعات عسكرية ومساجد، وكذلك حركات الاعتصام والاحتجاج التي رافقتها العديد من اعمال العنف التي ظهرت في أروقة بعض الجامعات اليمنية، وفي المدن الرئيسية، وعلى مستويات مختلفة مطالبه بإسقاط النظام في اليمن، بدأت من خلال دعوات عبر شبكة الانترنت، للتجمع أمام بوابة جامعة صنعاء التي أسميت ساحة التغيير، منذ منتصف فبراير 2011، وفي البداية كانت تطالب بتحسين وضع الطلاب وشكاوي الرسوم الجامعية وبالأخص ما يتعلق بطلبة النظام الموازي، وبعد ذلك أصبحت هذه الساحة ملتقى لجميع الفئات من الطلبة وغير الطلبة من احزاب اللقاء المشترك، ومن الفئات المستغلة والمضطهدة والمتعطلين عن العمل وغير المنتميين والمتقنين مطالبين بحد أدنى من الشروط الانسانية، وتصاعدت واتسعت الاعتصامات والاحتجاجات، وتحولت المواجهات الكلامية والرمزية من عنف معنوي الى عنف وصراع اجتماعي ومواجهات دامية، وتعددت وتنوعت الجهات المسلحة الفاعلة، لتقود اليمن إلى أحداث/ ثورة سبتمبر 2014، ثم اندلاع الحرب في مارس 2015، في ظل تدخلات خارجية عسكرية وأيديولوجية.

**(ب) الحوار:****(1) أهمية الحوار:**

يعد الحوار أحد أشكال التواصل الشفهي بين فردين أو أكثر بطريقة منظمة تهدف إلى كشف وتحليل الموضوعات وتحقيق اكبر قدر ممكن من الفهم والإفهام عن طريق مراجعة الكلام وتداوله بحكمة بين الأطراف المشاركة فيه وهو أسلوب قائم على إبداء الرأي بصراحة وموضوعية وتفاعل وإيجابية بين أطرافه، والفرد يستطيع أن يتواصل مع من حوله حوارياً مستخدماً فنون اللغة والحوار سواء كان ذلك بالاستماع أو الحديث أو القراءة والكتابة، أي أن الفرد يتواصل ويتحاور مع من حوله إما مرسلًا فينتكلم أو يكتب أو مستقبلاً فيسمع أو يقرأ .

وقد وجد الحوار بوجود الإنسان، بل وجد قبل وجود الإنسان، ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم من حوار الله سبحانه مع الملائكة عند خلق آدم عليه السلام: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} ( البقرة: 30). وحوار الله سبحانه مع إبليس اللعين، ومع الرسل عليهم السلام. وجاء الحوار أيضا في الحضارات اليونانية القديمة بل إنه أصبح عندهم ذا ملامح متميزة كما عند الفيلسوف (سقراط)، الذي اعتمدت طريقته على طرح الأسئلة والأجوبة ومناقشة الإجابات عن طريق الأسئلة أيضا. وحينما جاء الإسلام اعتبر الحوار الوسيلة الأسلم والاسمي للدعوة إلى الله والتواصل مع الآخرين، كما يتضح من خلال العديد من الآيات القرآنية كقوله تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} (125: النحل). وقوله تعالى {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَالْهَذَا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (46: العنكبوت).

وقد وردت في القرآن الكريم العديد من الصور الحوارية مثل قوله تعالى: {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ} (1: المجادلة)، وقوله تعالى: {وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا} (34: الكهف). كما أن السنة النبوية تزخر بالعديد من الحوارات، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحاور المشركين والمنافقين والصحابة وزوجاته حتى الأطفال كان لهم نصيب من حواراته صلى الله عليه وسلم وهذا تأصيل نبوي مطهر للحوار منهاجاً وسلوكاً.

ويكتسب الحوار أهميته البالغة في كون الوجود الاجتماعي الإنساني لا يتحقق إلا بوجود الآخر المختلف، ومن أن الإنسان لا يحقق ذاته الإنسانية ولا ينتج المعرفة إلا بالالتقاء والحوار مع الإنسان الآخر والتفاعل الخلاق معه، إذ به تتولد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم، وبه تتضح المعاني وتغني المفاهيم لأن الحوار في مستوياته العليا هو إنتاج المعرفة الراقية التي تتحاور مع كافة ضروب المعرفة الإنسانية. (زرمان، ومساعدة، 2011).

ويعد الحوار من أهم مواقف التواصل الفكري والثقافي والاجتماعي التي تتطلبها الحياة المعاصرة في المجتمع لما له من آثار في تنمية قدرة الأفراد على التفكير المشترك والتحليل والاستدلال، كما يعتبر من العوامل المهمة في عملية الاتصال والتواصل مع الآخرين من خلال حوارات يومية تشبع حاجات الفرد الإنسانية والنفسية والاجتماعية والثقافية وتساهم في التعبير عن ما يحتاجه ويرغب به ويميل إليه. كما يعد الحوار من الأنشطة التي تحرر الإنسان من الانغلاق والانعزال وتفتح له قنوات الاتصال والتواصل مع الآخرين والتي تساهم في اكتساب مزيداً من المعرفة والتقدم والرفق والوعي.

**(2) مقومات ثقافة الحوار:**

إن الحوار يمكن أن يكون مع الآخر وبالتحديد مع الآخر المخالف بعد أن يترسخ الحوار مع النفس. فإن الحوار الذاتي والنقد الذاتي والمحاسبة الذاتية هي التي تبني المنهجية الحوارية عند الإنسان والتي تقبل الآخر ورأيه وتسعى لشرح وجهة النظر وتوضيح الأدلة والبراهين التي تقوم عليها تلك الواجهة. ثم إن الحوار يتطلب الانفتاح على الطرف الآخر لفهم وجهة نظره من أجل الوصول إلى درجة التفاهم معه. ولذلك فإن الحوار هو الطريق إلى استيعاب وجهات النظر تلك والأدلة والبراهين الداعمة لمواقف الطرفين المتحاورين من أجل تفاهمها. (جبران، 2007)

إن من مقومات ثقافة الحوار الإيجابي الاعتراف بوجود الآخر والإيمان بحق الآخر في الاختلاف. بل إن من مقومات الحوار "احترام الآخر والاعتراف بحقه في حرية التعبير عن آرائه ومعتقداته" (البلوي، 2003، 440). فالحوار لا يسعى إلى ترسيخ القناعات الذاتية أو محاولة إقناع الطرف الآخر بها. بل إنه ينبغي أن يكون محاولة لإيجاد الفسحة المشتركة بين الطرفين ثم البناء عليها من أجل ترسيخ معاني التفاهم. ثم إن من مقومات ثقافة الحوار أن يكون الهدف الأسمى له إحقاق الحق والوصول إلى الحقيقة بغض النظر عن من طرحها أولاً. لذلك فلا بد أن يتخلص الطرف المحاور من كل مفردات التخوين والنفي والإقصاء والتعالي وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة.

إن ثقافة الحوار تتطلب من المتحاورين أن يكونوا على قناعة تامة بأن الحوار هو الأسلوب الحضاري الراقي لمعالجة مختلف القضايا والمشكلات. بل إنه المنهج الوحيد الناجح لحل الإشكاليات، ذلك أنه ينطلق من عدم احتكار الحق أو الحقيقة وأن الوصول إلى الصواب يتم عن طريق التفاعل مع أبناء مجتمعه وتلاقح أفكاره مع أفكار الآخرين.

كما ينبغي أن تتنطق ثقافة الحوار من النقاط المشتركة بين طرفي الحوار كي يسير الحوار بإيجابية دون شعور طرف بالانتصار على الطرف الآخر عن طريق تركيزه على ما يتفرد به من أفكار خاصة. لذلك فإن نجاح الحوار يتطلب إبراز الأمور المتفق عليها ابتداءً ثم تناول القضايا المختلف عليها تبعاً الأبسط فالأكثر تعقيداً. وبالإضافة إلى ذلك فلا بد من منهج الموضوعية عند طرح مختلف القضايا كمقوم من مقومات الحوار الإيجابي الفعال. (شيخ، 2014).

**(3) أسس الحوار الفعال:**

- أن يكون فيما يفيد وينفع.
- الاعتراف بحرية الآخرين في الاختلاف والتعبير عن آرائهم.

- الاستعداد لتبادل الآراء والأفكار مع الآخرين من أجل الوصول إلى أفضل البدائل الممكنة.
- تقبل كل طرف احتمال خطأ وجهة نظره واستعداده لتعديلها في ضوء ما يستجد من أدلة ومعلومات.
- تجنب الإساءة للآخرين مهما كانت حدة الخلاف معهم.
- الصمت و ترك الحوار إذا جنح الطرف الآخر إلى الانفعال والغضب واللجاجة.
- الشجاعة في إبداء الرأي أما المخالفين طالما يملك الأدلة والحجج القوية والشجاعة في النزول عن رأيه إذا ثبت خطؤه.
- حسن الإنصات لما يقوله الآخرون وإتاحة الفرصة لهم لطرح أفكارهم دون مقاطعة.
- إجادة استخدام فن السؤال في الوقت المناسب.
- عدم السخرية من المخالفين وعد الاستخفاف بأرائهم .
- عدم الانسياق وراء ما يقال حتى تتوفر الأدلة والحجج الكافية .
- الدقة في اختيار الكلمات والعبارات التي تعبر عن رأيه .
- تجنب الخداع والمراوغة والتلاعب بالألفاظ .
- المسؤولية عما يقال إذ يجب أن يلتزم المشاركون في الحوار بالدقة والحذر في اختيار الكلمات والعبارات التي تعبر عن أفكارهم حتى لا يؤخذ عليهم ما يقولونه بغير قصد. (الطيار، 2011، 26؛ مكتب الآفاق، 2008، 32-33).

#### 4) صور الحوار و أنواعه:

من أهم تلك صور وأنواع الحوار ما يلي:

1. الحوار العدمي التعجيزي: يتسم فيه المحاور برؤية السلبية والأخطاء والعقبات.
2. حوار المناورة (الكر والفر): يكون هم المحاور التفوق اللفظي من أجل إثبات الذات.
3. الحوار المزدوج: يأخذ شكل حوار تورية لإرباك المحاور.
4. حوار الطريق المسدود: وفيه يتم إعلان المحاور تمسكه برأيه ولن يُغيره مطلقاً.
5. الحوار السلطوي: يقوم على إلغاء الطرف الآخر مطلقاً وعلى الطرف الآخر السمع والطاعة فقط.
6. الحوار السطحي: يتم في أمور عمومية لا جوهرية .
7. الحوار الإلغائي أو التسفيهي: يعتبر المحاور رأيه هو الصحيح دائماً والتسفيه بالرأي الآخر.
8. حوار البرج العاجي: يتحدث المحاور في أمور لا تمت لموضوع الحوار؛ ليبرز حذقه وتميزه.
9. الحوار الموافق: وفيه يوافق المحاور يوافق على كل ما يقال موافقة تامة.

10. الحوار المعاكس: المحاور يلجأ إلى السير في اتجاه مضاد للمحاور الآخر.
11. حوار العدوان السلبي: وفيه يصمت المحاور صمتاً سلبياً عناداً وتجاهلاً لكيد الطرف المحاور.
- حوار استطلاعي فضولي: يكون هدف الحوار معرفة ما يملكه الآخر من معلومات وأفكار.
12. حوار جدلي عقيم: يكون هدف الحوار فقط إفحام المحاور والتغلب عليه.
13. حوار التناصح والتشاور: وهدفه تقديم النصح والتوجيه والإرشاد للطرف الآخر.
14. حوار الإقناع: غالباً يأخذ طابعاً تجارياً استهلاكياً أو سياسياً من أجل إقناع الطرف الآخر بوجهة نظرك أو إقناعه بالمنتج الفلاني وهكذا.
15. حوار التفاوض: بقصد تحقيق أهداف مشتركة بين الطرفين المتحاورين.
16. حوار التعارف: غالباً ما يحدث في أماكن الانتظار أو السفر لقضاء الوقت.
17. حوار الملوك والرؤساء: يكون فيه نوع من البرتوكولات التي تتم عادة بين الرؤساء والملوك وتظهر فيه آداب الحوار جلية. (مكتب الآفاق، 2008، 36-37).

### 5) التربية وثقافة الحوار:

وإذا كان الحوار بأشكاله المختلفة الثقافية والسياسية والفكرية والاجتماعية مطلباً أساسياً تملبه طبيعة العصر وأنه وسيلة في إشاعة ثقافة الاختلاف في الآراء ووسيلة للوصول إلى الآراء الأكثر صواباً فإن ذلك يمكن إسناده إلى مداخل نظريات التعلم وخاصة نظريات التعلم المعرفي والتعلم بالملاحظة والتعلم الاجتماعي بكل ما تقدمه هذه النظريات من نماذج وكذلك الاستناد إلى نظريات اكتناز المعرفة وخاصة في موضوعات الحوار الفكري والتي تستند إلى مداخل معرفية متنافرة ومتعارضة في كثير من المعاملات وهذا ما يؤكد على ضرورة تعزيز ثقافة الحوار ومهارته لدى أفراد المجتمع.

وتساهم التربية بشكل عميق في ترسيخ ثقافة الحوار داخل المجتمع وما بين المجتمعات، وهذا ما أكدته إعلان المبادئ حول التسامح لنوفمبر 1995؛ حيث نصت المادة الرابعة على أن: "التربية هي الأداة الأكثر فعالية للوقاية من التعصب وأول خطوة في هذا الإطار تكمن في تعليم الأفراد معرفة حقوقهم وحررياتهم لضمان احترامها ولحماية حقوق وحرريات الآخرين. التربية على التسامح ينبغي اعتبارها واجباً أولياً. لذلك من (سعدى، 2011).

وقد حظي موضوع الحوار في الآونة الأخيرة باهتمام العديد من الدول إيماناً منها بأن الحوار ولغة الكلام تساعد المجتمع على إتقان الحديث في المجالات الحيوية المختلفة، كما أن بعض الدول تخصص أقساماً علمية بالجامعات لتعليم فنون التواصل والحوار، وتخصص مقررات منفصلة في المدارس لتعليم

مهاراته وقواعده وأدابه وأصوله وفنون. ويحتل الحوار في كل مراحل التعليم مكانة كبيرة، وتكتسب الحياة الجامعية أهميتها وتميزها من اعتمادها الحوار مطلباً أساسياً في تكوين المهارات وتعزيز القدرات الفردية والجماعية، وجعله ركيزة أولى في التفاعل بين مختلف عناصر العملية التعليمية خصوصاً بين الطلبة وأعضاء هيئة التدريس، مما يسهم في تعميق ثقافة الحوار وتنمية القدرات الحوارية وتفعيل التفكير النقدي وتشجيع الابتكار في مجال صناعة الأفكار والارتقاء بالعلاقات الإنسانية. (الكبيسي، 2013، 1).

ومن فوائده الحوار التربوي:

- يعزز استراتيجيات بناء العلاقات الايجابية بين العاملين في المؤسسات التعليمية من خلال الاحترام المتبادل وتقبل الطرف الآخر ونبذ الصراع بينهم.
- يبني ويعزز ثقة التربويين بأنفسهم ويؤكد ذواتهم وانتماؤاتهم واستقلاليتهم ويشجعهم على اتخاذ القرارات المناسبة.
- يدرّبهم على تقبل الطرف الآخر وتقبل الاختلاف في وجهات النظر معهم.
- يساعد في تعديل اتجاهات وسلوك العاملين في المؤسسات التعليمية.
- ينمي الاكتشاف والمنافسة والمبادرة لدى العاملين في المؤسسات التعليمية وروحهم الاجتماعية من حيث تناول قضايا اجتماعية وتربوية مفيدة لهم.
- يبعد مظاهر القلق والخوف والخلج الاجتماعي وتكوين مشاعر ايجابية لديهم نحو الحوار والتحاور مع الأطراف الأخرى.
- يساعد على تصحيح الأخطاء التي يمكن أن تقع في المؤسسات التعليمية من خلال العملين فيها.
- يتيح الفرصة للطلاب بأن يعبروا عن آرائهم وأفكارهم.
- يساعد في اكتشاف قدرات الطلاب وإمكانياتهم وقدرتهم على تقديم آراء إيجابية لصالحهم.
- يساعد في تحمل المسؤولية وبخاصة في الأمور التي يدلي فيها الطالب برأيه واقتراحه.
- يزيد إحساس الطلاب بأهميتهم وتقتهم بأنفسهم.
- يساعد في الإقبال على الدراسة وحب المدرسة.
- يرفع مستوى الإجابة عند الطلاب.
- يجعل شخصية الطلاب أكثر تفاؤلاً.
- يزيد من رغبة الطلاب في مواجهة أعباء الحياة.
- يساهم في حل العديد من المشكلات الطلابية مثل عدم الانضباط والفوضى.

- يزيد من وعي إدارة المدرسة بالمشكلات التي يعاني منها الطلاب.
- ينمي ثقة الطالب في نفسه ويكسبه مهارة التحدث بدون قلق أو خجل.

### ثالثاً: الدراسات السابقة

يتناول هذا الجزء بعض الدراسات السابقة المرتبطة بموضوع الدراسة الحالية مباشرة وأمكن الاستفادة منها في بعض الجوانب النظرية والميدانية. على النحو التالي:

#### أ) دراسات يمنية:

1. دراسة (الشرجي، 2008): هدفت إلى قياس اتجاهات طلبة جامعة تعز نحو العنف ومستوى الالتزام الديني لديهم ومستوى وعيهم بحقوق الإنسان، واستخدمت المنهج الوصفي، وطبقت مقياس للمتغيرات الثلاثة على عينة عشوائية طبقية قوامها 480 مبحوثاً، وتوصلت إلى عدة نتائج أهمها: أن اتجاهات الطلبة نحو العنف كانت سلبية، وكان مستوى وعيهم بحقوق الإنسان مرتفعاً، وهناك علاقة عكسية بينهما، بينما لا توجد علاقة بين الوعي والالتزام الديني. وهناك فروق دالة إحصائية بين الذكور والإناث في الاتجاه نحو العنف وفي الالتزام الديني لصالح الذكور. وفروق في الالتزام الديني تبعاً لمتغير الكلية لصالح طلبة كلية العلوم وكلية التربية، بينما كان طلبة كلية الآداب أقل التزاماً. وفروق في الوعي بحقوق الإنسان لصالح طلبة كليتي العلوم والآداب، بينما كان طلبة كلية التربية أقل وعياً.
2. دراسة (حيدر، 2007): هدفت إلى قياس اتجاهات طلبة جامعة ذمار نحو ثقافتَي العنف والحوار، واعتمدت المنهج الوصفي، وطبقت مقياس للاتجاهات على عينة قوامها (300) طالباً وطالبة. وتوصلت إلى أن اتجاهات الطلبة نحو ثقافة العنف كانت سلبية، في حين كانت اتجاهاتهم نحو ثقافة الحوار إيجابية، مما يدل على أن الطلبة أصبح لديهم وعي بأن الاستقرار والرخاء والسلام الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق في ظل سيطرة ثقافة العنف.
3. دراسة (بركات، 2011): هدفت إلى تحليل واقع ظاهرة العنف في الجامعات اليمنية وتطوير استراتيجية للتعامل معها، واستخدمت المنهج المسحي التحليلي التطويري، وطبقت الاستبانة والمقابلة على عينة طبقية قوامها (1500) فرداً وأعضاء هيئة التدريس. وتوصلت إلى أن مظاهر العنف التي من الممكن أن تظهر في الجامعات، حققت درجة متوسطة، وجاءت الأسباب السياسية في المرتبة الأولى، يليها الأسباب التربوية، ثم الاجتماعية، فالأسباب المتعلقة بالجامعة وأعضاء هيئة التدريس، وأخيراً الأسباب النفسية، والأسباب المتعلقة بالطلبة. وحققت آليات التعامل مع مظاهر العنف التي قد



تظهر "درجة عالية"، في مقدمتها نشر ثقافة التسامح وإعلاء قيم السلام. و تم اقتراح استراتيجيات للتعامل مع مظاهر العنف التي قد تظهر في الحياة الجامعية. وأجريت دراسات يمنية أخرى، ولكن في المدارس، كدراسة (الخياط والمخلافي، 2000) بعنوان: "مدى انتشار العنف في المدارس اليمنية"، ودراسة (النزيلي، 2010) بعنوان "ظاهرة العنف تجاه معلم المرحلة الثانوية بمدارس أمانة العاصمة صنعاء"، ودراسة (الفسيل، 2014) بعنوان "دور معلمي الثانوية في تنمية ثقافة الحوار لدى طلبتهم بالعاصمة صنعاء"، ودراسة (ذيبان، 2009) بعنوان "العنف في مدارس التعليم الأساسي" المنصورة، محافظة عدن، العوامل والأسباب والحلول.

(ب) دراسات عربية:

4. دراسة (القصاص 2005): هدفت إلى استطلاع مظاهر ومواقف العنف وعوامله بين طلاب جامعة المنصورة، واعتمدت المنهج الاستطلاعي التفسيري، وطبقت استبانة على عينة عمدية قوامها (107) من طلبة قسم الاجتماع. وتوصلت إلى أن العنف المعنوي أكثر أشكال العنف التي يتعرض لها الشباب، وجاءت مظاهر العنف متمثلة في المرح والمزاح غير الأخلاقي الذي يؤدي في النهاية إلى التشاجر. ومن أهم أسباب العنف بين الشباب الاختلاط برفاق سوء والتدخين، وقلة الوعي والاهتمام بأمور سطحية. وأن معظم أعمال العنف ترتكب من أفراد لا يجدون فرصة عمل مناسبة.
5. دراسة (حسين، 2014): هدفت الدراسة الى التعرف على أسباب العنف الجامعي واشكاله من وجهة نظر عينة من طلبة جامعة البتراء، واستخدم استبانة على عينة عشوائية مكونة من (331) فرداً، وأظهرت النتائج أن العنف جاء بدرجة متوسطة، وهناك فروق في درجة العنف بين كل من المستوى الأول وكل من الثالث والرابع في تحديد الأسباب، وهناك اختلاف بين الذكور والاناث في تحديد الأسباب، وأن العنف النفسي أكثر شيوعاً وانتشاراً يليه العنف الجسدي، ثم عنف الممتلكات.
6. دراسة (مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني 1425هـ): هدفت إلى قياس مستوى ثقافة الحوار في المجتمع السعودي ومدى تقبله لها وتحديد العوامل المساهمة في دعمه. واستخدمت المنهج الوصفي، وطبقت استبانة على عينة قوامها (١٢٠٠) عضو هيئة التدريس السعوديين في الجامعات. وتوصلت إلى عدة نتائج منها: ارتفاع مستوى ثقافة الحوار لدى الطبقة المثقفة عنها لدى الطبقة العاملة، بيد أن مستوى ثقافة الحوار بشكل عام لم يرق إلى مستوى عالٍ وتمركز حول المستوى المتوسط. وأجابت الغالبية أن المجتمع مستعد لتقبل ثقافة الحوار، وأن التعليم والتربية الأسرية هما أقوى العوامل تأثيراً في رفع مستوى ثقافة الحوار.

7. دراسة (الفليت، 2015): هدفت إلى وضع آليات للعمل على ترسيخ ثقافة الحوار واحترام الرأي مع الآخرين لدى طلبة الجامعات، مع تقديم آليات تتلاءم مع طريقة تفكير وقناعات واتجاهات الطلبة. وقد توصلت هذه الدراسة إلى ضرورة دعوة المسؤولين في الجامعات بالتركيز على استثمار عقول الطلبة ونشر ثقافة الحوار بينهم، والابتعاد عن العصبية والعنف والتحيز. ويقع على عاتق الأساتذ الجامعي الدور الكبير في نشر ثقافة الحوار بين طلبته. والحاجة لإعداد دراسات وأبحاث علمية تسلط الضوء على ثقافة الحوار.
8. دراسة (قادري، 2015): هدفت إلى معرفة اتجاهات طلاب جامعة وهران نحو العنف، وطبقت استبانة على عينة عشوائية قوامها (160) طالبا وطالبة، وتوصلت الدراسة إلى أن اتجاهات الطلبة نحو العنف كانت منخفضة، وتوجد فروق في اتجاهات الطلبة تعزى لمتغير الجنس لصالح الذكور، ولمتغير المستوى الدراسي لصالح المستوى الرابع.
9. دراسة (أبو زهري وآخرون، 2008): هدفت إلى معرفة إلى اتجاهات طلاب الجامعات الفلسطينية نحو العنف ومستوى ممارستهم له، وطبقت مقياس الاتجاهات الكلية على عينة قوامها (365) طالباً وطالبة، وأشارت النتائج إلى وجود مستوى عال نحو العنف لدى الطلاب، وأن هناك علاقة بين مستوى العنف ومتغيرات الدين، العمر، والجامعة، ومكان السكن.
10. دراسة (الختاتنة، 2007): هدفت إلى الكشف عن اشكال العنف الجامعي المسجل لدى الطلبة المسجلين في سجلات لجنة التحقيق لدى عمادة شؤون الطلبة في جامعة مؤتة، والكشف عن الأسباب المختلفة للعنف، وطبق استبانة على جميع الطلبة المسجلين وعددهم (105) طالبا، وقد توصلت الدراسة إلى وجود أسباب شخصية تمثلت بشعور الفرد بمستوى متدني من الثقة بالنفس وشعوره بأن والديه يفضلان اخوته عليه. وأسباب تربوية متمثلة بصعوبة فهم المواد الدراسية. وأسباب اجتماعية السكن بعيد عن الاسرة وقلة الأماكن الترفيهية.
11. دراسة (منيب وسليمان، 2007): هدفت إلى التعرف على طبيعة سلوك العنف لدى الشباب الجامعي والدوافع التي تكمن وراءه، واستخدمت المنهج الوصفي وطبقت استبانة على عينة قوامها (150) طالبا وطالبة. وتوصلت إلى أن هناك عدداً من الدوافع والأسباب التي تقف خلف العنف منها عدم الوفاء باحتياجات الحياة الضرورية، وعدم توفير فرص العمل، والتكدس والازدحام في أماكن الإقامة، والمشكلات الاقتصادية والضغط النفسية والاجتماعية.

12. دراسة (حكيمه، 2011): وهدفت إلى وصف مظاهر وأسباب العنف في المجتمع الجزائري من منظور الهيئة الجامعية. وطبقت استبانة على عينة قوامها (814) فرداً، وكانت النتائج كالآتي: العنف سلوك يصدر من فرد ضد آخر سواء كان لفظياً وجسدياً، وأكثر الأماكن التي ينتشر فيها العنف الشارع، الأسرة، المدرسة، الملاعب، وأكثر الأشخاص ارتكاباً للعنف فئة الشباب والمراهقين والأب، والزوج، الرجال. ومن أسباب التربية الخاطئة السيئة والتربية التسلطية والتربية التي يسودها الإهمال واللامبالاة.
13. دراسة (مبيض، 2012): هدفت إلى بيان أسباب ظاهرة العنف في الجامعات الأردنية. وتوصلت الدراسة إلى أن أسباب ظاهرة العنف في الجامعات تعود إلى انتشار ظاهرة التعصب العشائري بين الطلبة وكذلك الصحبة السيئة، والعلاقات العاطفية بين الطلبة بحكم الاختلاط، وضعف الوازع الديني والأخلاقي، فالتساهل في تطبيق القوانين، وكذلك العامل الاقتصادي.
14. دراسة (أبريم، 2015): هدفت الدراسة إلى معرفة دوافع سلوك العنف لدى طلبة الجامعة الجزائرية، وطبقت مقياس الدوافع على عينة مكونة من (178) طالباً وطالبة. وأشارت النتائج إلى أن أهم الدوافع المتعلقة بسلوك العنف لدى الطلبة هي على الترتيب: الدوافع الإعلامية ثم الدوافع النفسية يليها الدوافع المتعلقة بالجوانب الأسرية والدوافع التربوية والثقافية.
15. دراسة (أبو أنعر، 2016): هدفت الدراسة إلى الكشف عن ظاهرة العنف الجامعي ودور الجامعات في الحد من انتشارها، وطبقت استبانة على عينة مكونة من (49) عضو هيئة تدريس بالتخصصات التربوية في الجامعات الأردنية، وأظهرت النتائج اتفاق العينة حول مجالات الدراسة، ودور أعضاء هيئة التدريس في الحد من انتشار ظاهرة العنف جاء بدرجة عالية.
16. دراسة (سكر، 2013): هدفت الدراسة إلى الكشف عن درجة قيام أعضاء هيئة التدريس بكليات الاعلام ونظيراتها بالجامعات الفلسطينية بدورهم في تعزيز ثقافة الحوار لدى طلبتهم من وجهة نظر الطلبة. وسبل تطوير هذا الدور من وجهة نظر الخبراء. واستخدمت المنهج الوصفي التحليلي مستعيناً بأداتين الاستبانة والمقابلة الشخصية. وطبقت الدراسة على عينة مكونة من (315) طالباً وطالبة، ونتج عن الدراسة أن الدرجة الكلية لأعضاء هيئة التدريس بكليات الاعلام ونظيراتها في تعزيز ثقافة الحوار حصلت على وزن نسبي 67.63%.
- (ج) دراسات أجنبية:

17. دراسة سيوك وآخرون (Sawewyc,2009) هدفت إلى معرفة الفروق الجنسية في التعرض للعنف داخل الحرم الجامعي، وطبقت استبانة على عينة قوامها (2091) طالبا وطالبة من خمس جامعات أمريكية، وأشارت النتائج إلى أن (17%) من الذكور و(16%) من الإناث كانوا قد تعرضوا للعنف خلال الستة الأشهر السابقة، حيث كان الإناث أكثر عرضة للعنف العاطفي في حين كان الذكور الأكثر عرضة للعنف الجسدي.
18. دراسة ليدن (Layden, 2010) هدفت الدراسة إلى معرفة احتياجات طلبة البكالوريوس في إحدى الجامعات الأمريكية للحوار. وطبقت استبانة على عينة مكونة من (300) طالب وطالبة، وقد تبين أن (60%) من الذكور و(32%) من الإناث تراوهم أفكار بالقتل، وأن الغالبية منهم لديهم أفكار بممارسة القتل باستخدام الأسلحة النارية وبدائل أخرى كان مصدرها التأثر بالتلفاز، والأفلام، والإذاعات، والأغاني المشهورة.
19. دراسة أوسي ولي (Ousey & Lee,2011): هدفت إلى التعرف على العلاقة بين القيم الثقافية والعنف لعينة من (614) فرداً تم اختيارهم عشوائياً من عدد من مراكز الإرشاد النفسي في الجامعات الأمريكية. وأشارت النتائج إلى وجود علاقة ارتباطية بين القيم الثقافية التي يحملها الفرد ومستويات العنف لديهم، وأن معظم أفراد عينة الدراسة لديهم قيم ثقافية ودينية منخفضة، مما يعني زيادة مستوى العنف لديهم.
20. دراسة بيورديز (Beordez, 2006): هدفت إلى الكشف عن اتجاهات طلبة الجامعات في الهند نحو العنف وعلاقته بمنظومة القيم الاجتماعية والدينية، وطبقت مقياس العنف ومقياس القيم على عينة قوامها (150) طالباً وطالبة. وأظهرت النتائج أن نسبة العنف في الجامعات الهندية متوسطة، وأن تباين مواقف الطلبة من العنف تعزى بشكل رئيس لاختلاف المعتقدات والقيم الدينية بشكل خاص.
21. دراسة إيفرن (Evren, 2009): هدفت إلى تحديد العنف الجامعي المرتبط بسلوكيات الطلبة. وتكونت العينة من (1620) طالبا وطالبة يمثلون مختلف الجامعات التركية، وتوصلت إلى أن (122) منهم أشاروا إلى أنهم تعودوا حمل سلاح من نوع ما في المناسبات الاجتماعية، وأن (73) إما شاركوا بالعنف أو شاهدوا العنف يحدث أمامهم. كما بينت أن معظم الطلاب العنيفين من الذين تلقوا عقوبات أثناء الدراسة في المدرسة.
22. دراسة وييراميندا (WEERAMUNDA:2008): هدفت إلى معرفة أسباب العنف وعدم الانضباط في الجامعات في سريلانكا في ضوء بعض المتغيرات، وأجرت مقابلات مع عينة من الطلبة

والمسؤولين من ثلاث جامعات، وبينت النتائج أوجه قصور في الجوانب الإدارية والأكاديمية، إلى جانب تدخل قوى خارجية كالأحزاب لتجنيد أعضاء جدد وحشد الطلاب للاحتجاجات والمظاهرات واستخدامهم لتوسيع إيرادات تلك الأحزاب وترويج أنشطتها.

رابعاً: إجراءات الدراسة الميدانية

#### 1. مجتمع الدراسة:

تكون مجتمع الدراسة من طلبة المستويين الأول والرابع بكلية التربية — جامعة صنعاء، خلال العام الجامعي (2014 / 2015م)، البالغ عددهم (5735) طالباً وطالبة، منهم (4922) طالباً، و(813) طالبة، يدرسون في الأقسام الأساسية؛ العلمية: الرياضيات، العلوم (كيمياء، فيزياء، أحياء)؛ والأدبية: اللغة الانجليزية، الدراسات العربية، الدراسات الإسلامية، الدراسات الاجتماعية (تاريخ، جغرافيا)، القرآن وعلومه. وتم استبعاد التخصصات التي لا يوجد بها طلبة في المستوى الرابع، وهي: شعبة الفلسفة لإعادة فتح الدراسة بها بعد توقف، وقسم معلم المجال وقسم التعليم الأساسي كونهما حديثي النشأة.

#### جدول (1) حجم مجتمع الدراسة وخصائصه

التخصص	الأقسام العلمية		الأقسام الأدبية		الإجمالي	
	الأول	الرابع	الأول	الرابع	العدد	%
الذكور	243	204	385	209	1041	33%
الإناث	357	317	876	590	2140	67%
الإجمالي	600	521	1261	799	3181	100%

#### 2. عينة الدراسة:

تم اختيار عينة عشوائية بسيطة قوامها (416) طالباً وطالبة، بنسبة (13%) من إجمالي أعداد الطلبة في المستويين الأول والرابع. ونظراً لتفاوت أعداد الطلبة؛ فقد تم اختيار أعداد متساوية من الذكور والإناث، ومن الأقسام العلمية والأدبية في المستويين، كما هو موضح في الجدول التالي.

#### جدول (2) حجم عينة الدراسة وخصائصها

التخصص	الأقسام العلمية		الأقسام الأدبية		الإجمالي
	الأول	الرابع	الأول	الرابع	
عينة الذكور	52	52	52	52	208

208	52	52	52	52	عينة الإناث
416	104	104	104	104	الإجمالي

## 3. أداة الدراسة:

وتمثلت في مقياس للاتجاهات، وتحدد موضوع المقياس ليشمل - إلى جانب البيانات الأولية المتعلقة بخصائص أفراد العينة- مجالات الدراسة؛ الأول: الاتجاهات نحو ثقافة العنف، الثاني: الاتجاهات نحو ثقافة الحوار، الثالث: أسباب تنامي العنف في اليمن.

وللتأكد من الصدق الظاهري للأداة، تم عرضها على مجموعة من الخبراء والمتخصصين في التربية من أقسام مختلفة للحكم على مدى صلاحيتها ومدى شموليتها للمجالات التي تغطيها ووضوح فقراتها ومدى ترابطها وصلتها بموضوع الدراسة، وتم إجراء التعديلات في ضوء مقترحات المحكمين. وللتحقق من ثبات الأداة تم استخدام معامل الاتساق الداخلي ألفا كرونباخ، وكانت النتائج على النحو التالي:

جدول (3) معامل ثبات الأداة بطريقة ألفا كرونباخ

رقم المجال	المجال	عدد الفقرات	معامل ألفا كرونباخ
1	الاتجاهات نحو ثقافة العنف	21	0.945
2	الاتجاهات نحو ثقافة الحوار	18	0.916
3	أسباب تنامي العنف	11	0.898
	على مستوى الأداة ككل	51	0.959

يتضح من الجدول أن معامل الثبات بلغ (0.959). وهي نسبة عالية جداً، وكانت معامل ألفا كرونباخ لكل مجال عند حذفه أقل من معامل ثبات المقياس ككل، وهذا يعني أن المجالات الثلاثة ثابتة بنسب عالية ومقبولة.

## 4. المعالجات الإحصائية:

الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS) واستخدام الأساليب الإحصائية التالية:

- معامل ارتباط ألفا كرونباخ لقياس ثبات الأداة.
- التكرارات والنسب المئوية لوصف العينة، ولاستجابات أفرادها عن كل عبارة ولكل مجال.

- المتوسط الحسابي لاستجابات أفراد العينة عن كل عبارة وكذلك لكل مجال وللمجالات ككل. وتحدد مدى المتوسطات للمقياس الخماسي بـ:

أوافق بشدة	أوافق	محايد	لا أوافق	لا أوافق بشدة
4.21 - 5	3.41 - 4.20	2.61 - 3.40	1.81 - 2.60	1 - 1.80

- الانحراف المعياري لمعرفة مدى انحراف استجابات أفراد العينة عن متوسطاتها الحسابية.
- اختبار (ت) لمعرفة الفروق بين استجابات الطلبة تبعاً لمتغيرات: النوع (ذكور/ إناث) والمستوى الدراسي (أول/ رابع) والتخصص (علمي/ أدبي).

خامساً: عرض ومناقشة نتائج الدراسة

1. الإجابة على السؤال الرئيس للدراسة:

- للإجابة على السؤال الرئيس الذي نصه "ما اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافتى العنف والحوار؟" فقد استخدم الباحث المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية لكل مجال.

جدول (4) النسب المئوية لاستجابات أفراد العينة على المجالات ككل

المجال	أوافق بشدة %	أوافق %	نسبة الموافقة	نسبة المحايد %	نسبة الرفض	لا أوافق %	لا أوافق بشدة %
ثقافة العنف	10.71	13.05	23.76	13.87	62.36	37.02	25.34
ثقافة الحوار	40.44	37.05	77.49	10.47	12.05	7.83	4.22
أسباب العنف	38.70	38.86	77.50	10.86	11.58	7.89	3.69

جدول (5) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة على المجالات ككل

رقم المجال	المجال	عدد الفقرات	المتوسط	الانحراف المعياري	التقدير
1	ثقافة العنف	21	2.47	.818	اتجاهات سلبية
2	ثقافة الحوار	18	4.02	.657	اتجاهات ايجابية
3	أسباب تنامي العنف	11	4.01	.687	اسباب قوية

يتضح من الجدولين (4،5) أن اتجاهات معظم أفراد العينة كانت سلبية رافضة لثقافة العنف، حيث بلغت نسبة الرفض (62.36%)، وبلغ المتوسط الحسابي لهذا المجال (2.47) وهو يقع ضمن المدى (2.60 - 1.81) وبدلالة لفظية لا أوافق، غير أن هناك (23.76%) من أفراد العينة كانت اتجاهاتهم نحو ثقافة العنف إيجابية موافقة، تعكس نوعاً من القبول والإقرار لبعض عناصر العنف المبرر أو المشروع أحياناً كالدفاع عن النفس، وهناك (13.87%) جاءت إجاباتهم محايدة، لا تمثل رأياً أو اتجاهًا بل كانت نوعاً من الهروب من إبداء موقف محدد تجاه بعض عناصر العنف لحساسيتها أو لنقص الوعي بها.

أما اتجاهاتهم نحو ثقافة الحوار فكانت إيجابية مؤيدة، حيث بلغت نسبة الموافقين (77.49%)، منهم (40.44%) موافقون بشدة، وبلغ المتوسط الحسابي لهذا المجال (4.02) وهو يقع ضمن المدى (3.41 - 4.20) وبدلالة لفظية أوافق، وبانحراف معياري منخفض بلغ (0.687)، مما يدل على أن الطلبة أصبح لديهم وعي مرتفع بأهمية ثقافة الحوار ودواعي تبنيها، وأن الاستقرار والرخاء والسلام الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق في ظل سيطرة ثقافة العنف.

كما حصل المجال الثالث (أسباب تنامي العنف) على متوسط حسابي (4.01) وبدلالة لفظية أوافق، وبانحراف معياري منخفض بلغ (0.657)، وبلغت نسبة الموافقة (77.50%)، أي أن فقرات هذا المجال بشكل عام تعد وفقاً لتقديرات أفراد العينة أسباباً لتزايد العنف وانتشار ثقافته في المجتمع اليمني.

## 2. الإجابة على السؤال الفرعي الأول:

ونصه "ما اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافة العنف؟" وكانت النتائج كما في الجدول (6).

جدول (6) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة في مجال ثقافة العنف

رقم الفقرة	الفقرات	المتوسط	الانحراف المعياري	تقدير الاتجاه
21	ضرب الزوجة أنفع وسيلة لصلاحتها	1.70	1.193	سليبي جدا
12	العنف و القوة تجعل للإنسان مكانة اجتماعية	1.83	.934	سليبي
20	المرأة ناقصة عقل وميراث وليس من حقها مخالفة الرجل	1.98	1.255	سليبي
11	التحدث مع الآخرين بلهجة عنيفة يوحى بالقوة	1.99	.999	سليبي
10	حاجتي إلى حمل السلاح أكثر من حاجتي إلى تركه	2.00	1.051	سليبي



سليبي	1.077	2.02	أحسن الأفلام هي أفلام العنف	13
سليبي	1.056	2.06	يعجبني الزملاء المتعصبون لأرائهم	2
سليبي	1.091	2.15	التمسك بالتقاليد القبلية وحمل السلاح من أهم مظاهر الرجولة والقوة	14
سليبي	1.122	2.22	أؤمن بأن القوة هي الحل الوحيد لحل المشكلات	9
سليبي	.968	2.25	أتضايق من آراء الآخرين التي تختلف عن رأيي	15
سليبي	1.144	2.36	أغلب مشكلات العالم يمكن حلها عن طريق القوة	5
سليبي	1.133	2.37	استخدام القوة هي الطريقة الوحيدة للحصول على الحق	4
سليبي	1.112	2.42	على الإنسان أن يقوم بمعاقبة كل من يسيء إليه	6
مشنت	1.187	2.66	من العيب أن يستسلم المرء لآراء الآخرين بسهولة	7
مشنت	1.362	2.88	يكن سر ازدهار المجتمعات بامتلاكها عوامل القوة والهيمنة	16
مشنت	1.363	2.94	يجب علينا رفض الأفكار القادمة من الغرب كلياً	3
مشنت	1.322	3.03	أشعر بالضيق والكبت داخل الحرم الجامعي	18
مشنت	1.291	3.19	إتاحة الحريات توجد الكثير من مظاهر العنف	17
مشنت	1.347	3.21	استخدام العنف قد يكون ضرورياً لنيل الحقوق وانتزاعها	19
مشنت	1.458	3.25	من المقبول استخدام العنف للدفاع عن النفس	1
مشنت	1.244	3.32	أتضايق كثيراً عندما لا أتمكن من إبداء رأيي	8
سليبي	.817	2.47	مجال ثقافة العنف	

يلاحظ من الجدول (6) أن المتوسطات الحسابية لفقرات مجال ثقافة العنف متباينة في حداثها؛ حيث كانت الفقرة (21) "ضرب الزوجة أنفع وسيلة لصلاحتها" الأكثر رفضاً، وجاءت في المرتبة الأخيرة، بأقل متوسط حسابي بلغ (1.70) وبدلالة لفظية لا أوافق بشدة، وانحراف معياري (1.193)، وحصلت اثنتا عشرة فقرة على متوسطات حسابية تراوحت بين (1.83 - 2.42) وتقع ضمن المدى (-1.81 - 2.60) وبدلالة لفظية لا أوافق، أولها الفقرة (12) "العنف والقوة تجعل للإنسان مكانة اجتماعية" بمتوسط حسابي (1.83) وانحراف معياري (0.93). وآخرها الفقرة (6) "على الإنسان أن يقوم بمعاقبة كل من يسيء إليه" بمتوسط حسابي (2.42) وانحراف معياري (-1.112).

وهناك ثمان فقرات (7,16,3,18,17,19,1,8) حصلت على متوسطات حسابية تراوحت بين (2.66 - 3.32) وتقع ضمن المدى (2.61 - 3.40) وبدلالة لفظية محايد، وانحرافات معيارية مرتفعة تراوحت بين (1.187 - 1.458) مما يشير إلى تشتت اتجاهات الطلبة نحو هذه الفقرات ما بين مؤيد ورافض ومحايد، وتؤكد ذلك النسب المئوية لاستجاباتهم، حيث تراوحت نسب الموافقة بين (25%)

الفقرة (7) "من العيب أن يستسلم المرء لآراء الآخرين بسهولة" و(53%) للفقرة (8) "أنضايق كثيراً عندما لا أتمكن من إبداء رأيي". وتراوحت نسب الرفض بين (54%) و(33%)، وتراوحت نسب محايد بين (4%) و(22%). وقد يعود هذا التباين من جهة إلى أن هذه الفقرات تم صياغتها بصورة توحى بنوع من القبول والإقرار لبعض عناصر العنف المبرر أو المشروع أحياناً مثل الفقرة (1) "من المقبول استخدام العنف للدفاع عن النفس" والفقرة (19) "استخدام العنف قد يكون ضرورياً لنيل الحقوق وانتزاعها"، وقد يعود من جهة ثانية إلى المناخ السائد في الكلية والجامعة، مثل الفقرة (18) "أشعر بالضيق والكبت داخل الحرم الجامعي"، وقد يعود من جهة ثالثة إلى التشدد وتدني وعي بعض الطلبة وضعف قدرتهم على التمييز بين ما إذا كانت "إتاحة الحريات" من مقومات ثقافة الحوار، أم هي من أسباب تنامي العنف كما جاء في الفقرة (17) "إتاحة الحريات توجد الكثير من مظاهر العنف"، وكذلك الحال بالنسبة لاختلافهم حول الفقرة (3) "يجب علينا رفض الأفكار القادمة من الغرب كلياً".

ومع ذلك، فإن اتجاهات معظم أفراد العينة نحو ثقافة العنف كانت سلبية منخفضة (رافضة لثقافة العنف). وتتفق هذه النتيجة مع ما توصلت إليه دراسة كل من: (قادري، 2015؛ الشرجبي، 2008؛ حيدر، 2007): من أن اتجاهات الطلبة نحو ثقافة العنف كانت سلبية منخفضة في جامعة وهران، وجامعة تعز، وجامعة دمار. بينما تختلف مع ما توصلت إليه دراسة (أبو زهري وآخرون، 2008) من أن اتجاهات طلاب الجامعات الفلسطينية نحو العنف إيجابية عالية؛ وقد يكون انعكاس لتعبئة الشباب وتحريضهم ضد الاحتلال الإسرائيلي.

### 3. الإجابة على السؤال الفرعي الثاني:

ونصه "ما اتجاهات طلبة كلية التربية بجامعة صنعاء نحو ثقافة الحوار؟" وكانت النتائج كما في الجدول (7).

جدول (7) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة في مجال ثقافة الحوار

رقم الفقرة	الفقرات	المتوسط	الانحراف المعياري	تقدير الاتجاه
32	الأساتذة في الكلية يتبحون الفرصة الكاملة للتعبير عن آرائنا	3.13	1.196	محايد
23	لا يمكن أبداً تبرير استخدام العنف ضد الآخر	3.52	1.097	إيجابي
33	أعبر عن آرائي خارج الجامعة أكثر من داخلها	3.59	1.085	إيجابي

إيجابي	1.077	3.63	يرحب الأساتذة بطرح الأسئلة لهم من قبل الطلاب	35
إيجابي	1.066	3.70	أشعر أنني أمتع بالحرية الكاملة	28
إيجابي	1.123	3.84	أتضايق كثيراً عندما يعرض الآخرون آراءهم بالقوة	24
إيجابي	.892	3.88	لا أتضايق عندما يعارضني زملاء في الرأي	36
إيجابي	1.045	3.95	أكسبني التعليم الجامعي أسلوب الحوار والتفاهم مع الآخرين	34
إيجابي	1.198	4.03	التعصب للرأي شيء سلبي	39
إيجابي	1.165	4.05	العنف سلوك مكتسب ويمكن اكتساب ثقافة الحوار بدلاً عنه	37
إيجابي	1.057	4.07	من حق المرأة التعبير عن رأيها بكل حرية	29
إيجابي	1.066	4.08	لا أحب الطلاب الذين يتعصبون لآرائهم	26
إيجابي جدا	.984	4.38	أفضل التراجع عن القرار الخاطئ	22
إيجابي جدا	.877	4.39	يجب أن نستفيد من تطورات ومنجزات و نظريات الآخرين	25
إيجابي جدا	.889	4.40	جميع المشكلات يجب أن تحل بالصلح و التفاهم و الحوار	38
إيجابي جدا	.937	4.50	مشكلات الزوجين تحل عن طريق الحوار والتفاهم	31
إيجابي جدا	.697	4.57	المشاركة في صنع القرار تؤدي إلى الانسجام والاتفاق	30
إيجابي جدا	.811	4.58	أشجع الآخرين على العمل بروح الفريق الواحد	27
إيجابية	.657	4.02	مجال ثقافة الحوار	

يتضح من الجدول (7) أن اتجاهات الطلبة نحو ثقافة الحوار كانت إيجابية مؤيدة لكل فقرات المجال، ما عدا الفقرة (32) "الأساتذة في الكلية يتيحون الفرصة الكاملة للتعبير عن آرائنا"، حيث حصلت على متوسط حسابي (3.13) وبدلالة لفظية محايد، وانحراف معياري مرتفع بلغ (1.196)، مما يشير إلى تشتت اتجاهات الطلبة حيال هذه الفقرة كما تشتت حيال الفقرة (18) "أشعر بالضيق والكبت داخل الحرم الجامعي"، وهذا يؤكد أن عددا كبيرا من أعضاء هيئة التدريس مازالوا يمارسون ثقافة التسلط في تعاملهم مع الطلبة وأثناء تدريسهم.

ويلاحظ من الجدول (7) أن (11) فقرة حصلت على متوسطات حسابية تراوحت بين (-3.52- 4.08) وبدلالة لفظية موافق، أولها الفقرة (26) "لا أحب الطلاب الذين يتعصبون لآرائهم"، وآخرها الفقرة (23) "لا يمكن أبداً تبرير استخدام العنف ضد الآخر". بينما حازت (6) فقرات على تأييد عال جدا من الطلبة، وهي: (27) "أشجع الآخرين على العمل بروح الفريق الواحد"، و(30) "المشاركة في صنع القرار تؤدي إلى الانسجام والاتفاق"، و(31) "مشكلات الزوجين تحل عن طريق الحوار والتفاهم"، و(38) "جميع المشكلات يجب أن تحل بالصلح و التفاهم و الحوار"، و(25) "يجب أن نستفيد من تطورات ومنجزات ونظريات الآخرين"، و(22) "أفضل التراجع عن القرار الخاطئ"، بمتوسطات حسابية تراوحت بين (4.38-4.58) وبدلالة لفظية موافق بشدة. وتشكل هذه الفقرات أهم مقومات ثقافة الحوار ودواعي تبنيها.

وتتفق هذه النتيجة نسبيا مع ما توصلت إليه دراسة (حيدر، 2007) من أن اتجاهات طلبة جامعة ذمار نحو ثقافة الحوار كانت إيجابية، بينما تختلف مع دراسة (Beordez, 2006) التي توصلت إلى أن اتجاهات طلبة الجامعات في الهند نحو العنف متوسطة، نتيجة لاختلاف المعتقدات والقيم الدينية بشكل خاص. كما تختلف مع دراسة (مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، 1425هـ) التي توصلت إلى أن مستوى ثقافة الحوار في الجامعات السعودية بشكل عام لم يرق إلى مستوى عال وتمركز حول المستوى المتوسط؛ وقد يعود هذا الاختلاف إلى الاستبداد وشمولية نظام الحكم في السعودية، عكس المجتمع اليمني الذي شهد ولعقود طويلة منتفسا من حرية الفكر والتعبير ومارس الديمقراطية بصورها الإيجابية والسلبية.

#### 4. الإجابة على السؤال الفرعي الثالث:

ونصه "ما أسباب تنامي ثقافة العنف في المجتمع اليمني من وجهة نظر طلبة الكلية؟ وكانت النتائج كما في الجدول (8).

جدول (8) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد العينة في مجال أسباب العنف

رقم الفقرة	الفقرات	المتوسط	الانحراف المعياري	تقدير السبب
42	العنف ضد المرأة في المجتمع اليمني نتيجة أنه مجتمع ذكوري	3.48	1.15	قوي
45	معظم أعمال العنف ترتكب من أفراد لا يجدون فرصة عمل مناسبة	3.67	.98	قوي
43	ترتكب معظم أفعال العنف من أفراد يعانون من أمراض نفسية وعقلية	3.73	1.02	قوي
50	حمل السلاح والعادات والتقاليد السائدة في اليمن تبرر انتشار العنف	3.89	1.22	قوي
41	تساعد كثرة مشاهدة أفلام العنف ومواقع الانترنت على انتشار العنف	4.00	1.07	قوي
44	مضمون وأساليب التنشئة الاجتماعية سبب رئيس للعنف في المجتمع	4.01	.88	قوي
47	هيمنة النظام القبلي وضعف تطبيق القانون تساعد على استمرار العنف	4.14	.99	قوي
46	استمرار ظاهرة الثأر من أهم أسباب تزايد العنف في المجتمع اليمني	4.36	.81	قوي جدا
48	اختلال الأمن من أهم عوامل العنف في اليمن	4.45	.77	قوي جدا
49	التعبئة الخاطئة تعمل على نشر ثقافة حاقدة على المجتمع	4.45	.79	قوي جدا
40	تدني مستوى الوعي الديني سبب أساسي في تنامي ثقافة العنف	4.56	.74	قوي جدا

قوية	68.	4.01	مجال أسباب تنامي العنف
------	-----	------	------------------------

يتضح من الجدول (8) أن جميع فقرات المجال الثالث تعد وفقاً لتقديرات أفراد العينة أسباباً لتنامي العنف وانتشار ثقافته في المجتمع اليمني، إلا أنها تباينت في حدتها؛ حيث تشكل أربع فقرات أسباباً قوية جداً، بمتوسطات حسابية تراوحت بين (4.36-4.56)، وبدلالة لفظية موافق بشدة، أولها الفقرة (40) "تدني مستوى الوعي الديني" تليها الفقرة (49) تشكل أربع فقرات أسباباً قوية جداً، بمتوسطات حسابية تراوحت بين (4.36-4.56)، وبدلالة لفظية موافق بشدة، أولها الفقرة (40) "تدني مستوى الوعي الديني" تليها الفقرة (49) "التعبئة الخاطئة" ثم الفقرة (48) "اختلال الأمن" والفقرة (4) "استمرار ظاهرة الثأر". بينما تشكل سبع فقرات أسباباً قوية، بمتوسطات حسابية تراوحت بين (4.14) للفقرة (47) "هيمنة النظام القبلي وضعف تطبيق القانون"، ومتوسط (3.38) للفقرة (42) "العنف ضد المرأة في المجتمع اليمني نتيجة أنه مجتمع ذكوري".

وتتفق هذه النتيجة مع ما توصلت إليه دراسة (أبو زهري وآخرون، 2008) من وجود ارتباط بين مستوى العنف ومتغير الدين والقيم الدينية، ودراسة (Ousey & Lee, 2011) التي توصلت إلى أن معظم أفراد عينة لديهم قيم دينية منخفضة مما يعني زيادة مستوى العنف لديهم. بينما تختلف مع ما توصلت إليه دراسة كل من (الخياط، والمخلافي، 2000؛ الصرايرة، 2007؛ بركات، 2011؛ Weeramunda, 2008) من أن أبرز الأسباب المؤدية للعنف هو العمل السياسي والحزبي في المدارس والجامعات. وقد يعود هذا الاختلاف إلى أن الصراع السياسي والحزبي كان هو الظاهر في اليمن قبل أحداث (2011)، بينما برز العامل الديني بوضوح في الصراعات والأحداث اللاحقة خاصة بعد اندلاع الحرب عام (2015).

5. الإجابة على السؤال الفرعي الرابع:

ونصه "هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0,05) بين اتجاهات الطلبة تُعزى لمتغيرات: النوع والمستوى الدراسي والتخصص؟" وكانت النتائج كما في الجداول (9,10,11).

أ) الفروق تبعاً لمتغير النوع:

جدول (9) نتائج اختبارات لمعرفة الفروق بين اتجاهات أفراد العينة تبعاً لمتغير النوع

م	المجال	النوع	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة t	مستوى الدلالة
---	--------	-------	---------	-------------------	--------	---------------

1	الاتجاهات نحو ثقافة العنف	ذكر	2.33	.778	3.479	.001
		أنثى	2.61	.834		
3	الاتجاهات نحو ثقافة الحوار	ذكر	4.03	.658	.315	.753
		أنثى	4.01	.658		
2	أسباب تنامي ثقافة العنف	ذكر	3.97	.681	1.202	.230
		أنثى	4.05	.692		

يتضح من الجدول (9) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0,05) تعزى لمتغير النوع (ذكور/ إناث) على مستوى المجالين الثاني (ثقافة الحوار) والثالث (أسباب تنامي ثقافة العنف)، بينما يتضح وجود فروق ذات دلالة إحصائية لصالح الإناث على مستوى المجال الأول المتعلق باتجاهات الطلبة نحو ثقافة العنف،

(ب) الفروق تبعاً لمتغير المستوى:

جدول (10) نتائج اختبارات لمعرفة الفروق بين اتجاهات أفراد العينة تبعاً لمتغير المستوى

م	المجال	المستوى	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة t	مستوى الدلالة
1	الاتجاهات نحو ثقافة العنف	الأول	2.50	.65	.92	.358
		الرابع	2.43	.96		
3	الاتجاهات نحو ثقافة الحوار	الأول	3.91	.49	3.24-	.001
		الرابع	4.12	.77		
2	أسباب تنامي ثقافة العنف	الأول	3.93	.61	2.26-	.024
		الرابع	4.09	.75		

يتضح من الجدول (10) وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0,05) تعزى لمتغير المستوى الدراسي (أول/ رابع) لصالح طلبة المستوى الرابع، على مستوى المجالين الثاني (ثقافة الحوار) والثالث (أسباب تنامي ثقافة العنف)، مما يشير تأثير الدراسة في تنمية الوعي بثقافة الحوار وأسباب تنامي العنف. بينما يتضح أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية على مستوى المجال الأول المتعلق باتجاهات الطلبة نحو ثقافة العنف.

(ج) الفروق تبعاً لمتغير التخصص:

جدول (11) نتائج اختبارات لمعرفة الفروق بين اتجاهات أفراد العينة تبعاً لمتغير التخصص

م	المجال	التخصص	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة t	مستوى الدلالة
1	الاتجاهات نحو ثقافة العنف	علمي	2.30	.78	4.21	.000
		أدبي	2.63	.82		
3	الاتجاهات نحو ثقافة الحوار	علمي	3.87	.67	4.37	.000
		أدبي	4.15	.60		
2	أسباب تنامي ثقافة العنف	علمي	3.86	.66	4.39	.000
		أدبي	4.15	.67		

يتضح من الجدول (11) وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0,05) تعزى لمتغير التخصص (علمي/ أدبي) لصالح طلبة الأقسام الأدبية على مستوى المجالات الثلاثة. وقد يعود هذا الاختلاف إلى طبيعة الدراسة والمقررات الدراسية في الأقسام الأدبية التي تتناول قضايا اجتماعية وسياسية وثقافية ودينية نسبية وخلافية، تتعدد وتتنوع بشأنها وجهات النظر، وتوفر مناخاً للحوار والنقاش. وذلك عكس المقررات الدراسية في الأقسام الأدبية.

خامساً: ملخص النتائج والتوصيات والمقترحات

(أ) ملخص النتائج والاستنتاجات:

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والاستنتاجات أهمها:

1. إن اتجاهات معظم الطلبة كانت سلبية رافضة لثقافة العنف، غير أن هناك عناصر كانت محل خلاف باستخدام العنف للدفاع عن النفس، ولنيل الحقوق، وإتاحة الحريات، ورفض الأفكار الغربية.
2. أما اتجاهاتهم نحو ثقافة الحوار فكانت إيجابية مرتفعة، ومن أبرز العناصر التي حازت على تأييد عال جداً من الطلبة: تشجيع الآخرين على العمل بروح الفريق، وأن المشاركة في صنع القرار تؤدي إلى الانسجام والاتفاق، وجميع المشكلات يجب أن تحل بالصلح والتفاهم والحوار، ويجب أن نستفيد من تطورات ومنجزات ونظريات الآخرين. مما يدل على أن الطلبة لديهم بثقافة الحوار وأهميته، وأن الاستقرار والسلام الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق في ظل سيطرة ثقافة العنف.



3. ومع ذلك، فإن بيئة الكلية والجامعة لا تشجع على ثقافة الحوار؛ حيث يشعر كثير من الطلبة بالضيق والكتب داخل الحرم الجامعي، ويعتقدون أن الأساتذة لا يتيحون لهم فرصة التعبير عن آرائهم، وأنهم يعبرون عن آرائهم خارج الجامعة أكثر من داخلها.
4. هناك أسباب قوية وكثيرة لتنامي العنف وانتشار ثقافته في المجتمع اليمني، إلا أن أقواها تدني مستوى الوعي الديني، ثم التعبئة الخاطئة، واختلال الأمن، واستمرار ظاهرة الثأر، وهيمنة النظام القبلي وضعف تطبيق القانون.
5. توجد فروق دالة إحصائياً بين اتجاهات أفراد العينة تعزى لمتغير النوع (ذكور/ إناث) على مستوى المجال الأول (ثقافة العنف) لصالح الإناث، بينما لا توجد فروق دالة إحصائياً على مستوى المجالين الثاني (ثقافة الحوار) والثالث (أسباب تنامي ثقافة العنف).
6. توجد فروق دالة إحصائياً بين اتجاهات أفراد العينة على مستوى المجالين الثاني (ثقافة الحوار) والثالث (أسباب تنامي ثقافة العنف) تعزى لمتغير المستوى الدراسي لصالح طلبة المستوى الرابع، بينما لا توجد فروق على مستوى المجال الأول (ثقافة العنف).

#### ب) التوصيات:

وفي ضوء النتائج والاستنتاجات التي توصلت إليها الدراسة، يوصي الباحث بالآتي:

1. ضرورة إشاعة مناخ تسامحي داخل الجامعة، وذلك بانتهاج نمط إداري تسامحي، وترسيخ احترام كرامة الطلبة والأساتذة والعاملين، وتفعيل أجواء التواصل والحوار الحضاري داخل الجامعة، وإتاحة الفرصة للطلبة للقيام بأنشطتهم والتعبير عن آرائهم دون المساس بسياسة الجامعات.
2. دعوة المسؤولين في جامعة صنعاء والجامعات الأخرى إلى التركيز على استثمار عقول الطلبة ونشر ثقافة الحوار بينهم، والابتعاد عن العصبية والعنف والتحيز. ويقع على عاتق الأستاذ الجامعي بالدرجة الأولى الدور الكبير في نشر ثقافة الحوار بين طلبته خاصة أنه في محل قدوة صالحة لهم.
3. تطوير مقررات دراسية عقلانية لتعليم التسامح على أساس التركيز على المصادر الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية والدينية للتعبص والتي تشكل الأسباب العميقة للعنف والإقصاء.
4. حث أو إلزام إدارات الجامعات بتفعيل الأنشطة الطلابية، والاتحادات والمجالس الطلابية، وتقديم المشورة في مستوى الخدمات داخل الجامعة، وتقديم العون والمساعدات للطلبة والمحتاجين، واعتماد الشفافية والمحاسبة في إدارات شؤون الطلاب، ومعالجة أوجه القصور في الجوانب الإدارية والأكاديمية.

5. سن تشريعات، أو إصدار قوانين أو قرارات وزارية قاسية ضد الممارسات السياسية والدينية التعبوية والدعائية المغرضة داخل الجامعات والمدارس والمساجد، التي تقوم بها قوى خارجية أو داخلية لتجنيد أعضاء جدد أو حشد الطلاب والشباب للاحتجاجات والمظاهرات أو الترويج لأنشطتها.
6. ضرورة إيجاد بدائل سياسية لحرم جامعي آمن، من خلال اجراءات أمنية واضحة ومحددة، ووضع قواعد للسلوك مكتوبة، على أن يتم إشهارها وتفعيلها والتذكير بها بصفة دورية، وتطوير قدرات الجامعة للتعامل مع العنف وعدم الانضباط.
7. وضع معايير عالية وطموحة لتعيين أعضاء هيئة التدريس ومساعدتهم، وعقد دورات تدريبية لإكسابهم مهارات الحوار الفعال والإيجابي، وممارسته في تعاملهم مع الآخرين وفي تدريسهم.
8. تفعيل دور الجامعات والمؤسسات التربوية والثقافية في التركيز على نشر وتنمية ثقافة الحوار، وتنمية الوعي بمخاطر العنف لدى مختلف فئات المجتمع اليمني خاصة الشباب والمراهقين، وزيادة فعاليتها في هذا الاتجاه.
9. تفعيل دور المؤسسات الحكومية التنفيذية والقضائية، وضرورة إيجاد آليات فاعلة لفض النزاعات فيما بين أفراد المجتمع بمختلف فئاته وشرائحه خاصة في المناطق التي تكثر فيها النزاعات واستخدام العنف.
10. العمل على وضع معالجات ناجعة للحد من ظاهرة انتشار الأسلحة، ومعالجة الأسباب الرئيسية لظاهرة الثأر وحمل السلاح.

### ج) المقترحات:

- بعد عرض استنتاجات الدراسة، والتوصيات ذات الصلة، يقترح الباحث ما يأتي:
1. إجراء دراسة لقياس مستوى ثقافة الحوار لدى أعضاء هيئة التدريس والإداريين في الجامعات اليمنية ومدى تقبلهم لها.
  2. إجراء دراسة تعنى بوضع الآليات والحلول المناسبة للحد من تنامي ثقافة العنف وتقليص ممارسة العنف غير المبرر.
  3. إجراء دراسة عن دور أعضاء هيئة التدريس في تنمية ثقافة الحوار لدى طلبة الجامعات اليمنية.
  4. دراسة العلاقة بين اتجاهات طلاب الجامعات اليمنية نحو العنف ومستوى التحصيل الدراسي.

5. القيام بدراسات تأصيلية تتناول المصادر الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية للتعصب والتي تشكل الأسباب العميقة للعنف والإقصاء.

#### قائمة المراجع:

1. ابرييم، سامية، "دوافع سلوك العنف لدى طلبة الجامعة الجزائرية"، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد 12، سبتمبر 2015.
2. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، الجزء الخامس، بيروت، دار صادر، 1412هـ.
3. أبو أنعر، نذير سيحان محمد، "ظاهرة العنف الجامعي ودور الجامعات في الحد من انتشارها من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس في الجامعات الأردنية"، دراسات العلوم التربوية، المجلد 43، العدد (1)، 2016.
4. أبو زهري، علي زيدان وآخرون، "اتجاهات طلاب الجامعات الفلسطينية نحو العنف ومستوى ممارستهم له"، مجلة جامعة الأقصى، العدد الأول، مجلد 12، يناير 2008.
5. اخو أرشيدة، محمد خلف، "العوامل النفسية والاجتماعية للعنف لدى طلبة الجامعات الأردنية والحلول المقترحة للحد منها"، رسالة ماجستير، جامعة عمان العربية للدراسات العليا، 2009.
6. إسماعيل، مجدي رجب، "واقع المؤسسات التعليمية بالوطن العربي في مواجهة ظاهرة العنف والإرهاب"، مجلة كلية التربية جامعة عين شمس، الجزء 2، عدد 29، 2005.
7. الباني، ريم بنت خليف بن محمد، "ثقافة الحوار لدى طالبات المرحلة الثانوية في مدينة الرياض ودورها في تعزيز بعض القيم"، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الإمام علي بن سعود الإسلامية.
8. بركات، حسين أحمد، "دراسة ظاهرة العنف في الجامعات اليمنية وتطوير استراتيجيات للتعامل معها والتحقق من فاعليتها"، رسالة دكتوراه، قسم أصول التربية، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2011.
9. بن حميد، صالح بن عبد الله، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، الرياض، دار المنار، ط1، 1415هـ.
10. بن حميد، صالح بن عبد الله، "معالم في منهج الدعوة"، جدة، دار الأندلس الخضراء، ط1، 1999.
11. جبران، علي محمد، إنماء ثقافة الحوار بين طلبة الجامعات، بحث مقدم لمؤتمر "الدور الثقافي في الجامعات الأردنية"، جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا، مايو 2007م.

12. جبران، علي محمد، ومساعدة، وليد أحمد، ثقافة الحوار من المنظور الإسلامي وأهميته في حل المشكلات الطلابية في الجامعات، جامعة اليرموك، إربد، 2011م.  
<http://ammannet.net/look/article.tpl> تاريخ السحب 2014/5/4م.
13. جلال، سعد، علم النفس الاجتماعي: الاتجاهات التطبيقية المعاصرة، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1984.
14. جمعة، حسين يوسف، "ثقافة الحوار مع الآخر" مجلة جامعة دمشق، المجلد 24، العدد الثالث+الرابع، 2008.
15. الجيار، سهير، "الحوار في مؤسساتنا التربوية؛ المؤلف والمختلف" بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي السنوي السابع عشر للجمعية المصرية للتربية المقارنة والإدارة التعليمية المعنون "التعليم في العالم الإسلامي، المؤلف والمختلف"، القاهرة، الفترة من 31-1/2-2009.
16. حسين، طه عبدالعظيم، سيكولوجية العنف العائلي والمدرسي، مصر، دار الجامعة الجديدة، 2007.
17. حسين، محمود عطا، "أسباب العنف الجامعي وأشكاله من وجهة نظر عينة من الطلبة الجامعيين"، مجلة جامعة الأقصى (سلسلة العلوم الإنسانية)، العدد الأول، مجلد 18، يناير 2014.
18. حكيم، آيت حمودة وآخرون، مظاهر وأسباب العنف في المجتمع الجزائري من منظور الهيئة الجامعية، بحث للملتقى الوطني حول دور التربية في الحد من ظاهرة العنف، مخبر الوقاية والارغوميا، جامعة الجزائر2، 2011.
19. الحوامدة، كمال "العنف الطلابي في الجامعات الأردنية الرسمية والخاصة من وجهة نظر الطلبة فيها"، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد 12، نوفمبر 2007م
20. الحوامدة، كمال، العنف الجامعي: دراسة أكاديمية على الجامعات الأردنية، 2006.  
<http://ammannet.net/look/article.tpl> تاريخ السحب 2014/5/4
21. حيدر، أحمد سيف، "اتجاهات طلبة جامعة ذمار نحو ثقافة العنف وثقافة الحوار" مجلة كلية التربية، جامعة ذمار، العدد الثاني، مايو 2007.
22. الختاتنة، علا علي، "أشكال سلوك العنف الجامعي المسجل لدى طلبة جامعة مؤتة وأسبابه من وجهة نظرهم". رسالة ماجستير، قسم الإرشاد والتربية الخاصة، كلية العلوم التربوية، جامعة مؤتة، 2007.

23. الخولى، محمود سعيد، العنف في مواقف الحياة اليومية نطاقات وتفاعلات، الطبعة الأولى، صنعاء، دار ومكتبة الإسراء، 2006م.
24. الخياط، محمد احمد قاسم، والمخلافي، عبد المجيد غالب، "العنف في المدارس اليمينية: دراسة سوسيوانثروبولوجية لظاهرتي العدوان والتخريب" سلسلة دراسات وأبحاث تربوية، مركز البحوث والتطوير التربوي، صنعاء، مطبعة مركز الدراسات والبحوث، 2002.
25. ذيبان، إلهام عمر سالم، "العنف في مدارس التعليم الأساسي العوامل والأسباب والحلول، المنصورة، عدن"، رسالة ماجستير، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة عدن، 2009.
26. راجح، أحمد عزت، أصول علم النفس، الإسكندرية، المكتب المصري الحديث، 1973.
27. الرومي، أحمد بن عبدالعزيز، الدواعي المعرفية والوطنية لتعزيز ثقافة الحوار لدى طلاب المرحلة المتوسطة والثانوية من وجهة نظر المعلمين، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1435 هـ.
28. الزغير، محمد عبده الزغير، ثقافة السلام من أجل الأطفال والشباب، ورقة عمل مقدمة إلى "ملتقى التواصل الاجتماعي" كلية العلوم التطبيقية بصحار، سلطنة عمان، 23 — 24 إبريل 2012.
29. زمزمي، يحيى محمد، الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، عمان، دار العالي، 2007.
30. سعدي، محمد، "من أجل أخلاقية عالمية للحوار ونشر ثقافة السلام" جامعة محمد الأول - المملكة المغربية، 2011.
31. السكارنة، بلال، "دور الجامعات في ثقافة الحوار والتسامح" مقالة مقدمة لمؤسسة الفكر العربي نشرت بتاريخ 2010/12/9م في موقع <http://www.arabthought.org>.
32. سكر، احمد رياض، "دور اعضاء هيئة التدريس في كليات الاعلام ونظيراتها بالجامعات الفلسطينية في تعزيز ثقافة الحوار لدى طلبتهم وسبل تطويره"، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأزهر بغزة، 2013.
33. السيد، إبراهيم جابر، المشكلات الاجتماعية داخل المجتمع العربي، الإسكندرية، دار التعليم الجامعي، 2012م.
34. الشرجبي، نبيلة عبد الكريم، اتجاهات طلبة الجامعة نحو العنف وعلاقتها بالالتزام الديني والوعي بحقوق الإنسان، رسالة دكتوراه، قسم علم النفس، كلية الآداب، جامعة تعز، 2008م.

35. الشويحات، صفاء؛ عكروش، لبنى، "مسببات العنف الطلابي في الجامعات الأردنية"، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مجلد(3) عدد(2) 2010.
36. شيخ، عماد صالح إبراهيم، أدب الحوار واحترام الرأي الآخر، بحث مقدم في المنتدى العالمي للوسطية التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، 2014/10.
37. الصبيحي، فريال والرواجفة، خالد(2010). "العنف الطلابي وعلاقته ببعض المتغيرات" دراسة وصفية على عينة من طلبة الجامعة الأردنية، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، مجلد(3) عدد(1)، 2010.
38. الصرايرة ، نائلة سليمان، "واقع العنف لدى طلبة الجامعات الحكومية الأردنية مؤتة والأردنية واليرموك"، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة ، الكرك – الأردن، 2006.
39. طالب، حسن، الجريمة والعقوبة والمؤسسات الأخلاقية، بيروت، دار الطليعة، 2002.
40. الطيار، بسمة بنت محمد، "الحوار في التربية والتعليم ومدى استخدام المعلمين و المعلمات للحوار الحر داخل المدرسة"، مجلة رسالة الخليج العربي، الكويت، العدد 122، مجلد 1، 2011.
41. عبد العظيم، ريم، "الحوار الإعلامي، عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2010.
42. عبد الحميد، صلاح، ثقافة العنف، القاهرة، دار أقلام للنشر والتوزيع، 2011.
43. العتيبي، غزية، "الحوار التربوي كآلية للاتصال واتخاذ القرار لدى مديرات مدارس التعليم العام بمدينة مكة المكرمة"، رسالة ماجستير، قسم الإدارة والتخطيط، جامعة أم القرى، 2007.
44. عجبك، بسام، الحوار الإسلامي المسيحي، دمشق، دار قتيبية، 1418هـ .
45. العرباوي، عزيز، ثقافة العنف .. أم عنف الثقافة، 2014.
- <http://articles.islamweb.net.page=article&lang=A&id=172175> تاريخ السحب 2014/8/18م.
46. العليان، عبدالله بن علي، " كيف ننمي ثقافة الحوار وتفعيله في مجتمعاتنا"، الرياض، مجلة شرق غرب، العدد 4 ، 2015.
47. عياش، ليث محمد، أنماط العنف الموجة نحو الطلبة وعلاقته بالتعصب ، العراق ، مطبعة جامعة ديالي ، مركز أبحاث الأمومة والطفولة، مجلد 5، 2010.
48. عيسوي، عبد الرحمن، قاموس مصطلحات علم النفس الحديث والتربية، بيروت، الدار الجامعية، 1978.

49. الغشامي، صالح، القتال والشجار بين القبائل وموقف الإسلام منه، الطبعة الأولى، مكتبة صنعاء الأثرية، 1424 هـ-2003م.
50. الفسفوس، عدنان أحمد، الدليل الإرشادي لمواجهة السلوك العدواني لدى طلبة المدارس، 2006م. [http:// minshawi.com/other/fasfous1 .htm](http://minshawi.com/other/fasfous1.htm) تاريخ السحب 2014/6/17م.
51. الفسيل، إسماعيل علي، "دور معلمي المرحلة الثانوية في تنمية ثقافة الحوار لدى طلبتهم بالعاصمة صنعاء"، رسالة ماجستير، قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة صنعاء، 2014.
52. الفليت، خلود عطية "آليات نشر ثقافة الحوار واحترام الرأي الآخر لدى طلبة الجامعات الفلسطينية"، بحث مقدم لمؤتمر "ثقافة الحوار ضرورة وطنية"، فلسطين، الجامعة الإسلامية، كلية التجارة، 2015. [Kholoud2faleat@gmail.com](mailto:Kholoud2faleat@gmail.com).
53. قادري، حليلة، "اتجاهات طلبة الجامعة نحو العنف في الحي الجامعي - دراسة ميدانية" مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، جامعة - وهران، العدد 11، 2015. Email:halimakadri@yahoo.fr
54. القصاص، مهدي محمد، "عنف الشباب: محاولة في التفسير (دراسة ميدانية)"، المجلة العلمية لكلية الآداب، جامعة المنصورة، العدد 36، يناير 2005.
55. الكبيسي، علي، "ثقافة الحوار"، مجلة الدوحة، قطر، السنة الخامسة، العدد 64، 2013.
56. مبيض، عاكف محمد، العنف في الجامعات الأردنية الجذور والأسباب والنتائج، كلية العدالة الجنائية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2015م.
57. مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1979.
58. المحروقي، حمدي حسن، الجامعات وظاهرة العنف في المجتمع المصري (المسؤوليات، التحديات)، القاهرة، دار أقلام، 2014.
59. مرعي، بلقيس أحمد، الميسر في علم النفس التربوي، 1983م.
60. مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، مستوى ثقافة الحوار في المجتمع السعودي ومدى تقبله لها، الرياض، 1425هـ.
61. المغامسي، خالد محمد، "الحوار آدابه وتطبيقاته في التربية الإسلامية" رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة أم القرى، 1413هـ.

62. مكتب الآفاق المتحدة الاستشاري، بتكليف من مكتب التربية لدول الخليج العربي، نشر ثقافة الحوار لدى العاملين في المؤسسات التعليمية، أوراق بحثية منشورة ، الرياض، 2008.
63. المنجرة، المهدي (2005م) . "حوار التواصل من أجل مجتمع معرفي" مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء- المغرب .
64. منظمة الصحة العالمية. التقرير العالمي حول العنف والصحة. المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، القاهرة، 2002.
65. المنومي، فواز أيوب؛ حتاملة، لانا أحمد تيسير؛ طشطوش، رامي عبدالله (2012): "أسباب العنف لدى طلبة جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية في ضوء بعض المتغيرات"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد 33 ، حزيران 2014.
66. منيب، تهاني محمد عثمان؛ وسليمان، عزة محمد (2007)، "العنف لدى الشباب الجامعي"، المملكة العربية السعودية : جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض.
67. النزيلي، جيهان عبده، "ظاهرة العنف تجاه معلم المرحلة الثانوية بمدارس أمانة العاصمة"، رسالة ماجستير، قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة صنعاء، 2011.
68. النعيمي، ليلي أحمد، و الدلوي، نبأ عبد الحسين ، "اتجاهات طلبة جامعة بغداد نحو الديمقراطية" مجلة البحوث التربوية والنفسية، كلية التربية، جامعة بغداد، العدد السابع عشر، 2006م.
69. Beordez, P. Attitudes towards violence among university Students in India. Journal of international education, 2006,9(1): 60-213.
70. Evren, H- 2009. Violence Determinants among Turkish University students, Journal of Higher Education in Turkey, 1 (1):110 – 178
71. Gover, A., Jennings ,W. Tomsich,E,Park, M.,& Rennison, C.(2011) The influence of childhood maltreatment and Self\_Control on dating Violence: A Comparison of College Students in The United States and South Korea. Violence and Victims , 26 (3),269\_318.
72. Hollis,J.(2010).An exploratory and Lgsis of University Sa fety Through an examination of Students 'Self\_Per Ceptions of Campus and Community- Violence Levels and Student' Learning in Fluen Ces. Unpublished Ph.D.Dissert a tion, Tex as State University\_ San Marcos.
73. Layden, D. (2010) .Campus violence: lessons from the cases. National Social Science Journal , 33 (2) 106- 115.



- Layden, D. (2010) .Campus violence: lessons from the cases. National Social Science Journal , 33 (2) 106– 115. .74
- Lee, R., & Ousey, G. Reconsidering the Culture and Violence Connection: Strategies of Action in the Rural South. Journal of Interpersonal Violence, 2011, 26 (5), 899–929. .75
- Lehrer, E, (2009) intimate partner violence in Chile: Macro – and nmicro – level influences. Lza DISCUSSION papers 4067, Institute for the study of labor (LZA). .76
- Mark, smith:, (2006) ,Dialogue and Conversation Available at: Encyclopedia Of informal Education O. .77
- Matthew, J., Mayhew, R., Cladwell, E., & Gold, am .E. Defining Campus Violence: A Phenomenological Analysis of Community Stakeholder Perspectives. Journal of College Student Development, 2010, 52(3), 253– 269. .78
- Menze, Peter, (1990), learning to live in security. UNESCO, Paris,22, April. .79
- Oxford (2000), Dictionaries of English, New York. 23– .80
- Saewyc, EM., & others. (2009) Gender differences in violence exposure among university attending campus health clinics in the United States and Canada. Journal of Adolescent , 45 (6) , 58 .81
- Weeramunda, A.J. (2008). "SOCIO Political impact Of student violence and indiscipline Universities and tertiary education institutes" National education commission srilanka, study .series No 5 ( 2007 / 2008 .) .82
- Weisberg, Barry, (2003), The violence of globalization and the globalization of violence, Conference Program, 25–28 September. www.inter-disciplinary.net. .83

## الواقعية السياسية في العهد النبوي وأثرها في نجاح الدعوة وحفظ الجماعة

د. خالد أحمد عجلان

أستاذ الثقافة الإسلامية المساعد - جامعة العلوم والتكنولوجيا سابقا

[khaled-aglan2@gmail.com](mailto:khaled-aglan2@gmail.com)

### الملخص

# 5

تتطلب الأحداث المتتالية التي نعيشها في الزمن الراهن، وما تفضي إليه من نتائج، بحثاً مستمرا عن أنجح السبل والوسائل للتعامل معها، ضمانا لتحقيق الهدف، وحفظاً لأمن المجتمع وسلامته، وغالبا ما تتوجه الأنظار نحو المناهج والتجارب الناجحة التي تكون محل القدوة ومصدر التشريع في هذا المجال.

ولأن حقبة العهد النبوي تمثل عهد التشريع الإسلامي؛ فهي أهم مراحل التاريخ الإسلامي -بل والإنساني-، ففترة ذلك العهد -الثلاثة والعشرون عاما- حددت المعالم الرئيسية للتاريخ الإنساني اللاحق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وأرست أسس إدارة العلاقات مع الغير، كما أسست لملاحم تحالفات المستقبل وصراعاته.

وفي فهم سياسية ذلك العهد ومنهجيته ما يفيد في فهم طبيعة صراع اليوم، وآليات التعامل معه؛ فالحوادث التاريخية الصحيحة في سيرة النبي ﷺ تمثل مخزوناً معرفياً كبيراً لكل باحث.

وقد تناول البحث بطريقة الاستقراء والتحليل مظاهر واقعية السياسة في عهد النبي ﷺ وثمارها في نجاح الدعوة، وتوصل الباحث إلى أن منهجية النبي ﷺ في تعامله مع الواقع كانت مدروسة وحكيمة، راعى فيها طبيعة وظروف البيئة المحيطة في تلك الفترة، وهو ما يفرض على العاملين لدينهم والنهوض بأمتهم أن يستوعبوا تلك المنهجية، فيحولونها إلى نظريات دراسية، وبرامج تطبيقية لتحقيق ما ينشدونه من أهداف.

## Political Realism of Prophetic Age and its Impact on Mission Success and Collective Preservance

Dr. Khaled Ahmed Ajlan  
Professor of Sharia Politics

### Abstract:

The continues events which we live in and it is result requires continues research for the most successful ways and tools to deal with it in order to ensure the goal and save the safety and security of society, Often, the attention is drawn to successful methodology and experiences that are the guide and source of legislation in the area. The period of the Prophet Mohammed (peace and blessings of Allaah be upon him) covenant is one of the most important stages of Islamic history, and even humanitarian because it is the period of Islamic legislation, during of this period - the twenty-three years - defined the main features of the subsequent human history until God inherits the earth and from it, the period also established the foundations of the relations with Others, and established the features of future alliances and conflicts. The understanding of the policy of this covenant and its methodology is useful in understanding of the nature of today's conflict and the mechanisms of dealing with it. The correct historical events of the Prophet Muhammad (PBAUH)<sup>1</sup> represents a large reservoir of knowledge for each researcher. This research dealt with the method of extrapolating manifestations of political realism in the period of the Prophet Muhammad(PBAUH) and its role in the success of the call. The researcher concluded that the methodology of the Prophet Muhammad (PBAUH) in dealing with the reality was thoughtful and prudent sponsor of the circumstance in this period. This is what necessitates the workers of their religion and the advancement of their nation to understand this for transforming into study theories and applied programs that facilitate access to their desired goals.

---

<sup>1</sup> – PBAUH: peace and blessings of Allaah be upon him

## المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، القائل: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ {البقرة: 143}، والصلاة والسلام على رسوله الأمين الذي وصفه رب العزة بقوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ {التوبة: 128} وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد،

تتكرر التجارب الإنسانية بتوالي دورة الزمن، وتتابع الأجيال، ويبقى التدافع سمة بشرية على مر العصور، تدافع مصالح وتدافع قيم، تدافع المصالح تحكمه معايير نفعية آنية، وتدافع القيم -وهو التدافع الحتمي بين قوى الخير والشر- تحكمه قيم ومثل عليا، لأنه يدور بين هيمنة نزوات الباطل وبين قيم الحق، ويدور مع دورة الحياة وسيرها، ما دام هناك بشر يمشون على وجه البسيطة.

وعلى مر العصور والأزمنة ظهرت جماعات وطوائف، وتشكلت مذاهب واتجاهات، خاضت جميعها سنة التدافع الحتمي في هذا الحياة، ﴿لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِنْ مِنْكُمْ رَحِمٌ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَفَهُمُ﴾ {هود: 118-119}، تدافع تحكمه جملة من السنن، النجاح فيها حليف لمن أخذ بها واستفاد من قوانينها، ولذلك وُدت كثير من الدعوات والمذاهب والمكونات وهي في مهدها وحُصدت قبل بناعها، التي عارضت تلك السنن والقوانين، ولم يكتب البقاء سوى للأصلح في سيره وخطه وأدائه.

ولطالما تصدر مشهد التدافع البشري عبر التاريخ اللافتة السياسية، حتى في صراع الأنبياء عليهم السلام مع أقوامهم، فلم يكن مع عوام الناس وبسطائهم؛ بل كان مع قوى التسلط والتأله في الأرض من حكام الأمم وملأهم، الذين استخدموا العوام وقودا لصراعهم مع أنبياء الله وحملة الرسالة-!.

وفي نموذج دعوة النبي محمد ﷺ كان تدافعه مع قوى التسلط وكياناتها وثقافتها وليس مع مجرد أفراد وحسب.

وشواهد السيرة النبوية تربط بين الإيمان بالدعوة وبين الشرعية السياسية، فإقراره للولاية على ما هم عليه، بعد إسلامهم، وللقبائل على ما تحت يدها، وإرسال الرسل والرسائل للملوك، وبعث الوفود إليهم،

كلها تدل على أن النبي ﷺ ربط بين الإيمان بالإسلام وبين كونه رئيساً للدولة، فلو لم يمتلك الشرعية السياسية بمجرد الإيمان لما صح له الأمر والنهي فيما يتعلق بقضايا الحكم وتدبير شؤونه.

كما أنه من المستبعد عقلاً أن يفصل بين المفهوم الدعوي الباني للجماعة وبين الفعل السياسي المعزز لحفظ الجماعة وتدعيم بناء كيانها، فحين كان ﷺ يلتقي بالقبائل داعياً لهم إلى الإسلام وحمائته، أو حين يأمر المسلمين في مكة بالهجرة إلى الحبشة ثم الهجرة إلى المدينة، لم يكن ذلك إلا فعل جامع بين سياسية الدعوة ودعوية السياسة، أو سياسة الواقع وواقعية السياسة.

وقد تجلت صورة التدافع السنني في منهجيته ﷺ الدعوية، فهو وإن كان يحمل مشروع الحق الذي أراده الله، إلا أنه كان أخذاً بالنسن سباقاً إليها، فكان النجاح حليفه صلى الله عليه وسلم، كما أفضت جولات الصراع بين دعوته وبين أهل الباطل إلى تحولات جذرية في المنطقة والعالم بأسره، تداخل في ذلك التحول الدعوي بالسياسي في النتيجة والمآل.

ولأن النبي ﷺ قدوة لأمته وأسوتهم الحسنة، فدراسة منهجه والسير على منوالها مظنة الفوز والفلاح المأمول في الدنيا والآخرة، قال تعالى: { لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا } [الأحزاب: 21].

مشكلة الدراسة: تتلخص مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤالين التاليين:

كيف أسهمت واقعية التعامل السياسي في العهد النبوي في نجاح الدعوة وحماية الجماعة المسلمة؟  
وكيفية استفادة رواد حركات الدعوة والنهوض الحضاري منها في تحقيق أهدافهم، وتقليل آثار ومخاطر التدافع الحتمي مع قوى الباطل؟

أهداف الدراسة: تتركز أهداف الدراسة فيما يأتي:

- 1- بيان جانب الواقعية في منهجية النبي ﷺ في التعامل مع الآخرين في مسيرته الدعوية.
  - 2- ذكر أهم النتائج المترتبة على تلك الواقعية، وكيف أسهمت في نجاح الدعوة وقيام دولة الإسلام.
  - 3- سبل الاستفادة من تجربة المشرع الحكيم والقائد الأول محمد ﷺ في واقع الحياة اليوم.
- الدراسات السابقة: لم أفد على من تناول موضوع الواقعية السياسية بشكل مباشر أو مستقل، لكن هناك بعض الباحثين تناولوا أساليب النبي ﷺ في الدعوة وحمائتها، أطلعت على جملة منها، وأدلت من مادتها، ومما وقفت عليه:

- 1- منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والحفاظ على منجزاتها خلال الفترة المكية، الطيب برغوث،

تحدث الكاتب في هذه الدراسة عن منهجية النبي في حماية الدعوة وكيفية المحافظة على مكتسباتها.

2- مواقف النبي ﷺ في الدعوة إلى الله تعالى، د. سعيد بن علي بن وهف القحطاني، تناول فيه جملة من مواقف النبي وصور صبره وتضحيته.

3- المعارضة السياسية للنبي في العهدين المكي والمدني، ياسر الراشدي، دراسة نشرت بمجلة البحوث والدراسات الإسلامية، العدد 44، تحدث فيها عن أساليب وطرق معارضة كفار قريش ومناقفي المدينة للنبي عليه السلام، وكيف تعامل النبي معهم؟

والبحوث والدراسات السابقة على أهميتها فقد تناولت عموميات التعامل النبوي في سبيل تبليغ الدعوة ولم تتناول واقعية التعامل النبوي بالبيان وهو ما تتميز الدراسة الحالية كونها متناولة لصور من الواقعية السياسية النبوية التي تترك طبيعة الواقع وآليات التعامل معه، وكيف أثمرت هذه الواقعية نجاحا مطردا في مسيرة الدعوة مع المحافظة على أفراد الجماعة وصولا إلى تحقق الهدف بتبليغ الدعوة إلى العالمين وقيام دولة الإسلام.

**منهجية البحث:** سلك الباحث في هذه الدراسة منهج الاستقراء والتحليل، وذلك بتتبع أبرز مواقف السيرة النبوية المتعلقة بالموضوع من مصادرها العلمية في السنة والسيرة النبويتين، واستخلاص أهم ملامح تلك المنهجية ونتائجها التي عادت على الدعوة والجماعة.

**الكلمات المفتاحية:** وتتناول مفاهيم الألفاظ الواردة في العنوان وهي:

أ- الواقعية: الواقعية مصدر صناعي من الفعل وَقَعَ، والواقع "هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين"<sup>1</sup>.

والواقعية "مذهبٌ يُلْتَزَمُ فيه التصويرُ الأمينُ لمظاهر الطبيعة والحياة كما هي، وكذلك عرض الآراء والأحداث والظروف والملابسات دون نظر مثالي"<sup>2</sup>. ولم تعرّف اللغّة العربيّة مفهوم الواقع بالمفهوم

<sup>1</sup> - خان، 1987م، ج1/ 413.

<sup>2</sup> - قاموس المعجم الوسيط - <https://www.almaany.com/ar/dict/ar->

المجازي الحديث، الذي يحمل دلالة محددة عند سماعه لدى الإنسان العربي المعاصر؛ لكن مدلولات الفعل "وقع" تفيد المعنى المستخدم حديثاً.<sup>1</sup>

وتعريفه الواقع الأقرب إلى مجال بحثنا أنه: ما يحيط بالإنسان والجماعة من حال وعصر، ويؤثر فيهما على سبيل التشكيل الراهن ضمن زمن متحرك<sup>2</sup>. والواقعية هنا: هي التعامل الحكيم مع الأحداث والمجتمع، والتأثير فيهما في حدود الفرصة المتاحة، المبنية على طبيعة المجتمع والقوى المؤثرة فيه، بحيث تصبح صيرورة الزمن والحال محددان رئيسيان لطبيعة ذلك التعامل ونوعه.

ب- السياسية: ولفظ السياسة لم يرد في القرآن الكريم، ولكن ورد في السنة، في قول النبي ﷺ: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي"<sup>3</sup> ويتمحور معنى السياسة حول القيادة، وتدبير الأمور وإصلاحها، والقيام على أحوال الناس بما يصلحهم. وقد عرفت بأنها: "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح، وانتظام الأحوال"<sup>(4)</sup>، كما عرفت بأنها: "فن الممكن".

ج- الجماعة: هي: "طائفة من الناس يجمعها غرض واحد"، والمقصود بالجماعة هنا جماعة الإسلام الذين آمنوا بالنبي عليه السلام وحملوا راية التوحيد، ويشكلون مفهوم الأمة، والأمة: هم الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم، ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص، وسواء أكانت كبيرة أو صغيرة، ويختلف هذا الرابط باختلاف مفهوم الأمة، فأمة الإسلام تربطها عقيدة الإسلام"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - ينظر: الجوفان. جميلة بنت محمد "الواقعية، نظرة عن

قرب" [https://www.alukah.net/literature\\_language/0/5427](https://www.alukah.net/literature_language/0/5427)

2- المرجع السابق.

3- البخاري. محمد بن إسماعيل. رقم/3455، ومسلم، رقم/1842.

4- المقرئزي. أحمد بن علي بن عبد القادر. المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، 3/338.

5- رشد رضا، تفسير المنار. 30/4، وينظر: صافي. لؤي، العقيدة السياسية. ص102.

ج- الدعوة: هي الحث والطلب، والمراد بها هنا الدعوة إلى دين الإسلام ومنهجه القويم.<sup>1</sup>

وعليه: فعنوان البحث هو : مراعاة الهدى النبوي للواقع والظروف المحيطة في التعامل مع الآخرين، وأثر ذلك في نجاح الدعوة إلى تعالَى والحفاظ على جماعة المسلمين في زمنه ﷺ.

وقد جاء البحث وفق المحاور الآتية:

أولاً: الواقع المحيط بظهور الدعوة في مكة.

ثانياً: صور ومظاهر واقعية السياسة النبوية في العهد المكي.

ثالثاً: ثمار واقعية السياسة في المكي.

رابعاً: الهجرة النبوية والتحول التاريخي.

خامساً: مظاهر الواقعية السياسية النبوية وثمارها في العهد المدني: ويمكن تفصيل ذلك على النحو التالي:

أولاً: الواقع المحيط بالعهد المكي: كانت البشرية بعد رسالة نبي الله عيسى عليه السلام تتحدر من سيئ إلى أسوأ، وبلغت الأمور في القرن السادس وبداية القرن السابع الميلادي مستوى سيئاً من الترددي في مختلف المجالات الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويتلخص المشهد آنذاك على النحو الآتي:

- 1- أديان سماوية محرفة وديانات بشرية وثنية، الجامع بينها البغي والانحراف عن الحق.
- 2- استغلال السلطات السياسية للأديان لتحقيق الأطماع الشخصية والتوسعية.
- 3- عالم متفكك تسوده الحروب والصراعات، ويتحكم فيه قطبا الروم والفرس.
- 4- تتسم الحروب والصراعات بالوحشية والقسوة سواء كانت حروب دينية أو سياسية.
- 5- غياب مبادئ الحرية والحكم الرشيد وتخلف النظم الإدارية والمالية في كل الدول آنذاك.
- 6- الاستبداد والطبقية سيدا الوضع السياسي والاجتماعي.
- 7- الربا وجباية الأموال والسطو ماكينة الاقتصاد السائد.
- 8- انتشار الفساد وشيوع الظلم الذين كانا ينخران جسد المجتمعات.

1 - ينظر: جمهر العرب، باب العين والذال.



## 9- اضطراب المجتمعات وتمزق النسيج الاجتماعي.

وبينما كان العالم يموج في صراعاته المختلفة، كانت جزيرة العرب بعيدة عن تلك الصراعات نسبياً، فهي- بحكم طبيعتها الصحراوية- "فلم تكن ذات أهمية كبيرة في ميزان الصراع المادي للقوى المتصارعة آنذاك"<sup>1</sup>.

كانت القبائل العربية في عمق الجزيرة منكفئة على نفسها، فلا دولة تجمعها، ولا نظام سياسي واضح المعالم يحكمها، سوى جملة من العادات والأعراف والتقاليد القبلية التي أسهمت في حل جملة من نزاعاتهم وقضاياهم، كما قامت بين هذه القبائل من الحروب البينية ما استنزف رجالها وقدراتها، كحرب البسوس، وداحس والغبراء، وحرب الفجار، والتي استمر البعض منها سنوات عدة<sup>2</sup>.

وكان أبرز ملامح الواقع العربي آنذاك بيت الله الحرام في مكة، الذي شكّل أهمية لقبيلة قريش، لكنها أهمية تركزت غالباً في التأثير الروحي الآني، والاستفادة من التبادل التجاري في موسم الحج، ولم ترقى تلك الأهمية إلى التأثير السياسي.

وحين ظهرت دعوة الإسلام في بيئة مكة ذات السلطة الروحية المحدودة، رأها كفار قريش صوتاً معارضاً يستحق القمع والإخماد، فهم يرون فيما جاء به محمد ﷺ من قيم ومبادئ قاصماً لظهور باطلهم التسلطي على حقوق الناس ورقابهم، فلم يدخروا جهداً في محاولة وأدها في المهدي، فحاربوها منذ الوهلة الأولى.

قابل ذلك النهج القرشي المفرط في الخصومة، إدراك كامل من حامل منهج التغيير الرباني محمد عليه السلام لطبيعة المجتمع الذي بُعث فيه، وطبيعة النفس البشرية المجبولة على حب الجاه ونزوعها نحو التسلط؛ فانتهج سياسة حكيمية، لم يتجاوز بها حدود الواقع والظروف التي يعيشها، حتى بلغ الغاية.

**ثانياً: صور ومظاهر واقعية العهد المكي:** اتسمت سياسة العهد المكي بعدد من المظاهر والاستراتيجيات، ومنها:

1- التزام الخط السلمي في الدعوة إلى دين الله تعالى، خط يقوم على الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن، عملاً بالتوجيه الرباني: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ

<sup>1</sup> - جواد علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 1/140.

<sup>2</sup> - كان للكيانات اليهودية في يثرب وخيبر دور مآكر في تغذية الصراعات طمعاً في رواج سوق سلاحهم وإضعاف من حولهم حتى لا يلتفت إليهم وإلى مؤامراتهم.

بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}. [النحل:125]، وشعار ذلك العهد: "يا معشر قريش، اشتروا أنفسكم، لا أُغني عنكم من الله شيئاً..."<sup>1</sup>.

وقد ظل ﷺ طوال ثلاثة عشر عاما بمكة ملتزما نهج السلمية الحكيم - رغم شدة ما واجهه هو وأصحابه من صنوف الإيذاء والتعذيب - الداعية إلى رذات فعل عنيفة، روى ابن كثير في تفسيره أن عبد الرحمن بن عوف وأصحاباً له أتوا النبي ﷺ بمكة، فقالوا: يا نبي الله، كنا في عزّة ونحن مشركون، فلما آمنّا صرنا أدلّة؟! قال: "إني أمرتُ بالعفو، فلا تُقاتلوا القوم"<sup>2</sup>. كما لم يسمح ﷺ في يوم بيعة العقبة الثانية للثلة الصادقة من شباب الأوس والخزرج الذين بايعوا النبي - على اتباع دين الإسلام ونصرة سيد الأنام - حينما أعلنوا استعدادهم للتضحية في سبيل دعوة الحق: "والله الذي بعثك بالحق: إن شئتُ لنميلنّ على أهل منى غداً بأسيافاً"<sup>3</sup>، فلم يعتبرها القائد الحكيم ﷺ فرصة سانحة، جاءت كما تتمناها النفس البشرية تحت ضغط الواقع وقهر الأيام الخوالي؛ بل كان رده مدركاً لأبعاد هذا الفعل المتسرّع، الذي وإن حقق إتحافاً في العدو على حين غرة من "قريش"؛ إلا أنه حتماً سيكون أداة صدّ عن دين الله تعالى، وربما سبباً للقضاء على مشروع الدعوة التي لم يشتدّ عودها بعد، فكان رده حاسماً: "لم نؤمر بذلك، ولكن ارجعوا إلى رحالكم"<sup>4</sup>.

2- اعتماد آلية العمل السري في تبليغ رسالة الإسلام مطلع الدعوة، فبدأ النبي بدعوة من يثق بهم بشكل فردي، بعيداً عن أعين سلطة قريش، حتى لا يدخل في صدام معهم من بداية دعوته، واستمر على هذه الآلية ثلاث سنوات، والتي تُعد أهم المراحل الدعوية في الإسلام، حيث تمكّن ﷺ خلالها من تكوين الكتلة الصلبة من الرعيّل الأول، فكوّن شخصياتهم تكويناً خاصاً يؤهلهم لخوض غمار المراحل التالية، متخذاً من دار الأرقم بن أبي الأرقم منطلقاً لذلك، فتخرج منها عظماء الإسلام ورواحل الدعوة، الذين حملوا رايتها إلى العالمين.

وسرية الدعوة لم تكن خوفاً وجبنا كما قد يُظن، بل كانت ضرورة واقعية وأمرًا مصلحياً

<sup>1</sup> - البخاري، رقم 2753.

<sup>2</sup> - ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، 316/2.

<sup>3</sup> - ابن هشام. السيرة النبوية. 448/1.

<sup>4</sup> - ابن هشام. السيرة النبوية. 448/1.

لنجاح الدعوة، فهي سرية تجهيز وإعداد، وبناء وتكوين.

3- الاعتراف بالسلطات الحاكمة، والتعامل معها كواقع لا يمكن تجاوزه أو إلغاؤه، فلم يدعو ﷺ إلى انتزاع سلطات قريش أو منازعتهم عليها، فرسالته تعبيد الناس لله تعالى توحيدا وتعظيما أولاً، قبل أن تكون أحكاما وقوانينا تضبط حياتهم وتنظم تعاملاتهم فيما بينهم ومع غيرهم. وكان غاية ما يرجوه من قومه وعشيرته في العهد المكي:

- أن يؤمنوا بالله وحده، "أيها الناس قولوا: لا إله إلا الله فقلحوا"<sup>1</sup>، وهو نفس طلبه من سادة القبائل الذين كان يلتقيهم: "يا بني فلان، إني رسول الله إليكم، يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وأن تخلصوا ما تعبدون من دونه من هذه الأنداد، وأن تؤمنوا بي، وتصدقوا بي، وتمنعوني، حتى أبين عن الله ما بعثني به"<sup>2</sup>.

- وأن يحولوا بينه وبين تبليغ ما أمر بتبليغه: "يا ويح قريش، لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر الناس، فإن أصابوني كان الذي أريدوا، وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وهم وافرون، وإن لم يفعلوا، فانتلوا وبهم قوة"<sup>3</sup>، فحصر ما يريده منهم في قبول دعوة الله تعالى، وتوفير الحماية له، ليتمكن من تبليغ ما أمره الله بتبليغه، فبيئة تعاقب عليها الشرك والطغيان قرونا من الزمن حتى صدأت عقول أهلها، تحتاج أن تقسح المجال لسماع مراد الله تعالى وهدية ابتداءً.

4- إتباع سياسة النفس الطويل، واستراتيجية الصبر الجميل، فلم يستعجل ﷺ على تحقيق الهدف قبل أن يستكمل استحقاقاته، منفذا أمر الله تعالى له ولمن معه بالصبر والتحمل ومواصلة السير، قال تعالى: {فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَكَ الَّذِينَ لِآيَاتِنَا يَؤُفُونَ} [الروم:60]، وقد كان ذلك؛ ففي الوقت الذي كانت الدعوة واقعة تحت سياط السب والسخرية، ومقامع الإيذاء والتعذيب، كانت تمضي في ثبات وتنمو يوما بعد آخر، والنبى من معه صابرون ثابتون، تحمل النبي وأصحابه صنوف الإيذاء والتعذيب، دون أن ينل ذلك من صبره أو عزيمته، يقول خباب بن الأرت: شكونا إلى رسول الله ﷺ وهو متوسد بردة له في ظل

1 - ابن أبي شبة. مسند ابن أبي شبة، رقم 822.

2 - ابن هشام. السيرة النبوية. 423/1

3 - أحمد، مسند الإمام أحمد. رقم 18910.

الكعبة فقلنا: ألا تستتصر لنا ألا تدعو لنا؟ فقال: لقد كان من قبلكم، يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض، فيجعل فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين، ويمشط بأمشاط الحديد، ما دون لحمه وعظمه، فما يصده ذلك عن دينه، والله ليتمنّ هذا الأمر، حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت، لا يخاف إلا الله، والذئب على غنمه، ولكنكم تستعجلون"<sup>1</sup>.

بل كان ﷺ وأصحابه يسجدون لله رب العالمين جوار بيت الله الحرام والأصنام تحيطه إحاطة السوار بالمعصم- فلم يحركها من أماكنها، أو دعا أصحابه لتحطيمها في ذلك الوقت، حتى جاء اليوم الذي تكسر فيه دون أن يُعترض عليه ولو بكلمة.

5- الاستعانة بمراكز القوة والنفوذ داخل البيئة القرشية وقت اشتداد التآمر والتضييق، فما خلت المجتمعات أبداً من أولوا بقية يحملون قدرا من الحس الإنساني المراعي لحق الجوار ونصرة المظلوم، ففي سنوات الدعوة الأولى كان سنده صلوات الله عليه في تبليغ دعوة الله عمه أبو طالب، الذي أطلق على عام وفاته، عام الحزن<sup>2</sup>، وحين أجمعت قريش على محاصرة النبي ومن معه اقتصاديا ومعيشيا، اصطف بنو هاشم إلى جوار النبي، وتحملوا معه تبعات ذلك الحصار الجائر<sup>3</sup>.

وحدث أن خرج ﷺ إلى تقيف لدعوتهم إلى الله تعالى راجياً أن تكون تقيف غير مكة، وأن يجد من أهلها نصرة الله ورسوله، فلما أقفل راجعا بعد شدة ما وجده منهم، حدث أمر جلل وهو في طريق عودته إلى مكة، فقد علم أن سلطة قريش اتخذت قرارا جائرا يقضي بمنعه عليه السلام من العودة إلى وطنه وبيته؛ فلم يجد أمامه من خيار سوى الاستعانة بمن له قوة ومنعة في قريش، فأرسل وهو خارج مكة في جهة حراء إلى من يجيره من سادة قريش، كي يتمكن من دخول بيته، فبين معتذر وممتنع، فبعث إلى الأخنس بن شريق ليجيريه، فقال: أنا حليف، والحليف لا يجير. فبعث إلى سهيل بن عمرو، فقال: إن بني عامر لا تجير على بني كعب. فبعث إلى المطعم بن عدي فأجابه إلى ذلك، ثم تسلح المطعم وأهل

1 - البخاري، رقم/ 6943.

2 - هو العام الذي توفي فيه عمه أبو طالب وزوجته خديجة رضي الله عنها.

3 - ينظر: الراشدي. ياسر. المعارضة السياسية للنبي في العهدين المكي والمدني، ص، 30.

بيته، وخرجوا حتى أتوا المسجد، ثم بعث إلى رسول الله ﷺ أن ادخل، فدخل رسول الله، فطاف بالبيت وصلى عنده، ثم انصرف إلى منزله<sup>1</sup>.

6- التسامي على المغريات والتمسك بالمبدأ، فثبات القائد عند المغريات والمغانم أقوى من ألف خطبة وكلمة، وهو وسيلة فاعلة لتعزيز الإيمان بذلك المبدأ في نفوس الأتباع، فقد عرض على النبي ﷺ عروضاً أقل ما يمكن وصفها بأنها مغريات كبرى، مال، ونساء وملك<sup>2</sup>، منطلقين في هذا العرض من طبيعة تصورهم الخاطئ بأن النبي يبحث عن دنيا أو مجد زائل، فكان رده عليه السلام حازماً في قوة وثبات.

أعلنها مدوية حين حاول عمه وسنده أبو طالب التأثير عليه للقبول بها: "والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه، ما تركته"<sup>3</sup>، فلا مجال هنا للمجاملة أو المساومة، فالعروض التي تستهدف مشروع الرسالة يتوجب رفضها والثبات في وجهها.

7- إتباع إستراتيجية التوسّع المتدرج، فبدأ بأقرب الدوائر المحيطة به، حتى يتمكن من الانطلاق وهو يجد فهما وتقديراً وإدراكاً لما يقوم به مصحوباً بالدعم والإعانة، وكان من الطبيعي أن يبدأ بدعوة أهل بيته، وأقرب المقربين إليه، ولا أقرب من رفيقة دربه وشريكة حياته زوجته أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها التي كانت له نعم العون والسند، ثم خادمه زيد بن حارثة، ثم صديقه الصديق، ثم ابن عمه علي، هؤلاء كانوا أول طلائع المستجيبين لدعوته.

ثم توجه نحو دائرة الأقارب، عملاً بقول الله تعالى: {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}، وبعد ثلاث سنوات من سرية العمل والدعوة، أعلنها لأهل مكة من على جبل الصفاء: "إِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ"<sup>4</sup>، ثم انطلق بعد ذلك في دعوة الناس، حتى بلغت دعوته العالمين.

<sup>1</sup> - ينظر: ابن هشام، 381/1. ولم ينس النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الصنيع من المطعم بن عدي، فقال يوم بدر بعد انتصاره على قريش: "لَوْ كَانَ الْمُطْعَمُ بِنُ عَدِي حَيًّا، ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلَاءِ النَّتَى لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ" (البخاري، رقم/ 3139).

<sup>2</sup> - ابن هشام، 293/1-294.

<sup>3</sup> - هشام، 226/1.

<sup>4</sup> - السهيلي. الروض الأنف، 297/3

8- العمل على حماية القاعدة الصلبة للدعوة من عواصف المواجهات وتآمر الخصوم، فسنوات الدعوة الأولى كانت حصيلتها محدودة، فعشرات من الأفراد فقط هم الذين آمنوا بالإسلام وتحملوا في سبيله ألوان الإيذاء وصنوف التعذيب، ولقي البعض حنقه في سبيله الله تعالى، كسمية رضي الله عنها، فكان لا بد من عمل يحافظ به القائد على هذه الكوادر ويحميها، ريثما تتبدل الظروف وتتحسن، فهم قاعدة الدعوة وحصيلة السنوات، وتركهم بين مخالب سادة قريش يعني استهدافهم في أنفسهم بالقتل أو السجن والتعذيب، لذلك اتخذ النبي عليه السلام قرارا بإخراجهم من بيئة البطش القرشية حفاظا على سلامتهم، وأرسلهم إلى الحبشة في جوار ملك لا يظلم عنده أحد- كما وصفه النبي صلوات الله عليه-، وأثبتت الأيام عظمة تلك الخطة وصوابيتها، فقد استمروا في الحبشة في أمن وسلامة سالمين في دينهم وأنفسهم، حتى عادوا ظافرين إلى دولة المدينة، ليساهموا بعدها في حمل راية الإسلام إلى الآفاق.

9- البحث عن بيئة ملائمة لنجاح مشروع الدعوة، فمعطيات الوضع المكي تقول بأنه وضع لا يناسب انتشار الدعوة ولا بناء الدولة، وليس من الحكمة لحملة المشاريع الاستسلام لواقع الظلم والاضطهاد إلى ما لا نهاية، أو إلى أن يؤتى على المشروع من قواعده، فأرض الله واسعة، فيها مراغماً كثيراً وسعة.

كما كان واضحاً عنده ﷺ أن الحبشة -التي أرسل أصحابه إليها- لا تصلح أن تكون منطلقاً للدعوة، كي يهاجر هو إليها، لذلك استمر البحث عن بيئة صالحة للانطلاق بمشروع الدعوة وحمائيتها داخل الجزيرة العربية، واستمر يعرض نفسه على وفود القبائل في مواسم الحج وغيره بحثاً عن البيئة الصالحة والناصر القوي، يقول جابر: مكث رسول الله ﷺ بمكة عشر سنين يتبع الناس في منازلهم بعكاظ ومجنة وفي المواسم بمنى، يقول: "من يؤويني، من ينصرني، حتى أبلغ رسالة ربي وله الجنة"<sup>1</sup>، حتى وجد المناصرين الأشداء، والأرض الصالحة لنمو الدين وانتشاره في يثرب، فأرسل أصحابه إليها، ثم هاجر هو، بعد أن استكمل التخطيط والإعداد لذلك.

<sup>1</sup> - النيسابوري. شرف المصطفى، 2/123.

ثالثاً: ثمار واقعية التعامل في العهد المكي: كان لواقعية تعامل النبي ﷺ في العهد المكي ثمار وفوائد عظيمة، على الدعوة وعلى جماعة المسلمين، ومنها:

- 1- المحافظة على كيان الجماعة المسلمة، بتجنب الدخول في مواجهة مبكرة مع سلطات قريش قد تؤدي إلى وأد الجماعة في مهدها.
- 2- التمكن من التوسّع الأفقي بالانتشار بين الناس وإيصال الدعوة إلى أكبر قدر في مكة وما حولها، من خلال الأسواق ومواسم الحج.
- 3- استغلال اللحظة للبناء الرأسي لقيادات وكوادر الدعوة من الرعيل الأول، بناء روحياً إيمانياً عميقاً، مصحوباً ببرنامج عملي في تحمل المصاعب والمحن، ومواجهتها بصبر وثبات؛ لتأهيلهم لحمل الدعوة وتبليغها إلى العالمين.
- 4- فرض دعوة الإسلام حتى كانت واقعا على الأرض في قريش وما حولها من القبائل، لا يمكن تجاوزه في فترة وجيزة، بفضل صبره وسلميته ﷺ.
- 5- أسس ذلك العهد لجملة من القواعد والقيم الأخلاقية للتعامل مع الخصم، في مختلف الظروف والأحوال.
- 6- التمكن من استكمال الإعداد للانتقال من بيئة الدعوة إلى بيئة الدولة، والتي أخذ الإعداد لها ثلاثة عشر عاماً.

**رابعاً: الهجرة والتحول التاريخي:** كانت البداية الفعلية للعهد المدني الذي استغرق تسعة أعوام وتسعة أشهر، هي تلك الخطوة التاريخية الممهدة لهجرة النبي ﷺ، وذلك حين اقتنع بضعة عشر من شباب يثرب بدعوة الإسلام في موسم الحج عام 621م "بيعة العقبة الأولى"، ثم جاء حج العام القادم 622م وأصبح عدد من حضر لمبايعة النبي ﷺ من الأوس والخزرج ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان، بايعوه على مبدأ النصر والتأييد، فانطلق بذلك عهد جديد من الدعوة يتشكّل يوماً بعد آخر، وبدأ التحول الذي كان يأمله النبي ﷺ بوجود الحاضرة المناصرة لدين الله والحامية لرسول الله؛ ليلبغ دين الله إلى العالمين.

كان وصول النبي ﷺ إلى المدينة إعلاناً للعهد الجديد في مسيرة الدعوة، فهاهو يُستقبل بحفاوة لا يعرف لها التاريخ مثيل، وصل المدينة وجلّ أهلها قد دخلوا في دين الله تعالى<sup>1</sup>، بعد أن كان ومن معه أقلية مطاردة مشردة في مكة.

وصل المدينة فبدأ في تحقيق حلم إيجاد البيئة الصالحة التي ينطلق منها مبلغا دين الله نحو مشارق الأرض ومغاربها، بحرية تامة وسيادة كاملة.

كانت التركيبة السكانية اليتيمية تتكون من عشيرتي الأوس والخزرج إضافة إلى ثلاثة تجمعات يهودية (بني قريظة، وبني قينقاع، وبني النضير)، وعشائر أخرى، ويحيط بالمدينة قبائل ودول وقوى متعددة، لها حضور فاعل، وأهمها:

- قريش حاملة راية الحرب على رسول الله ودعوته، وما جاورها من القبائل العربية، وهي بمجموعها تشكل ما يعرف تاريخياً بجزيرة العرب.
  - اليمن الدولة القاطنة في جنوب الجزيرة العربية، دولة ذات جذور تاريخية ومقومات حضارية؛ إلا أن المركز بصنعاء وما حوله كان يتبع الفرس إبان بعثة النبي ﷺ، بينما بقية المناطق والقبائل المنتشرة في عموم اليمن تشكل إمارات وممالك مستقلة.
  - بلاد الشام بإماراتها ودولها المتعدد، وكانت حينها مزيجاً من الكيانات والممالك المحلية، بعضها منها ذات ولاء للدولة الرومانية خاصة الغساسنة.
  - البحرين منطقة شرق الجزيرة العربية وكانت ذات ولاء فارسي.
  - العراق بلاد الرافدين الحيرة وما حولها، وهي مناطق المناذرة ومن جاورهم من القبائل العربية وكانت تدين بالولاء لفارس.
  - على المستوى الدولي: فأهم دولتين كان لهما حضور وتأثير، هما : دولتا فارس المجوسية والروم المسيحية.
- هذه التركيبة المتشابكة حول المدينة بتوجهاتها ومصالحها استوجبت آليات وأدوات ملائمة ومختلفة عن تعامل وسياسة العهد المكي، كما سنرى.

<sup>1</sup> - ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية. 437/1.



خامسا: مظاهر الواقعية السياسية وثمارها في العهد المدني: كانت الهجرة النبوية انتقال من حال إلى حال، انتقال من الأقلية إلى الأكثرية، ومن الضعف إلى القوة، ومن تقييد الحرية إلى الفضاء الرحب للحركة والدعوة، وصل النبي ﷺ إلى المدينة وقد سبقته جموع الأتباع، وأصبحت يثرب "التي أصبحت المدينة المنورة" مكتظة بسكانها الأصليين وبمن وفد إليها من المهاجرين و المسلمين يشكلون العمود الفقري لمجتمع المدينة، لكنها متعددة الأديان والعرقيات والعشائر، محاطة بقبائل ودول متعددة -كما أسلفنا- وهذه أمور أستوجب أخذها بعين الاعتبار في تأسيس المجتمع الجديد والدولة الوليدة، فالواقع الجديد يستلزم طرقا مختلفة للتعامل في نشر الدعوة وبناء الدولة، ولذا، فقد تطورت السياسات النبوية عما كانت عليه بمكة، وكانت أبرز ملامح خطوات وسياسات العهد الجديد ما يلي:

1- إيجاد مقرا دائما ومعلنا لقيادة الدولة الجديدة والاجتماع بالناس، فالمجتمع المدني صار إسلاميا بالعموم، ولم يعودوا مجموعة أفراد يختفون في دار الأرقم كما كانوا بمكة، فلا بد من مكان يلتقي الناس بقيادتهم لتسمع همومهم وتحل قضاياهم، ويكون في ذات الوقت منطلقا للبناء الروحي والاجتماعي، فرسالة الإسلام دعوة ودولة، والمسجد آنذاك خير وسيلة تجمع بين المهمتين، فكان بناء المسجد أولى خطواته ﷺ في العهد الجديد، جعل منه مقراً يُعقد فيه مجلس الحكم، والقضاء، ومجلس شورى، ومكان استقبال الوفود، ومكان العلم والتعليم، وملتقى المسلمين، يبحثون فيه شؤونهم وقضاياهم، فضلاً عن وظيفته الأساسية التي هي الصلاة وبناء الروح.

2- وضع أسس التلاحم المجتمعي وسد الفجوة المعيشية، فنزول جموع المهاجرين الكبيرة المدينة شكّل عامل ضغط اجتماعي ومعيشي كبير، وهو ما يقتضي حلا عاجلا وحكيما، يذيب العرقيات، ويعالج الضغط الكبير على الموارد الاقتصادية والاحتياجات الغذائية؛ فكانت الخطوة الحكيمة بالمؤاخاة التاريخية بين المهاجرين والأنصار، التي تُعد عملا فريدا في التاريخ الإنساني.

فقد خرج القائد وأتباعه بأنفسهم تاركين ما يملكون وراء ظهورهم فرارا بدينهم، وليس لديه صلى الله عليه وسلم ما يغطي احتياجاتهم، فكانت المؤاخاة بينهم وبين الأنصار الحل الأمثل لسد الفجوة المعيشية للمهاجرين الذين تركوا أموالهم في مكة، ولقد شكّل فريقا المهاجرين

والأنصار ثنائياً فريداً في التاريخ الإنساني، فقد وجد المهاجرون في إخوانهم الأنصار نعم المعين على تجاوز شدة ترك المال فرارا بدين الله تعالى، حتى أن التوارث في صدر العهد المدني قام على أساس هذه المؤاخاة، فلما سُدَّت الفجوة المعيشية واستقر الوضع، أعاد النبي التوارث على أساس القرابة الأسرية.

وكان من ثمار هذه الأخوة القائمة على رابطة العقيدة توحيد النسيج الاجتماعي المدني وإذابة كل العصبية، بما فيها التعصب اليثربي "أوس وخزرج" الذي طحن كواهلهم عقوداً من الزمن، وكاد يفني نسلهم بالحروب العبيثية بينهم، فأنقذهم الله بدين الحق ورسالة الإسلام.

3- إيجاد آلية منظمة للعلاقة بين مختلف مكونات المجتمع المدني، تحمي الحقوق والحريات وتحفظ أمن الدولة الداخلي، فمجتمع ناشئ متعدد الديانات لا بد له من عقد اجتماعي وقانون ينظم شؤونه ومصالح سكانه، و"يبنى شراكة مع مختلف قطاعات المجتمع الداخلي"<sup>1</sup>؛ لذلك صاغ النبي وثيقة جامعة نظمت علاقة جميع الأطراف ببعضها، وعلاقات تلك الأطراف به، كما حددت الوثيقة المرجع عند تباين وجهات النظر، ونصت على أن أي خلاف ينشب بين أطراف العقد فإن الحكم فيه لرسول الله ﷺ بوصفه رئيساً لدولة المدينة<sup>2</sup>، فقامت العلاقات على أسس قوية وواضحة، اطمأن النبي من خلالها على سلامة السير في بناء المجتمع السياسي.

4- العمل على امتلاك المشروعات السياسية، فلئن كانت الغلبة العددية من المهاجرين والأنصار، وكذلك النوعية بعد إسلام جل قادة الأوس والخزرج وفي مقدمتهم السعديين<sup>3</sup>، إلا أنه ﷺ لم يمنح نفسه حق قيادة الدولة الجديدة والمضي بها نحو أهدافها بحكم هذا الواقع - رغم أن له ذلك؛ فهو حامل مشعل الرسالة الخالدة، وقائد مشروع دولتها-، بل جعل الأمر اختيارياً لسكان المجتمع الجديد، فلو افترضنا تسليم المسلمون بذلك بحكم ولاء العقيدة والدين، فإن اليهود ومن بقي على شركه من العرب شركاء في تراب وطن المدينة وليس في دينها، فلا

<sup>1</sup> - منيب، عبد المنعم 2015، ملامح سياسية واستراتيجية من السيرة النبوية، موقع الألوكة.

<sup>2</sup> - ينظر: نص الوثيقة، ابن هشام، 1/401-504.

<sup>3</sup> - سعد بن معاذ سيد الأوس، وسعد بن عباد سيد الخزرج.

بد من أخذ رأيهم وتوفر رأي الأغلبية، فحاورهم المصطفى عليه السلام وأفضى الحوار معهم إلى تسليم قيادة دولة المدينة للنبي صلوات الله وسلامه عليه، عن رضا وقناعة، كما نصت عليه الوثيقة<sup>1</sup>.

5- العمل على الاستقلال الاقتصادي، فمن لا يملك قوته لا يملك قراره، هكذا نظر النبي صلوات الله عليه إلى واقع المدينة، فاقتصاد الأنصار بيد اليهود الذين يتحكمون في الأسواق ويسيطرون عليها، وأموال المهاجرين سلبتها قريش وتتحكم في جلّ التجارة، لذلك جعل ﷺ التحرر الاقتصادي أولوية هامة، فأنشأ سوقا خاصا بالمسلمين في المدينة؛ ليتحرروا من هيمنة اليهود الاقتصادية، فذهب إلى جوار سوق بني قينقاع، وضرب خيمة كبيرة لتكون معلما يتجمع حوله المسلمون للبيع والشراء، فأغتاظ اليهود من ذلك، وقام زعيم اليهود كعب بن الأشرف بهدم تلك الخيمة وقطع أطنابها، ولكن الرسول ﷺ لم يجعل هذا التصرف عائقا لمشروع التحرر الاقتصادي أو سببا لزعزعة استقرار الدولة الوليدة، فقال: " والله لأضربن لهم سوقاً هو أغيب له من هذا"، وفي رواية أخرى: " لأنقلنها إلى موضع هو أغيب له من هذا"<sup>2</sup>، فبحث عن موضع مناسب وضرب فيه برجله، وقال: "هذا سوقكم، فلا يُنْتَقَصَنَّ، ولا يُضْرَبَنَّ عليه خراج"<sup>3</sup>، ثم قام بمحاولة استرداد بعض الأموال المنهوبة لدى قريش، كما حدث في بدر وبعض السرايا.

6- تنويع التعامل مع الأحداث والبيئات بحسب ما تقتضيه مصلحة الدعوة والأمة، تعامل مبنيا على معرفة دقيقة بطبيعة الحدث وواقع المعنيين، حتى إنه ﷺ كان يرجع في معرفة القبائل لأبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي كان من كبار نسّابي العرب.

فكان تعامله ﷺ مع قريش غير تعامله مع القبائل الأخرى، فقريش التي تبادت في الحرب على دين الله تحتاج إلى الصرامة والحزم، بينما غيرها تحتاج إلى الرفق والتيسير والتأليف، وتعامله مع اليهود غير تعامله مع جماعة ابن سلول، فقد وصل المدينة والأوس والخزرج خارجون من حرب بُعات الأليمة، وعلى مشارف صلح سيفضي إلى تنويع

1 - ينظر: نص الوثيقة، ابن هشام، 1/401-504.

2 - ينظر: المقرئزي. إمتاع الأسماع، 9/362-363.

3 - ابن ماجة. سنن ابن ماجة، رقم/2233.

عبدالله بن أبي بن سلول حاكما على يثرب، فكان ﷺ يحتمل أذى وعداوة ابن سلول لهذا، بعكس اليهود الذين كانوا أدوات شر وناقضي عهود ومؤججي الفتن والصراعات سابقا ولاحقا، فحزم الأمر معهم عند أولى محطات النكث والغدر.

فكان ﷺ براعي في كل حالة طبيعة الحال، وما تؤول إليه الأمور في خدمة الدين والأمة.

7- توظيف الواقع سلما وحربا توظيفا حكيما، فالغزوات وإرسال السرايا لتثبيت أمن وحماية الدولة الوليدة من الطامعين والمارقين المعتدين، وحالات الهدنة والسلم لإفساح المجال لنشر الدعوة وتبليغها إلى العالمين، كما في صلح الحديبية رغم أن مدة الصلح لم تتجاوز سنتين من هدنة العشر السنوات المتفق عليها، إلا أنها كانت فرصة آمن فيها النبي ﷺ جبهة العدو التقليدية "قريش"، وتفرغ لمراسلة ودعوة القبائل والدول المحيطة بالمدينة.

8- انتهاج العمل الدبلوماسي الواسع، فبعد تأمين دولة المدينة، صار لها حضورها الفعال في محيطها الصغير، فشرع بنشر دعوة الحق في العمق الإقليمي والدولي، وبدأ بمراسلة قادة القبائل والدول، كُلاً بما يتوافق مع منصبه ولقبة ومكانته، يدعوهم إلى دين الله تعالى، دين الحق والسلام، وما فيه من خير يعود على بلدانهم ومجتمعاتهم، ومحذرا من مغبة وعواقب الصّد عن دين الله تعالى، ولم يكن في رسائله عليه الصلاة والسلام تخيير لهم بين إسلام أو الجزية أو القتال، فهي أول رسائله إليهم، بل كانت رسائل إعلام لهم بالدعوة وتعريف بالدين الجديد، وإيصال صوت الحق إلى قيادة وملوك تلك البلدان، لعل الله يقذف نور الهداية في قلوبهم، أو تقام عليهم الحجة.

9- الحزم عند ورود مقتضاه، فيوم أن نكثت قريش بعهدا الذي تم في الحديبية، وتمالأت على حلفاء النبي من خزاعة، لم يتأخر ﷺ أو يتردد أو يقبل بوساطة وهدنة، بل انطلق بجيشه العظيم ليكسر شوكة العدو التاريخي، ويرفع هيمنة قريش على بيت الله الحرام، فقد ولى زمن الاستضعاف والقهر، فهو اليوم في موقع القادر على رفع الظلم وإقامة ميزان العدل، فدولة المدينة هي الأعلى والأقوى، وأي تأخر يُعد تراجعاً عن التقدم الذي قطعه من البناء الداخلي والمكانة الخارجية، وكانت نتيجة حزمه ذلك الفتح العظيم "فتح مكة"، الذي تطهر بسببه بيت الله من رجس الأوثان والأصنام، ورفعت قريش يدها عن بيت الله مسلمة مستسلمة، والمسلمون في قوة ومنعة، ولهم العزة والقدح المعلى، ومع تلك القوة والتمكين

راعى النبي ﷺ حق الرحم مع قومه وعشيرته، فأعلن العفو العام، طياً لصفحة العداة التاريخي، وحفظ لقريش مكانتها" اليوم يوم المرحمة، اليوم أعز الله فيه قریشاً<sup>1</sup>، حتى أنه اصطحب معه قادة قریش إلى مواجهة غطفان، وما زال بعضهم على كفره، وأعطاهم العطاء الكثير من غنائمها تأليفاً لقلوبهم، وهكذا حزم الأمر، وأنهى عداوة تاريخية استمرت عقدين من الزمن، وكسب القلوب وتآلفها بحسن تصرفاته الحكيمة صلوات الله وسلامه عليه.

-10

الانطلاق نحو العالمية بعد أن انتظمت الأوضاع الداخلية وتهيأت الظروف الإقليمية، فإنه بعد فتح مكة وانكسار غطفان وحلفائها يوم حنين أصبحت الدولة الإسلامية هي القوة الكبرى في الجزيرة العربية، وتمثل قوة دولية تنافس بمنهج الحق والعدل هيمنة دول الظلم والبغي فارس والروم، انطلق النبي ﷺ نحو العالمية بعد أن قام بواجب البلاغ والإنذار، وشيّد مجتمعاً متماسكاً، وبنى القوة العسكرية الكافية، خلال فترة وجيزة، فتحوّلت الجزيرة من قبائل متناحرة إلى دولة منظمة مؤثرة.

انتقلت دولة الإسلام بعد ذلك إلى مرحلة ردع الباغي ونصرة المظلومين والدفاع عن المضطهدين في الأرض، وإفساح الطريق أمام دعوة الله لتبليغ العالمين بقناعة وحرية تامة، دون إجبار أو إكراه، رافضة في الوقت ذاته تسلط وتآله الآخرين على خلق الله تعالى.

اتجه المسلمون بدعوتهم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، فتتابعت القبائل والدول للانضواء تحت راية التوحيد واحدة تلو أخرى، حتى شملت الجزيرة العربية، وبدأت تفرع أبواب دولتي فارس والروم.

وقد لعبت الأوضاع الداخلية للمجتمعات البشرية - نتيجة تفكك النسيج الاجتماعي فيها بسبب ظلم السلطات والأديان المحرفة- دوراً هاماً في سرعة انتشار الإسلام، فغيّرت فتوحات المسلمين ملامح العالم الدينية والأخلاقية والثقافية، كما غيّرت فلسفة العلاقات بالآخر من منطق المصلحة والاستبداد إلى منطق الدعوة والأخوة والإنسانية، وتشكلت ملامح خارطة سياسية جديدة للعالم، أبرز ملامحها كالاتي:

<sup>1</sup> -الواقدي، المغازي، 2/822.

- 1- قيام دولة جديدة على مساحات شاسعة من العالم القديم هي الدولة الإسلامية.
- 2- تراجع وانحسار إمبراطورتي الفرس والروم، وانتهاء عصر هيمنتها.
- 3- شكّل العرب رأس الحربة في الفعل الإنساني والحدث العالمي، بعد أن كانوا في مؤخرة الركب.

كان هذا التحول الكبير -الذي كسا وجه العالم بجلّة بهيّة من قيم الحق والعدل والإنسانية- بفضل حكمة النبي ﷺ وواقعية تعامله السياسي، وسياسته الواقعية.

واقعية أثمرت سلامةً في سير الدعوة إلى الله تعالى، وسلاسةً في بناء المجتمع المسلم، وصولاً إلى قيام الدولة القوية القادرة على تحقيق قيم الحق والعدل في الأرض، وحمل راية دين الله إلى العالمين، تحقيقاً لقول الحق: **لَوْ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**{[الأنعام:107]}.

#### قائمة المراجع :

- 1- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد العبسي. (1997). *مسند ابن أبي شيبة*. الطبعة: الأولى. تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، وأحمد بن فريد المزدي. السعودية. الرياض: دار الوطن.
- 2- ابن حنبل. أحمد. (2001). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون. لبنان: مؤسسة الرسالة.
- 3- ابن كثير. أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (1419هـ). *تفسير القرآن العظيم*. الطبعة: الأولى. لبنان: دار الكتب العلمية.
- 4- ابن ماجه. أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. (1372هـ / 1952م). *سنن ابن ماجه*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مصر. دار إحياء الكتب العربية.
- 5- ابن هشام. عبد الملك. (1955). *السيرة النبوية*، تحقيق السقا. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- 6- البخاري. محمد بن إسماعيل. (1422هـ). *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه"صحيح البخاري"*. الطبعة: الأولى. لبنان. بيروت: دار طوق النجاة.

- 7- الجوفان. جميلة بنت محمد الجوفان، (2009) الواقعية، نظرة عن قرب. [https://www.alukah.net/literature\\_language/0/5427](https://www.alukah.net/literature_language/0/5427).
- 8- خان، صديق حسن. (1987). *أبجد العلوم*. الطبعة: الأولى. لبنان. بيروت: دار الكتب العلمية.
- 9- الراشدي. ياسر. *المعارضة السياسية للنبي في العهدين المكي والمدني*، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية. العدد 44.
- 10- رضا. محمد رشيد بن علي. (1990)، *تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)*. مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 11- السهيلي. أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد (1412هـ). *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية*. الطبعة: الأولى. لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- 12- صافي. لؤي. (2001). *العقيدة والسياسة "معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية"*. الطبعة: الأولى. لبنان. بيروت: دار الفكر المعاصر.
- 13- علي. جواد علي. (2001). *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*. الطبعة: الرابعة. لبنان. بيروت: دار الساقى.
- 14- المقرزي. أحمد بن علي بن عبد القادر. (1999). *إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*. الطبعة: الأولى. لبنان. بيروت: دار الكتب العلمية.
- 15- المقرزي. أحمد بن علي بن عبد القادر. (1418هـ). *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*. الطبعة: الأولى. لبنان. بيروت: دار الكتب العلمية.
- 16- منيب، عبد المنعم 2015، *ملاحم سياسية واستراتيجية من السيرة النبوية*، موقع الألوكة. <https://ar.islamway.net/article/49594>
- 17- النيسابوري. عبد الملك بن محمد بن إبراهيم الخركوشي. (1424هـ) *شرف المصطفى*. الطبعة: الأولى. السعودية: دار البشائر الإسلامية.
- 18- الواقدي. محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي (1989/1409). *المغازي*. الطبعة: الثالثة تحقيق: مارسدن جونس. لبنان: دار الأعلمي.

## دور التعليم الجامعي في احداث التغير الاجتماعي وتحقيق التنمية في سلطنة عمان ومعوقاته وسبل تفعيله

صالح عبد الله محمد العريمي  
باحث دكتوراه- كلية علوم التربية- جامعة محمد الخامس بالرباط- المغرب  
Oyoun.ihssan@gmail.com

### الملخص

هدفت الدراسة الحالية إلى " التعرف على دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية في سلطنة عُمان، وطبقت على عينة قوامها (908) من طلاب وطالبات الجامعة في سلطنة عمان، وأشارت النتائج بان طبيعة التعليم الجامعي بالسلطنة من وجهة نظر الطلبة عينة الدراسة يمتاز بخصائص متميزة من كافة الجوانب للدرجة التي تكفل لها أن توصف بالقوية، الأمر الذي يؤكد أن الذكور يرون أن واقع وطبيعة التعليم الجامعي الحكومي تعد أفضل من التعليم الجامعي الخاص بالسلطنة. كذلك يمكن القول أن مستوى التغيير الاجتماعي الذي يحدثه التعليم الجامعي في الطالب الجامعي نفسه هو مستوى قوي جدا، وقد أكدت النتائج على التأثير القوي جدا للتعليم الجامعي في إحداث التنمية بسلطنة عُمان، وقد أوضحت النتائج ان المعوق الأكثر اتفاقا والأعلى تمثلت في" التركيز فقط على الجوانب المعرفية والنظرية " التي يمكن وصفها بالمعوق القوي جدا في مضمون هذه المعوقات يجد انها تتمثل في افتقاد التركيز على العملية التطبيقية، وعدم التركيز على اكساب الخريجين المهارات التطبيقية، وهكذا يرى أفراد العينة وجود معوقات متعددة تحد من فعالية التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية، وهذه المعوقات ذات مستوى تأثير قوي.

الكلمات المفتاحية : التعليم الجامعي، السياسة التعليمية، التغيير الاجتماعي، التنمية المجتمعية .

# 6



Role of College Education in Achieving Social Change and  
Development in Sultanate of Oman, its Deterrents, and Activation  
Methods  
Salih Abdullah Mohammed El-Areemi  
PhD research scholar at Faculty of Education, Universit of  
Mohammed V-Rabat

Abstract

The present study aimed to "identify the role of university education in bringing about social change and development in the Sultanate of Oman

The results indicated that the nature of university education in the Sultanate from the point of view of the students in the sample of the study is characterized by distinct characteristics of all aspects to the degree to which it can be described as strong, which confirms that the males believe that the reality The nature of public university education is better than the university education of the Sultanate. It is also possible to say that the level of social change made by university education in the university student itself is very strong. The results confirmed the very strong impact of university education on the development of the Sultanate of Oman, and that the most consistent and higher handicap was to "focus only on the cognitive and theoretical aspects" Which can be described as a very powerful handicap. In the context of these constraints, it is found that the lack of emphasis on practical and applied, and lack of emphasis on the graduation of graduates applied skills. Thus, respondents see the existence of multiple obstacles that limit the effectiveness of university education in the development of community.

Keywords: university education, educational policy, social change, community development.

مقدمة الدراسة :

يشهد العالم على كافة المستويات تطوراً متسارعاً في كافة مجالات الحياة؛ لذا وجب رفع مستوى الاهتمام بالإنسان كي يواكب هذه التطورات المتسارعة ويتعامل معها بطريقة تمكنه من التكيف والتطور في نفس الوقت. وكما هو معروف فإن الإنسان يعد هدف التنمية ووسيلتها في آن وأحد؛ لذا أصبحت عملية إعداده وتأهيله ضرورة ملحة تتبناه كافة المجتمعات على اختلاف تصنيفاتها ومستوياتها وأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

إن عملية خلق وإعداد أجيال من الشباب المتعلم والمتدرب على مستويات عليا ضرورة ملحة تفرضها متطلبات التنمية الشاملة حتى تتوافر للدولة كفاءات ماهرة قادرة على التعامل مع المتغيرات الدولية ومعطيات التكنولوجيا الحديثة، ولديها القدرة على التفاعل والاستفادة من كل المستجدات وإعداد جيل من الأكاديميين والباحثين والخريجين من ذوي المستويات التعليمية العليا وسد احتياجات السلطنة من الكوادر المتخصصة في مختلف المجالات. (وزارة التعليم العالي، الجامعات والكليات الخاصة في السلطنة، 2016) ولتحقيق مستوى جيد من التقدم والازدهار في كافة مجالات الحياة التي يعيشها الانسان تتضح مدى أهمية الحاجة إلى العمل على رفع مستوى العناصر البشرية المؤهلة والمدرّبة والتي تمثل القوة الحقيقية لأي مجتمع في الوقت الحالي. فإذا ما نجح المجتمع في تعليم وتدريب وتأهيل أبنائه وتنمية امكانياتهم وصقل قدراتهم؛ فإن ذلك يعني امتلاكه للقوة والقدرة التي تمكنه من تحقيق مستويات متميزة من النمو والتقدم ومن ثم تنعكس على إحساس المواطنين بالرعاية والرفاهية الاجتماعية والاقتصادية والصحية.

ولا تقتصر أهمية التعليم من منظور التنمية البشرية المستدامة على كونه يؤدي إلى تحسين نوعية عنصر العمل وزيادة إنتاجه وإنما يُعد التعليم حقا من حقوق الانسان الأساسية وهو غاية في حد ذاتها يحتاج إليه البشر لتمكينهم من ممارسة حياتهم وأدوارهم المختلفة على نحو أفضل. كما يعد من العوامل المهمة للقضاء على الفقر ومكافحته عن طريق تزويد الناس بمهارات تزيد من قدراتهم على الكسب والحصول على فرص عمل أفضل، بالإضافة إلى أنه ذو صلة وثيقة بأبعاد متعددة أخرى للتنمية البشرية كالبعد الصحي المتمثل في ارتفاع معدل المواليد وانخفاض الوفيات ونمو الوعي الصحي لدى الأفراد ووعي الأم مع ارتفاع مستوى تعليمها؛ فالتعليم ينمي قدرة الإنسان على التواصل والانتماء الفعال للمجتمع

ومقاومة التهميش والعزل ويوف له الثقافة الحقوقية التي توفر له المطالبة بحقوقه كاملة. ( المسلميه ، عبدالفتاح ، البوسعيدي ، جودة و المعولي ، 2011 ، ص 119 ) .

### مشكلة الدراسة :

يعد التعليم أحد أهم الأدوات الرئيسية والفاعلة التي تساعد على استمرارية عملية التنمية وتحقيقها لأهدافها الأساسية فالعنصر البشري هو هدف التنمية ووسيلتها في نفس الوقت. فليس التعليم مجرد حق أو مطلب؛ وإنما يعد ضرورة ومتطلب حياة وبقاء، بل ينظر إليه على أنه دعامة للأمن الوطني لأي مجتمع في عالم لا مكان فيه لغير المتعلم، وفي عصر التحدي التقني والاقتصادي والثورة المعرفية والمعلوماتية فالتعليم يعد إسهاماً بارزاً في نمو الاقتصاد وزيادة انتاج القوى العاملة، ومكافحة الفقر والعوز، وتحسين مستوى حياة الانسان وضمان التقدم الاقتصادي والاجتماعي . (المسلمية، عبد الفتاح ، البوسعيدي، جودة، و المعولي، 2011) .

وتعد سلطنة عمان بوصفها إحدى المجتمعات الخليجية الفتية التي تأخذ بأسباب التنمية ومسبباتها؛ لذا فإنها تؤمن بأن التعليم هو الفاعل الحقيقي الذي يمكن أن يساعدها على تحقيق مستويات متقدمة في كافة مجالات التنمية الشاملة، ومن ثم تنعكس آثار هذه التنمية ونتائجها على ارتفاع مستوى الخدمات والرعاية المقدمة للمواطن العماني. لذا تضع سلطنة عُمان التعليم بكافة مستوياته في أعلى سلم الأولويات المعمول بها في الدولة.

لذا يجب أن تكون السياسة التعليمية قائمة على فلسفة وذلك من خلال قيام فلسفتها على التأثير في الاتجاهات والقيم والسلوك لمنسوبيها والعمل على نشره من خلال ما تمثله واقعاً وعملاً من خلال صياغة أهدافها بما يتوافق وقيمها وأصالتها بصورة تكاملية تضمن بقائها وتوحيد أنماط العاملين بما يتفق وتحقيق أهداف الدولة العليا والأهداف الدينية والاجتماعية . ( الدجني ، 2011 ، ص 195 ) .

لقد استطاعت مؤسسات التعليم العالي أن تكيف مدخل التخطيط الاستراتيجي لخدمة أهدافها في التنمية بكافة عناصرها، وسجلت نقلة نوعية في تطوير عملية التخطيط ذاتها، والسبق في صياغة اتجاهات جدية وتجارب ناجحة في عملية التطبيق، من خلال تنوع التحديات التي تواجهها، وأهمية الأهداف الاستراتيجية التي تفرضها طبيعة التطور في تلك المرحلة . ( الدجني ، 2011 ، ص 49 ) .

ويرى الباحث أن هذه الإشارة السريعة للدور الذي تلعبه المؤسسات التعليمية في إحداث التغيير الاجتماعي المخطط بمثابة أحد المؤشرات التي يمكن الاسترشاد بها أثناء محاولة الباحث التعرف على

طبيعة الدور الذي تمارسه وتؤديه مؤسسات التعليم الجامعي والعالي في إحداث التغيير الاجتماعي المرغوب في كافة جوانب حياة المواطن العماني، تلك الجوانب التي تتمثل في: الثقافة بما تتضمنه من قيم وعادات وتقاليد ودين ولغة وهوية وطنية ومسؤولية مجتمعية وغيرها، كذلك التطرق الى بعض الظواهر الاجتماعية مثل: الزواج والزواج المبكر وزواج الأقارب والطلاق وتعليم الفتيات والتنقل والسفر والانفتاح ومجال الحريات الشخصية وانحسار السلطة الوالدية، والسحر والشعوذة واللجوء إلى الدجالين. بالإضافة إلى التعرف على جوانب التغيير في النواحي الصحية المتعلقة بالصحة والمرض والعلاج الشعبي والتقليدي أو الطبي بمعناه الحديث.

أما عن علاقة التعليم الجامعي بإحداث التغيير الاجتماعي والتنمية؛ فالتعليم يُعد أهم ركائز التنمية المستدامة وهو من الأولويات التي تعتمد عليها الدول في بناء مواردها البشرية التي تعول عليها في عملية البناء الوطني وترسيخ مكانتها على الصعيد العالمي. ومن هذا المنطلق تتنافس الدول على الرقي بنظمها التعليمية وتجويد مخرجاتها لتناسب الأوضاع الحالية والمستقبلية؛ ومن أجل ذلك تعدد مختلف دول العالم إلى تقييم أنظمتها التعليمية لتحقيق الجودة في عمليتي التعليم والتعلم، وذلك وفق طرق منهجية تضمن الدقة والمصادقية في عمليات التقييم. (مجلس التعليم، 2015)

ومن ثم أصبح جلياً معرفة حقيقة العلاقة الارتباطية الموجبة بين ارتفاع مستوى مؤسسات التعليم الجامعي والعالي وتحقيق مستويات متقدمة من التنمية في كافة المجالات والميادين المختلفة، الأمر الذي ينعكس بطريقة مباشرة على إحداث التغيير الاجتماعي المرغوب فيه في المجتمع وأفراده.

وفى هذا الإطار يمكن القول إن قطاع التعليم الجامعي والعالي في سلطنة عمان قد شهد تطوراً كبيراً ملحوظاً في عدد مؤسساته وعدد الطلبة الملتحقين به، كما شهد القطاع الخاص تطوراً نوعياً تمثل في طرح برامج أكاديمية جديدة وإيجاد بنية أساسية ومناخ تعليمي يسعى للارتقاء بجودة التعليم العالي وفق نظم حديثة. وتضم مؤسسات التعليم العالي مؤسسات حكومية ومؤسسات خاصة.

وفى ضوء العرض السابق فإن مشكلة الدراسة الحالية تتمثل في محاولة التعرف على دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية الشاملة في المجتمع العماني.

تتمثل اسئلة الدراسة الحالية في السؤال الرئيسي التالي: ما دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية في سلطنة عُمان؟

وينفرد من هذا السؤال الاسئلة الفرعية التالية:

1- ما واقع التعليم الجامعي في سلطنة عُمان؟

- 2- ما دور التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي في سلطنة عُمان؟
- 3- ما دور التعليم الجامعي في تحقيق التنمية بسلطنة عُمان؟
- 4- ما المعوقات التي تحد من تفعيل دور مؤسسات التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي والتنمية بسلطنة عُمان.
- 5- ما المقترحات اللازمة لتفعيل دور مؤسسات التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي والتنمية بسلطنة عُمان؟

**فرضيات الدراسة:** تعد الدراسة الحالية من الدراسات التي تحاول التعرف على الأثر الذي أحدثته التعليم الجامعي في سلطنة عمان على عمليتي التغير الاجتماعي والتنمية، ومن ثم كان لابد من الحاق التساؤلات بالفرضيات التالية:

- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين رؤية الطلبة على واقع التعليم الجامعي في سلطنة عمان تعزى لمتغير النوع .
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين رؤية الطلاب الذكور ورؤية الطالبات حول أثر التعليم الجامعي على التغير الاجتماعي.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين رؤية الطلبة في الجامعات الحكومية ونظرائهم في الجامعات الخاصة حول أثر التعليم الجامعي على التغير الاجتماعي .
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية حول أثر التعليم الجامعي على التغير الاجتماعي طبقاً للمنطقة الجغرافية.

#### أهداف الدراسة:

- تتمثل أهداف الدراسة الحالية في الهدف الرئيسي التالي " التعرف على دور التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي والتنمية في سلطنة عُمان "
- ويتفرع من هذا الهدف مجموعة من الأهداف الفرعية التالية :
- أ- الكشف عن واقع التعليم الجامعي في سلطنة عُمان.
  - ب- الكشف عن دور التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي في سلطنة عمان .
  - ت- الكشف عن دور التعليم الجامعي في تحقيق التنمية بسلطنة عُمان.

ث- الكشف عن المعوقات التي تحد من تفعيل دور مؤسسات التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية بسلطنة عُمان.

ج- الوصول إلى بعض المقترحات لتفعيل دور مؤسسات التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية المجتمعية بسلطنة عُمان.

### اهمية الدراسة :

تتمثل الأهمية النظرية للدراسة الحالية في انطلاقها من الاهتمام بثلاث من القضايا التي تحظى بالاهتمام الأكبر في كافة الدول على اختلاف تصنيفاتها ومستوياتها. وتتمثل هذه القضايا في التعليم الذي يعد قاطرة التنمية المجتمعية في كافة المجتمعات والذي يلعب في هذه الدراسة دور المتغير المستقل، والقضية الثانية تتمثل في التغيير الاجتماعي الذي يعد أحد الظواهر الاجتماعية التي تتعرض لها كافة المجتمعات والذي يُعد في هذه الدراسة بوصفه أحد المتغيرات التابعة، والقضية الثالثة هي قضية التنمية المجتمعية والتي هي محور اهتمام كافة المجتمعات الإنسانية ومنها المجتمع العُماني. والتي تؤدي دور أحد المتغيرات التابعة في هذه الدراسة. ومن ثم فإن نجاح الدراسة في الكشف عن طبيعة ومقدار ومستوى التأثير الذي يحدثه التعليم الجامعي بوصفه المتغير المستقل على التغيير الاجتماعي والتنمية المجتمعية بوصفهما متغيرات تابعة؛ يبين مدى أهمية الدراسة الحالية.

كما أن الدراسة الحالية تستمد أهميتها من خلال ما يتوقع أن تصل إليه من نتائج تبين مستوى مخرجات التعليم الجامعي والعالي بشقيه الحكومي والخاص في سلطنة عُمان ومدى اسهام هذه المخرجات في إدارة عجلة التنمية وإحداث التغيير الاجتماعي المرغوب .

### حدود الدراسة ومجالاتها:

#### 1. الحد البشري :

اقتصرت الحد البشري للدراسة الحالية على طلاب وطالبات السنة النهائية في جامعة قابوس الحكومية وجامعة مسقط الخاصة، وجامعة صور الخاصة بسلطنة عُمان وعددهم 908 مبحوثاً الإناث 552، والذكور 356.

كما تضمن الحد البشري أيضاً:

عينة من المسؤولين بالكليات ومساعدتهم ورؤساء الأقسام الأكاديمية الحاليين أو السابقين ومن في مستواهم من الأكاديميين، وقد بلغ عددهم 25 مبحوثا.

- عينة من مديري العموم ورؤساء الأقسام ومن في مستواهم من مديري الوحدات والمؤسسات الحكومية والخاصة العاملة في حقول التنمية المجتمعية بكافة مستوياتها، وقد بلغ عددهم 89 مبحوثا .

## 2. الحد الجغرافي :

اقتصرت الدراسة على المحافظات التي توجد بها جامعات أو كليات جامعية حكومية كانت أم خاصة وهي محافظة الوسطى، ومسندم، محافظة شمال الشرقية، محافظة مسقط، محافظة الداخلية، محافظة البريمي .

## 3. الحد الزمني :

تم تصميم أدوات جمع البيانات واختبارها وتطبيقها وإتمام عملية الجمع والتحليل في الفترة من شهر ديسمبر 2017 م إلى ديسمبر 2018 م .

## مفاهيم الدراسة :

• التعليم الجامعي والتعليم العالي Higher Education & University Education يُعرف التعليم الجامعي والتعليم العالي بأنه ذلك النوع من التعليم الذي يقدم في الجامعات أو المعاهد العليا المتخصصة. وتتراوح مدة الدراسة فيه من سنتين في المعاهد الفنية المتوسطة إلى أربع أو خمس أو ست سنوات في الكليات الجامعية والمعاهد العليا. ويستلزم الحصول على الماجستير والدكتوراه ما لا يقل على التوالي عن سنتين وثلاث سنوات من الدراسة (DEVELOPMENT, 2010, p. 61) وفي ضوء الدراسة الحالية يقدم الباحث التعريف الإجرائي التالي للتعليم الجامعي، حيث يقصد به بأنه التعليم الذي يقدم بعد اجتياز الطالب لمرحلة التعليم ما بعد الأساسي (المرحلة الثانوية) ويتم تقديمه من خلال الجامعات والكليات المنتمية لها، وفق القوانين المعمول بها في الدولة ومن ثم حاز باعتراف السلطات القائمة.

## • السياسة التعليمية: Educational Policy

في البداية يمكن القول إن السياسة بمعناها العام عبارة عن مجال واسع يحدد الأهداف والأولويات الرئيسية للحكومة. ويتماشى ذلك مع دستور البلد ويمكن ان تختص بقطاع محدد (على سبيل المثال

سياسة قطاع التعليم) أو قطاع فرعي (مثل التعليم الابتدائي) أو إلى مسألة معينة (مثل انخفاض معدلات الالتحاق بالمدارس). وتحدد السياسة موقفاً معيناً يهدف إلى استكشاف حلول لمسألة ما. كما عرفت السياسة التعليمية بأنها الإطار العام الذي يوجه العمل في النظام التعليمي، والذي يمكن أعضاؤه من أن يتبعوا طريقاً مشتركاً وأن يسلكوا سلوكاً متماسكاً (زيدان ، 1993 ، ص 101) . كما تعرف بأنها مجموعة من المبادئ وأساليب العمل التي سيلتزم بها العاملون في ممارساتهم، وهي الإطار الذي يرسم الأفعال ويحددها، وهي مرشد عام ودليل يضع حدوداً لاتجاهات العمل، ويوحد التصرف ويخلق نوعاً من الاستقرار داخل المؤسسات التعليمية (مطر و فرج، 2009).

وفي ضوء التعريفات السابقة، يطرح الباحث التعريف الإجرائي التالي للسياسة التعليمية، حيث يقصد بها في دراسته الحالية أنها ذلك الإطار العام المكون من المبادئ والاتجاهات العامة وموجهات العمل التي يتم الاسترشاد بها والسير في ضوئها في كافة المؤسسات والأجهزة التعليمية في الدولة؛ الأمر الذي يؤدي إلى خلق بيئة تعليمية مستقرة تتمكن من تحقيق أهداف المؤسسات التعليمية وأغراضها.

#### • التغيير الاجتماعي Social Change

فالتغيير الاجتماعي يقصد به كل تحول يحدث في النظم والأنساق والأجهزة الاجتماعية سواء البنائية أم الوظيفية خلال مدة زمنية محددة ( الخشاب ، 1977 ، ص 188 ) . ما أنه يشير إلى أنواع التطور التي تحدث تأثيراً في النظام الاجتماعي أي التي تؤثر في بناء المجتمع ووظائفه ( مذكور، 1975 ، ص 165). ويمكن أن ننظر إلى التغيير الاجتماعي على أنه ذلك التبدل في البنى الاجتماعية وأن التغيير ضرورة حياتية للمجتمعات البشرية لأنه وسيلة بقائها ونموها وبعد التغيير الاجتماعي جزءاً من التغيير الحضاري الشامل في المجتمعات البشرية ( زامل 2007 ، ص 4 ) .

وفي ضوء المناقشة السالفة يرى الباحث أن التغيير الاجتماعي والذي يعد أحد أهم المفاهيم المحورية في الدراسة الحالية يقصد به على أنه عملية تحول اجتماعي مر بها المجتمع العماني في جوانب متعددة منها على سبيل المثال: القيم والعادات والمعتقدات والهوية والانتقال من مرحلة اجتماعية يغلب عليها الطابع البدوي إلى مرحلة يغلب عليها الطابع الحضري وذلك بسبب اتاحة الفرص التعليمية لأبناء المجتمع بداية من التعليم الأساسي وحتى التعليم الجامعي.

#### • التنمية المجتمعية Community Development



توصف التنمية بأنها عملية ديناميكية متكاملة وشاملة ومتعددة الجوانب والميادين، تستهدف العنصر البشري بالدرجة الأولى ويتوقف نجاحها على مدى ومستوى مشاركة هذا العنصر وتعليمه وتدريبه وتأهيله للقيام بدوره المتوقع في العمليات التنموية.

إن التنمية كمفهوم شاع الحديث عنها عقب الحرب العالمية الثانية بصفة خاصة، لما نجم عنها من مشكلات اجتماعية بارزة دفعت بدول العالم إلى بذل جهود مضاعفة لتغيير أوضاعها وتحسين أحوالها المادية. لذا فقد ارتبط مفهوم التنمية بالانقراض الاقتصادي والاجتماعي وما يعنيه ذلك من تغيير في بنية الاقتصاد بتعدد قطاعات الإنتاج وتطور خدمات الصحة والتعليم وما شابه ذلك. وتعتبر التنمية عملية واعية وموجهة، تقوم بها قطاعات شعبية واعية، خاصة وعمامة، بهدف إيجاد تغيير شامل يسمو بالمجتمع إلى مصاف الأمم الراقية المتحضرة. لذا فهي أكثر من عملية نمو اقتصادي يعبر فحسب، عن وجود " عملية تحولات في البناء الاقتصادي والاجتماعي، قادرة على تنمية طاقة إنتاجية مدعمة ذاتيا، تؤدي إلى تحقيق زيادة منتظمة في متوسط الدخل الحقيقي للفرد على المدى المنظور (السنبل، 2001، صفحة 4). ويعرف الباحث التنمية المجتمعية في هذه الدراسة على أنها عمليات واعية ومخططة ومدروسة رصدت لها الموازنات والموارد المالية والبشرية والتنظيمية والمؤسسية من أجل تحقيق أهداف متعددة على كافة المستويات والاصعدة، تلك الأهداف التي تسهم في تحقيق نقلة نوعية في حياة المواطنين من خلال الانتقال من وضع اجتماعي اقتصادي ثقافي إلى وضع آخر افضل منه.

### 1) الإطار النظري للدراسة:

في ضوء نظرية الأنساق الاجتماعية Social System's Theory فإن الباحث ينظر إلى مؤسسات التعليم الجامعي كالجوامع والكلية الجامعية بشقيها الحكومي والخاص بوصفها أنساق اجتماعية مفتوحة على البيئة الخارجية (المجتمع العماني) التي تحيط بها من مؤسسات اجتماعية أو صناعية أو اقتصادية، تتأثر وتؤثر فيها من حيث مدخلاتها، وعملياتها، ومخرجاتها. (الرشيد، 2005، ص 15). ومن ثم فإن الباحث يعتبر هذه النظرية بمثابة الإطار النظري الذي يوجه الدراسة في جانبيها النظري والميداني.

#### 1.1 التعليم في سلطنة عمان :

مر التعليم في سلطنة عمان بمراحل مختلفة واكبت مستجدات التطوير ومتطلباته، واستندت كل مرحلة منها إلى منطلقات وموجهات اشتقت من احتياجات كل مرحلة، فقد كان الاهتمام بنشر التعليم هو الهاجس الأول في بداية النهضة المباركة، لذا كان التركيز على التوسع الكمي للتعليم لضمان وصول الخدمة

التعليمية إلى أبناء السلطنة كافة من خلال الخطط الخمسية (1995- 1975 م)، وقد تحقق هذا الإنجاز في فترة قياسية أكدته العديد من التقارير المحلية والدولية منها: التقرير الصادر عن البنك الدولي 2001 م، الذي ذكر أن تطور النظام التعليمي في سلطنة عمان خلال الفترة من 1970 إلى 2000 م متقدم ولا يضاويه أي تطور لأي نظام تعليمي في الدول الأخرى. ثم جاءت المرحلة الثانية (2010 - 1996) استكمالاً للمرحلة الأولى حيث كان الاهتمام بالتطوير النوعي للتعليم، واستمدت هذه المرحلة موجهاتها من توصيات مؤتمر "الرؤية المستقبلية للاقتصاد العماني 2020" الذي عقد في عام 1995 م، والذي خرج باستراتيجية تنموية شاملة لتنمية الموارد البشرية في السلطنة، وبناءً عليه؛ فقد تبنت وزارة التربية والتعليم في الخطط الخمسية الخامسة (2000 - 1996 م)، والسادسة (2005 - 2001 م) والسابعة (2006 - 2010م) نظام التعليم الأساسي وما بعد الأساسي؛ بهدف تعزيز جودة النظام التعليمي، وتحقيق الغايات المتوقعة منه، والمتمثلة في إكساب المخرجات التعليمية مهارات التفكير الناقد والتحليل البناء بما يمكنهم من مواكبة متطلبات العصر، واحتياجات مؤسسات سوق العمل من المهارات الفنية. كما عملت الوزارة على تحسين الكفاءة الداخلية للنظام التعليمي، وجودة الإدارة المدرسية، وتطوير برامج التعليم ومناهجه بما يواكب المستجدات التربوية الحديثة، وتحسين نوعية المباني المدرسية وغيرها. ورغم ما تحقق في تلك المراحل من تطوير للعملية التعليمية، إلا أن الحاجة ما زالت قائمة لمخرجات أفضل في نظام التعليم بالسلطنة، لذا جاءت المرحلة الثالثة في العام (2011 م) كمرحلة للتقييم الشامل، وهي المرحلة التي وجه بها مولانا حضرة صاحب الجلالة السلطان المعظم - حفظه الله ورعاه - في مجلس عمان في أكتوبر 2011 م، بضرورة إجراء التقييم الشامل للمنظومة التعليمية.

وقد جاءت الخطة الخمسية الثامنة (2015 - 2011 م) ملبية لهذا الهدف؛ حيث جاء من أولوياتها تطوير نظام التعليم وفق معايير جودة تتلاءم مع الغايات والسياسات التربوية، ورفع كفاءة نظام تقويم أداء الطلاب لِيُسهم في الارتقاء بمستوى التحصيل الدراسي، إلى جانب التوسع في توظيف التقانة بما يتواءم مع استراتيجية مجتمع عمان الرقمي، والتوسع في تحقيق تكافؤ الفرص التعليمية لذوي الإعاقة والاحتياجات الخاصة والمجدين، ورفع كفاءة برامج الرعاية والتوعية الطلابية النفسية والاجتماعية والصحية والمهنية بالمدارس وغيرها. ( مجلس التعليم ، 2014 ، ص 34 ) .

وتعد وزارة التربية والتعليم من تتحمل المسؤولية الأولى والكبرى عن تطبيق السياسة التعليمية في السلطنة، حيث تتولى مسؤولية إدارة التعليم المدرسي لجميع المراحل الدراسية للصفوف (1-12)، كما تتضمن مسؤولية الوزارة العمل على تطوير الاستراتيجيات والسياسات التعليمية، هذا بالإضافة إلى تنقية

المناهج الدراسية وتقييمها وتطويرها بشكل مستمر حتى تتماشى مع المناهج العالمية المتقدمة. كما يعهد للوزارة أيضا بعملية وضع وتصميم الكتب المدرسية وتطويرها مع العمل على تطوير آليات تقويم المعلمين والطلبة.

كذلك تتولى مسؤولية الإشراف على سير العمل في المدارس، وتقديم الدعم الفني والإداري للهيئات التدريسية والإدارية بالمدارس، كما تعمل المديرية العامة للتربية والتعليم في كافة المحافظات على تنفيذ خطط الوزارة، وتعمل الوزارة على منح مزيد من الصلاحيات الإدارية والمالية لهذه المديرية بشكل تدريجي (مجلس التعليم ، 2018).

## 1.2- فلسفة التعليم في سلطنة عمان :

يرى كثير من المفكرين والعلماء والمخططين أن التعليم هو الاستثمار الحقيقي، بل هو أهم وسيلة لبناء الفرد، وتطوير المجتمع، كما أنه خير أداة لمواجهة المتغيرات الهائلة والتحديات الكبيرة التي تتجدد يوميا، والتعليم هو منطلق التقدم وأساس بدايته، ويعد التعليم الجامعي - العالي- الذي يمثل قمة الهرم التعليمي أحد القوى الموجهة للتنمية بعامة والتنمية الاقتصادية بخاصة، إذ يحتل موقعا حيويا في منظومة التنمية الشاملة وفي تسييرها ويقوم بدور فاعل في توجيهها وتحسينها ورفع مستوى المجتمع من جميع النواحي الثقافية والفكرية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية والعملية ( عبد الحي ، 2011، ص 56 ).

تلك هي الحقيقة التي تؤمن بها المجتمعات المتقدمة والمجتمعات الآخذة في النمو، كما تجسد هذا الايمان في فكر جلالة السلطان "قابوس بن سعيد" - حفظه الله - بأهمية التعليم ودوره المحوري في إحداث التنمية والتطوير في المجتمع العماني.

لذا فقد أولى قائد النهضة المباركة التعليم أهمية كبرى، إذ جعله على رأس أولويات المجتمع الفتى، حيث جاء في إحدى خطابه السامية.... "إننا نولي التعليم جُل اهتمامنا ونسعى لتطويره وتحسينه ورفع مستواه وتحديث المعارف وتعميقها وإثرائها وتكييفها مع عالم دائم التغيير انطلاقا من الأهمية التي توليها السلطنة لتنمية الموارد البشرية وترسيخ منهج التفكير العلمي وتكوين أجيال متعلمة تشارك في عملية التنمية وتتعامل مع المتغيرات والمستجدات المحلية والعالمية بكل كفاءة واقتدار " (قابوس بن سعيد، 2011).

وفي ضوء مثل هذه التوجهات العامة والعليا للبلاد تجسد السياسة التعليمية وفلسفتها وتوضح في أبرز صورها ومعانيها النبيلة. ويرى الباحث أن المقولة السابقة وضعت الأسس لتطوير وتحديث فلسفة التعليم في السلطنة بما يجعلها تتماشى مع التغيرات السريعة التي يشهدها العالم اليوم، ذلك العالم الذي يعيش

عصر لم يشهد له مثيل، ذلك العصر الذي أطلقت عليه تسميات عديدة منها على سبيل المثال: عصر المعرفة، عصر الثورة المعرفية، عصر ثورة المعلومات، عصر الانفجار المعرفي، العصر الرقمي ... وما إلى غير ذلك من تسميات.

إن فلسفة التعليم في أبسط معانيها هي دراسة فلسفية عامة وشرح لكل جانب من جوانب التعليم. فعبارة "فلسفة التعليم" ليست جزءاً من الفلسفة فحسب، بل هي جزء من التعليم أيضاً. وهي فرع من علم الإكسيولوجيا " Axiology " تلك التي تتعلق بموضوعات دراسته بموضوع القيمة التعليمية. وبمعنى آخر، يمكن النظر إليها بوصفها أحد فروع التعليم بسبب تناولها بالدراسة موضوعات مهمة مثل الأغراض والعمليات التعليمية وطبيعة التعليم ومثله العليا. ويُعد "William K Frankena" الفيلسوف التحليلي للتعليم الذي اعتبر فلسفة التعليم جزءاً من الإكسيولوجيا، لأن فلسفة التعليم تسأل عن أهداف وأساليب وجميع عناصر التعليم المتعلقة بالأحوال الأخلاقية والاجتماعية. بل هي جزء من التعليم أيضاً عندما يتكون من الجوانب المعيارية والتحليلية للتعليم (William, 1965).

وتُعرفُ فلسفة التعليم بأنها مجموعة من المبادئ والأهداف التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتُعدُّ موجهاً لبناء عناصر المنظومة التعليمية كافة وتطويرها، وتستند هذه المبادئ على مجموعة مصادر وأسس دينية وعلمية ووطنية ودولية. وترمي فلسفة التعليم إلى تكوين الإنسان المؤمن بالله تعالى، والمتمسك بمبادئ الدين الإسلامي وقيمه، والمخلص لوطنه وسلطانه، والقادر على فهم مجريات العصر وحسن التعامل معها، والممتلك لمهارات التفكير العلمي والحياة العملية الإيجابية، المسهم في التنمية المستدامة في القطاعات المختلفة بالمجتمع العماني ( الامانة العامة لمجلس التعليم، 2017، ص 11 ).

تشير التقارير الصادرة عن مجلس التعليم في سلطنة عمان إلى أن اول وثيقة تم إصدارها كانت في عام 1978، وسميت " وثيقة لفلسفة التعليم في السلطنة" وكانت خلال الخطة الخمسية الأولى، وأنت كاستجابة للتطورات والمستجدات في قطاع التعليم، ثم قامت وزارة التربية والتعليم بتطوير الوثيقة عامي 2003م، و2009م خلال خطتي التنمية الخمسية السادسة والسابعة.

## (2) الاطار الميداني للدراسة :

### 2.1- المنهج المستخدم Methodology

يُعد المنهج الوصفي هو المنهج العام الذي يوجه الدراسة الحالية، والذي سوف يتم تطبيقه واقعياً من خلال طريقة المسح الاجتماعي بالعينة لعينة من طلاب وطالبات الجامعات والكليات الحكومية والخاصة

في سلطنة عمان. والمسح الاجتماعي يعد طريقة لجمع البيانات Method of collecting data حيث يوجد عدد من الأفراد يوجه لهم بعض الأسئلة ويقوم هؤلاء الأفراد بالإجابة عن تلك الأسئلة، ومحصلة هذه الإجابات يعد أداة جيدة للدراسة، ويعد المسح الاجتماعي الوصفي هو النمط الأكثر شيوعاً في البحوث الاجتماعية والإنسانية. (Barker, 1988) هذه بالإضافة إلى عينة من مديري العموم ورؤساء الأقسام في الوزارات والهيئات المعنية بالتغيير المجتمعي والتنمية المجتمعية بالمجتمع العماني.

## 2.2 - مجتمع وعينة الدراسة :

يتمثل المجال البشري للدراسة الحالية في كافة الطلاب والطالبات الذين يدرسون في السنة النهائية بكافة الجامعات والكليات الجامعية الحكومية والخاصة بسلطنة عُمان، ويبلغ عدد الطلبة الدراسون في مؤسسات التعليم العالي داخل السلطنة في القطاع العام (56397) طالب أما في القطاع الخاص فقد بلغ عددهم (60297) طالب.

كما بلغ عدد الطلبة الجدد في مؤسسات التعليم العالي داخل السلطنة في القطاع العام (13747) طالب في حين بلغ عدد الطلبة الجدد في القطاع الخاص (20233) طالب. (المبسلي، 2015) والجدول اللاحق رقم (1) يبين الجامعات والكليات التي يتوزع عليها الطلبة بالسلطنة والتي تم سحب عينة الدراسة منها، وفقاً لقدرات الباحث الفردية وإمكانياته المادية فلن يستطيع استخدام طريقة المسح الاجتماعي الشامل لكل طلبة الجامعات الحكومية والخاصة؛ لذا تم سحب عينة من هذه المؤسسات بحيث تضمن جامعات وكليات تمثل كلا من التعليم الجامعي الحكومي والخاص مع ضمان توزيعها على كافة مناطق السلطنة .

وفي ضوء الجدول اللاحق يدخل في إطار العينة العدد (4) كلية اثنتان تمثلان الكليات الإنسانية واثنتان تمثلان الكليات العلمية من كليات جامعة السلطان قابوس بمسقط باعتبارها ممثلة للجامعات الحكومية بالإضافة إلى (2) كلية العلوم التطبيقية بالمرستاق، (2) كلية التقنية، ومن الجامعات الخاصة تم سحب عينة (2) كلية من كل جامعة بحيث تمثل واحدة الكليات الإنسانية والأخرى تمثل الكليات العلمية. فيكون المجموع (14) كلية جامعية تمثل التعليم الخاص. وجميع هذه الكليات تم اختيارها بطريقة العينة العشوائية البسيطة .

أما بخصوص المبحوثين من الطلبة، طبق عليهم طريقة المسح الاجتماعي الشامل لكل طلبة السنة النهائية وعددهم 908 (ذكور - إناث) في الكليات التي تشملها العينة حيث كان عدد الاناث 552 طالبة، وعدد الذكور 356 طالب .

## جدول رقم (1)

## مؤسسات التعليم العالي في العام الأكاديمي 2014/2013

النسبة المئوية	المجموع	معاهد تخصصية	كليات	جامعات	المؤسسة
52.6%	30	13	16	1	حكومية
47.4%	27	0	20	7	خاصة
100%	57	13	36	8	المجموع
	100%	23%	63%	14%	النسبة

## 2.3- أدوات جمع البيانات Data Collection Tools

طبقاً لطبيعة المادة العلمية المراد جمعها ميدانياً تتحد طبيعة وشكل أدوات جمع البيانات الميدانية، ويرى الباحث أن أدوات جمع البيانات التي سيسعى إلى تصميمها بنفسه تتضمن الأدوات التالية:

- الأداة الأولى: استمارة استبيان Questionnaire: مخصصة وموجهة لعينة من طلاب وطالبات السنة النهائية بالمرحلة الجامعية وما يعادلها.

- الأداة الثانية دليل مقابلة Interview Guide: وهو عبارة عن استمارة تتكون من عدد قليل من الأسئلة المفتوحة بالإضافة إلى بعض البيانات المعرفة بالمبحوث، وهذه الأداة موجهة لعينة من مديري العموم ورؤساء الأقسام ومن في مستواهم من مديري المؤسسات القاعدية التابعة للوزارات والهيئات المسؤولة عن عمليات التنمية المجتمعية بالمجتمع العماني في القطاعين الحكومي والخاص.

- الأداة الثالثة دليل مقابلة: وهو عبارة عن استمارة تتكون من عدد قليل من الأسئلة المفتوحة بالإضافة الى بعض البيانات المعروفة، وهذه الأداة موجهة لعينة من عمداء الكليات ومساعدتهم للتعرف على المعوقات التي تحد من مؤسساتهم في الاسهام في إحداث التغيير الاجتماعية وتأهيل الخريجين للعمل بكفاءة في مجالات التنمية المتعددة..

وقام الباحث بتصميم استمارة الاستبيان بنفسه وتحكيمها من خلال عرضها على بعض الأساتذة الأكاديميين والخبراء المتخصصين، وبعد التحكيم والانتها من عملية الصدق الظاهري، قام الباحث بإجراء اختبارات الثبات للتأكد من ثبات الأداة (استمارة استبيان). أما بخصوص الأداة الثانية صممها الباحث وعرضها على المحكمين للتأكد من صلاحيتها لجمع المادة العلمية التي صممت من أجلها.

#### أساليب التحليل Analysis Techniques :

طبقا لطبيعة البيانات الميدانية التي قام الباحث بجمعها فإن الدراسة سوف تزواج بين أسلوب التحليل التاليين:

- أسلوب التحليل الكمي: ويختص هذا الأسلوب بتحليل المعطيات الميدانية المتوقع جمعها نتيجة لتطبيق الأداة الأولى (استمارة الاستبيان الموجهة للطلبة والطالبات) وتم التحليل من خلال الاعتماد على الحزمة الإحصائية للعلوم المجتمعية (Statistical Package for Social Silences) بهدف الوصول لدلالات ذات قيمة ومؤشرات تدعم موضوع الدراسة، حيث يتوقع استخراج العديد من الجداول التكرارية البسيطة والمركبة وتطبيق بعض مقاييس النزعة المركزية وخاصة المتوسطات الحسابية، وبعض مقاييس التشتت كالانحراف المعياري والتباين، هذا بالإضافة إلى اجراء بعض التحليلات المهمة التي يتوقع أن يكون إجرائها له ضرورة للحصول على نتائج اجمالية أو كلية لبعض محاور أدوات جمع البيانات مثل الحصول على درجة القوة النسبية. أيضا يتوقع أن يتم تطبيق بعض الاختبارات الإحصائية المتقدمة في محاولة لإجراء اختبارات الفرضيات التي تحاول الدراسة اختبارها، ومن هذه الاختبارات المتقدمة اختبار T-Test للعينات المستقلة، واختبار تحليل التباين الاحادي ANOVA ومعامل اختبار بيرسون Person Correlation ومعامل Chi Square، كما أعقب التحليلات الكمية تفسيرات كيفية تبينها وتوضيحها، فالأرقام المجردة لا تعنى شيئا إلا من خلال تفسيرها في ضوء دلالتها السوسولوجية (صالح ، 2010، ص 1712).

- أسلوب التحليل الكيفي حيث سوف يتم استخدام طريقة تحليل المضمون Content Analysis لتحليل مضمون نتائج تطبيق دليل المقابلة السابق الإشارة إليه فيما يتعلق بأدوات جمع البيانات.

مناقشة نتائج البحث :

## 1. السؤال الاول : ما واقع التعليم الجامعي في سلطنة عمان ؟

جدول رقم (2) واقع وطبيعة وخصائص التعليم الجامعي من وجه نظر الطلبة المبحوثين

التصنيف رقم	الترتيب	المتوسط النسبي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	التعليم الجامعي في جامعتك/كليتك/معهدك
مستوى قوي جدا	1	0.87	0.56	2.61	يعد التعليم الجامعي بالسلطنة تعليما متطورا وحديثا
	2	0.86	0.61	2.58	يوفر العديد من التخصصات التي تلبي طموحات الطلبة
	3	0.83	0.67	2.48	البيئة التعليمية للتعليم الجامعي تسمح بالتميز والتفوق
	4	0.81	0.64	2.44	بصفة عامة يعد تعليما متميزا
	5	0.80	0.63	2.41	يتميز بالجودة والكفاءة
	6	0.80	0.67	2.40	تتوفر له كل الامكانيات والأجهزة التي يحتاجها الطالب للتدريب
مستوى قوي	7	0.79	0.64	2.38	يتقارب مع المستويات الدولية والعالمية
	8	0.77	0.72	2.31	يعتمد على نخبة متميزة من الأساتذة



الأكاديميين والفنيين				
9	0.77	0.67	2.30	الفجوة بين الاهتمام بال تخصصات الإنسانية والطبيعية ضيقة
10	0.70	0.75	2.11	يراعى حاجة سوق العمل
11	0.67	0.75	2.02	يتميز بعدم وجود فجوة واسعة بين النظري والميداني
الانحراف المعياري=		المتوسط الحسابي العام=		القوة النسبية= 79.73%
4.42		26.05		

تشير نتائج تحليل البعد الخاص بواقع خصائص وطبيعة التعليم الجامعي بالسلطنة من وجهة نظر الطلبة عينة الدراسة إلى أن التعليم الجامعي يمتاز بخصائص متميزة من كافة الجوانب للدرجة التي تكفل لها أن توصف بالقوية حيث بلغت درجة القوة النسبية للبعد 79.73% وهي درجة تصنف بالقوية (المستوى القوي من 65% إلى أقل من 80%).

وقام الباحث بتطبيق اختبار T-Test للعينات المستقلة بغرض التعرف على الفروق الإحصائية ذات الدلالة المعنوية التي يحدثها متغير النوع بوصفه متغيراً مستقلاً Independent Variable على استجابات الطلبة على بعد واقع خصائص وطبيعة التعليم الجامعي في سلطنة عُمان بوصفها تمثل المتغير التابع Dependent Variable.

جدول رقم (3) الفروق التي يحدثها متغير النوع على استجابات الطلبة على واقع التعليم الجامعي

النوع	المتوسط	الفرق بين المتوسطين	مستوى المعنوية	درجة الحرية	قيمة T	المعنوية P-Value	القرار
ذكور	26.5056	.75199	0.95	906	2.509	.012	توجد فروق
إناث	25.7536						

وقد أفادت نتائج التطبيق بوجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية بين الذكور والإناث حيث بلغت قيمة المعنوية<sup>(\*)</sup> P-Value 0.012 وهي قيمة أقل من 0.05 ومن ثم يعني ذلك وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية وتفسر هذه الفروق لصالح ذوى المتوسط الحسابي الأكبر أى لصالح الطلبة الذكور، الأمر الذى يؤكد أن الذكور يرون ان واقع وطبيعة التعليم الجامعي بالسلطنة متميزة بشكل أكثر من رؤية الطالبات لهذا الواقع.

2. السؤال الثاني : ما دور التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي في سلطنة عُمان؟ يرى الباحث أن الاجابة على هذا التساؤل تكون من خلال التعرف على دور التعليم الجامعي فى إحداث التغيير الاجتماعي على الطالب نفسه ، والذي يمثل أحد المدخلات الأساسية للنسق التعليمي وفى نفس الوقت المخرج الرئيسي بعد التعرض لمجموعة العمليات التحويلية.

جدول رقم (4) دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي على الطالب

الترتيب	المتوسط النسبي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي على الطالب
---------	----------------	-------------------	-----------------	---

(\*) إذا بلغت قيمة المعنوية ( ) أقل من 0.05 فإن ذلك يعنى وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية وتفسر الفروق لصالح ذوى المتوسط الأكبر، أما إذا كانت هذه القيمة أكبر من 0.05 فإن ذلك يعنى عدم وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية

1	0.94	0.38	2.82	أسهم التعليم الجامعي في تنمية قيمة المسؤولية الفردية والمسؤولية المجتمعية لدي
2	0.92	0.50	2.76	أسهم التعليم الجامعي اكتساب كثير من القيم الإيجابية منها
4	0.90	0.52	2.69	أسهم التعليم الجامعي في اكتساب قيم التسامح والتعايش والسلمية مع الآخرين
3	0.90	0.50	2.69	أسهم التعليم الجامعي في اتباع المنطق والعقل في التعامل مع مشكلات الحياة
5	0.90	0.54	2.69	بصفة عامة أشعر بالتغيير الإيجابي بعد قرب انتهاء المرحلة الجامعية
6	0.89	0.53	2.66	أسهم التعليم الجامعي في اكسابي القدرة على العمل الجماعي التعاوني
8	0.88	0.57	2.63	أسهم التعليم الجامعي في تعزيز الانتماء الوطني لدي
7	0.88	0.55	2.65	أسهم التعليم الجامعي في تنمية اتجاهاتي الإيجابية تجاه العمل التطوعي
9	0.86	0.59	2.59	أسهم التعليم الجامعي في اعتماد التفكير العلمي طريقة لحل المشكلات

11	0.86	0.64	2.58	أصبحت أو من بحرية التعبير بأنها حق لكل إنسان
10	0.86	0.59	2.59	التعليم الجامعي ساعدنا على أن نكون مواطنين صالحين
12	0.85	0.60	2.56	أسهم التعليم الجامعي في تنمية قدرتي على التقويم والنقد الذاتي
13	0.82	0.73	2.46	أسهم التعليم الجامعي في اكسابي لغات أخرى غير لغتي الأصلية
14	0.81	0.70	2.44	أسهم التعليم الجامعي في تأصيل لغتي وبناءها لدى بشكل سليم
15	0.73	0.77	2.18	أسهم التعليم الجامعي في تصحيح بعض الممارسات الدينية غير السليمة لدي
الانحراف المعياري = 4.93			المتوسط العام = 39.00	القوة النسبية = 86.68%

ومن خلال استقراء البيانات الواردة بالجدول رقم (4) تبين أن معظم العبارات التي تتضمنها حصلت على متوسط حسابي ونسبي يمكن وصفه بالقوى جدا باستثناء عبارة واحدة تلك التي جاء متوسطها الحسابي والنسبي في المستوى القوي فقط والتي احتلت الترتيب الأخير في الجدول السابق والتي تمثلت في " أسهم التعليم الجامعي في تصحيح بعض الممارسات الدينية غير السليمة لدي ". ومن خلال حساب مستوى درجة القوة النسبية لهذا البعد اتضح انها بلغت 86.68% . ويمكن القول أن مستوى التغيير الاجتماعي الذي يحدثه التعليم الجامعي في الطالب الجامعي نفسه هو مستوى قوي جدا؛ وذلك من خلال الاستجابات المؤيدة بقوة لأثر التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي في الطلبة.

وبالرغم من وضوح النتائج المرتبطة بتأثير التعليم الجامعي بالسلطنة في إحداث التغيير الاجتماعي بالنسبة للطلبة أنفسهم؛ قام الباحث بتطبيق اختبار T-Test للعينات المستقلة بغرض التعرف على الفروق الإحصائية ذات الدلالة المعنوية التي يحدثها متغير النوع بوصفه متغيراً مستقلاً Independent Variable على استجابات الطلبة على بعد دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي بالنسبة للطلبة في سلطنة عُمان بوصفه المتغير التابع Dependent Variable .

جدول رقم (5) دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي طبقاً للنوع

النوع	المتوسط	الفرق بين المتوسطين	مستوى المعنوية	درجة الحرية	قيمة T	المعنوية P-Value	القرار
ذكور	39.9101	1.48982	%95	906	4.494	0.000	توجد فروق
إناث	38.4203						

وقد أفادت نتائج التطبيق الواردة بالجدول اللاحق رقم (5) بوجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية بين الذكور والإناث؛ حيث بلغت قيمة المعنوية P-Value 0.000 وهي قيمة أقل من 0.05 ومن ثم يعنى ذلك وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية وتفسر هذه الفروق لصالح ذوى المتوسط الحسابي الأكبر أى لصالح الطلبة الذكور، الأمر الذى يؤكد أن الذكور يرون ان قدرة تأثير التعليم الجامعي فى إحداث التغيير الاجتماعي بهم كانت أعلى مستوى رؤية الطالبات الإناث حول ذلك التأثير، وبمعنى آخر أن التغيير الاجتماعي الذي يحدثه التعليم الجامعي يكون أكثر تأثير في الطلبة الذكور مقارنة بالطالبات .

كما تم تطبيق الاختبار السابق للتعرف على مدى وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية يحدثها متغير نمط التعليم (حكومي- خاص) بوصفه متغيراً مستقلاً على استجابة الطلبة المبحوثين على التغيير الاجتماعي الذي يحدثه التعليم الجامعي بوصفه متغيراً تابعاً. ويمكن استقراء النتائج من الجدول التالي .

## جدول رقم (6)

نمط التعليم وتأثير التعليم الجامعي في احداث التغير الاجتماعي

نمط التعليم	المتوسط	الفرق بين المتوسطين	مستوى المعنوية	درجة الحرية	قيمة T	المعنوية p-Value	القرار
حكومي	38.7778	-	%95	906	2.192	0.029	توجد فروق
خاص	39.5692	79145.					

من خلال استقراء البيانات الواردة بالجدول أعلاه، اتضح وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية حيث بلغت قيمة المعنوية 0.000 وهي قيمة أقل من 0.05 ومن ثم تفسر الفروق لصالح لطلبة التعليم الجامعي الخاص حيث أن متوسطهم الحسابي هو المتوسط الأكبر وفقاً لهذه النتيجة فإن طلبة التعليم الجامعي الخاص يرون أن تأثير التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي بالطلاب تكون أكثر اعترافاً عن نظرائهم من الطلبة بالتعليم الجامعي الحكومي؛ على الرغم من قوة الدرجة النسبية لاعتراهم بالتأثير الإيجابي القوي جداً للتغيير الذي يحدثه التعليم الجامعي بهم.

وبالمثل تم تطبيق اختبار T-Test والتعرف على مدى وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية يحدثها متغير طبيعة التخصص (علوم طبيعية- علوم إنسانية) بوصفه متغيراً مستقلاً على استجابة الطلبة المبحوثين نحو دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي في الطلبة بوصفه متغيراً تابعاً، اتضح وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية حيث بلغت قيمة المعنوية 0.004 وهي قيمة أقل من 0.05 ومن ثم تفسر الفروق لصالح لطلبة تخصص العلوم الطبيعية حيث أن متوسطهم الحسابي هو المتوسط الأكبر وهذا طبقاً للبيانات الواردة بالجدول اللاحق رقم (7).

جدول رقم (7) الفروق التي يحدثها متغير طبيعة التخصص على استجابات الطلبة على واقع التعليم الجامعي

نمط التعليم	المتوسط	الفرق بين المتوسطين	مستوى المعنوية	درجة الحرية	قيمة T	المعنوية p-Value	القرار
العلوم الطبيعية	4.98657	0.94864	%95	906	2.902	0.004	توجد فروق
العلوم الإنسانية	4.81363						

وفقا لهذه النتيجة فإن طلبة العلوم الطبيعية يرون أن طبيعة تخصصهم تزيد من درجة دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي فيهم مقارنة بطلبة التخصصات الإنسانية. ويفسر الباحث ذلك في أن طبيعة تخصص العلوم الطبيعية العملية والتي تميز بوجود جانب تطبيقي كبير تتيح لهم فرص حدوث التغيير الاجتماعي بطريقة أكبر من نظرائهم الطلاب في تخصص العلوم الإنسانية.

كما حاول الباحث التأكد من التأثير المعنوي الذي يمكن أن يحدثه متغير المنطقة الجغرافية (حضر - ريف - بادية) كمتغير مستقل على رؤية الطلبة المبحوثين لدور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي للطلاب نفسه في سلطنة عمان كمتغير تابع، فمن خلال تطبيق معامل التباين الأحادي ANOVA كما يوضحه الجدول اللاحق رقم (9)، حيث تبين عدم وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية في استجابات الطلبة من المناطق الجغرافية المختلفة على رؤيتهم للدور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي بالنسبة للطلبة؛ حيث بلغت قيمة المعنوية الـ P-Value 0.755 وهي قيمة أكبر من 0.05 ومن ثم تأكد عدم وجود أية فروق إحصائية.

جدول رقم (9) الفروق التي يحدثها متغير المنطقة الجغرافية على استجابات الطلبة على واقع التعليم الجامعي

القرار	المعنوية	قيمة F	متوسط المربعات	درجات الحرية	مجموع المربعات	الفروق بين الطلبة طبقاً للمنطقة الجغرافية
لا توجد فروق	0.55 7	0.58 6	14.246	2	28.492	بين المناطق (حضر-ريف-بادية)
			24.309	905	21999.49 1	داخل المناطق
				907	22027.98 2	المجموع

السؤال الثالث : ما دور التعليم الجامعي في تحقيق التنمية بسلطنة عمان

جدول رقم (10) دور التعليم الجامعي في تحقيق التنمية

ن = 908

الترتيب	المتوسط النسبي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	دور التعليم الجامعي في تحقيق التنمية
1	0.93	0.45	2.80	جعل التعليم الجامعي من المرأة عضوا فاعلا في البرامج والمشاريع التنموية
2	0.91	0.48	2.72	يسهم التعليم الجامعي في توفير الأسس العلمية التي تقوم عليها التنمية بالمجتمع



3	0.90	0.52	2.69	يوفر التعليم الجامعي الدراسات والبحوث العلمية للمشروعات التنموية
4	0.87	0.57	2.62	أعطى التعليم الجامعي الثقة للمواطن العماني في نفسه ومهاراته وقدراته كفاعل في التنمية
5	0.87	0.57	2.60	تدعم مخرجات التعليم الجامعي العمل الأهلي والتطوعي بالمجتمع
6	0.86	0.59	2.59	يوفر التعليم الجامعي القوى العاملة المؤهلة التي تقوم عليها المشروعات التنموية
7	0.86	0.58	2.58	يسهم التعليم الجامعي في وضع وتصميم الخطط التنموية بالمجتمع
8	0.85	0.62	2.55	يعتمد القطاع الحكومي على مخرجات التعليم الجامعي في المجتمع العماني
9	0.83	0.69	2.48	بصفة عامة أصبحت البرامج والمشروعات التنموية تعتمد بشكل أساسي على مخرجات التعليم الجامعي
10	0.81	0.69	2.42	تعتمد شركات القطاع الخاص على مخرجات التعليم الجامعي بشكل أساسي
11	0.79	0.67	2.37	أدى انتشار التعليم الجامعي الى زيادة نسبة التعمين في مختلف البرامج والمشروعات التنموية

القوة النسبية = 86.12%	المتوسط العام = 28.42	الانحراف المعياري = 3.87
------------------------	-----------------------	--------------------------

استكمالاً للإجابة على التساؤل المتمثل في ماهو دور التعليم الجامعي في تحقيق التنمية بسلطنة عُمان؟ تتعلق البيانات الواردة بالجدول أعلاه باستجابات الباحثين من طلبة التعليم الجامعي حول البعد الخاص بدور التعليم الجامعي في إحداث التنمية بالسلطنة، حيث تبين أن المتوسط النسبي لمعظم عبارات البعد قوى جدا 80% فأكثر، باستثناء العبارة المتمثلة في " أدى انتشار التعليم الجامعي الى زيادة نسبة التعمين في مختلف البرامج والمشروعات التنموية " والتي احتلت الترتيب الأخير بمتوسط نسبي قدره 0.79.. ومن ثم يرى الباحث ان النتائج التي تضمنها الجدول السابق تؤكد على أهمية الدور المحورى القوى الذي يلعبه التعليم الجامعي بشقيه الحكومي والخاص فى إحداث التنمية بسلطنة عمان.

كما يود الباحث أن يشير إلى أن درجة القوة النسبية لبُعد دور التعليم الجامعي فى إحداث التنمية بالسلطنة بلغت 86.12% وتُعد هذه الدرجة طبقاً للمعيار المستخدم درجة قوية جداً، وبتفسير آخر يمكن القول أن الطلبة الباحثين أكدوا من خلال استجاباتهم على التأثير القوى جدا للتعليم الجامعي فى إحداث التنمية بسلطنة عُمان.

السؤال الرابع : ماالمعوقات التي تحد من تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية ؟

جدول رقم (11)معوقات تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية ن = 908

الترتيب	المتوسط النسبي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	المعوقات
1	0.81	0.70	2.43	التركيز فقط على الجوانب المعرفية والنظرية
2	0.79	0.72	2.38	افتقاد التركيز على الجانب العملي والتطبيقي
3	0.79	0.71	2.38	عدم التركيز على اكساب الخريجين المهارات التطبيقية
4	0.77	0.77	2.30	عدم تطوير الخطط التدريسية في التعليم الجامعي

5	0.76	0.71	2.28	عدم وجود قنوات اتصال فعالة مع مؤسسات سوق العمل
6	0.76	0.73	2.28	تقليدية التعليم الجامعي في السلطنة
7	0.71	0.73	2.13	التخصصات التي يوفرها التعليم الجامعي لا تتناسب طبيعة المرحلة التنموية الحالية
8	0.71	0.75	2.13	انعزال الجامعات وكليات التعليم العالي عن الخطط التنموية في الدولة
9	0.70	0.78	2.11	مخرجات التعليم الجامعي ليست على المستوى المطلوب
10	0.69	0.75	2.08	لا يعطي نفس الاهتمام للتخصصات العلمية والأدبية
4.97 = الانحراف المعياري		22.50 = المتوسط العام		القوة النسبية = 74.99%

تتعلق البيانات الواردة بالجدول رقم (11) بتوضيح رؤية الطلبة للمعوقات التي تحول دون تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية، وقد أوضحت النتائج ان المعوق الأكثر اتفاقا والأعلى من حيث المتوسط النسبي هو المعوق الذي تمثله العبارة الأول والتي تمثلت في " التركيز فقط على الجوانب المعرفية والنظرية " حيث بلغ المتوسط النسبي لهذه العبارة 0.81، وهي العبارة الوحيدة التي يمكن وصفها بالمعوق القوي جدا.

بينما يمكن وصف العبارات التسعة التالية والتي احتلت الترتيب من (2 إلى 10) بأنه متوسطها النسبي قوي فقط حيث ترواحت المتوسطات النسبية لهذه العبارات بين 79% إلى 69%. والمتفحص في مضمون هذه المعوقات يجد انها تتمثل في فنقاد التركيز على العملية والتطبيقية وعدم التركيز على

اكساب الخريجين المهارات التطبيقية وهكذا يمكن استقراء النتائج الواردة بالجدول للتعرف على هذه المعوقات ومستوى تأثيرها في البعد.

وبصفة عامه فقد بلغت درجة القوة النسبية لهذا البعد 74.99% وهذه الدرجة وفقا للتصنيف المستخدم في هذه الدراسة تمكنا من وصف مستوى هذه المعوقات بالمستوى القوي. وهكذا يرى المبحوثين وجود معوقات متعددة تحد من فعالية التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية، وهذه المعوقات ذات مستوى تأثير قوي.

وبالإضافة إلى المعوقات الواردة بالجدول السابق؛ فقد أضاف بعض المبحوثين معوقات أخرى منها:

- عدم موائمة مخرجات التعلم ما يتطلبه سوق العمل.
- عدم توفير جميع التخصصات اللازمة للمرحلة التنموية.
- عدم توفر التخصصات المهمة في الجامعات الحكومية
- عدم الملائمة بين تخصص الفرد والوظيفة التي يعمل بها .
- عدم توفير بيئة دراسية مناسبة تتوافق مع سوق العمل .
- كثرة العمالة الوافدة على العمالة العمالية مما يؤدي إلى زيادة اعداد الباحثين عن العمل بغض النظر عن خبراتهم العلمية وكفاءتهم .
- عدم اعطاء الطالب بعد تخرجه لفرصة يبرز فيها مهاراته وقدراته - أي بسبب عدم توفر فرص العمل في نفس المجال الذي تخرج منه الطالب .
- عدم كفاءة اعضاء التدريس سواء في الجامعات الخاصة أو الحكومية .
- الاختلاف بين الجوانب النظرية المدروسة وواقع ممارسة المهن في سوق العمل لبعض التخصصات .

**السؤال الخامس :** ما المقترحات اللازمة لتفعيل دور مؤسسات التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية ؟

جدول رقم (12) مقترحات تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي والتنمية المجتمعية

الترتيب	المتوسط النسبي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	مقترحات تتعلق بالتعليم الجامعي
---------	----------------	-------------------	-----------------	--------------------------------

1	0.92	0.49	2.75	التواصل المستمر مع مؤسسات المجتمع لمعرفة متطلبات سوق العمل
2	0.91	0.48	2.74	مراجعة الخطط الاكاديمية باستمرار
3	0.91	0.53	2.72	ادخال تخصصات جديدة تناسب المرحلة الحالية
4	0.90	0.51	2.71	تحديث التخصصات والأقسام العلمية
5	0.90	0.53	2.70	التركيز على الجوانب العملية والتطبيقية
6	0.90	0.55	2.69	تمهين التعليم الجامعي وفق متطلبات التنمية المجتمعية
7	0.89	0.55	2.66	الاهتمام بالابتعاث الى الخارج على مستوى الماجستير والدكتوراه
الانحراف المعياري = 2.55		المتوسط العام = 18.98		القوة النسبية = 90.37%

تتعلق البيانات الواردة بالجدول رقم (12) بتوضيح رؤية الطلبة للمقترحات التي تتعلق بتفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي والتنمية المجتمعية، وقد أوضحت النتائج ان ترتيب هذه المقترحات جاء كما يلي: تمثل المقترح الاول في " التواصل المستمر مع مؤسسات المجتمع لمعرفة متطلبات سوق العمل " حيث بلغ متوسطه الحسابي 2.75 ومتوسطها النسبي 0.92 وهو أعلى متوسط في المحور ثم تلى ذلك المقترح المتعلق بـ " مراجعة الخطط الاكاديمية باستمرار " حيث بلغ متوسطه الحسابي 2.74 ومتوسطها النسبي 0.91 وفي الترتيب الثالث المقترح المتعلق بـ " ادخال تخصصات جديدة تناسب المرحلة الحالية" حيث بلغ متوسطه الحسابي 2.72 ، ومتوسطها النسبي 0.91 ويرى الباحث أن كل المقترحات السابقة لها دلالتها ومنطقيتها وكلها تتطلب فتح قنوات الاتصال بين المؤسسات الأكاديمية وسوق العمل لإجراء التطوير المطلوب على الخطط والبرامج الأكاديمية وإدخال

برامج وتخصصات جديدة تناسب طبيعة المرحلة الحالية. وهكذا يمكن تتبع مقترحات الطلبة حول تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية المجتمعية وصولاً إلى المقترح الأخير والذي تمثل في " الاهتمام بالابتعاث الى الخارج على مستوى الماجستير والدكتوراه " حيث حاز على أقل المتوسطات الحسابية إذ بلغ متوسطه الحسابي 2.66. والملاحظ أن المتوسط النسبي لكافة مقترحات التفعيل يتراوح بين (89% و 92%) ووفقاً للمعيار المستخدم في القياس؛ يمكن وصفها بالقوية جداً.

وبصفة عامة بلغت درجة القوة النسبية لبعده المقترحات الخاصة بتفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية المجتمعية 90.37%؛ ووفقاً للمعيار المستخدم في التصنيف والذي تمت الإشارة إليه مسبقاً يمكن وصف مستوى القوة النسبية لهذه المقترحات بالمستوى القوي جداً (قوي جداً 80% فأكثر). وهذا يعني أن هذه المقترحات حازت على اتفاق الطلبة المبحوثين بدرجة قوية جداً ومن ثم يرى الباحث أهمية إخضاعها للفحص والتدقيق من قبل الجهات الأكاديمية ومؤسسات سوق العمل في المجتمع العماني.

مقترحات تتعلق بمؤسسات سوق العمل

### جدول رقم (13)

مقترحات تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية المجتمعية

الترتيب	المتوسط النسبي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	مقترحات تتعلق بمؤسسات سوق العمل
2	0.91	0.50	2.74	اتاحة فرص تدريب الطلبة في كافة مؤسسات سوق العمل
3	0.90	0.51	2.70	دعم المؤسسات المجتمعية للتعليم الجامعي مادياً ومعنوياً
6	0.90	0.53	2.70	اتاحة فرص التوظيف والاستفادة من مخرجات التعليم

الجامعي				
1	0.90	0.56	2.69	التواصل الدائم بين مؤسسات سوق العمل والجامعات وكليات التعليم العالي
4	0.87	0.58	2.62	دعم البحوث والدراسات العلمية من قبل مؤسسات سوق العمل
5	0.84	0.66	2.52	عدم التمييز في التوظيف بين خريجي الجامعات الحكومية والتعليم الخاص
الانحراف المعياري = 2.38		المتوسط العام = 15.98		القوة النسبية = 88.79%

تتعلق البيانات الواردة بالجدول رقم (13) بتوضيح رؤية الطلبة للمقترحات التي تتعلق بدور مؤسسات سوق العمل لتفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي والتنمية المجتمعية، وقد أوضحت النتائج المبينة بالجدول أن ترتيب هذه المقترحات جاء كما يلي: تمثل المقترح الأول في الترتيب في " إتاحة فرص تدريب الطلبة في كافة مؤسسات سوق العمل " حيث بلغ متوسطه الحسابي 2.74 ومتوسطه النسبي 0.90 . بينما تمثل المقترح الثاني من حيث الترتيب في "دعم المؤسسات المجتمعية للتعليم الجامعي ماديا ومعنويا " حيث بلغ متوسطه الحسابي 2.70 بينما بلغ متوسطه النسبي 0.90 وهكذا يمكن تتبع ترتيب المقترحات الواردة بالجدول لنتبين أنه يوجد اتفاق من الطلبة المبحوثي على مستوى قوتها النسبية حيث تراوحت القوة النسبية لكل من هذه المقترحات بين 84% و 91% ؛ ووفقا للمعيار المستخدم في التصنيف والذي تمت الإشارة إليه مسبقا يمكن وصف مستوى القوة النسبية لهذه المقترحات بالمستوى القوي جدا (قوي جدا 80% فأكثر).

ويلاحظ وجود اتفاق قوي بين الطلبة المبحوثين على عملية التواصل المستمر بين المؤسسات الأكاديمية ومؤسسات سوق العمل سواء كان ذلك يتعلق بالمقترحات الحالية أو بالمقترحات المبينة بالجدول السابق والتي تعلق بتفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغير الاجتماعي والتنمية المجتمعية. وقد جاء في الترتيب الأخير المقترح المتعلق بـ " عدم التمييز في التوظيف بين خريجي الجامعات الحكومية

والتعليم الخاص " والذي بلغ متوسطه الحسابي 2.52 ومتوسطه النسبي 84%، وليس معنى ان هذا المقترح احتل الترتيب الاخير أنه فقد جزء من أهميته؛ بل انه يعد من المقترحات المهمة جدا حيث بلغ متوسطه النسبي 84% وهذه الدرجة وفقا وفقا للمعيار المستخدم في التصنيف والذي تمت الإشارة إليه مسبقا يمكن وصف بالمستوى القوي جدا(قوي جدا80% فأكثر).

وبصفة عامة بلغت درجة القوة النسبية لبعده المقترحات المرتبطة بمؤسسات سوق العمل والمتعلقة بتفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية المجتمعية 88.79%؛ ويمكن وصف مستوى القوة النسبية لهذه المقترحات بالمستوى القوي جدا(قوي جدا80% فأكثر). وهذا يعنى أن هذه المقترحات حازت على اتفاق الطلبة المبحوثين بدرجة قوية جدا ومن ثم يرى الباحث أهمية إخضاعها للفحص والتدقيق من قبل الجهات الاكاديمية ومؤسسات سوق العمل في المجتمع العماني.

ومن بين المقترحات الإضافية التي رأى الطلبة المبحوثين أهمية التأكيد عليها لأنها تتعلق بمؤسسات سوق العمل بالمجتمع العماني، تلك المعوقات التي تتمثل فيما يلي:

- تنوع وسائل التعليم وتحديثها .
- استغلال الطاقات الشبابية والخريجين .
- اتاحة فرص التدريب الحرة للطلبة منذ بداية التحاقهم بالجامعات .
- تطوير المناهج وإغلاق الاقسام التي لا يحتاجها سوق العمل .
- استحداث وظائف اكثر تخصصا بمؤسسات سوق العمل .

#### الخاتمة : النتائج المتعلقة بواقع وطبيعة وخصائص التعليم الجامعي:

توصلت نتائج الدراسة في البعد الخاص بواقع وطبيعة وخصائص التعليم الجامعي بالسلطنة من وجهة نظر الطلبة عينة الدراسة إلى أنه تعليم متميز يمتاز بخصائص متميزة من كافة الجوانب للدرجة التي تكفل لها أن توصف بالقوية حيث بلغت درجة القوة النسبية للبعد 79.73% وهي درجة تصنف بالقوية (المستوى القوي من 65% إلى أقل من 80%) ، أما ما يتعلق باختبارات الفرضيات المرتبطة بهذا التساؤل، والتي تفترض وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية تحدثها المتغيرات المستقلة ، فقد أكدت نتائج اختبار الفرضيات ما يلي:

- متغير النوع: يرى الطلبة الذكور أن واقع وطبيعة التعليم الجامعي بالسلطنة متميزا بشكل أكثر من رؤية الطالبات لهذا الواقع.



النتائج المتعلقة بدور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي في الطالب:

- أكدت النتائج الإجمالية لهذا المحور أن مستوى التغيير الاجتماعي الذي يحدثه التعليم الجامعي في الطالب الجامعي هو مستوى قوي جداً؛ وذلك من خلال الاستجابات المؤيدة بقوة لأثر التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي في الطلبة؛ حيث بلغت درجة القوة النسبية لهذا البعد 86.68%. (قوي جداً من 80% فأكثر).

كما أكدت نتائج اختبار الفرضيات على ما يلي:

- متغير النوع: رأى الطلبة الذكور أن قدرة تأثير التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي بهم كانت أعلى من مستوى رؤية الطالبات الإناث حول ذلك التأثير، وبمعنى آخر أن التغيير الاجتماعي الذي يحدثه التعليم الجامعي يكون أكثر تأثيراً في الطلبة الذكور مقارنة بالطالبات.
- متغير نمط التعليم: رأى طلبة التعليم الجامعي الخاص أن تأثير التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي بالطالب تكون أكثر اعترافاً عن نظرائهم من طلبة التعليم الجامعي الحكومي؛ على الرغم من قوة الدرجة النسبية لاعتراهم جميعاً بالتأثير الإيجابي القوي جداً للتغيير الذي يحدثه التعليم الجامعي بهم.
- متغير طبيعة التخصص: أكدت النتائج أن طلبة العلوم الطبيعية يرون أن طبيعة تخصصهم تزيد من درجة دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي فيهم مقارنة بطلبة التخصصات الإنسانية.
- متغير المحافظة: أكدت النتائج وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية بين الطلبة طبقاً للمحافظات التي يقيمون بها ورؤيتهم لدور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي لهم، وقد تم عرض النتائج بالتفصيل في الجدول رقم (53) بالملحق الثالث من ملاحق الدراسة.
- متغير المنطقة الجغرافية: أكدت النتائج عدم وجود فروق إحصائية ذات دلالة معنوية في استجابات الطلبة من المناطق الجغرافية المختلفة على رؤيتهم للدور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي بالنسبة للطلبة.

النتائج المتعلقة بدور التعليم الجامعي في تحقيق التنمية:

أن النتائج تؤكد على أهمية الدور المحوري القوي الذي يلعبه التعليم الجامعي بشقيه الحكومي والخاص في إحداث التنمية بسلطنة عُمان. حيث بلغت درجة القوة النسبية للبعد 86.12% وتعد هذه الدرجة قوية

جدا، وبتفسير آخر يمكن القول أن الطلبة المبحوثين أكدوا من خلال استجاباتهم على التأثير القوي جدا للتعليم الجامعي في إحداث التنمية بسلطنة عُمان.

### النتائج المتعلقة بمعوقات تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية:

أكدت النتائج على وجود العديد من المعوقات التي تحد من تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية في المجتمع العُماني، حيث بلغت درجة القوة النسبية لوجود المعوقات 74.99% وهذه الدرجة وفقا للتصنيف المستخدم في هذه الدراسة، تمكنا من وصف مستوى هذه المعوقات بالمستوى القوي. وهكذا يرى المبحوثون وجود معوقات متعددة تحد من فعالية التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية، وهذه المعوقات ذاتت مستوى تأثير قوي. وبالإضافة إلى المعوقات التي تضمنها هذا البعد فقد أضاف المبحوثون عددا آخر من المعوقات تلك التي تمثلت في:

- عدم مواءمة مخرجات التعلم مع ما يتطلبه سوق العمل.
- عدم توفير جميع التخصصات اللازمة للمرحلة التنموية.
- عدم توفر التخصصات المهمة في الجامعات الحكومية
- عدم الملائمة بين تخصص الفرد والوظيفة التي يعمل بها
- عدم توفير بيئة دراسية مناسبة تتوافق مع سوق العمل
- كثرة العمالة الوافدة على العمالة العُمانية مما يؤدي إلى زيادة اعداد الباحثين عن العمل بغض النظر عن خبراتهم العلمية وكفاءتهم
- عدم اعطاء الطالب بعد تخرجه لفرصة يبرز فيها مهاراته وقدراته
- عدم كفاءة بعض أعضاء التدريس سواء في الجامعات الخاصة أو الحكومية
- الاختلاف بين الجوانب النظرية المدروسة وواقع ممارسة المهن في سوق العمل لبعض

### التخصصات

النتائج المتعلقة بمقترحات تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية:

أكدت النتائج على وجود العديد من المقترحات الخاصة بتفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية، حيث بلغت درجة القوة النسبية لبعد المقترحات 90.37%؛ ووفقا للمعيار المستخدم في التصنيف والذي تمت الإشارة إليه مسبقا يمكن وصفه بالقوي جدا، وهذا يعني المقترحات حازت على

اتفاق الطلبة المبحوثين بدرجة قوية جدا ومن ثم نرى أهمية إخضاعها للفحص والتدقيق من قبل الجهات الأكاديمية ومؤسسات سوق العمل في المجتمع العُماني.

### النتائج المتعلقة بمقترحات تفعيل دور مؤسسات سوق العمل لتفعيل دور التعليم الجامعي :

أكدت النتائج على وجود العديد من المقترحات الخاصة بتفعيل دور مؤسسات سوق العمل للاستفادة من التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية، وبصفة عامة بلغت درجة القوة النسبية للمقترحات المرتبطة بمؤسسات سوق العمل والمتعلقة بتفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية المجتمعية 88.79%؛ ووفقا للمعيار المستخدم في التصنيف والذي تمت الإشارة إليه مسبقا، يمكن وصف مستوى درجة القوة النسبية لهذه المقترحات بالمستوى القوي جدا (قوي جدا 80% فأكثر). وهذا يعنى أن هذه المقترحات قد حازت على اتفاق الطلبة المبحوثين بدرجة قوية جدا ومن ثم نرى أهمية إخضاعها للفحص والتدقيق من قبل الجهات الأكاديمية ومؤسسات سوق العمل في المجتمع العُماني.

وبالإضافة إلى المقترحات التي أكد عليها المبحوثون من طلبة التعليم الجامعي الحكومي والخاص، فقد قدم الطلبة المبحوثون مقترحات إضافية تمثلت فيما يلي:

- تنوع وسائل التعليم وتحديثها
- استغلال الطاقات الشابة والخريجين
- إتاحة فرص التدريب الحرة للطلبة منذ بداية التحاقهم بالجامعات
- تطوير المناهج وإغلاق بعض الأقسام مؤقتا؛ والتي لا يحتاجها سوق العمل
- استحداث وظائف أكثر تخصصا بمؤسسات سوق العمل.

### مقترحات الدراسة وآليات تنفيذها:

لقد توصلت الدراسة الحالية للعديد من النتائج التي نرى أنها مهمة للغاية؛ ومن ثم فإنه في ضوء هذه النتائج يمكن صياغة بعض المقترحات المهمة، وكذلك الآليات المناسبة لتنفيذها؛ حتى يسهل على المسؤولين ومتخذي القرار دراستها وتنفيذها، وقد تمثلت المقترحات فيما يلي:

**المقترح الأول:** يتمثل في وضع الخطط والبرامج للتعامل مع المعوقات التي تحد من تفعيل دور التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية في المجتمع العُماني، حيث أكدت النتائج على وجود العديد من المعوقات التي تحد من دور التعليم الجامعي في إحداث التنمية المجتمعية بالمجتمع العُماني. وقد اتضح

أن هذه المعوقات متنوعة منها ما يعود إلى: الجامعة - الخريج نفسه - مؤسسات سوق العمل وبالتالي لا بد من التنسيق العام بين الجامعات الحكومية والخاصة من ناحية ومؤسسات سوق العمل من ناحية أخرى للنظر في كيفية التعامل المنهج مع هذه المعوقات.

آليات التنفيذ: عقد ورش العمل والندوات والمؤتمرات والاجتماعات الدورية والمستمرة للبحث في كيفية تحقيق الأهداف التالية:

• آليات التعامل مع المعوقات التي تعود للجامعات ذاتها:

1. التركيز على إعداد وتأهيل الخريجين طبقاً لمتطلبات سوق العمل.
2. التطوير المستمر لخطط ومناهج الجامعات على مستوى كافة الكليات والتخصصات.
3. الاهتمام بالإعداد المتميز لأعضاء هيئة التدريس.
4. دعم زيادة المخصصات المالية الموجهة للبحث العلمي.
5. العمل على نشر ثقافة الجودة في التعليم الجامعي.
6. الاهتمام بإمكانات المكتبات العلمية بالجامعات.
7. زيادة جرعات التدريب التدريبي العملي والميداني وربطه بمتطلبات التنمية.

• آليات التعامل مع المعوقات التي تعود إلى الخريجين أنفسهم:

1. إتاحة الفرصة للدراسة الجامعية لجميع الطلبة دون الانتقاء يؤدي إلى تخريج المتميزين والضعفاء.
2. إرشاد وتوجيه الطلبة إلى أهمية التطوير والتنمية الذاتية والميل إلى المعرفة والاطلاع والتطور.
3. إقبال الطلبة على الدراسة في كافة التخصصات التي تناسب قدراتهم وميولهم
4. الاهتمام بغرس السمات الشخصية الايجابية بالخريجين والتي منها: التفكير العلمي والتجديد، وعدم الاتكالية والايجابية.
5. سرعة توظيف الخريجين بعد التخرج مباشرة.

**المقترح الثاني:** يتمثل في زيادة عدد الجامعات والكليات الجامعية الحكومية حيث يمكن تنفيذ هذا المقترح من خلال التنسيق الشامل بين وزارة التعليم العالي والوزارات والهيئات العاملة في المجال التنموي ومن ثم نقترح اتباع بعض آليات التنفيذ التالية:

1. دراسة احتياجات سوق العمل من التخصصات التنموية
2. انشاء الجامعات والكليات الحكومية التي تحتوى على أقسام تناسب المجالات التنموية.
3. تبنى بعض الوزارات انشاء كليات متخصصة من خلال التبعية المشتركة مع وزارة التعليم العالي؛ كوزارة البترول والثروة المعدنية عندما تفكر في تبنى إنشاء كلية متخصصة في مجال البترول والتعدين..... وهكذا يجب أن تفكر كافة الوزارات العاملة في المجال التنموي.

**المقترح الثالث:** ويتمثل في أهمية تفعيل دور الجامعات في إحداث التغيير الاجتماعي والتنمية، ويمكن تنفيذ هذا المقترح من خلال العمل على تحقيق الآليات التالية:

1. زيادة ربط التخصصات الأكاديمية بالجامعات بالمؤسسات والهيئات العاملة في كافة المجالات التنموية.
2. زيادة الاهتمام بتركيز الجهود على قضايا المجتمع المعاصرة ومشكلاته وخاصة المعيقة للتنمية.
3. التطوير المستمر للمناهج الجامعية على نحو يخدم عمليات التنمية مباشرة.
4. إنشاء المراكز البحثية التي تحتضنها الجامعات اتاحة الفرص الميسرة للمؤسسات التنموية للاستفادة من نتائج الدراسات والبحوث وخاصة رسائل الماجستير والدكتوراه وأبحاث الترقيات الأكاديمية.
5. تبنى مشروعات تنموية تركز على مشاركة الشباب للتوعية بالمشكلات التي يعاني منها المجتمع مثل الإدمان والحوادث المرورية.... وغير ذلك من مشكلات.
6. زيادة المشاركة المجتمعية الفاعلة من قبل الجامعات في كافة عمليات التنمية ومناشطها.
7. زيادة معدلات التنسيق بين الجامعات والهيئات التنموية على كافة المستويات الوطنية والمحلية.
8. اهتمام الجامعات بتوفير مستوى متقدم من التدريب العملي الميداني للطلبة أثناء مرحلة الدراسة.

9. إتاحة الفرص التدريبية التي تهدف إلى ادماج الطلبة الجامعيين في بيئات العمل الحقيقية قبل التخرج.
10. إنشاء مراكز متخصصة في تدريب وتأهيل خريجي الجامعات قبل الالتحاق بالوظائف.
11. توفير الكوادر المتخصصة الماهرة المؤهلة من أعضاء هيئة التدريس على المستوى الأكاديمي والإداري.
12. تطوير المناهج والخطط التدريسية بالجامعات بما يسمح لها بالدور الفعال في العمليات التنموية في كافة المجالات.
13. تفعيل دور البحث العلمي في خدمة المجتمع وحل مشكلاته.
14. الاستفادة من نتائج رسائل الماجستير والدكتوراه والبحوث الأكاديمية ومشروعات التخرج.
15. الربط والتعاون بين الجامعات والكليات وسوق العمل والمؤسسات التنموية.
16. إدخال مقررات التنمية المجتمعية في كافة التخصصات.
17. التفكير في سمات وخصائص خريج المستقبل المؤهل لأداء الدور الفاعل في المجالات التنموية.
18. تحفيز المنافسة الشريفة بين كافة مؤسسات التعليم العالي في المجالات التنموية.
19. توفير الدعم المالي الكافي للجامعات والبحث العلمي.
20. التقليل من افتتاح مؤسسات التعليم الخاص؛ لأنه بعض من هذا المؤسسات أصبحت تهتم بالربح أكثر من جودة التعليم.
21. الاستفادة من تجارب الدول المتقدمة ودور الجامعات بها في التنمية.

### المراجع :

1. الخشاب مصطفى. (1977). *دراسة المجتمع*. القاهرة: مكتبة النجلو المصرية.
2. الدجني، إياد (2011). *دور التخطيط الاستراتيجي في جودة الداء المؤسسي "دراسة وصفية تحليلية في الجامعات الفلسطينية*. سوريا: كلية التربية- جامعة دمشق .
3. الرشيد حمد أحمد. (2005). *دور الجامعة في خدمة المجتمع ومدى قيام الجامعات الأردنية بهذا الدور*. الأردن: جامعة عمان العربية .

4. المسلمية شيخة ، عبد الفتاح عايدة ، البوسعيدي راشد ، جودة عبد الوهاب ، المعولي يحيى. (2011). *المجتمع العماني المعاصر (الإصدار الثاني)*. (عبد الرحمن صوفي عثمان، المحرر) مسقط: جامعة السلطان قابوس.
5. زيدان بدر اوي. همام (1993). *السياسة وسياسات التعليم دراسة تحليلية للمفاهيم والعلاقات*. مجلة دراسات تربوية، 8(54)،
6. عبد الحي أحمد رمزي. (2011). *مستقبل التعليم العالي في الوطن العربي (الإصدار الأول)*. الأردن: مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع.
7. صالح. عماد فاروق (أكتوبر، 2010). دور الجامعة في مساعدة الطلاب المعاقين على الاندماج الاجتماعي. (أحمد علق، المحرر) مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، 4(28)،
8. مذكور. ابراهيم (1975). *معجم العلوم الاجتماعية*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب .
9. مطر علي سيف الإسلام ، و فرج. عبد الستار هاني (2009). *خطايا السياسة التعليمية في مصر "رؤية تحليلية ناقدة"*. المؤتمر العلمي الرابع لقسم أصول التربية ، الزقازيق : جامعة الزقازيق.
10. مجلس التعليم. (2014). *مسيرة التعليم في سلطنة عمان*. سلطنة عمان: مجلس التعليم .
11. مجلس التعليم. (2015). *التعليم اساس التنمية "أبرز المشاريع التي اشرف على إعدادها مجلس التعليم"*. سلطنة عمان.
12. زامل عناد. يوسف (2007). *سوسيولوجيا التغير "قراءة مفاهيمية في ماهية التغير و اتجاهاته الفكرية"*. واسط- العراق، العراق: كلية الاداب جامعة واسط. تاريخ الاسترداد 10 أكتوبر، 2017، من <https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=50340>
13. سعيد بن قابوس (23 أكتوبر، 2005). *مقالات*. تاريخ الاسترداد 31 أكتوبر، 2017، من الموقع الرسمي للسلطان قابوس بن سعيد: <http://www.sultanqaboos.net/article-action-s-id-117.htm>

14. مجلس التعليم. (2018). نبذة عن التعليم المدرسي في سلطنة عمان. تم الاسترداد من مجلس التعليم: [id=15&https://www.educouncil.gov.om/page.php?scrollto=start](https://www.educouncil.gov.om/page.php?scrollto=start&id=15)
15. وزارة التعليم العالي. (23 أكتوبر، 2016). الجامعات والكليات الخاصة في السلطنة. تاريخ الاسترداد 11 أكتوبر، 2017، من وزارة التعليم العالي: <https://www.mohe.gov.om/InnerPage.aspx?id=30C2284B-7B6D-49C7-BE63-2DCF29E48905>
16. Barker, T. L. (1988). *Doing Social reasearch*. N Y: Mc Graw- Hill Book Company.
17. William, F. K. (1965). *Philosophy of education New York*. NY: Macmillan.
18. DEVELOPMENT, O. F.-O. (2010). *Reviews of National Policies for Education*. Cairo: ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT. Retrieved from <https://www.oecd.org/edu/skills-beyond-school/44913775.pdf>





# جامعة الناصر

## AL-NASSER UNIVERSITY

علاقة الثقافة الإسلامية بالعلوم الشرعية

دراسة تحليلية وصفية

د. فاضل محمد أحمد جبل المصباحي

أستاذ الدعوة والثقافة الإسلامية المساعد - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة نجران

[dr.fadel2009@hotmail.com](mailto:dr.fadel2009@hotmail.com)

الملخص

تناول البحث مفهوم الثقافة الإسلامية ونشأتها، وخصائصها، ومدى علاقتها بالعلوم الشرعية الأخرى، كعلم العقيدة وعلوم القرآن وعلوم الحديث والفقه وأصوله وقواعده وعلوم الدعوة، وحاجتها إليها، واستقلالها عنها.

وخلص البحث إلى علاقة الثقافة الإسلامية بالعلوم الشرعية الأخرى، من خلال المنهج العلمي المتضمن للمصدر المعرفي والتناول الكلي والتقارب المنهجي والنقد والمقارنة والدلالة والمفهوم، وموضوعات العلم.

7

## Relationship of Islamic Culture to Sharia Sciences: An Analytical, Descriptive Study

Dr. Fadhel Mohammed Ahmed jabal El-Mesbahi

Assistant Prof of Islamic Mission & Culture, Faculty of Sharia and Islam  
Fundamentals, Najran Univeristy

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

مما هو معلوم ضرورة أن غالب التخصصات الشرعية، قد كفانا العلماء الأقدمون مؤونة إرساء قواعدها ومقدماتها، حتى أصبحت واضحة جلية، إلا بعض التخصصات التي ظهرت قريبا، كعلم الثقافة الإسلامية، التي لم يحدد السابقون أسسها، لعدم وجود المقتضى لها، في ذلك الزمان، مع وفرة النصوص الدالة عليها، بحيث بقيت معالمها معلقة، وغير واضحة، حتى احتاج إليها المسلمون في الوقت الراهن، فاحتاجت إلى إيضاحها، وبيان علاقتها بغيرها من العلوم الشرعية الأخرى، وهذا هو الذي حمل الباحث على إبراز هذه العلاقة وبيانها للناس.

أهمية الموضوع: تكمن أهمية الموضوع من خلال:

- 1- تعلق البحث ببيان العلاقة بين الثقافة الإسلامية والعلوم الشرعية الأخرى.
  - 2- إظهار مكانة علم الثقافة الإسلامية مقارنة بالعلوم الشرعية الأخرى.
- مشكلة البحث: لما كان علم الثقافة الإسلامية من العلوم التي تأخرت الكتابة فيها إلى العهود المتأخرة، لوجود التخصصات الشرعية الجزئية، وشمول الثقافة الإسلامية لجميع المعارف والعلوم الشرعية والنظم والقيم، جاء هذا البحث ليبين هذا الشمول، وعلاقته بالعلوم الشرعية الأخرى.
- حدود البحث: سوف يقتصر البحث في بيان مفهوم الثقافة الإسلامية، ونشأتها وخصائصها، وعلاقتها بالعلوم الشرعية، كعلم العقيدة وعلوم القرآن وعلوم الحديث والفقه وقواعده وأصوله وعلم الدعوة.

**منهج البحث:** المنهج المستخدم في البحث المنهج التحليلي والوصفي، الملتزم بقواعد البحث العلمي، بتوثيق المعلومات الواردة من مصادرها، والإفادة مما كتب في أبحاث الثقافة الإسلامية وموضوعاتها.

**أسباب اختيار الموضوع:** تتلخص أسباب اختيار هذا الموضوع في النقاط التالية:

- 1- عدم وجود رسالة علمية تتعلق بموضوع البحث.
  - 2- إيضاح العلاقة بين الثقافة الإسلامية والعلوم الشرعية.
- الدراسات السابقة: بعد المطالعة والمتابعة في المكتبات والمواقع، ظهر للباحث عدم وجود رسالة علمية مستقلة، تطرقت للعلاقة بين الثقافة الإسلامية والعلوم الشرعية، ولهذا فقد تميز هذا البحث باستقلالية الموضوع، وبيان وجه العلاقة بين الثقافة الإسلامية والعلوم الشرعية، من خلال النظر إلى المنهج العلمي وموضوعات كل علم.

**خطة البحث:** وفيها: المقدمة وتشتمل على أهمية الموضوع ومشكلة البحث وحدوده ومنهجه وأسباب اختياره والدراسات السابقة وخطة البحث.

والمبحث الأول، ويشتمل على مفهوم الثقافة الإسلامية ونشأتها وخصائصها.

المطلب الأول/ مفهوم الثقافة الإسلامية.

المطلب الثاني/ مراحل نشأة الثقافة الإسلامية.

المطلب الثالث/ خصائص الثقافة الإسلامية.

والمبحث الثاني، ويشتمل على علاقة الثقافة الإسلامية بالعلوم الشرعية الأخرى، كالعقيدة وعلوم القرآن والحديث والفقه وأصوله وقواعده وعلم الدعوة.

المطلب الأول/ علاقة الثقافة الإسلامية بالعقيدة.

المطلب الثاني/ علاقة الثقافة الإسلامية بعلوم القرآن.

المطلب الثالث/ علاقة الثقافة الإسلامية بعلوم الحديث.

المطلب الرابع/ علاقة الثقافة الإسلامية بالفقه وأصوله وقواعده.

المطلب الخامس/ علاقة الثقافة الإسلامية بعلم الدعوة.

## المطلب الأول

### مفهوم الثقافة الإسلامية

أولاً/ الثقافة لغةً: أصل الثقافة في اللغة مأخوذ من الفعل ثقّف، بضم القاف وكسرها، وقد استعملها

العرب، بمعان متعددة<sup>(1)</sup>، يرجع بعضها إلى أمور معنوية، وآخر إلى أمور حسية، وإن كانت دلالتها على الأمور المعنوية أكثر من دلالتها على الحسيات<sup>(2)</sup>.

1- فمن المعاني المعنوية: الحذق والفتنة والذكاء والفهم وسرعة التعلم وضبط المعرفة، كقولهم: رجل ثقّف وثقّف أي أصبح حذقاً وفهماً وفتناً، والتهديب والتأديب، كقولهم: ثقّف المعلم الطالب، أي هذبه وعلمه وأدبه، وثقفت الرمح إذا هذبتة وقومته وسويته.

2- ومن المعاني الحسية: تقويم المعوج وتسويته؛ كتسوية الرماح والسيوف، كقولهم: ثقّفه تنقيفاً، أي سواه وقومه بعد اعوجاج، وإدراك الشيء، والظفر به، كقوله تعالى: { وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ } [سورة النساء:91]، والتحكم والغلبة<sup>(3)</sup>، وقوله تعالى: { إِنْ يَشْكُرُوا يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ

(1) انظر: لسان العرب: محمد بن كرم بن منظور، القاهرة، ط 1423-2003، (684/1-685)، مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي، دار الحديث، القاهرة، ط 1421-2000، (58-59)، معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس القزويني الرازي، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ، (382/1)، المفردات في غريب القرآن: لراغب الاصفهاني، تحقيق صفوان عدنان، دار القلم- الدار الشامية، دمشق- بيروت، ط 1412هـ، (107)، أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله، تحقيق محمد ياسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1419هـ، (110/1)، المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، 2004م، (98/1).

(2) انظر: نظرات في الثقافة الإسلامية: محفوظ علي عزام، دار اللواء، الرياض، 1404هـ، (11).

(3) انظر: ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة: عبدالحميد عويس، النادي الأدبي، الرياض، 1399هـ - 1979م، (15)، الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج- نظرة إسلامية: د. محمد عبدالحميد

مريسي، مكتبة المبيكان، الرياض، السعودية، ط 1415هـ- 1995م، (28).

{ تَكْزُرُونَ } { سورة الممتحنة:2}..، وقوله تعالى: {قَبَلًا تَتَقَبَّلُهُمْ فِي الْحَزْبِ فَتَرَى بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ لَمَلَهُمْ يَذْكُرُونَ} {سورة الأنفال:57}، مما يعني أن الدلالات اللغوية لمصطلح الثقافة واسعة ومتنوعة، نتناول الجانب المعرفي، والجانب السلوكي، وكثيراً ما يوصف من يمتلك سعة الاطلاع بأنه متقف، دون تدقيق في مدى تطابق الوصف مع الموصوف، فيتم الجمع بين من يمتلك الثقافة بالمعنى السطحي، وبين من يمتلكها بالحد العميق، ويعتقد البعض أن الثقافة تقف عند احتواء المعارف المتنوعة وحفظها<sup>(1)</sup>.

ثانياً/ الثقافة اصطلاحاً: مصطلح الثقافة من المصطلحات الجديدة والمعاصرة، ولذلك تعددت تعاريفها<sup>(2)</sup>، لتعدد الاتجاهات في تحديدها، كونها تطورت حتى صارت علماً مستقلاً، بمفهوم جديد، تبعاً لمنهجية الباحثين وأيديولوجيتهم<sup>(3)</sup>، ومن هذه التعاريف:

(1) انظر: مدخل إلى علم الثقافة الإسلامية: د. عبد الرحمن الزبيدي، المنشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الثاني، محرم، 1410هـ، (86-89).

(2) منها: الجهد المبذول لتحسين العلوم والفنون، وتنمية المواهب الذهنية، ومواهب الفكر والذكاء، انظر: حوار الحضارات بين الواقع والطموح: سبيل عروسي، (21).

وقيل هي: مجموعة من الصفات الخفية، والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، كراسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، لتشكل طباعه وشخصيته، انظر: شروط النهضة: مالك ابن نبي، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1996م، (83).

وقيل هي النسيج الكلي المعقد من الأفكار والمعتقدات والعادات والتقاليد والاتجاهات والقيم وأساليب التفكير والعمل وأنماط السلوك، وجميع طرائق الحياة التي طورها الناس في المجتمع، إضافة إلى المنتجات المادية، مما ينشأ في ظل كل عضو من أعضاء الجماعة، الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج - نظرة إسلامية: د. محمد عبدالحليم مرسي، مرجع سابق، (31).

وقيل هي مجموعة مكتسبة من الخصائص والصفات، تحدد للإنسان نوعاً متميزاً من السلوك يقوم على مجموعة من القيم والمثل والمفاهيم يؤثرها ويتمسك بها ويحرص عليها، تتوافر لديه على مر العصور والأجيال نتيجة تطور عضوي وعقلي ووجداني ونفسي واجتماعي، انظر: عن الثقافة: عبد المنعم الصاوي، دار القلم، بدون، 1966م، (36).

وعرفتها منظمة اليونسكو (للتربية والعلم والثقافة)، بأنها: 'مجموع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعيته، أو فئة اجتماعية بعيته، وأنها تشمل الفنون والآداب وطريق الحياة والإنتاج الاقتصادي، كما يشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات'، وهي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وتجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة بالعقلانية، والقدرة على النقد، والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها يهتدي إلى القيم ويمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل وإعادة النظر في إنجازاته، والبحث عن مدلولات جديدة، وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه، انظر: الوثائق الرئيسية لإعلان مكيكو: مؤتمر اليونسكو للثقافة، مكسيكو، المكسيك، هيئة الأمم المتحدة، من يوليو - 6 أغسطس 1982م.

(3) أيديولوجيا: (مفرد) أيديولوجيات، وهي مجموعة الآراء والأفكار والعقائد والفلسفات التي يؤمن بها شعب أو أمة أو حزب أو جماعة، وتبرر بها مصالحها، انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة: د.

أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، عالم الكتب، ط1، 1429هـ، (144/1)، مفهوم الأيديولوجيا: عبدالله العروي، بدون، (9-19).

- تعريف المجمع اللغوي بالقاهرة<sup>(1)</sup> ، بأنها: "جملة العلوم والمعارف والفنون، التي يُطلبُ العلم بها، والحدقُ فيها"<sup>(2)</sup>.
- وعرفها مؤتمر مكة المكرمة الخامس عشر للثقافة الإسلامية: بأن "الثقافة بمعناها الجامع تشمل المعتقدات، والأحكام والأخلاق والمعارف والمثل والتقاليد والسلوك، وهي القوة الحافزة للبناء الحضاري والإبداع في مناحي النشاط الإنساني، وفق البرامج التي تسعى لترقية وجدان الإنسان، وتهذيب روحه، وصقل مواهبه، وتوظيف طاقاته وملكاته في البناء والنهضة، ويسعى لتحقيق الرقي والتقدم والتنمية"<sup>(3)</sup>.
- ومن أشهر التعريفات وأكثرها استخداماً: "ذلك الكل المركب المعقد من المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وجميع القدرات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع"<sup>(4)</sup> ، حيث يرى أن الثقافة تعبر ببعدها الجماعي عن شمولية الحياة الاجتماعية للإنسان، ولا تنشأ عن وراثته، وإنما بالاكتساب.

ومما سبق يتضح أن هذه التعاريف تدور حول العلاقات الاجتماعية والدينية والجهود المبذولة في العلوم والمعارف والفنون والقيم والنظم والفكر والمعتقدات الدينية والتراثية والعادات والتقاليد والقوانين وأساليب التفكير والسلوك والعمل، لأن مرتكزات أي مجتمع تنبع من خلال قيمه وفكره ونظمه الحياتية، وسماته الأساسية الروحية والمادية والعاطفية، بحيث لا تتطابق ، مع غيره من

(1) يقع مجمع اللغة العربية في القاهرة، وقد تأسس في (14/ 8 /1351هـ)، انظر: موقع مجمع اللغة العربية: <http://www.sis.gov.eg/newVR/acadmy/html/acadmay07>.

(2) المرتكزات الأساسية في الثقافة الإسلامية: د. أحمد صبحي العيادي، دار الكتاب الجامعي، العين، ط1، 1421هـ، (31).

(3) بحوث مؤتمر مكة المكرمة الخامس عشر للثقافة الإسلامية: الاصلية والمعاصرة "التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، (45/1)، وقد انعقد في الفترة ما بين(4-6/12/1435هـ)، الموافق (

28-30/9/2014)، برعاية خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبدالعزيز - رحمه الله.

(4) مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية: دوني كوش، ترجمة قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، ط1، 2002م، (22).

المجتمعات، وأن هناك تنوعاً وتفرداً فيها لدى جماعة دون جماعة أخرى<sup>(1)</sup>، كونها تمثل التعبير الأصلي للخصوصية التاريخية لكل أمة عن الأمم الأخرى، في نظرتها للكون والحياة والإنسان وقدراته.

ثالثاً/ مفهوم الثقافة الإسلامية: تعتبر الثقافة الإسلامية المرجعية المعرفية والمحددة لشخصية الأمة الإسلامية، وهويتها، ولذلك فإن مفهومها يتجاوز حدود المعرفة العقلية البحتة، ليشمل نظام الحياة، وقيم المجتمع المسلم، وطريقة تفكيره، ولأنها ذات دلالات واسعة وأبعاد كبيرة، وألفاظ معنوية وحسية، ولجدية المصطلح وحدائته، واختلاف تصورات العلماء المعاصرين حولها، لاختلاف اتجاهاتهم وتصوراتهم، وانفراد المسلمين، بعناصر وأهداف وخصائص ومقومات ثقافية، تتميز وتباین عن سائر ثقافات الأمم الأخرى، فقد تعددت تعاريفها<sup>(2)</sup>، ومن هذه التعاريف<sup>(3)</sup>:

(1) انظر: الخليج ليس نفطاً، دراسة في إشكالية التنمية والوحدة: محمد الرميحي، شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، 1983م، (191)، الثقافة بين التنمية والتشليل: إبراهيم العجلوني، مجلة أخبار الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1998م)، (7).

(2) انظر المدخل إلى الثقافة الإسلامية: إبراهيم بن حماد الرئيس وآخرون، مدار الوطن للنشر، ط6، 1433=2012م، (11)، دراسات في الثقافة الإسلامية: د. رجب شهبان، مكتبة الفلاح، الكويت، ط5، (11)، الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية: محمود الخالدي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، (75).

(3) منها: العلم بالبناء الكلي للإسلام، والدفاع عنه ونقد المخالف، مدخل لتاريخ علم الثقافة الإسلامية: د. عبدالله العويسي، ضمن بحوث الكتاب التذكاري، مركز البحوث، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1420هـ، (268).

وقيل هي: علم تفسير الظواهر الثقافية في المجتمع الإسلامي، مفهوم الثقافة الإسلامية: ناصر البحوي: ندوة مقررات الثقافة الإسلامية في جامعة السلطنة وكتابتها بين واقعها والمتغيرات، 1426هـ. وقيل هي: ' طريقة الحياة التي يعيشها المسلمون في جميع مجالات الحياة، وفقاً لوجهة نظر الإسلام وتصورات، سواء في المجال المادي الذي سميته بالمدنية أو في المجال الروحي والفكري الذي سميته بالحضارة'، دراسات في الثقافة الإسلامية: د. صالح ذياب هندي، جمعية عمال المطابع التعاونية، الأردن، ط5، 1404\_1984، (15).

وقيل هي: ' علم دراسة التصورات الكلية والمستجدات والتحديات المتعلقة بالإسلام والمسلمين بمنهجية شمولية مترابطة، الشخصية الإسلامية المعاصرة: د. باسمه بسلام لعنلي، دار الفكر، بيروت، (274). وقيل هي: العلم الذي يبحث في المرتكزات الأساسية للفكر الإسلامي لبناء الذات ومواجهة التحديات المعاصرة، انظر: المرتكزات الأساسية في الثقافة الإسلامية: د. أحمد صبحي العويدي، مرجع سابق، (20).



- " معرفة التحديات المعاصرة المتعلقة بمقومات الأمة الإسلامية ومقومات الدين الإسلامي بصورة مقنعة موجّهة"<sup>(1)</sup> .
  - وقيل: "مجموعة من المعارف والأفكار والقيم التي تنبعث عن العلوم الإسلامية الكبرى كالعقيدة والتفسير والفقه والحديث والتي تفاعلت مع البيئات الإسلامية على مر الأزمنة فتكوّن منها تاريخ طويل"<sup>(2)</sup> .
  - وقيل: "العلم بمنهاج الإسلام الشمولي في القيم والنظم والفكر، ونقد التراث الإنساني فيها"<sup>(3)</sup> .
  - وقيل: "معرفة مقومات الأمة الإسلامية العامة بتفاعلاتها في الماضي والحاضر، من دين ولغة وتاريخ وحضارة وقيم، وأهداف مشتركة بصورة واعية هادفة"<sup>(4)</sup> .
- وفي ضوء ذلك يظهر للباحث أن التعريف المختار للثقافة الإسلامية، يمكن أن يكون: معرفة المقومات الفكرية والقيمية والنظمية الشاملة للأمة الإسلامية، وتاريخها الماضي والحاضر، بصورة واعية وهادفة، لاشتماله على مقومات<sup>(5)</sup> الأمة الإسلامية، وأهدافها، وتاريخها، والتحديات المتعلقة بها،

(1) دراسات في الثقافة الإسلامية: د. رجب شهوان، مرجع سابق، (11).

(2) الثقافة الإسلامية ثقافة المسلم وتحديات العصر: د. محمد أبو يحيى، دار المناهج، الأردن، ط6، 1426-2006، (21).

(3) الثقافة الإسلامية تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي ومجموعة من المختصين في الثقافة الإسلامية، شبكة الألوكة، الرياض، ط1، 1417هـ، (13).

(4) دراسات في الثقافة الإسلامية: د. صالح ذياب هندي، مرجع سابق، (11).

(5) المقومات هي العناصر الأساسية والضرورية لحياة الإنسان، والعماد الذي يسهم في قيام وجود وبروز ونهوض وفاعلية أي شيء، ويعطى له قيمة بفعالية كبيرة، انظر: المعجم الوسيط: إبراهيم

مصطفى وآخرون، مرجع سابق، (768/2)، مقومات البناء الأسري في الإسلام: حواء قسم السيد عبدالقادر نور الله، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة أم درمان الإسلامية، 2010م، (9).

والخبرات الإنسانية المشتركة<sup>(1)</sup>، وعلى دراسة العلوم الإسلامية، وقضايا الفكر والقيم والنظم، التي تنتظم فيها موضوعات وتصورات علم الثقافة الرئيسية<sup>(2)</sup>:

أ- **الفكر**: ويختص بنتاج العقل الفكري فقط، وفق ضوابط ضبطتها الثقافة، حيث يعد موضوعاً من موضوعات الثقافة الإسلامية، وجزءاً منها، وأصلاً في ماهيتها<sup>(3)</sup>.

ب- **النظم**: التي هي مجموعة المبادئ والتشريعات والأعراف التي تقوم عليها حياة المجتمع، وتنتظم بها شؤون الدولة، وتعتبر موضوعاً من مواضيع الثقافة، وجزءاً وأصلاً من ماهيتها، بحيث لا تكون دراستها إلا في ضوء الثقافة الإسلامية، ونظرياتها<sup>(4)</sup>.

ج- **القيم**: التي هي عبارة عن معايير ومبادئ، وصفة عينية كامنة في طبيعة الإنسان، تنتج عنها أفعاله وأفعاله، تستعمل مرادفة للمثل والأخلاق، ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال، وتعتبر موضوعاً من موضوعات الثقافة، وجزءاً وأصلاً في ماهيتها، وأحد الركائز التي تقوم عليها الثقافات الإنسانية، وتتفاعل معه<sup>(5)</sup>.

(1) انظر: دراسات في الثقافة الإسلامية: د. رجب شهوان، مرجع سابق، (11)، رسم الأهداف: أبو ذر عبد القادر بن مصطفى بن عبد الرزاق المحمدي، غير مطبوع، (6)، مفهوم التاريخ: د. عمر محمد عبدالرحمن، شبكة الألوكة، 1493/2/17 - 2017/11/7، رابط: <https://www.alukah.net/culture/0/122433/#ixzz5XKWq6tIF>.

(2) فطر: الثقافة الإسلامية تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، مرجع سابق، (41-46)، المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، (156/2).

(3) انظر: مدخل إلى علم الثقافة الإسلامية: د. عبدالرحمن الزبيدي، مرجع سابق، (4)، قضايا معاصرة في ضوء الإسلام: د. حلمي عبدالمنعم صابر، دار عالم الكتب، ط1، (146-163)، المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، مرجع سابق، 1412هـ-1992م، (83)، المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وآخرون، مرجع سابق، (698/2).

(4) انظر: المدخل لدراسة النظم الإسلامية: د. محمد رأفت سعيد، دار العلم، جدة، ط1، 1404هـ-1984م، (5)، نظرات في الثقافة الإسلامية: عز الدين الخطيب وآخرون، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط1، 1404هـ-1984م، (119)، الجانب الثقافي عند شيخ الإسلام ابن تيمية، مصور عن رسالة دكتوراه: عبدالله محمد الصرمي، جامعة الإمام محمد بن سعود، سنة 1424هـ-1425هـ، (60/1) - (80)، الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية: د. محمود الخالدي، مرجع سابق، (96-77/1).

(5) انظر: القيم الحضارية في الإسلام: د. محمد عبدالفتاح الخطيب، دار البصائر، القاهرة، ط1، 1432هـ-2011م، (48)، القيم: أروى عبدالله بن محمد الفقيه، قسم الثقافة الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بدون، 1430هـ، (4)، لمحات في الثقافة الإسلامية: عمر عودة الخطيب، مؤسسة الرسالة، ط3، 1399هـ-1979م، (36)، نظرية القيم والفكر المعاصر: صلاح قنوسة، دار التنوير، 2010م، (68-47).

## المطلب الثاني

## مراحل نشأة الثقافة الإسلامية.

لا شك أن جميع العلوم الإسلامية ترجع نشأتها إلى الكتاب والسنة، بوصفها علوماً موقفة، وشارحة لنصوصهما، وعلم الثقافة وإن تأخر ظهوره، فإنه لا ينفصل عن العلوم الإسلامية الأخرى، من حيث انبثاقه من نصوص الكتاب والسنة، وقد مر هذا العلم بمراحل عديدة، تطور خلالها، حتى صار علماً مستقلاً، ولمعرفة هذا التطور؛ لا بد من تحديد المراحل التاريخية التي مر بها، وهي على النحو التالي:

المرحلة الأولى/ عصر ما قبل التدوين<sup>(1)</sup>: وتمثل هذا العصر بنزول القرآن شاملاً للإسلام في نصوصه، حيث اتسمت نصوص الكتاب والسنة، بشمولها لشؤون الحياة كلها، ودلالاتها على مفهوم الثقافة، المعنوي والحسي، لأن أسلوب القرآن يختلف عن العلوم الإسلامية المتخصصة؛ القائمة على تقسيم العلوم إلى أبواب وفصول، كون نصوص الكتاب والسنة تخاطب الإنسان بنظرة شمولية كليّة، لا جزئية، وهذا هو المنهج الذي تقوم عليه الثقافة الإسلامية في العصر الحاضر.

المرحلة الثانية/ مرحلة التدوين<sup>(2)</sup>: وبعد العصر الأول الذي اتسم بشمول نصوص الكتاب والسنة، جاء عصر التدوين، حيث توسعت العلوم، فاقتضى ذلك ظهور التخصص في علم أو أكثر، حتى أصبح العالم يتخصص في علم من العلوم، فيستغرق في دراسة دقائقه وتفصيلاته، منصرفاً عن العلوم الأخرى، لكن ذلك لم يصرف بعض العلماء عن التأليف الشمولي، كشيخ الإسلام بن تيمية- رحمه الله- الذي قام بحركته النقدية للتراث الإسلامي، بمنهج يتسم بالشمولية في العرض والنقد؛ جعل تراثه مرجعاً أساساً للمفكرين والمصلحين ولا سيما في العصر الحديث.

(1) انظر: الثقافة الإسلامية: تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، الألوكة، الرياض، ط1، 1417هـ- 1996م، (17-19).

(2) انظر: المرجع السابق، (17-19).

المرحلة الثالثة/ التجديد والتطوير: حيث واجه المسلمون في العصر الحديث تحدياً ثقافياً، بسبب الاتصال الثقافي، بين الشرق والغرب، وما أفرزه هذا الاتصال من تحديات فكرية، وظهور المذاهب الفكرية والأيدولوجيات الغربية، التي تميزت بالطرح الشمولي، للتشكيك في المُثُل والقيم الإسلامية، حيث جاءت هذه الأيدولوجيات والأفكار إلى العالم الإسلامي، والظروف مهيأة لانتشارها، والنفوس مستعدة لقبولها، مما أثر على بعض من المسلمين، فنتبه العلماء والمثقفون لذلك، وبدأوا بالعمل على صدّ هذا الغزو الثقافي الغربي، مستخدمين المنهج الشمولي للمواجهة، لما تتصف الأيدولوجيات الغازية، من شمول في التحدي، وكان نتيجة ذلك وجود مجموعة من الأفكار والكتابات ذات المنزَع الشمولي، دون تسمية معينة لهذه الأفكار والكتابات، لأن المسلمين بحاجة إلى علم يُعرّف بالإسلام، ويقدمه في صورة صحيحة وشاملة للجوانب كلّها، من عقيدة وعبادة ومعاملة وسلوك، ونظم أخلاقية، وقواعد تنظيم تشريعية أسرية ومجتمعية، للحياة الاقتصادية والسياسية والدولة، لتميز الإسلام عن غيره من المذاهب والنظم الأخرى<sup>(1)</sup>.

مرحلة تسمية العلم: بعد ظهور الكتابات ذات المنهج الشمولي، بدأت الرؤية تتضح في الحاجة إلى تأسيس علم جديد؛ يقوم بتوعية الأجيال بهويتها الإسلامية، ويحصنها ضد الغزو الفكري والثقافي، حيث بدأت تتضح عيوب النظم الغربية، وتظهر صورة الإسلام الخاصة به، وما يملكه المسلمون من مبادئ سامية ونظم صالحة، أفضل مما هو موجود لدى الغرب، فنشأ مصطلح (الإسلام في مقابل النصرانية واليهودية والشيعوية وغيرها من الأديان أو المذاهب الاجتماعية)، ولكن هذا الاقتراح رُدّ لطول الاسم، ثم اقترح بأن يسمى (علم الحضارة الإسلامية)، ورُدّ هذا الاقتراح بأن المسمى سيدخل في الدراسات التاريخية، فاقترح بأن يسمى (نظام الإسلام) أو (النظم الإسلامية)، وبررت هذه التسمية، بأن لكل دين أو مذهب طريقة أو نظاماً يُنظّم أجزاءه وأقسامه ومبادئه النظرية والعملية،

(1) انظر: المرجع السابق، (20)، نظام الإسلام: العقيدة والعبادة: محمد المبارك، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1405هـ-1984م، (9-10)، (24-22).

ولكن هذا التعبير - بصيغة الجمع - يُفهم منه الدلالةُ على الأنظمة المختلفة للإسلام؛ كالنظام السياسي والاقتصادي والأسري، ثم توسع وأدخل في مناهج التعليم بالجامعات العربية والإسلامية، وسمي بالثقافة الإسلامية<sup>(1)</sup>.

ومن هنا يظهر أن مفهوم الثقافة نشأ في العالم الإسلامي نشأةً أولية، ثم تطور حتى شمل بعض النواحي الاجتماعية، ثم سكن هذا المفهوم ولم يتطور، في عصور الانحطاط في العالم الإسلامي، في الوقت الذي تعرف العالم الغربي على مفهوم الثقافة، وتمكنوا من تطويره ليشمل نواحي واسعة من الحياة، في بيئةٍ تجريبية مادية صرفة، متأثراً بالمدارس الاجتماعية والإنسانية الغربية هناك، مما أدى إلى انفصاله انفصالاً كلياً إلى المعنى المادي الصرف، المفرغ من اعتبار الدين، على اعتبار أن الدين صناعة إنسانية، وليس وحياً منزلاً، وأنه مع التطور الإنساني سوف يتم تجاوز مفهوم الدين<sup>(2)</sup>، وهنا بدأت الحاجة إلى تأسيس علم الثقافة الإسلامية.

(1) انظر: مدخل إلى علم الثقافة الإسلامية: د. عبد الرحمن الزنبيدي، مرجع سابق، (89)، نظام الإسلام: العقيدة والعبادة: محمد المبارك، مرجع سابق، (8-11).

(2) الثقافة مفهوم ذاتي متحدد: د نصر عارف، انظر الرابط: [www.khayma.com/almoudaress/takafah/takafah.htm](http://www.khayma.com/almoudaress/takafah/takafah.htm)

## المطلب الثالث

## خصائص الثقافة الإسلامية.

رغم اختلاف أشكال الثقافات من مجتمع إلى آخر، ومن أمة إلى أخرى، إلا أن هناك خصائص عامة للثقافة في كل مجتمع من المجتمعات، حيث ينسجم أي إطار ثقافي مع إطاره المجتمعي الذي صنعه وحدّد صفاته وخصائصه، وهذا هو الذي ميز الثقافة الإسلامية عن غيرها من الثقافات، كونها ربانية المصدر تستمد كيائها من مصادر التشريع الإسلامي، ومقاصدها الشرعية موافقة للفطرة بشمول وثبات ومرونة ووسطية وتوازن وتكامل وواقعية وصلاح لكل زمان ومكان، محققة المصالح ودارئة للمفاسد<sup>(1)</sup>، فكان من أبرز خصائص هذه الثقافة، ما يلي:

أولاً/ الربانية: إن أول وأهم خصائص الثقافة الإسلامية كون مصدرها الأساس الكتاب والسنة، لأن الوجود بكل خصائصه ومقوماته مستمد من الله تعالى، مما يعطي للثقافة الإسلامية التفرد بالكمال، والخلود الدائم، والدقة والصدق، والصحة والصواب، والسمو في المبادئ، والعظمة في القيم، والانسجام مع العقل السليم، والفطرة السليمة، والتوافق مع العلم الصحيح، والخلو من التناقض والتعارض والتمزق والاضطراب، واليسر والوضوح، والسهولة في الاستيعاب والتفاعل، قال تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [سورة الملك:14]، وقال تعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [سورة الشورى:52]، إضافة إلى المصادر الأخرى التي تتوافق مع مقاصد الإسلام، ولا تتعارض معه، بعكس الثقافات الأخرى، فإنها تتأثر بعلم الإنسان المحدود، وبطبائعه وأهوائه وشهواته، ولذلك تأتي وفق مذاق واضعها وأغراضه ومصالحه<sup>(2)</sup>.

(1) انظر الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية: محمود الخالدي، مرجع سابق، (75)

(2) انظر الثقافة الإسلامية: عزمي طه السيد وآخرون، جامعة القدس المفتوحة، عمان، ط4، (77-78)

ثانياً/ الثبات والمرونة: تتميز الثقافة الإسلامية، بالثبات في الأصول والقواعد والكليات، والأهداف والغايات والقيم، الدينية والأخلاقية، التي لها صفة العموم والشمول، وهذه الأصول والقواعد لا تقبل التعديل والتبديل والتغيير، وتنقل من جيل إلى جيل، بنفس هذا الثبات، كون هذا الثبات فيها أمر ضروري لطبيعة الإنسان، المنطبع بطبائع وعرائز وحاجات أساسية، لا تتغير بتغير الزمان والمكان، كما أن للكون نظاماً ثابتاً لا يتغير، قال تعالى: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} [سورة الجاثية:18]، وقال تعالى: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [سورة الأنعام:153]، وهي مع هذا الثبات، مرنة في الوسائل والأساليب، تتطور بتطور الحياة وتجدها، وما يضيفه الإنسان من خبرات وأدوات وأنماط، بما يتناسب مع ظروفه واحتياجاته، لأن الإنسان بصفة دائمة يحاول تطوير ثقافته بما يتناسب مع احتياجاته، لكن هذا التطور لا يعني انزاعها وانفصالها عن مصدرها الأساس، وأصولها وقواعدها وأهدافها الأساسية<sup>(1)</sup>.

ثالثاً/ الشمول: حيث استوعبت كل جوانب الحياة ومجالاتها المختلفة؛ من عبادات ومعاملات وأخلاق واجتماع واقتصاد وإدارة وقضاء وحكم وسياسة، وأحاطت بالإنسان واحتياجاته الجسدية والروحية، في جميع مراحل حياته الدنيوية والأخروية، وفي جميع علاقاته، كما استوعبت الوجود بكل مكوناته، وفسرت القضايا الكبرى التي شغلت الفكر الإنساني، عن أصله ونشأته، ومصيره ونهايته، وعلاقته بخالقه، ودوره في هذا الوجود، وصيانة الإنسان من الاعتماد على التشريعات والأنظمة البشرية، قال تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ} [سورة النحل:89]، لأن الإسلام اشتمل على كل هذه التشريعات التي يحتاج إليها الإنسان في حياته الخاصة والعامة<sup>(2)</sup>.

(1) انظر الثقافة الإسلامية: عزمي طه السيد وآخرون، مرجع سابق، (86-88)

(2) انظر : انظر الثقافة الإسلامية: تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، المرجع السابق، (21) ، مدخل إلى علم الثقافة الإسلامية: د. عبد الرحمن الزبيدي، مرجع سابق، (94)، الثقافة الإسلامية: عزمي طه السيد وآخرون، مرجع سابق، (79).

رابعاً/ الواقعية: تراعي الثقافة الإسلامية قدرات الإنسان ووسعه وطبائعه وشهوته وانفعالاته، في التكاليف الشرعية، وتعترف بضعفه البشري، وحصول الخطأ والصواب والنسيان عنده، فلا تأمره بالمستحيل، ولكنها في نفس الوقت تحثه على السعي للارتقاء إلى الآفاق العالية السامية، ومجاهدة الضعف والهوى، والأخذ بالعزيمة وعلو الهمة، والافتداء بالنماذج العملية الناجحة، التي تمثلت الإسلام في حياتها فكانت إسلاماً واقعياً حياً، من خلال تصرفاتها وسلوكها، وتقدم التصور العقدي الصحيح للحقيقة الإلهية، وبيان آثار قدرة الله في المخلوقات المشاهدة والمرئية، وتعرف الإنسان على حقيقة الكون، وتدعوه للتعامل معه على النحو الذي بينته العقيدة الإسلامية، وتفسر حقيقة الإنسان، وتقدم منهاجاً واقعياً شاملاً للحياة البشرية فوق الأرض<sup>(1)</sup>، قال تعالى: {لَا يَكْفُرُ اللَّهُ تَشْأُ إِلَّا وَسْغَهَا} [سورة البقرة: 286].

خامساً/ التوازن: تتميز الثقافة الإسلامية بالتناسق والانسجام والترابط، بحيث يأخذ كل جانب حجمه ومساحته المحددة، بصورة عادلة متزنة، فلا يطغى جانب على آخر، كموازنة بين الحقوق والواجبات، وبين الحقوق بعضها مع بعض، والواجبات بعضها مع بعض، وبين مطالب الروح والجسد، ومطالب الدنيا والآخرة، وبين الغيب والشهادة، وبين العبادة والعمل، وبين فاعلية الإنسان في الكون، وصلة الكون بالإنسان، وبين الفرد والجماعة، فلا يطغى الفرد على الجماعة، ولا تأكل الجماعة حقوق الفرد<sup>(2)</sup>، قال تعالى: {وَاتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ التَّارَ الآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الثَّنِيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَتَّبِعِ الْمَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ} [سورة القصص: 77].

سادساً/ الإيجابية: حيث تمتاز بأنها ثقافة إيجابية في كل جوانبها، فهي تلزم الإنسان بالسعي لتحقيق أهدافه وغاياته المطلوبة، وتعينه على ذلك، حسب طاقاته وإمكاناته وقدراته ومواهبه، وتحذر بشدة

(1) انظر: الثقافة الإسلامية: عزمي طه السيد وآخرون، مرجع سابق، (85)

(2) انظر: المرجع السابق، (80)



من التواكل والتخاذل والتكاسل، ولا ترضى أن يكون المسلم كسولاً، يعيش على هامش الحياة دون أن يؤثر في الكون والمحيط الذي حوله، ولهذا فليس المسلم في عرف الثقافة الإسلامية ذلك الإنسان السلبي الذي يعيش بعيداً عن أحداث الحياة وقضاياها، إنما هو ذلك الإنسان المسلم الإيجابي في عقيدته، الإيجابي في دعوته، المهتم بأمر المسلمين وشؤونهم<sup>(1)</sup>.

سابعا/ الوسطية: أي التوسط بين الإفراط والتفريط، وبين الغلو والتساهل، سواء في العبادات والمعاملات والأخلاق، وفي حق الروح والجسد، وحق الدنيا والآخرة<sup>(2)</sup>، قال تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} [سورة البقرة:143]، وقال تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} [سورة الأعراف:31]، وقال تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا} [سورة الإسراء:29]، وقال تعالى: {رَوَّالِّينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا} [سورة الفرقان:67].

(1) انظر: المرجع السابق، (84).

(2) انظر: المرجع السابق، (82-83).

## المبحث الثاني

## علاقة الثقافة الإسلامية بالعلوم الشرعية

## تمهيد:

من المعلوم أن موضوعات العلوم الإسلامية تختلف بحسب الاهتمامات التي يتناولها كل علم، فهناك العلم الذي يختص بدراسة علم العقيدة كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والقضاء والقدر خيره وشره، وغيرها من المواضيع ذات الصلة بهذا المجال، وهناك العلم الذي يختص بدراسة الأحكام الشرعية انطلاقاً من أدلتها التفصيلية، وهو ما يعرف بعلم الفقه وأصوله وقواعده، كما نجد مجالاً من العلوم الإسلامية يهتم بدراسة الحديث ومصطلحه، وهو ما يعرف بعلوم الحديث، وعلم يهتم بدراسة القرآن وعلومه، وهو ما يعرف بعلوم القرآن، وهناك المجال العلمي الذي يختص بدراسة الدعوة من حيث أساليبها ومناهجها، وهكذا....

والواقع أن أي دارس لعلم من هذه العلوم لا غنى له من الإفادة من العلوم الأخرى، لصلتها الوثيقة بما له به من اهتمام، كونها تخدم بعضها بعضاً، فكما يجد عالم الشريعة نفسه مجبراً على الرجوع إلى علم العقيدة، والمهتم بعلم الفقه يحتاج إلى العودة إلى علوم القرآن؛ ليستنبط الحكم الشرعي بناء على أسباب النزول، وعالم الدعوة مطلوب منه أن يعود إلى هذه العلوم؛ ليكون عمله الدعوي مؤسساً على قواعد سليمة، وهكذا فإن المتخصص في الثقافة الإسلامية مطلوب منه أن يعود إلى مختلف هذه العلوم؛ ليكون ملماً بالإسلام من جميع جوانبه، إذ هي في الأصل علوم متكاملة يخدم بعضها بعضاً، وما ساعد على هذا التكامل بينها، هو وحدة الإطار والمرجع، الذي يجمع هذه العلوم، ألا وهو القرآن

الكريم والسنة النبوية الشريفة، وإنما الفصل بينها يرجع إلى ما يتطلبه كل تخصص من ضرورة التعمق في مسائله وأبوابه<sup>(1)</sup>.

ورغم التلازم بينها، إلا أنها متنوعة، ويمثل كل منها تخصصا مستقلا المعالم، ولذلك فلا بد للمتخصص في أي علم منها أن يقيم تخصصه على معرفة كلية بهذه العلوم، ولكن هذه المعرفة لا تغني عن الحاجة إلى متخصص بالدراسة الكلية استقلالاً، وهذا ما تعطيه الثقافة الإسلامية، من صورة شاملة عن الإسلام دون أن تدخل في التفاصيل، لأنها لا تبحث في التوحيد أو الفقه أو التفسير، أو غيرها من العلوم الإسلامية، كعلوم قائمة بذاتها، ولكنها تستفيد من هذه العلوم جميعا للتعرف على حقيقة الإسلام، بشكل شمولي، ونظرة تكاملية، لأن المتخصص الجزئي سيعود إلى تخصصه، تدريجياً وقرآءة وتأليفا ومعالجة، فيستغرق تخصصه فكره، وبالتالي يغفل عن رعاية الجانب الكلي، وعن الارتباط الجيد بين كليات النظم الشرعية، ومن هنا تظهر العلاقة بين علوم الإسلام عقيدة وشرعية وبين الثقافة الإسلامية، حيث تستمد الأخيرة مقوماتها الأساسية من الإسلام نفسه، وأنها تخصص علمي يجمع بين التأصيل الشرعي والوعي الواقعي، بتاريخ الأمة وحاضرها ومستقبلها، ومعياري متميز ومستقل عن تخصصات العلوم الإسلامية الأخرى، لا يغني عنه وجودها الجزئي المتخصص، ولا يغني عنها في تخصصاتها الدقيقة، ومقامه بينها عظيم لأهمية موضوعه، ومع اعتماده على منظومة العلوم الإسلامية الأخرى، كعلم العقيدة والتفسير والحديث والفقه والدعوة، وابتنائها التام عليها؛ إلا أنها تتسم بعدد من السمات التي تميزها، وتسوغ وجودها، كعلم وتخصص مستقل، يضاف إلى العلوم الشرعية الأخرى، ويسد بعض الجوانب التي يحتاجها المسلم المعاصر<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: مدخل إلى علم الدعوة: د. زكية منزل غراية، كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، 1436-1435هـ، 2014-2015م، (7).

(2) انظر: مدخل إلى علم الثقافة الإسلامية: د. عبد الرحمن الزنيدي، مرجع سابق، (100)، وأضواء على الثقافة الإسلامية: نادية العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، (17)، الرسائل الشمولية: د. عبدالعزيز بن عبدالله الحميدي، دار الأندلس الخضراء، دار الدعوة- دار عيون المعرفة، 2000م، (117-194)، مدخل إلى علم الثقافة الإسلامية: د. عبد الرحمن الزنيدي، مرجع سابق، (100).

ثم إن علاقة أي علم بما سواه من العلوم، قائم على أساسين مهمين، هما:

أ- المنهج العلمي الذي يسير عليه العلم، لأن لكل علم منهجه المميز له عن غيره في تناول موضوعاته، من حيث المصدر المعرفي والتناول الكلي والشمولي والتقارب المنهجي والنقد والمقارنة وتحديد الدلالات والمفاهيم الأساسية لتصور العلوم والتخصصات.

ب- الموضوع العلمي الذي يجول فيه العلم ويعالجه، ويبحث في عناصره الرئيسية وأساساته المعرفية.

وذلك لأن التقاطعات والتباينات بين العلوم، إدراكها مما تتفانى فيه الأعمار وتكل عنه الأقاليم؛ غير أن التتبع قدر الوسع والطاقة، قد يساهم في وضوح الرؤية لحدود تخصص الثقافة الإسلامية، عما سواه من العلوم والتخصصات الأخرى<sup>(1)</sup>.

### المطلب الأول

#### علاقة الثقافة الإسلامية بعلم العقيدة

##### الفرع الأول/ مفهوم العقيدة لغة واصطلاحاً:

العقيدة لغة: من العقد والربط والإبرام والإحكام والتوثق، والشد بقوة، يقال: عقد الحبل يعقده عقد، إذا شده، واليقين والجزم، لأن ما عقد الإنسان عليه قلبه عقداً جازماً، فهو عقيدة، سواء كان حقاً، أم

الثقافة الإسلامية: اللجنة العلمية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، ط1، 1436هـ، (20) من أجل فهم عميق لمفهوم الثقافة الإسلامية الأصلية: د. عبدالعزيز انصيرات، مجلة الوعي الإسلامي الكوفيتية، العدد 532، تاريخ 2010/09/03.

(1) انظر: العلوم الإسلامية منهج أم أزمة تنزيل: تقديم د. أحمد عيادي، ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية، التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء 13،14 ربيع الثاني 1431هـ، ورقة د. رضوان السيد، (11- 18)، ورقة د. طه العلواني، (40- 87)، التكاملي المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية: راند جميل عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ورقة د. سليمان الشوافي، (205-232)، الثقافة الإسلامية تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، مرجع سابق، (21-22).

باطلاً، ولذا لا بد أن تكون العقيدة قوية ثابتة، وغير قابلة للشك أو التذبذب، لأنها الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده<sup>(1)</sup>.

**العقيدة اصطلاحاً:** هي الإيمان الجازم بالله، وما يجب له في ألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته، والإيمان بملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقدر خيره وشره<sup>(2)</sup>.

**الفرع الثاني/ علاقة الثقافة الإسلامية بعلم العقيدة:**

**الأساس الأول: المنهج العلمي، من خلال، ما يلي:**

**أولاً/ المصدر المعرفي:** للعقيدة الإسلامية منهج متميز في تلقيها وأخذها وذلك أنها تقتصر في مصدرها الأساس<sup>(3)</sup>، على:

1- الكتاب والسنة، بفهم وتنزيل سلف الأمة من الصحابة والتابعين.

2- إعمال العقل والفكر في الكشف والفهم ثم الإيمان والتسليم والانقياد.

بينما تخصص الثقافة الإسلامية، يعتمد في مصدره المعرفي على مصادر أصلية ومصادر فرعية<sup>(4)</sup>:

1- فالأصلية الكتاب والسنة.

(1) انظر معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس القزويني الرازي، مرجع سابق، (4/86-90)، القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط8، 1426هـ، (1/312-313)، مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي، مرجع سابق، (444-445)، تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الملقب بالزبيدي، دار الهداية، (10/12-23)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، (575)، لسان العرب: محمد بن كرم بن منظور، مرجع سابق، (1/684-685)، الوجيز في عقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة: عبدالله بن عبدالحميد الأثري، تقديم صالح عبدالعزيز آل الشيخ، وزارة الشؤون الإسلامية السعودية، ط1، 1422هـ، (30).

(2) انظر: مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة: ناصر عبدالكريم العقل، دار الصفاة، الرياض، السعودية، 1412هـ، (9).

(3) انظر: المدخل إلى الثقافة الإسلامية: د. إبراهيم حماد الرئيس وآخرون، مرجع سابق، (85-88).

(4) انظر: الثقافة الإسلامية: اللجنة العلمية، مرجع سابق، (19-20، 74)، الثقافة الإسلامية (المستوى الأول): د. علي عمر باندج ود. ومحمد أحمد باجاير، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، ط2، 1429هـ-2008م، (15).

2- والفرعية كالإجماع واللغة والتاريخ والتراث الإسلامي، مع العناية بالخبرات الإنسانية النافعة، الموافقة للكتاب والسنة، وإعمال العقل والقياس السليم، ونتاجه، في قضايا الفكر والنظم والقيم، والمسائل المترابطة، التي تقوم على ترابط المفاهيم في شأن الوجود أو الإنسان والحياة.

ثانياً/ تناول الكلي<sup>(1)</sup>: العقيدة تتناول التوحيد والغيبيات والنبوات، تناولاً كلياً لمباحثها الجزئية، باعتباره جزءاً من علوم الإسلام<sup>(2)</sup>. بينما تخصص الثقافة الإسلامية يتناول الإسلام تناولاً شمولياً، بصفته كلا مترابطة ووحدة متكاملة، تتداخل نظمه العقيدة والعبادية والعلمية والخلقية والسياسية والاقتصادية، وقيمه ومفاهيمه، من حيث الجانب المعرفي والواقعي للمسلمين، ليعطي نظرة عامة وشاملة، للإسلام وبنائه<sup>(3)</sup>.

ثالثاً/ التقارب المنهجي: يظهر التقارب المنهجي بين العقيدة والثقافة الإسلامية، من خلال أن العقيدة منهجها الجزئي ملم بمسائلها الذاتية فيه، باعتبارها جزءاً من علوم الإسلام، وتعتمد المنهج الاستدلالي في إثباتها، بينما تخصص الثقافة الإسلامية، تتنوع فيه المناهج، المحيطة بالإسلام بكامله، ولذلك يبحثه كلياً، معتمداً أيضاً على منهج الاستدلال والاستنباط، مع انتفاعه بعلم العقيدة، والعلوم الأخرى التي تبحث الجزئي.

(1) المراد بالتناول الشمول الكلي للموضوع باعتباره وحدة مترابطة، ينظر إليها باعتبار كليتها أو تركيبها، انظر: الثقافة الإسلامية تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، مرجع سابق، (21).

(2) انظر: شرح الدروس المهمة لعامة الأمة: عبدالرزاق بن عبدالحسن البدر، بون، ط1، 1436هـ-2015م، (63-85)، الثقافة الإسلامية: اللجنة العلمية، مرجع سابق، (77-220).

(3) انظر الثقافة الإسلامية: اللجنة العلمية، مرجع سابق، (20).

رابعاً/ النقد والمقارنة<sup>(1)</sup> : جزء النقد في علم العقيدة يستخدم للرد على المخالف، وبيان خلل تصوره في قضايا التوحيد والغيب والنبوت، وأدوات النقد والمقارنة فيه، غايتها بيانه للناس، بفهم سلف الأمة، والمحافظة عليه من البدع، والضلالات، بينما يستخدم في الثقافة الإسلامية لنقد معطيات التراث الإنساني، والمقارنة بين الأفكار والمذاهب وبين الإسلام، وبيان منهج الإسلام الشمولي التكاملي، وتعمل فيه هذه الأدوات على وجه أوسع، للمحافظة على ثوابت الأمة الإسلامية؛ فكراً وقيماً ونظماً، ولدعوة الناس إليها، وينظر مما عند غير المسلمين من مفاتيح النهوض وآليات التطور الحياتية في شأن الدنيا، فما وافق الحق أخذه، وأفاد منه، وحث عليه، وما خالف الحق نبذ، وحذر منه<sup>(2)</sup>.

خامساً/ الدلالة والمفهوم: الأسس التصورية، التي يقوم عليها علم العقيدة<sup>(3)</sup> :

- 1- الاقتصار في التلقي على الكتاب والسنة فقط، وعدم التفريق بينهما في الاستدلال.
- 2- الاعتماد على فهم الصحابة والتابعين، وضبط مصطلحاتها بذلك.
- 3- التسليم لما جاء في الوحي مع إعطاء العقل السليم دوره الحقيقي، ووضعه حيث وضعه الشرع، كآلة للفهم، وعدم الخوض في الأمور الغيبية، التي لا مجال له فيها.
- 4- ترك الابتداع وعدم تقديم المقدمات العقلية لتكون حاكمة على الوحي.
- 5- الجمع بين أطراف الأدلة، فالأدلة إن لم تجتمع لم تفهم المسائل.
- 6- رد المتشابه إلى المحكم، وتفسير المتشابه به.

أما الأسس التصورية، التي يقوم عليها تخصص الثقافة الإسلامية فهي:

(1) المراد بالنقد والمقارنة بيان الحد الإيجابي والسلبى، ومقارنته بغيره، انظر: الثقافة الإسلامية تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، مرجع سابق، (22).

(2) انظر: ضوابط النقد: عبدالله بن رفود السفياني، منتدى المعارف، (211-289)، الثقافة الإسلامية: اللجنة العلمية، مرجع سابق، (21).

(3) انظر: المرجع السابق، (289/211)، الدخول إلى الثقافة الإسلامية: د. إبراهيم حماد الرئيس وآخرون، مرجع سابق، (85-88).

- 1- مصدر التلقي الأساس: الكتاب والسنة، واعتمادهما في البناء الإسلامي لقضايا الفكر والنظم والقيم.
  - 2- إعمال العقل السليم فيما يختص به من قضايا الفكر والنظم والقيم، استنباطاً واستقراءً وتحليلاً وتركيباً وتأماًلاً.
  - 3- الإفادة من التراث الإنساني، الذي لا يتعارض مع مفهوم الثقافة الإسلامية ودلالاتها.
  - 4- للثقافة الإسلامية مصطلحاتها المنضبطة، التي تجلي معاني المفاهيم ودلالاتها.
  - 5- أساس هوية تخصص الثقافة الإسلامية، الإسلام عقيدته وشريعة.
- وبهذا تكون الأسس التصورية التي يقوم عليها علم العقيدة نتاج الوحي كتاباً وسنة، بينما تخصص الثقافة الإسلامية يقوم على الوحي كتاباً وسنة، وعلى إنتاج العقل الإنساني أيضاً، من خلال عمله واستنباطه وتحليله واستقرائه، لنصوص الوحي المعصوم، ويكون التماس بين تخصص الثقافة الإسلامية وعلم العقيدة ظاهراً جلياً، فعلم العقيدة علم جزئي يبحث الجزئي، ولا يغني وجوده الجزئي عن تخصص الثقافة الإسلامية، والعكس، والثقافة الإسلامية علم تكاملي وشمولي، مميز ومستقل عن علم العقيدة، ويبحث الكلي من خلال نظريته الشمولية للإسلام، على أن روحه وهويته هي العقيدة، ولا يغني وجوده الكلي عنها.
- الأساس الثاني: موضوع العلم:** يتناول علم العقيدة التوحيد والنبوة والغيبيات، حيث تنتظم في هذه المسائل الثلاث جميع مسائل الاعتقاد<sup>(1)</sup>، أما تخصص الثقافة الإسلامية، فيتناول القضايا الفكرية والقيم والنظم، وبهذه المسائل الثلاث بمناهجها ودلالاتها، تنتظم فيها موضوعات علم الثقافة<sup>(2)</sup>:

(1) انظر: مدخل لعقيدة السلف: د. عيسى السعدي، دار الأوراق الثقافية، (7) والخلاصة في العقيدة: د. خالد علي المشيقع: مكتبة الإمام الذهبي، (7)، والعقيدة الإسلامية عند الفقهاء الأربعة: د. أبو يزيد العجمي، دار السلام، (75).

(2) انظر: الثقافة الإسلامية تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، مرجع سابق، (41-46)، المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، (156/2).



- 1- القيم الخلقية العليا، التي تقوم عليها حياة الإنسان، ويختلف بها عما سواه من المخلوقات؛ بل وتختلف الحضارات عن بعضها البعض، بحسب تصوراتها لها كالحق والحرية ونحو ذلك.
  - 2- النظم والتشريعات العبادية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإدارية والجنائية والأخلاقية، ونظام القضاء والحسبة والإفتاء، ونحوها مما تحدد للإنسان منهج حياته.
  - 3- الفكر المشتمل على نتاج العقل والاتجاهات الفكرية المذهبية والإنسانية والحضارية والعلمية، وعمل العقل ونتاجه الفكري، ومقومات ذلك ومصادره ومناهج التفكير.
- وفي المجمل تتجه العلاقة بين علم العقيدة وتخصص الثقافة الإسلامية في الموضوعات إلى أن علم العقيدة بمسائله التخصصية وموضوعاته؛ يبحث الجزئي، ويعد أحد ركائز تخصص الثقافة الإسلامية، في دراسته للقضايا الفكرية والآثار القيمية، والضوابط النظمية والتنظيمية، وأن تخصص الثقافة الإسلامية، يبحث الكلي والشمولي، ولا ينفك عن هويته الإسلامية الثابتة، عقيدة وشريعة.

### المطلب الثاني

#### علاقة الثقافة الإسلامية بعلوم القرآن

الفرع الأول/ تعريف علوم القرآن: جميع العلوم والبحوث التي تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية جمعه وكتابته ونزوله وترتيبه وقرآته وتفسيره وإعجازه وأساليبه، ومحكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، ومكيه ومدنيه، ودفع الشبه عنه... إلى غير ذلك مما له صلة بالقرآن<sup>(1)</sup>.

#### الفرع الثاني/ علاقة الثقافة الإسلامية بعلوم القرآن

#### الأساس الأول/ المنهج العلمي

(1) انظر مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبدالعظيم الزرقاني، طبعة عيسى البابي الحلبي، ط3، (27)، علوم القرآن تاريخه وتصنيف أنواعه: مساعد الطيار، معهد الإمام الشاطبي، (79)،

مباحث في علوم القرآن: مناع القطان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، (11).

أولاً / المصدر المعرفي: لعلوم القرآن منهج متميز في التلقي والأخذ، وذلك أن مصادرها متعددة:

- 1- الكتاب والسنة؛ رواية وتنزيلاً.
- 2- اللغة العربية؛ قياساً وسماعاً.
- 3- كتب التفسير دراية ورواية والتجويد والقراءات.
- 4- إعطاء العقل والفكر حقه في التقسيم والتفصيل والفهم والدراسة.
- 5- الحقائق العلمية الثابتة الغير قابلة للتغيير.

أما تخصص الثقافة الإسلامية، فقد سبق ذكر مصادره سابقاً.

ثانياً / التناول الكلي: علوم القرآن تتناول القرآن الكريم وجمعه وكتابته ونزوله وترتيبه وتجويده وأسباب نزوله وقواعد تفسيره، ومحكمه ومتشابهه، ومكيه ومدنيه، وعامه وخاصه، وناسخه ومنسوخه، ومطلقه ومقيد، ومنطوقه ومفهومه، وإعجازه وأمثاله وأقسامه وقصصه وجدله وتراجمه وآدابه، تناولاً كلياً لمباحثه الجزئية، باعتباره جزءاً من علوم الإسلام<sup>(1)</sup>، بينما تخصص الثقافة الإسلامية يتناول الإسلام كعلم ودين، تناولاً شمولياً، ويحيط بجوانبه بكافة أبعاده المعرفية؛ ليعطي نظرة عامة شاملة للإسلام وبنائه.

ثالثاً / التقارب المنهجي: التقارب المنهجي بين علوم القرآن والثقافة الإسلامية، يظهر من خلال أن علوم القرآن منهجها الجزئي ملم بمسائلها الذاتية فيه، باعتبارها جزءاً من علوم الإسلام، بينما تخصص الثقافة الإسلامية، تتنوع فيه المناهج، المحيطة بالإسلام بكامله، ولذلك يبحثه كلياً، مع انتفاعه بعلوم القرآن كعلم جزئي.

رابعاً / النقد والمقارنة: جزء النقد في علوم القرآن يقوم على تفسير القرآن، معتمداً على الدراية والرواية، في التفسير التحليلي والموضوعي، وما يتعلق به من قصص ومفاهيم وأمثال وتلاوة ولغة

(1) انظر: حاشية مقدمة التفسير: عبدالرحمن بن محمد الحنبلي النجدي، ط4، 1438هـ-2017م، (42-99)، مباحث في علوم القرآن: مناح القطان، مرجع سابق، (15-402).

وإعجاز، وأدوات النقد والمقارنة له، غايتها المحافظة عليه من الإسرائيليات، والفهم السقيم، بينما يستخدم في الثقافة الإسلامية لنقد معطيات التراث الإنساني، وبيان منهج الإسلام الشمولي التكاملي، وإعجازه للبشر، وعدم تعارض نصوصه، ومع الحقائق العلمية الثابتة، وتعمل فيه هذه الأدوات على وجه أوسع، للمحافظة على ثوابت الأمة الإسلامية؛ مع النظر فيما عند غير المسلمين من مفاتيح النهوض وآليات التطور، مما يوافق الحق<sup>(1)</sup>.

**خامسا / الدلالة والمفهوم: الأسس التصورية، التي يقوم عليها تخصص علوم القرآن:**

- 1- الاقتصار في التلقي على الكتاب والسنة، وفهم الصحابة والتابعين لها.
- 2- الاعتماد على اللغة العربية الفصحى في الفهم، لأن القرآن نزل بها.
- 3- معرفة الناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والمكي والمدني وسبب النزول.
- 4- الاهتمام بالقراءات والتجويد والمقامات.
- 5- تفسير القرآن بالقرآن، والقرآن بالسنة وباللغة، في التفسير التحليلي والموضوعي.
- 6- رد المتشابه إلى المحكم والعام إلى الخاص والمطلق إلى المقيد.

أما الأسس التصورية، التي يقوم عليها تخصص الثقافة الإسلامية، فقد سبق ذكرها في المطلب الأول. وبهذا تكون الأسس التصورية التي يقوم عليها علوم القرآن: القرآن والسنة واللغة، وفهم السلف؛ رواية وإعمال العقل دراية، بينما تخصص الثقافة الإسلامية يقوم على الوحي كتابا وسنة، وعلى نتاج العقل الإنساني أيضا، من خلال عمله واستنباطه وتحليله واستقرائه؛ لنصوص الوحي المعصوم، وتكون العلاقة بين التخصصين، أن علوم القرآن يبحث الجزئي، والثقافة الإسلامية تبحث الكلي، من خلال النظرة الشمولية للإسلام، وأن تخصص الثقافة الإسلامية علم مستقل متميز عن علوم القرآن،

(1) انظر: ضوابط النقد: عبدالله بن رفود السفياني، مرجع سابق، (211-289)، الثقافة الإسلامية تخصصا ومادة وقسما علميا: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، جع سابق، (21).

وإن كانت روحه وهويته تؤخذ منه؛ إلا أنه تكاملي شمولي، وعلوم القرآن علم جزئي، بحسب مسائله، فلا يغني وجوده الجزئي عن تخصص الثقافة الإسلامية.

**الأساس الثاني: موضوع العلم:** يتناول تخصص علوم القرآن: القرآن الكريم جمعه وكتابته ونزوله وترتيبه وقراءاته وتجويده، وأسباب نزوله، وقواعد تفسيره، ومحكمه ومتشابهه، ومكيه ومدنيه، وعامه وخاصه، وناسخه ومنسوخه، ومطلقه ومقيده، ومنطوقه ومفهومه، وإعجازه وأمثاله وأقسامه وقصصه وجدله وتراجمه وآدابه، وهذه المسائل تنتظم فيها جميع أبواب وفصول علوم القرآن<sup>(1)</sup>.

وأما تخصص الثقافة الإسلامية<sup>(2)</sup>، فيتناول الإسلام كفكر ومنهج وتشريع ونظم وقيم وقواعد، تقوم عليها حياة الإنسان وغيره من المخلوقات.

وفي ضوء ذلك تتجه العلاقة بين علوم القرآن وتخصص الثقافة الإسلامية في الموضوعات إلى أن علوم القرآن بمسائله التخصصية وموضوعاته؛ أحد ركائز تخصص الثقافة الإسلامية، في دراسته للفكر والنظم والقيم، وأن تخصص الثقافة الإسلامية يبحث الكلي والشمولي، وعلوم القرآن يبحث الجزئي.

(1) انظر: حاشية مقدمة التفسير: عبدالرحمن بن محمد الحنبلي النجدي، ط4، 1438هـ-2017م، (42-99)، مباحث في علوم القرآن: مناع القطان، مرجع سابق، (15-402).

(2) انظر: الثقافة الإسلامية تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، مرجع سابق، (41-96).

## المطلب الثالث

## علاقة الثقافة الإسلامية بعلوم الحديث

الفرع الأول/ تعريف علم الحديث لغة واصطلاحاً.

أولاً/ الحديث لغة: بمعنى الجديد الذي هو ضد القديم، يقال حدث الشيء يحدث حدوثاً، ويجمع

أحاديث، ويستعمل حقيقة في الخبر، قليله وكثيره وجمعه<sup>(1)</sup>.

ثانياً/ اصطلاحاً: ما أضيف إلى النبي ﷺ، من قول أو فعل أو تقرير أو صفة<sup>(2)</sup>.

ثالثاً/ علم الحديث: هو العلم الذي يبحث أقوال النبي ﷺ، وأفعاله وتقريراته وصفاته وخصائصه، وقبولها من ردها، من حيث نقلها وتحريرها وضبط ألفاظها، ودراسة أسانيدھا ومنتھا وشرحھا وتدوينھا، رواية ودراية<sup>(3)</sup>.

الفرع الثاني/ علاقة الثقافة الإسلامية بالحديث وعلومه.

الأساس الأول: المنهج العلمي:

أولاً / المصدر المعرفي: لعلم الحديث منهج متميز عن غيره من التخصصات الشرعية، من حيث

التلقي والأخذ، وذلك أنه يعتمد على مصادر، منها:

1- كتب الحديث والآثار والجوامع والسنن والمسانيد والمستدركات والمستخرجات.

2- كتب نقد الحديث كالمصطلح ومناهج المحدثين والتخريج والعلل والجرح والتعديل وتراجم

الرجال.

(1) انظر مختار الصحاح: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مرجع سابق، (68)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، مرجع سابق، (124/1)، القاموس المحيط: الفيروز آبادي، مرجع سابق، (167).

(2) تيسر مصطلح الحديث: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط9، 1417هـ-1996م، (15).

(3) انظر: أصول الحديث علومه ومصطلحاته: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1427-2006م، (6).

أما تخصص الثقافة الإسلامية، فقد سبق ذكر مصادره سابقا.

ثانيا / **التناول الكلي:** يختص علم الحديث بالسنة والآثار، وعمله جزئي يتناول مناهج المحدثين ومصطلحاتهم، وطرق بحثهم في مؤلفاتهم، ودراسة درجات الحديث، وعلم طبقات الرجال وتراجمهم، والجرح والتعديل، بأدوات وقواعد وضوابط؛ لمعرفة الدقة المنهجية التي كونها علماء الحديث، رعاية للسنة النبوية، وضبطها وتقريبها، وتيسير الانتفاع بها، ومعرفة الصحيح من الضعيف، وفهم مقاصد المحدثين، وطرائقهم في إخراج الحديث، والتراجم والأبواب<sup>(1)</sup>، وأما تخصص الثقافة الإسلامية فإنه علم كلي في المعالجة والنظرة، وأوسع من علوم الحديث، كونه يتناول قضايا الإسلام؛ تتاولا كليا، مكونا نظرة شمولية عملية في شأن من الشؤون.

ثالثا / **التقارب المنهجي:** علوم الحديث علم جزئي، ويبحث في الجزئي، ويعنى بجانب منهجي في التعامل مع النصوص، وذلك من خلال ما يرتضيه كل مصنف في طريقة تصنيفه، ترتيبا وتبويبا، فهو منهجي، لكنه جزئي يتعلق بجانب محدود، وهو الأحاديث والآثار، بينما تخصص الثقافة الإسلامية تخصص شمولي تكاملي، محيط بقضايا الإسلام الكلية، ومتصل بالعلوم الأخرى بحسبه، ومنها علوم الحديث، ويستمد من النصوص الشرعية في معالجة القضايا الفكرية والنظمية والقيمية.

رابعا / **النقد والمقارنة:** أدوات النقد والمقارنة في علوم الحديث، يقوم على نقد السنة والآثار، بينما تخصص الثقافة الإسلامية، فإن أدوات النقد والمقارنة عاملة لبناء التصورات الذهنية للتخصص، حيث تعمل فيه هذه الأدوات بشكل أوسع في بناء الثوابت والدفاع عنها، والمحافظة عليها، في الفكر والقيم والنظم، وتجلية التصور التكاملي للإسلام، عن الكون والحياة والإنسان<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف: د. نور الدين عثر، دار السلام، (20)، تيسير مصطلح الحديث: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط11، 1431هـ - 2010م، (43- إلخ).

(2) انظر: بيان الحد الذي ينتهي عنده أهل الاصطلاح والنقد في علوم الحديث: د. الشريف حاتم بن عارف بن ناصر العوني، بدون ، (11-10/9).

خامساً / الدلالة والمفهوم: الأسس التصورية التي قام عليها تخصص علوم الحديث<sup>(1)</sup>، كما يلي:

- 1- مصدر التلقي من السنة والآثار وقواعد ومناهج المحدثين.
- 2- التعريف بمصطلح الحديث وعلومه، وغاية دراستها وما يتناوله موضوعها.
- 3- الجوانب الفنية الحديثية التي يقصدها المحدثون ويرمزون إليها في تصنيفهم.
- 4- المقاصد التي يهدفون إليها في التراجم مثلاً.
- 5- مناهج المحدثين في الرواية وطرق التحمل والأداء وما يتعلق بها.
- 6- تقسيم مناهج المحدثين إلى مناهج عامة يسلكها جماعة المحدثين، وخاصة يختص بها كل مصنف عن غيره، مثل اشتراك صحيح البخاري ومسلم في المنهج العام، من حيث التصنيف على الموضوعات، واستقلال البخاري بمنهجه الخاص في الاعتناء بفقهاء الحديث، بواسطة التراجم مثلاً، واستقلال مسلم بالاعتناء بصناعة الإسناد، وما يترتب عليها من فوائد.
- 7- تخصص يقترب كثيراً من المعيارية.

وأما الأسس التصورية التي يقوم عليها تخصص الثقافة الإسلامية فهي كما يلي:

- 1- مصدر التلقي عام من نصوص الوحيين الكتاب والسنة.
- 2- تعتمد في بنائها الإسلامي لقضايا الفكر والنظم والقيم على الثابت من السنة.
- 3- تستفيد من التراث الإنساني، بما لا يتعارض مع مفهومها ودلالاتها.
- 4- إعمال العقل فيما يختص به من قضايا الفكر والنظم والقيم، استنباطاً واستقراءً وتحليلاً وتركيباً وتأملاً.

(1) انظر مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف: د. نور الدين عثر، مرجع سابق، (21-41)، أثر علم أصول الحديث في تشكيل العقل المسلم: د. خلدون الأحديب، (37-83)، الفكر المنهجي

عند المحدثين: د. همام عبدالرحيم سعيد، مركز البيان للبحوث والدراسات، (71-88).

والخلاصة أن الأسس التصورية التي يقوم عليها علوم الحديث، هي نتائج اجتهاد علماء الحديث لضبط مناهجهم في التصنيف، وعلى دقته وعنايته بالخبر وضبطه، واستخراج مقاصده، وجوانبه الفنية؛ إلا أنه يعد تخصصاً جزئياً يعنى بطريقة المصنفين في التعامل مع نصوص السنة، بينما تخصص الثقافة الإسلامية مستقل و متميز، يبحث في الكلي، لأنه تكاملي وشمولي، جامعاً بين المعيارية والواقعية، ويقوم على الجمع بين الوحيين مع الاستفادة من التراث الإنساني، ومن نتاج العقل الصحيح الأساس الثاني: موضوع العلم.

يتناول علم الحديث<sup>(1)</sup> :

- 1- السند من حيث الاتصال والانقطاع والشذوذ والعلة وعلو الإسناد ونزوله.
- 2- المتن وقواعد التصحيح والتعليل: كالصحيح والحسن والضعيف والمدلس والمرسل والمنقطع والمعلق والمعضل والمعلول والشاذ والمنكر والمقلوب والمدرج والمصحف والمضطرب والموضوع، وزيادة الثقة.
- 3- علم الجرح والتعديل ومناهج المحدثين وشروطهم: كمعرفة الرواة وأسمائهم وطبقاتهم ودرجة صدقهم وآداب المحدث وطالب الحديث، وطرق تحمل الحديث، وحفظه وكتابته وروايته، وضبط كتابته، وشروط قبول الرواية: كالعادلة والضبط، وما يخل به كل من العدالة والضبط، والبدعة وأثرها في العدالة، والجهالة، وأثرها في رد الحديث، والكذب، وأثره في العدالة، وصيغ الجرح والتعديل وتعارضهما.
- 4- الجوانب العلمية الحديثية التي يقصدها المحدثون، ويرمزون لها في صنيعهم مثل تراجم البخاري.

(1) انظر تيسير مصطلح الحديث: د. محمود الطحان، مرجع سابق، (11، 43-الخ)، بيان الحد الذي ينتهي عنده أهل الاصطلاح والنقد في علوم الحديث: د. الشريف حاتم بن عارف بن ناصر العوني، مرجع سابق، (15/9-19).



5- فقه الحديث كمعرفة الناسخ والمنسوخ ومشكله ومحكمه وغريبه، ومناسبة الحديث وأسباب وروده.

أما تخصص الثقافة الإسلامية، فقد سبق ذكرها، من قيامه على: القضايا الفكرية، والاتجاهات المذهبية، والنظم والتشريعات، والقيم التي تقوم عليها الحياة الإنسانية. وفي المجمل تتجه العلاقة بين علوم الحديث، والثقافة الإسلامية في الموضوعات إلى: أن تخصص الحديث وعلومه بمواضع بعيد عن تخصص الثقافة الإسلامية، ولكل منهما منهجيته الخاصة، وموضوعاته المتميزة<sup>(1)</sup>.

#### المطلب الرابع

#### علاقة الثقافة الإسلامية بعلم الفقه وقواعده وأصوله

الفرع الأول/ مفهوم الفقه وقواعده وأصوله.

أولاً/ تعريف الفقه وقواعده الفقهية والأصولية لغة:

- الفقه لغة: أصله من الفاء والقاف والهاء، بمعنى إدراك الشيء والعلم به، تقول فقّهت الحديث أفقّهه، ثم اختص بذلك علم الشريعة، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام فقيه<sup>(2)</sup>.
- القاعدة لغة: الأساس، أي أسس الشيء وأصوله، حسيماً كان ذلك الشيء أو معنوياً، وتجمع على قواعد<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: مقدمات في الثقافة الإسلامية: د. مفرح بن سليمان القوسي، دار الفقيه، الرياض، ط2، 1418 هـ، 1998 م، (44).

(2) انظر: تاج العروس: محمد عبدالرزاق الحسيني الملقب بالزبيدي، مرجع سابق، (402/9)، البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، دار الكتبي، ط1، 1414 هـ، (33/1).

معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا لقزويني الرازي، مرجع سابق، (442/4).

(3) انظر: المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، مرجع سابق، (406).

- أصول الفقه لغة: هو ما يبني عليه غيره<sup>(1)</sup>.
- ثانياً/ تعريف الفقه وقواعده الفقهية والأصولية اصطلاحاً:
- الفقه اصطلاحاً: "هو العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسبة من أدلتها التفصيلية" على تفصيل في الأحكام وفي أدلتها"<sup>(2)</sup>.
- القاعدة اصطلاحاً: هي الأصول التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، والقضية الكلية المنطبقة على جميع جزئياتها"<sup>(3)</sup>.
- أصول الفقه اصطلاحاً: هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية على الجملة، وبأدواتها، والاجتهاد فيها، وحال المستدل بها من جهة الجملة وما يتعلق به<sup>(4)</sup>.
- الفرق بين القواعد الفقهية والأصولية: تختلف القواعد الفقهية عن القواعد الأصولية، في كون قواعد أصول الفقه: تضع المناهج، وتبين المسالك التي يلتزمها الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وأما القواعد الفقهية: فهي من قبيل المبادئ العامة في الفقه الإسلامي التي تتضمن أحكاماً شرعية عامة، تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل تحت موضوعها<sup>(5)</sup>.

(1) انظر التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (45).

(2) الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن محمد الثعلبي الأدي، تحقيق عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، (7/1)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1419هـ، (17/1).

(3) انظر: التعريفات: علي بن محمد الجرجاني، مرجع سابق، (171)، تاريخ الفقه الإسلامي: د. عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان- مكتبة الفلاح، الكويت، ط3، 1412هـ-1991م، (142).

(4) تقريب الوصول إلى علم الأصول: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، تحقيق محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، (18)، الإحكام في أصول الأحكام: الأدي، مرجع سابق، (22/1).

(5) انظر: تاريخ الفقه الإسلامي: د. عمر سليمان الأشقر، مرجع سابق، (142).

الفرع الثاني/ علاقة الثقافة الإسلامية بعلم الفقه وقواعده وأصوله.

الأساس الأول/ المنهج العلمي:

أولاً/ المصدر المعرفي: الفقه وقواعده مصدرهما المعرفي هو الكتاب والسنة واستنباط الأحكام الشرعية من نصوصهما، لكنه يعمل في النصوص عملاً جزئياً، لبيان المحكم من الدليل والتسبيب له، وأصول الفقه مصدرها المعرفي، قواعد عقلية وضوابط نقلية اجتهادية، بناها العقل مستتيراً بالوحيين؛ لضبط التعامل مع نصوص الوحي في استنباط الأحكام، إلا أنه يعمل عملاً جزئياً تخصصياً، بينما تخصص الثقافة الإسلامية مصدره المعرفي الكتاب والسنة، ويتناول نصوصهما تناولاً كلياً، تكاملياً، ويستفيد من التراث الإنساني عامة، بالضوابط العقلية والنقلية المبنية على اجتهادات بشرية مستتيرة بنور الوحيين، لدراسة قضايا الفكر والقيم والنظم، وعمله محيط بعموم الإسلام، بنظرة تكاملية شاملة، ولا تعارض أو تباين بينهما.

ثانياً/ التناول الكلي: يعتبر الفقه وقواعده وأصوله علم جزئي يتناول الإسلام في جانب الأحكام الشرعية التفصيلية العملية، وكيفية استنباطها، من النصوص الشرعية، بناء على قواعد وضوابط، ورغم سعته وشموله للأحكام الشرعية، إلا أنه لم يخرج من حيز الجزئية، بينما تخصص الثقافة الإسلامية علم كلي، يتناول الإسلام وقضايا الفكر والنظم والقيم بشمولية، ومنهجية تكاملية، مكونة نظرة شمولية علمية للإسلام.

ثالثاً/ التقارب المنهجي: الفقه وقواعده وأصوله علم جزئي يجمع المسائل الذاتية للأحكام، ويعتني بجزئياتها وبيان أحكامها، بمعيارية، وميدانه نصوص الوحيين، ولكن برغم سعته بالنسبة لما سواه من العلوم التخصصية وهو الجانب العملي في الحياة؛ إلا أن المنهج التجريبي الملم بمسائله الذاتية جدير به، بينما تخصص الثقافة الإسلامية علم كلي وشمولي، مستقل بذاته، يجمع بين الواقعية والمعيارية، وينتفع من هذا العلم، وغيره من العلوم الجزئية الأخرى.

رابعاً/ النقد والمقارنة: تستخدم أدوات النقد والمقارنة في علم الفقه وقواعده وأصوله لبيان الأحكام الشرعية، وضبط المسائل والأحكام العلمية، وبناء قواعد وضوابط استخراج الحكم الشرعي من النص الشرعي، وعرض اجتهادات العلماء حولها لبيان الحكم فيها، بينما تخصص الثقافة الإسلامية فأدوات النقد والمقارنة فيه عاملة لبناء التصورات الذهنية للتخصص، وتعمل فيه هذه الأدوات بشكل أوسع في ضبط التصورات الذهنية للقضايا الفكرية والنظرية والقيمية، وبناء الثوابت والدفاع عنها والمحافظة عليها، وتجلية التصورات التكاملية للإسلام عن الإنسان والكون والحياة.

خامساً/ الدلالة والمفهوم: الأسس التصورية لعلم الفقه وقواعده وأصوله قائمة على:

أ- أحكام العبادات والمعاملات بأنواعها.

ب- القواعد الفقهية الأصلية والفرعية.

ج- القواعد الأصولية وما يتعلق بها من أدلة الأحكام.

وعلى الرغم من شموليته لكثير من قضايا حياة الإنسان إلا أنه يعد تخصصاً معيارياً، مختصاً بالجوانب العملية الجزئية، وفق ضوابط وقواعد عقلية مرتبطة بالوحي، واجتهاد علماء الشريعة لاستخراج الأحكام التفصيلية من أدلتها الشرعية، وقواعده وضوابطه معتبرة، في تخصص الثقافة الإسلامية.

وأما الأسس التصورية لتخصص الثقافة الإسلامية، فإنه يقوم في أسسه التصورية على الكتاب والسنة وعمل العقل الصحيح السليم في النص الصريح، مع الاستفادة من نتاج التراث الإنساني؛ الذي لا يتعارض مع هذا العلم، وهو علم متميز مستقل عن علم الفقه وقواعده وأصوله، وتخصصه كلي تكاملي، جامعاً بين الواقعية والمعيارية معاً، له صلة بكل علم من العلوم الإسلامية، ولذلك كانت أسس بنائه وقواعده كلية شمولية.

## الأساس الثاني: موضوع العلم

وبيان ذلك في أن علم الفقه وقواعده وأصوله<sup>(1)</sup>، قائم على:

- 1- العبادات والمعاملات ويدخل فيها الحدود والجنائيات والعقوبات.
- 2- القواعد الفقهية الكلية والجزئية؛ كالأمور بمقاصدها واليقين لا يزول بالشك والمشقة تجلب التيسير ولا ضرر ولا ضرار والعادة محكمة، ويدخل تحت كل قاعدة منها قواعد جزئية متعددة.

3- القواعد الأصولية وما يتعلق بها من المعارف العقلية واللغوية، وأدلة الأحكام الشرعية؛ كالكتاب والسنة والإجماع والقياس واستصحاب البراءة الأصلية والمصلحة المرسله وسد الذرائع وشرع من قبلنا، وأقسامها ودرجاتها، والاجتهاد والتقليد والفتوى والتعارض والترجيح، وبيان الشروط والضوابط، للتكليف والمكلفين، وأوصاف العبادات، والأمر والنهي والخاص والعام والحقيقة والمجاز والمطلق والمقيد والنص الظاهر والمؤول والمجمل والمبين، والنسخ وفي الخطاب وفحواه ودليله وتعارض مقتضيات الأسماء والألفاظ والدلالات<sup>(2)</sup>.

أما تخصص الثقافة الإسلامية، فقد سبق ذكرها<sup>(3)</sup>، في أنها تهتم بـ:

- 1- جميع جوانب الإنسان والكون والحياة العقديّة والتعبديّة والحقيقيّة والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

2- القضايا الفكرية وما فيها من الأنواع والمذاهب والاتجاهات.

(1) انظر الأنبياء والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية: جلال الدين السيوطي، تحقيق جاد الله الخدائش، بيت الأفكار الدولية، الأردن، 2006، (15- إنج).

(2) انظر: محكمات الخلاف الفقهي من خلال القواعد والمقاصد الشرعية: د. محمد هندو، دار البشائر، (24-99)، ارشاد القول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، مرجع سابق، (70/1-427).

(3) الثقافة الإسلامية تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، مرجع سابق، (21).

3- النظم والتشريعات.

4- القيم التي تقوم عليها الحياة الإنسانية الكريمة.

وفي المجمل تتجه العلاقة بين علم الفقه وقواعده وأصوله، وعلم الثقافة الإسلامية، في موضوع العلم، إلى أن علم الفقه وقواعده وأصوله تختلف موضوعاته عن تخصص الثقافة الإسلامية، من حيث الموضوعات ومنهجية تناولها بحثاً ودراسة، حتى ما يتعلق بدراسة النظم؛ وهي وثيقة الصلة بالفقه، فإن الثقافة الإسلامية تدرس النظام، كالنظام الاجتماعي، من حيث أسسه وخصائصه وقضاياه ومشكلاته، وهو ما لا يدرس في علم الفقه، إلا أن تخصص الثقافة الإسلامية بحكم استمداده من النصوص الشرعية في جانبه التأصيلي، فإنه يعتمد على مناهج الفقه وقواعده وأصوله في التعامل مع نصوص الوحيين (1).

### المطلب الخامس

#### علاقة الثقافة الإسلامية بعلم الدعوة

الفرع الأول/ تعريف علم الدعوة.

أولاً/ الدعوة لغة: مشتقة من الفعل الثلاثي دعا يدعو دعوة، ومن معانيها: النداء والطلب والتجمع والدعاء والسؤال والاستمالة، تقول: دعوت فلاناً ناديته وصحت به واستدعيت، ودعوت الله له وعليه، والدعاء بالضم ممدوداً؛ الرغبة إلى الله تعالى فيما عنده من الخير، والابتهال إليه بالسؤال (2).

(1) انظر: مقدمات في الثقافة الإسلامية: د. مفرح بن سليمان القوسي، مرجع سابق، (44).

(2) القاموس المحيط: مجد الدين محمد الفيروز آبادي، مرجع سابق، (1282-1283)، لسان العرب: مرجع سابق، (14/ 258-259)، تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبدالرزاق

الحسيني الملقب بالزبيدي، مرجع سابق، (38/ 46-47)، مختار الصحاح: زين الدين محمد أبي بكر الحنفي الرازي، مرجع سابق، (105).

ثانياً/ علم الدعوة اصطلاحاً: مجموعة القواعد والأسس الكفيلة بتبليغ الإسلام إلى الناس، وتعليمهم

إياه، وبسط سلطانه بتعهد تطبيقه في واقع حياتهم<sup>(1)</sup>.

الفرع الثاني/ علاقة الثقافة الإسلامية بعلم الدعوة.

الأساس الأول/ المنهج العلمي.

أولاً/ المصدر المعرفي: يتفق علم الدعوة وعلم الثقافة الإسلامية في أن مصادرها المعرفية الأصلية والفرعية، ترجع إلى القرآن والسنة واللغة العربية والسيرة النبوية وسيرة الصحابة والتاريخ والخبرات الإنسانية، مما يفيد ولا يخالفهما، وذلك لتعدد تعلقاتها وروافدهما، حيث يستمدان مادتهما العلمية من العلوم الشرعية كلها، إضافة إلى ما في الواقع والماضي والحاضر من تجارب وخبرات ووسائل ومحاولات، وما في النفس البشرية من نزعات وتوجهات<sup>(2)</sup>.

ثانياً/ تناول الكلي: يتفق العلمان في تناول الكلي للإسلام، بحيث أن علم الدعوة يتناول الدعوة؛ بأركانها وتاريخها وأهدافها وأدلتها وحكمها وفضلها ومصادرها وخصائصها وتبليغها وتطبيقها، وتربية الناس عليها، تناولاً كلياً لمباحثها الجزئية، باعتبارها الدين<sup>(3)</sup>، بينما تخصص الثقافة الإسلامية يتناول مقومات الأمة الإسلامية، الفكرية والقيمية وأنظمتها وأهدافها، وتاريخها في الماضي والحاضر، بصورة واعية هادفة، ليعطي نظرة عامة شاملة للإسلام وبنائه، غير أن علم الدعوة يختص بالتبليغ، بينما تخصص الثقافة الإسلامية لا يختص بها<sup>(4)</sup>.

(1) مقياس مدخل إلى علم الدعوة: د. زكية منزل غرايبة، مرجع سابق، (4).

(2) انظر المدخل إلى الثقافة الإسلامية: د. إبراهيم بن حماد الرئيس وآخرون، مرجع سابق، (16-20)، مقياس مدخل إلى علم الدعوة: د. زكية منزل غرايبة، مرجع سابق، (8، 26-28)، الثقافة الإسلامية تخصص علمي: د. محمد بن يحيى حسن النجيمي، شبكة الألوكة، الإضافة 1428/5/21هـ - 2007/6/7، (6-7).

(3) انظر: مقياس مدخل إلى علم الدعوة: د. زكية منزل غرايبة، مرجع سابق، (2-5).

(4) انظر: الثقافة الإسلامية تخصص علمي: د. محمد بن يحيى حسن النجيمي، مرجع سابق، (3-4).

ثالثاً/ التقارب المنهجي: علم الدعوة جزء من علوم الإسلام، ومنهجه ملم بمسائله الذاتية فيه، وتتنوع فيه المناهج، مستفيداً من الثقافة الإسلامية، ويتميز بخاصية نشر الإسلام ووجوب تبليغه، بينما تخصص الثقافة الإسلامية متخصص في الفكر والنظم والقيم، إلا أنه محيط بالإسلام كله، حيث تتنوع فيه المناهج، مع انتفاعه بعلم الدعوة واعتماده عليه.

رابعاً/ النقد والمقارنة: جزء النقد في علم الدعوة يقوم على نقد الدعوة وتاريخها ومناهجها وأركانها ومشاكلها وأهدافها وخصائصها وحكمها وفضلها ووسائلها وأساليبها، وتبليغها للبشر عامة، وما يحيط بالإسلام، وما يستجد من وسائل وعلوم، ونقد معطيات التراث الإنساني، وبيان منهج الإسلام الشمولي التكاملي، وكذلك تخصص الثقافة الإسلامية، فإنه يقوم على بيان منهج الإسلام الشمولي التكاملي، ونقد قضايا الفكر والنظم والقيم، ومعطيات التراث الإنساني، وفي نفس الوقت تعمل هذه الأدوات فيهما، للمحافظة على ثوابت الأمة الإسلامية، والنظر في الخبرات والتجارب البشرية، بما يوافق الحق لنهوض الإنسان وتطوره<sup>(1)</sup>.

خامساً/ الدلالة والمفهوم: الأسس التصورية، التي يقوم عليها تخصص علم الدعوة<sup>(2)</sup>، وتخصص الثقافة الإسلامية:

- 1- يتفقان في المصادر.
- 2- يتفقان بتناول الإسلام بشموله، والحياة بمجموعها.
- 3- يستفيدان من المناهج والخبرات والتجارب الإنسانية، فيما لا يتعارض مع الدين الصحيح ومفهومه ودلالاته.

(1)نظر: المرجع السابق، (6).

(2)نظر: مقياس مدخل إلى علم الدعوة: د. زكية منزل غرابية، مرجع سابق، (7-8).



4- علم الدعوة يتناول تبليغ الإسلام وتطبيقه بشموله، بينما تخصص الثقافة الإسلامية لا يتناول التبليغ كعلم بذاته.

وبهذا تكون الأسس التصورية التي يقوم عليها علم الدعوة والثقافة الإسلامية في اتحاد مصادرها، الأصلية والفرعية مما يفيد ولا يخالفهما، من نتاج العقل الإنساني، وعمله واستنباطه وتحليله، وأنهما يبحثن الجزئي، في التخصص، والكلي من خلال النظرة الشمولية للإسلام، وأن كليهما علم مستقل متميز عن الثاني، وإن كان كل واحد منهما وروحه وهويته تؤخذ من الآخر، فلا يغني أحدهما عن الآخر.

الأساس الثاني: موضوع العلم<sup>(1)</sup> علم الدعوة قائم على دراسة: الدعوة وتاريخها وأهدافها وأدلتها وحكمها وفضلها ومصادرها وخصائصها وأصولها وأنظمتها وأركانها ووسائلها وأساليبها ومناهجها (العاطفي والعقلي والحسي)، والداعي: صفاته وواجباته وآفاته ومشكلاته، والمدعو: أصنافه وحقوقه ومشكلاته، والدعوة في العصر الحديث، ويمتد ليشمل ما يحيط بتبليغ الإسلام، للبشر عامة؛ تربية وتعلima.

وأما تخصص الثقافة الإسلامية، فقائم على دراسة: الإسلام كفكر ومنهج ونظم وتشريع وقيم وقواعد تقوم عليها حياة الإنسان وغيره من المخلوقات، وتنتج العلاقة بينهما، في الموضوعات، إلى أن علم الدعوة بمسائله التخصصية وموضوعاته؛ أحد ركائز تخصص الثقافة الإسلامية، في دراسته للفكر والنظم والقيم، وأنهما يبحثن الكلي والشمولي للإسلام، معا.

(1) انظر: مقياس مدخل إلى علم الدعوة، د. زكية منزل غرابية، مرجع سابق، (11)، أصول الدعوة: د. عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة ناشر، دمشق، سوريا- بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ-

2013م، (11-471)، الثقافة الإسلامية تخصصا ومادة وقسما علميا: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، مرجع سابق، (37-49).

## الخاتمة:

تناول هذا البحث علاقة الثقافة الإسلامية بالعلوم الشرعية الأخرى، كعلم العقيدة وعلوم القرآن وعلوم الحديث والفقه وقواعده وأصوله و علم الدعوة، متضمنا المنهج العلمي ومواضيع العلم، ثم وصل البحث إلى بعض النتائج والتوصيات.

أما النتائج، فمن أهمها أن:

- 1- الثقافة الإسلامية تخصص علمي متميز ومستقل عن تخصصات العلوم الشرعية الإسلامية الأخرى.
  - 2- مقامه بين هذه العلوم، عظيم لأهمية موضوعه، كونه علم الكليات التي هي الأصل للجزئيات.
  - 3- لا يغني عنه وجودها الجزئي المتخصص، كما أنه رغم شموليته لا يغني عنها في تخصصاتها الدقيقة.
  - 4- علم الثقافة الإسلامية علم جديد نشأ بسبب الهجمة الغربية على الإسلام والمسلمين.
  - 5- له صلة وثيقة بكل منها، بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.
  - 6- تخصص يجمع بين التأصيل الشرعي والوعي الواقعي، بتاريخ الأمة وحاضرها ومستقبلها.
  - 7- تتميز الثقافة الإسلامية بمنهجها العلمي والموضوعي.
- وأما التوصيات: مما سبق يوصي البحث بمجموعة من التوصيات، من أهمها:

- 1- الاهتمام بتخصص الثقافة الإسلامية في جميع الجامعات، وجعله قسما مستقلا.
- 2- طرح مجالات وموضوعات هذا التخصص للباحثين في الدراسات العليا.
- 3- عقد مؤتمرات وندوات وورش عمل لغربلة هذا التخصص وبناءه وتطويره.

- 4- جمع الجهود المشتتة في الكتب والدوريات وتحليلها للنهوض بهذا التخصص.
  - 5- توطين التخصص العلمي للثقافة الإسلامية بضوابط وقواعد محددة.
- وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- لسان العرب: محمد بن كرم بن منظور، دار الحديث، القاهرة، ط 1423-2003م
- 2- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1421-2000م
- 3- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس القزويني الرازي، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ
- 4- المفردات في غريب القرآن: الراغب الاصفهاني، تحقيق صفوان عدنان، دار القلم- الدار الشامية، دمشق- بيروت، ط1، 1412هـ
- 5- أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ
- 6- المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، 2004م
- 7- نظرات في الثقافة الإسلامية: محفوظ علي عزام، دار اللواء، الرياض، 1404هـ
- 8- ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة: عبدالحليم عويس، النادي الأدبي، الرياض، 1399هـ - 1979م
- 9- الثقافة والغزو الثقافي في دول الخليج- نظرة إسلامية: د. محمد عبدالحليم مرسي، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1، 1415هـ- 1995م
- 10- مدخل إلى علم الثقافة الإسلامية: د. عبد الرحمن الزنيدي، المنشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد الثاني، محرم، 1410هـ
- 11- معجم اللغة العربية المعاصرة: د. أحمد مختار عبدالحמיד عمر وآخرون، عالم الكتب، ط1، 1429هـ

- 12- المرتكزات الأساسية في الثقافة الإسلامية: د. أحمد صبحي العبادي، دار الكتاب الجامعي، العين، ط1، 1421هـ.
- 13- مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية: دوني كوش، ترجمة قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، ط1، 2002م.
- 14- الخليج ليس نفطا، دراسة في إشكالية التنمية والوحدة: محمد الرميحي، شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت، 1983م.
- 15- الثقافة بين التنمية والتمثيل: إبراهيم العجلوني، مجلة أخبار الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1998م).
- 16- المدخل إلى الثقافة الإسلامية: إبراهيم بن حماد الريس وآخرون، مدار الوطن للنشر، ط16، 1433هـ-2012م.
- 17- دراسات في الثقافة الإسلامية: د. رجب شهوان، مكتبة الفلاح، الكويت، ط5.
- 18- الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية: محمود الخالدي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان.
- 19- العلم بالبناء الكلي للإسلام، والدفاع عنه ونقد المخالف، مدخل لتاريخ علم الثقافة الإسلامية: د. عبدالله العويسي، ضمن بحوث الكتاب التذكاري، مركز البحوث، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1420هـ.
- 20- مفهوم الثقافة الإسلامية: ناصر البحبي: ندوة مقررات الثقافة الإسلامية في جامعة المملكة وكلياتها بين واقعها والمتغيرات، 1426هـ.
- 21- الثقافة الإسلامية ثقافة المسلم وتحديات العصر: د. محمد أبو يحيى، دار المناهج، الأردن، ط6، 1426-2006م.
- 22- الثقافة الإسلامية - تخصصا ومادة وقسما علميا: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي ومجموعة من المختصين في الثقافة الإسلامية، شبكة الألوكة، الرياض، ط1، 1417هـ.
- 23- رسم الأهداف: أبو ذر عبد القادر بن مصطفى بن عبد الرزاق المحمدي، غير مطبوع.

- 24- المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني
- 25- قضايا معاصرة في ضوء الإسلام: د. حلمي عبدالمنعم صابر، دار عالم الكتب، ط1
- 26- المدخل لدراسة النظم الإسلامية: د. محمد رأفت سعيد، دار العلم، جدة، ط1، 1404هـ-1984م
- 27- نظرات في الثقافة الإسلامية: عز الدين الخطيب وآخرون، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط1، 1404هـ- 1984م
- 28- الجانب الثقافي عند شيخ الإسلام ابن تيمية، مصور عن رسالة دكتوراه: عبدالله محمد الصرمي، جامعة الإمام محمد بن سعود، سنة 1424هـ- 1425هـ
- 29- القيم الحضارية في الإسلام: د. محمد عبدالفتاح الخطيب، دار البصائر، القاهرة، ط1، 1432هـ- 2011م
- 30- القيم: أروى عبدالله بن محمد الفقيه، قسم الثقافة الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، بدون، 1430هـ
- 31- لمحات في الثقافة الإسلامية: عمر عودة الخطيب، مؤسسة الرسالة، ط3، 1399هـ- 1979م
- 32- نظرية القيم والفكر المعاصر: صلاح قنوسة، دار التنوير، 2010م
- 33- الثقافة الإسلامية: تخصصاً ومادة وقسماً علمياً: د. عبدالله بن إبراهيم الطريقي وآخرون، الألوكة، الرياض، ط1، 1417هـ- 1996م
- 34- نظام الإسلام: العقيدة والعبادة: محمد المبارك، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1405هـ- 1984م
- 35- الثقافة الإسلامية: عزمي طه السيد وآخرون، جامعة القدس المفتوحة، عمان، ط4
- 36- مدخل إلى علم الدعوة: د. زكية منزل غرابية، كلية الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، 1435-1436هـ، 2014-2015م
- 37- أضواء على الثقافة الإسلامية: نادية العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7
- 38- الرسائل الشمولية: د. عبدالعزيز بن عبدالله الحميدي، دار الأندلس الخضراء، دار الدعوة- دار عيون المعرفة، 2000م

- 39- الثقافة الإسلامية: اللجنة العلمية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، ط1، 1436هـ—
- 40- من أجل فهم عميق لمفهوم الثقافة الإسلامية الأصلية: د. عبدالعزيز انميرات، مجلة الوعي الإسلامي الكويتية، العدد 532، تاريخ 2010/09/03م.
- 41- العلوم الإسلامية منهج أم أزمة تنزيل: تقديم د. أحمد عبادي، ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية، التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء 13،14 ربيع الثاني 1431هـ، ورقة د. رضوان السيد، (11- 18)، ورقة د. طه العلواني
- 42- التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية: رائد جميل عكاشة، المعهد العالمي للفكرة الإسلامية، ورقة د. سليمان الشواشي
- 43- القاموس المحيط: مجد الدين أبو طاهر محمد يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط8، 1426هـ—
- 44- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الملقب بالزبيدي، دار الهداية
- 45- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت
- 46- الوجيز في عقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة: عبدالله بن عبد الحميد الأثري، تقديم صالح عبدالعزيز آل الشيخ، وزارة الشؤون الإسلامية السعودية، ط1
- 47- مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة: ناصر عبدالكريم العقل، دار الصفاة، الرياض، السعودية، 1412هـ—
- 48- الثقافة الإسلامية ( المستوى الأول): د. علي عمر بادحدح ود. ومحمد أحمد باجابر، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، ط2، 1429هـ— 2008م
- 49- شرح الدروس المهمة لعامة الأمة: عبدالرزاق بن عبدالمحسن البدر، بدون، ط1، 1436هـ— 2015م

- 50- ضوابط النقد: عبدالله بن رفود السفيناني، منتدى المعارف،
- 51- موقف ابن تيمية من الإشاعة: د. عبدالرحمن المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1415هـ
- 52- منهج التلقي والاستدلال: أحمد بن عبدالرحمن الصويان، مجلة البيان، 2008م
- 53- مدخل لعقيدة السلف: د. عيسى السعدي، دار الأوراق الثقافية
- 54- الخلاصة في العقيدة: د. خالد علي المشيق: مكتبة الإمام الذهبي
- 55- العقيدة الإسلامية عند الفقهاء الأربعة: د. أبو اليزيد العجمي، دار السلام
- 56- المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني
- 57- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبدالعظيم الزرقاني، طبعة عيسى البابي الحلبي، ط3
- 58- علوم القرآن تاريخه وتصنيف أنواعه: مساعد الطيار، معهد الإمام الشاطبي
- 59- مباحث في علوم القرآن: مناع القطان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر
- 60- حاشية مقدمة التفسير: عبدالرحمن بن محمد الحنبلي النجدي، ط4
- 61- تيسر مصطلح الحديث: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط9، 1417هـ - 1996م
- 62- أصول الحديث علومه ومصطلحاته: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1427- 2006م
- 63- مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف: د. نور الدين عثر، دار السلام
- 64- تيسير مصطلح الحديث: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط11، 1431هـ - 2010م
- 65- بيان الحد الذي ينتهي عنده أهل الاصطلاح والنقد في علوم الحديث: د. الشريف حاتم بن عارف بن ناصر العوني، بدون
- 66- أثر علم أصول الحديث في تشكيل العقل المسلم: د. خلدون الأحذب
- 67- الفكر المنهجي عند المحدثين: د. همام عبدالرحيم سعيد، مركز البيان للبحوث والدراسات.

- 68-مقدمات في الثقافة الإسلامية: د. مفرح بن سليمان القوسي، دار الغيث، الرياض، ط2، 1418 هـ، 1998م.
- 69-البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، دار الكتبي، ط1، 1414هـ.
- 70-التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 71-الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن محمد الثعلبي الأمدي، تحقيق عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق.
- 72-إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1419هـ.
- 73-تاريخ الفقه الإسلامي: د.عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان- مكتبة الفلاح، الكويت، ط3، 1412هـ-1991م.
- 74-تقريب الوصول إلى علم الأصول: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، تحقيق محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ.
- 75-الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية: جلال الدين السيوطي، تحقيق جاد الله الخداش، بيت الأفكار الدولية، الأردن، 2006م.
- 76-محكمات الخلاف الفقهي من خلال القواعد والمقاصد الشرعية: د. محمد هندو، دار البشائر.
- 77-الثقافة الإسلامية تخصص علمي: د. محمد بن يحيى حسن النجيمي، شبكة الألوكة، الإضافة 1428/5/21هـ- 2007/6/7م.
- 78-أصول الدعوة: د. عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا- بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ-2013م.





# جامعة الناصر

## AL-NASSER UNIVERSITY

أحكام النيابة في الحج – دراسة مقارنة

د.بشرى علي علي العماد

استاذ الفقه المساعد – رئيس قسم علوم القرآن - كلية التربية أرحب

جامعة صنعاء

Shaimaa.alimad@gmail.com

الملخص

الحج ركن من أركان الإسلام ، وله أهمية كبيرة في حياة الفرد المسلم ، وقد يعجز الإنسان عن أداء الحج بنفسه ، فله أن يستتبع غيره، و قد عرّفت الحج ، ومشروعية النيابة فيه.

وضوابط النيابة فيه وأحكامها. وشروط النائب والمنوب عنه.

وذكرت هل للنائب أجره أو نفقه ، ومتى تخرج من رأس المال ، ومتى تخرج من الثلث.

وذكرت ما يلزم المستأجر من أحكام ، وما عليه الالتزام به. وحرصت على ذكر الأقوال الفقهية للمذاهب الإسلامية وأدلتها، ورجحت بعض الأقوال وأتبعته البحث بخاتمة.

8

## Provisions of Proxy Hajj: A Comparative Study

Dr. Bushra Ali Ali El-Emad

Assistant Prof of Jurisprudence, Faculty of Education-Arhab, Sana'a University

## Abstract:

Pilgrimage (Hajj) is one of the pillars of Islam. It has a great importance in the life of the Muslim individual. A person may not be capable to perform Pilgrimage rites by himself, so he/she has the right to appoint someone else to perform it on his/her behalf. In this study, I defined Hajj and the validity of doing Hajj by proxy. I also presented the conditions and rulings on pilgrimage by proxy (Hajj bil Niyaba) and the conditions related to the proxy and the person represented by proxy. Besides, I discussed whether the proxy has to be paid; showing when the amount is to be paid out of the represented person's capital and from one-third of his/her property.

Moreover, I mentioned the provisions related to the proxy and what he/she must abide by, with special focus on the jurisprudence statements of Islamic schools of thought and their evidences. Then I underscored some of these opinions. Finally, the research was followed by a conclusion.

## المقدمة:

الحمد لله الذي هدانا للإسلام، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ذو الجلال والإكرام، وشارع الحلال والحرام، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله وحببيه وخليئه، الذي أخلص الله في طاعته، وبين لأمته ما يحتاجون إليه في معاملاتهم وجميع شؤون حياتهم؛ مصداقًا لوصف الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44] صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الطاهرين وصحابته الراشدين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الله سبحانه لم يترك عباده مهملين ينظمون حياتهم بأنفسهم على مقتضى أفكارهم، بل شرع لهم نظامًا وأمرهم أن يسيروا عليه، أرسل لهم ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: 165] ، ولم يكلف الله الإنسان إلا ما كان في حدود طاقته وقدرته؛ قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

وَسُعَهَا ﴿البقرة:286﴾، ومن هذه الواجبات التي أوجبها الله سبحانه وتعالى ركن الحج؛ فلا يسع مكلف قامت عليه الحجة به أن يجهله، وجعله من الواجبات التي تقضي بعد الوفاة، وتصح فيه الوصية والنيابة؛ وذلك رحمة من الله وفضل وإحسان لمن فاته في حياته أو عجز عنه أن لا يفوت أجره؛ فلما في هذا الركن من فضل عظيم؛ كونه ركن الإسلام الذي بني عليه؛ قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران:97] فقد ذكر الله سبحانه وتعالى الحج بأبلغ ألفاظ الوجوب؛ تأكيداً وتعظيماً لحرمة؛ قال تعالى: ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:196] ومن نعمة الله سبحانه وتعالى أن جعل فريضة الحج لها ثواباً جزيلاً يهون في سبيلها التعب، وتصبح المشقة في طريق تحقيقها لذة؛ فلا تحس بالتعب؛ لعظم أجرها وثوابها؛ لقوله ÷: «ما من مسلم يُلبّي إلّا لَبَّى من يمينه و شماله من حجر أو شجر أو مدر (1) حتى تنقطع الأرض من ها هنا وها هنا» (2).

ولذلك فإن الأنبياء % قد تعاقبوا على أداء هذا النسك العظيم؛ لما فيه من تطهير للذنوب؛ لما ورد أن رسول الله ÷ قال: «الحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة» (3).

ولما في هذا الركن من فضائل لم يحرم الله سبحانه وتعالى من عجز عن القيام به أن يقوم عنه غيره وينوب عنه؛ لما ورد أن أبا رزين العُقيلي أتى النبي ÷؛ فقال: يا رسول إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الطَّعْنَ-أي لا يقوى على السير ولا الركوب من كبر السن- (4)؛ فقال ÷: «حج عن أبيك واعتمر» (5).

(1) المدر: قطع الطين اليابس المتماسك. انظر النهاية 309/4. والقاموس المحيط ص 609، باب الرء فصل الميم رقم (828).

(2) أخرجه الترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء في فضل التلبية والنحر، ص 197 رقم (828). وأخرجه ابن ماجة، كتاب المناسك-باب التلبية ص 441، رقم (2921). والحاكم في المستدرک، كتاب المناسك 451/1.

(3) أخرجه البخاري، كتاب العمرة-باب وجوب العمرة وفضلها، ص 351 رقم (1773). ومسلم، كتاب الحج-باب فضل الحج العمرة ويوم عرفة، ص 579 رقم (1349).

(4) تحفة الأحوذی، لأبي العلا محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري، دار إحياء التراث العربي-ط2(1421هـ- 2000م) 809/3.

(5) أخرجه الترمذي ف سننه، كتاب الحج-باب ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت ص 219 رقم (930)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجة في سننه، كتاب المناسك-باب وجوب العمرة ص 445 رقم (2620). وأبو داود، كتاب المناسك-باب الرجل يحج عن غيره ص 314 رقم (1807).

وقد تناولت في بحثي موضوع «النيابة في الحج»، أسأل الله سبحانه وتعالى السداد والتوفيق؛ إنه ولي الهداية والتوفيق.

## الفصل الأول

### حقيقة النيابة في الحج ومشروعيتها

وفيه أربعة مباحث:

#### المبحث الأول: حقيقة الحج

وفيه مطلبان:

##### المطلب الأول: الحج لغة :

القصد: حج إلينا فلان: أي دم، وحجه يحجه حجاً قصده، ورجل محجوج أي مقصود، وقد حج بنو فلان فلانا إذا قصدوه، وأكثروه وأكثروا الاختلاف إليه والتردد عليه. قال ابن فارس: الحاء والجيم أصول أربعة: فالأول: القصد، وكل حج قصد... ثم اختص بهذا الاسم القصد إلى البيت الحرام للنسك، وقيل: الحج الصد لمُعَظَم.

وفي الحج لغتان: الحَجُّ والحَجُّ بفتح الحاء وكسرها؛ فالفتح ورد في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ [الحج:27]، والكسر ورد في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97] الآية<sup>(1)</sup>.

##### المطلب الثاني: الحج اصطلاحاً :

القصد إلى بيت الله الحرام لأداء عبادة مخصوصة بشروط مخصوصة. أو هو اسم لأفعال مخصوصة<sup>(2)</sup>، وهو أحد أركان الإسلام الخمسة التي بني عليها<sup>(3)</sup>.

(1) انظر: لسان العرب 226/2، ومقاييس اللغة ص 232، والنهاية في غريب الحديث باب الجيم مع الحاء 1/340.

(2) تراجع بالفصيل في أبواب الحج.

(3) انظر: المبسوط للسرخسي 2/4، وشرح فتح القدير لابن الهمام 220/2، والشرح الكبير المطبوع مع حاشية الدسوقي 199/2، الحاوي الكبير

3/4، ومغني المحتاج 459/1، والمغني 159/3، والفقهاء المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، د. مصطفى الخن، ومصطفى البغا، وعلي

الشريجي 113/2.

## المبحث الثاني: حكم الحج

الحج واجب بالكتاب والسنة لمن توفرت فيه شروط الاستطاعة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]، وقوله تعالى: ﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196].

وما روي أن النبي ﷺ قال: «بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً» (1).

وما روي أن رسول الله ﷺ قال: «يا أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجوا»؛ فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت، حتى قالها ثلاثاً؛ فقال رسول الله ﷺ: «لو قلت: نعم، لوجبت ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم؛ فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم؛ فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» (2).

فوجوبه بالإجماع على المستطيع (3) في العمر مرة واحدة (4).

واختلف هل هو على الفور أو على التراخي: فذهب مالك، وأبو يوسف، والمزني، وداود، والحنابلة، والحنفية إلى أنه على الفور، فيتضيق وجوب الحج عند الاستطاعة، وهذا هو المختار للمذهب عند الزيدية. وذهب جابر بن عبدالله، وابن عباس، وأنس، وعطاء، وطاووس، والأوزاعي، والشافعي،

(1) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان - باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام ص 69 رقم (16). والبخاري في كتاب الإيمان - باب دعاؤكم

ليمانكم؛ لقوله عز وجل: ﴿قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ [الفرقان: 77]، ومعنى الدعاء في اللغة الإيمان، ص 7 رقم (8).

والترمذي في سننه، كتاب الإيمان - باب ما جاء في «بني الإسلام على خمس»، ص 578 رقم (2609).

(2) مسلم، كتاب الحج - باب فرض الحج مرة في العمر 975/2 رقم 1337. والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» برقم (1472). والبيهقي 325/4 -

326. ومسند أحمد برقم (10607).

(3) راجع المغني 6/5. والإنصاف 388/3. وتبيين الحقائق 2/2. والمجموع 20/7-21. وحاشية الدسوقي 203/2. والحاوي 5/4. والهداية 146/1.

والكافي 357/1.

(4) انظر: المغني 6/5. والإنصاف 387/3. والجامع لأحكام القرآن 142/4. ونيل الأوطار 280/4. والحاوي 24/4. والمجموع 102/7. ومغني

المحتاج 159/3. والإنصاف 387/3. وشروط الاستطاعة هي لمن يملك الزاد والراحلة وهو بالغ عاقل حر آمن. وينظر تفاصيل ذلك في

أبواب الحج.

والثوري إنه على التراخي، وحكي عن الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي وأبي طالب؛ فتراجع أحكامه في أحكام الحج<sup>(1)</sup>.

### المبحث الثالث: حقيقة النيابة

وفيه مطلبان:

#### المطلب الأول: النيابة لغة:

مصدر للفعل ناب، ويراد بها في اللغة معنيان:

الأول: القيام مقام الأصل، تقول: أنبْتُ فلانا عني: أي أقمته مقامي.

الثاني: الفرصة والحظ والقسط، ومنه قولهم جاءت نوبتك أي: جاءت فرصتك.

#### المطلب الثاني: النيابة اصطلاحاً:

عرف الفقهاء النيابة بتعاريف عدة منها:

1- وقوع الشيء عن المنوب عنه، مع سقوط الشيء عنه<sup>(2)</sup>.

2- قيام الإنسان عن غيره بفعل أمر<sup>(3)</sup>.

3- قيام شخص عن غيره بأمر من الأمور<sup>(4)</sup>.

4- قيام شخص مقام آخر في التصرف عنه.

5- هي الفعل الصادر من المستتيب الدال على رغبته في النيابة<sup>(5)</sup>.

التعريف المختار: هو قيام الإنسان عن غيره بفعل أمر.

(1) انظر: الأم 43/2، وأصول الأحكام 327/1، والحاوي 29/5، وعيون المجالس 773/2، وشرح الأزهاري 61/2.

(2) انظر شرح الزرقاني على مختصر خليل 243/2.

(3) انظر الموافقات 173/2.

(4) انظر النيابة في العبادات، ص 15.

(5) انظر المدخل الفقهي العام 817/2.

## المبحث الرابع: حكم النيابة، ودليل مشروعيتها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم النيابة ودليل مشروعيتها:

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم النيابة:

الأفعال التي يخاطب بها المكلفون قسمان: منها ما يشتمل على مصلحة دينوية مع قطع النظر عن فاعلها: كرد الودائع، وقضاء الديون ونحوها فتصح النيابة فيها إجماعاً؛ لأن المقصود الأساس من تشريعها إنما هو انتفاع أهلها بها، وذلك حاصل بنفس الدفع؛ ولذلك لم يشترط فيها النيات، بل نفس تحقيق الفعل وإن كان الشارع يجزل المثوبة بالنية، وكذلك العقوبات والزواج التي رام الشارع بها كف المفسد عن إفساده، والإضرار بغيره؛ ولذا فهذا المقصد الشرعي يصبح هباء منثوراً إذا ما ناب عن الذي استحق العقوبة غيره، فأوقعت فيه؛ إذ يبقى المفسد على إفساده؛ وذلك مناقض لأصل الشريعة التي جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد.

ومن هنا ما لا يتضمن مصلحة في نفسه، بل بالنظر إلى فاعله: كالعبادات؛ فالأصل ألا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني المكلف فيها عن غيره: كالصلاة؛ فإن مصلحتها الخشوع والخضوع، وتعظيم الله سبحانه وتعالى، وذلك إنما يحصل فيها من جهة فاعلها.

فإذا فعلها غير الإنسان المخاطب بها فانتت المصلحة التي طلبها الله تعالى منه<sup>(1)</sup>؛ فلا توصف بكونها حينئذ مشروعة في حقه؛ فلا يجوز فيها الإنابة إجماعاً؛ وذلك للأدلة الدالة على ذلك منها: قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم:39]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَرَوْا كَثْرَةً وَاخْرَى﴾ [الأنعام:164].

وذلك لأن المقصود في العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد لحكمه، وعمارته القلب بذكره، والنيابة تنافي هذا المقصود وتضاده.

والعبادات قد تكون مالية: كالزكاة، والصدقة، والكفارات. وبدنية محضة: كالصلاة، والصيام، ومشمطة على البدن والمال كالحج.

(1) انظر الحاوي 6/493، والمغني 7/196. والعدة شرح العمدة ص 252. ومغني المحتاج 2/217.



فالمالية المحضه يجوز فيها النيابة على الإطلاق: سواء أكان من عليه قادرا على الأداء بنفسه أم لا؛ لأن الواجب فيها إخراج المال؛ وذلك يحصل بفعل النائب. والبدنية المحضه لا تجوز فيها النيابة على الإطلاق إلا ما خص بدليل<sup>(1)</sup>. وأما المشتملة على البدن والمال كما في الحج فسيأتي تفصيل بيان حكم النيابة فيها.

### المسألة الثانية: دليل مشروعية النيابة:

دليل مشروعية النيابة في المالية المحضه:

1- قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَكَأ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْعَفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء:6]؛ فأمر سبحانه وتعالى بحفظ أموال اليتامى حتى يؤنس منهم الرشد.

2- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمِلْ وِثْيَهُ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة:282] وجه الدلالة من الآيتين: أنه لما جاز نظر الأولياء، ونظرهم إنما يكون بتوجيه أب أو تولية حاكم وهما لا يملكان المال كان تملك المالك في ملكه أجوز<sup>(2)</sup>.

3- قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء:35]، والحكم هو النائب<sup>(3)</sup>.

4- قوله تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ﴾ [يوسف:55]: أي وكلني على خزائن الأرض وغلالتها وكيلًا حافظًا مدبرًا<sup>(4)</sup>؛ والوكيل: هو النائب.

5- قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا﴾ [الكهف:19].

وجه الدلالة: أنه لما أضاف الورق<sup>(5)</sup> إلى جميعهم وأقر بعثهم رجلا منهم دل على جواز النيابة<sup>(6)</sup>.

6- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ [التوبة:60]، والعاملون عليها هم

(1) انظر البدائع 270/3. ورد المختار 597/2.

(2) انظر الحاوي 493/6.

(3) انظر أحكام القرآن للجصاص 190/2. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 176/5.

(4) انظر الحاوي 494/6. والنيابة في الحج دراسة فقهية لباسم بن عمر بن عبدالله قاضي، ص 26-39.

(5) الورق: الرقة الدراهم. النهاية 54/2.

(6) انظر الحاوي 493/6.

السعاة الذين يبعثهم الإمام لتحصيل الزكاة نيابة عنه<sup>(1)</sup>.

من السنة:

1- أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا من الأسد على صدقات بني سليم يدعى اللثبية؛ فلما جاء حاسبه<sup>(2)</sup>.

2- عن جابر قال: أردت الخروج إلى خيبر؛ فأتيت رسول الله ﷺ فسلمت عليه قلت له: أردت الخروج إلى خيبر؛ فقال: «إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقا؛ فإن ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته<sup>(3)</sup>»<sup>(4)</sup>.

أيضا إجماع الأمة على جواز الوكالة، والنيابة تشمل الوكالة<sup>(5)</sup>.

### المطلب الثاني: حكم النيابة في الحج ودليل مشروعيتها

هي مشروعة بالإجماع، واختلف في صحتها بدون وصية:

1- ذهب الشافعية<sup>(6)</sup>، والحنابلة<sup>(7)</sup>، والجعفرية<sup>(8)</sup>، والظاهرية<sup>(9)</sup> إلى جواز النيابة في الحج بالأجرة أو بالأجرة أو تطوعا من القريب أو غيره: سواء في أداء الفرض أو المنذور عن وجب عليه فلم يؤده حتى عجز عجزاً ميؤوساً أو مات، وذلك باستئجار مكلف: سواء أوصى به أم لا؛ لأنه صار ديناً يقضى من رأس المال إلا المنذور به حال مرضه المخوف الذي توفي فيه فمن ثلثه.

(1) انظر الجامع لأحكام القرآن 177/8.

(2) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة- باب قول الله تعالى: ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ [التوبة:60] ومحاسبة المصدقين مع الإمام ص 295 رقم (1500).

(3) الترقوة: هي العظم الذي بين ثغرة النحر. انظر النهاية في غريب الحديث 187/1.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأفضية- باب في الوكالة ص 615 رقم (29-36) والدار قطني في سننه، باب الوكالة 154/4 رقم (4259).

(4259). والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الوكالة- باب التوكيل في المال وطلب الحقوق وقضائها 80/6.

(5) انظر المغني 196/7، والعدة شرح العمدة ص 252، وروضة الطالبين ص 362.

(6) انظر الأم 160/2، والمهذب للشيرازي 198/1.

(7) انظر كشف القناع 39/2، والمغني لابن قدامة 177/3.

(8) انظر فقه الإمام جعفر الصادق 271/2، وروضة الطالبين ص 362.

(9) انظر المحلى 59/7.

وبه قال المؤيد بالله والمنصور بالله عبدالله بن حمزة، وقال الأمير الحسين: يصح من الولد بدون وصية، قال المنصور بالله: الولد يلحقه أجر ما عمل له ولده، وإن لم يوص به؛ لأنه بمنزلة الجزء منه لغة وشرعا<sup>(1)</sup>. ورجح هذا القول السيد مجد الدين المؤيدي<sup>(2)</sup>، وقال الناصر: يجب التحجيج عنه ولو لم يوص ويخرج من الثلث<sup>(3)</sup>.

### واستدل على ذلك بالآتي:

أ- أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج والعمرة ولا الطعن، قال: «حج عن أبيك واعتمر»<sup>(4)</sup>.

ب- وعن بريدة قال: بينما أنا جالس عند رسول الله ﷺ إذ أتته امرأة فقالت: إني تصدقت على أمي بجارية، وإنها ماتت، قال: فقال: «وجب أجرك وردها عليك الميراث»، قالت: يا رسول الله، إنه كان عليها صوم شهر أفصوم عنها؟ قال: «صومي عنها»، قالت: إنها لم تحج قط فأحج عنها؟ قال: «حجي عنها»<sup>(5)</sup>.

ج- ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان الفضل بن عباس ينظر إليها وتتنظر إليه؛ فجعل رسول الله ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخرة، قالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يثبت على الراحلة فأحج عنه؟ قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضىته عنه أكننت قاضية عنه؟» قالت: نعم، قال: «فذاك ذاك»<sup>(6)</sup>.

د- ما ورد عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: أتى رجل إلى رسول الله؛ فقال يا رسول الله إن أمي

(1) المهذب في فتاوى الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة، جمع وتهذيب: محمد بن أسعد المرادي ص 433.

(2) الحج والعمرة، للسيد مجد الدين المؤيدي ص 276.

(3) البيان الشافي 731/4.

(4) أخرجه أبو داود، كتاب المناسك - باب الرجل يحج عن غيره ص 314 رقم (1807). والترمذي في سننه، كتاب الحج- باب ما جاء في

الحج عن الشيخ الكبير والميت ص 219 رقم (930). والنسائي، كتاب المناسك- باب وجوب العمرة ص 445 رقم (2620). وابن ماجة في

سننه، كتاب المناسك- باب الحج عن الحي إذا لم يستطع، ص 439 رقم (2906).

(5) أخرجه مسلم، كتاب الصيام- باب قضاء الصيام عن الميت ص 484 رقم (1149).

(6) أخرجه النسائي في سننه، كتاب مناسك الحج- باب حج المرأة عن الرجل ص 448 رقم (2639).

عجوز كبيرة لا تستطيع أن أركبها على البعير، وإن ربطتها خفت عليها أن تموت، أفأحج عنها؟ قال: «نعم»<sup>(1)</sup>.  
 ه- ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن امرأة جهينة جاءت إلى النبي ﷺ؛ فقالت: إن أُمِّي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكننت قاضيته؟» قالت: نعم، فقال: «فاقضوا الله فانه أحق بالوفاء»<sup>(2)</sup>.

و- ما ورد أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن أبي أدرأه فريضة الله في الحج، وهو شيخ كبير لا يستطيع أن يستوي على ظهر البعير أفأحج عنه؟ قال: «حجي عنه»<sup>(3)</sup>.  
 2- ذهب الزيدية والحنفية والمالكية أنه لا يلزم الورثة التحجيج له إلا إذا أوصى به فيلزم الورثة تنفيذه؛ لأن حجة الإسلام عنه إذا لم تسقط يؤديها في حالة حياته وهو مستطيع وقادر عليها إلا مع الوصية، قالوا: من لزمه الحج فلم يحج لزمه الإيضاء به، فإن لم يفعل فقد باء بالإثم<sup>(4)</sup>.  
 وقد استدلت هؤلاء بالآتي:

أ- قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى \* وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى \* ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْوَاقِعَ﴾ [النجم: 39-41]: فلا يكتب للإنسان إلا سعيه؛ ومعلوم أن الفعل المؤدى ليس إلا من سعى من قام به، وليس هو من سعي المنوب عنه فلا يشرع، أما إذا أوصى فإن الوصية من جملة سعيه فيتبعه أجرها<sup>(5)</sup>.  
 ب- الاستدلال بالإجماع على أن القادر على الحج لا يجوز أن ينيب غيره ليؤدي الواجب؛ فيقاس

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب المناسك- باب الرجل يحج عن غيره ص 314 رقم (1806). والنسائي، كتاب مناسك الحج- باب قضاء الحج بقضاء الدين ص 448 رقم (2637).

(2) أخرجه البخاري، كتاب الحج- باب وجوب الحج وفضله ص 298 رقم (1513). ومسلم، كتاب الحج- باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما أو للموت ص 575 رقم (1334). وأبو داود في سننه، كتاب المناسك- باب الرجل يحج عن غيره ص 314 رقم (1809). والنسائي، كتاب مناسك الحج- باب الحج عن الميت الذي لم يحج ص 447 رقم (2634).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج- باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما أو للموت ص 575 رقم (1335). والبخاري، كتاب الحج- باب وجوب الحج وفضله ص 298 رقم (1513).

(4) انظر مختصر الطحاوي ص 59، والهداية شرح بداية المبتدي 1/133، و 178، والمبسوط للسرخسي 4/151، والروض النضير 3/305. والتاج المذهب 1/329. وأحكام الأحوال الشخصية 3/187، والحج العمرة للمؤيدي ص 276.

(5) انظر أضواء البيان للشنقيطي 319/4. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي 4/97، وينظر البيان الشافي 4/687.

عليه غير القادر فلا يجوز كما هو الحال في الصلاة<sup>(1)</sup>.

3- ذهب بعض المالكية وبعض السلف أن الحج وإن كان عبادة بدنية ومالية فإنه غلب فيه جانب البدنية؛ فلا تقبل النيابة، ومن عجز عن أداء النسك بنفسه فقط سقط عنه الحج، ولو استأجر من يحج عنه سواء كان نفلاً أو فرضاً فلا يكتب له ثواب الحج، بل يقع نفعاً للأجير<sup>(2)</sup>. واستدلوا بالآتي:

أ- بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ لِمَا مَسَعَى﴾ [النجم: 39].

ب- إن الله أوجب الحج على المستطيع حينما قال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97] فغير المستطيع لا يجب عليه الحج.

ج- ما روي عن ابن عمر قال: «لا يحج أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد»<sup>(3)</sup>. وقوله: «لا يقضى عن الميت حج»<sup>(4)</sup>.

القول الراجح: هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء؛ لقوة الأدلة التي استدلوا بها.

وقد رد الجمهور على القائلين بعدم جواز النيابة بالآتي:

أ- أن الشرع قد أثبت الأجر للإنسان بعمل غيره في مواضع كثيرة منها ما يفيد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الطور: 21]؛ وذلك أن إيمان الذرية كان سبباً لإلحاقهم بأبائهم، وكذلك تتضاعف أجور المصلين جماعة بتضاعف المصلين، كما أن الإنسان ينفع بدعاء غيره له واستغفاره وسؤال الجنة<sup>(5)</sup>.

ب- وأما حديث: «حجي عنه وليس لأحد بعدك»، وتعقب بأن إسناد هذه الزيادة ضعيف<sup>(6)</sup>.

(1) انظر الروض النضير 3/305، 306. والمدونة 6/60، والأم 2/60، والمحلى 7/60.

(2) انظر المنتقى شرح الموطأ 2/271، وحاشية الدسوقي 2/223، ومواهب الجليل 3/2، والكافي لابن عبد البر ص 133.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف 3/380.

(4) أخرجه أحمد في مسنده برقم (10607).

(5) انظر مفاتيح الغيب للرازي 29/14، وتفسير الطبري 27/74، وأضواء البيان للشنقيطي 7/471.

(6) سبل السلام للصنعاني 2/181، وسبب الضعف؛ لأنه رواه عبد الملك بن حبيب صاحب الواضحة بإسنادين؛ فزاد في الحديث حج عنه وليس لأحد بعدك. انظر البدر التمام شرح بلوغ المرام 2/509.

وأما قولهم: إن حديث الختيمية خاص فلم يكن هو أو الختيمية ممن يستطيع الحج؛ فالأصل في التشريع العموم؛ لأن الرسول ﷺ قد بعث للناس كافة؛ لذا فلا بد من دليل يفيد الخصوصية بالرجل وابنته وإلا كان ذلك تحكما يأباه الإنصاف، ثم إن ثمة قرائن تفيد العموم، منها قوله ﷺ: «اقضوا فدين الله أحق بالقضاء».

ج- العلة التي علق عليها حكم القضاء علة عامة تشمل الختيمية وغيرها. أيضاً ما ثبت من نصوص في غير المرأة الختيمية، وقد أعطت حكمها يدل دلالة واضحة أن الأمر للأمة كلها وليس للختيمية وحدها، وإلا لما أعطى أولئك الحكم نفسه<sup>(1)</sup>.

### الفصل الثاني

#### شروط النيابة وأخذ الأجرة عليها

وفيه مبحثان:

#### المبحث الأول: شروط النيابة في الحج:

1- النية: لأن النية شرط لصحة جميع الأعمال؛ لقوله ÷: «إنما الأعمال بالنيات»<sup>(2)</sup>؛ لأن بالنية تتميز العبادات بعضها عن بعض؛ فيجب على النائب أن ينوي أن هذه الحجة عن فلان؛ والأفضل أن يقول: لبيك عن فلان، ويكفي في النية نية القلب<sup>(3)</sup>.

2- عجز المنوب عنه عن أداء الحج الواجب بنفسه؛ لإجماع جمهور الفقهاء<sup>(4)</sup> عن عدم جواز استنابة القادر على الحج لغيره في الحج الواجب؛ فلو زال العجز قبل الموت لم يجزئه حج النائب؛ لأن

(1) انظر الرائد 1/ 208.

(2) أخرجه البخاري، كتاب مناقب الأنصار - هجرة النبي ÷ وأصحابه إلى المدينة ص 776 رقم (3898). ومسلم، كتاب الأمانة- باب قوله: «إنما الأعمال بالنية، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، ص 855 رقم (1907). والترمذي، كتاب فضائل الجهاد- باب ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا، ص 387 رقم (1647).

(3) انظر جامع العلوم والحكم 1/ 65، والمدونة 1/ 496. ومواهب الجليل 7/ 3. والدر المختار المطبوع مع رد المختار 4/ 15.

(4) انظر حاشية الدسوقي 2/ 17، والحاوي 4/ 14، والمجموع 7/ 112، وكشاف القناع 3/ 390، وبدائع الصنائع 3/ 272، وتبيين الحقائق 2/ 85، والمغني 5/ 22، وفقه الإمام جعفر الصادق 2/ 149.

العبرة في العبادات عند الزيدية بالانتهاء<sup>(1)</sup> ، وفي ذلك خلاف سيأتي تفصيله.

3- أن يحرم على النحو الذي طالب به الأصيل؛ فلو اعتمر بغير ما أمره لم يصح، وسيأتي تفصيل ذلك في فصل أحكام النيابة عن الحج<sup>(2)</sup>.

4- أن يكون النائب قد حج عن نفسه قبل الحج عن الغير عند الصادق، وولده موسى، والناصر الأطروش، والشافعي، والحسن بن صالح، اختاره الإمام القاسم بن محمد وولده المتوكل على الله إسماعيل، وقال السيد مجدالدين المؤيدي: هو الأحوط<sup>(3)</sup>؛ لحديث ابن عباس: أن النبي ﷺ سمع رجلاً يقول: لبيك عن شبرمة، قال: «مَنْ شبرمة»؟ قال: أخ لي أو قريب، قال: «حجبت عن نفسك»؟ قال: لا، قال: «حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة»<sup>(4)</sup>.

قال الشافعي: وإن أحرمت عن غيره وعليه فرضه انعقد لنفسه إجماله ولا أجر له<sup>(5)</sup>.

ويجوز عند الحنفية مع الكراهية الحج عن الغير قبل أن يحج الرجل عن نفسه؛ عملاً بإطلاق حديث الخثعمية.

وكذلك قال المالكية: يكره الحج عن الغير قبل أن يحج ، ويجوز أن يحج عن الميت من لم يحج قط، وهو قول الأوزاعي والثوري؛ لأنه يجوز التنفل قبل الفريضة بالصلاة والصيام والزكاة؛ فكان القياس جواز ذلك في الحج؛ إذ الجميع عبادات<sup>(6)</sup>.

وذهب الإمام القاسم، والهادي إلى أنه إن كان متضييقاً عليه لم يصح، وإن كان غير متضييق صح، وقد احتج على ذلك بما روي عن ابن عباس قال: سمع النبي ﷺ رجلاً يلبي عن نبيشة؛ فقال: «أيها

(1) انظر شرح الأزهار 59/2.

(2) التاج المذهب 334/1. ورد المختار 223/2. والفقہ الإسلامي وأدلته لـ د. وهبة الزحيلي 37/3. وروضة الطالبين ص 360.

(3) انظر المذهب 674/2، وكتاب الحج والعمرة للسيد مجد الدين المؤيدي ص 283، والحاوي 25/5، ومختصر اختلاف العلماء 94/2. كما لا يجوز أن يعتمر عن غيره من لم يعتمر عن نفسه عند الشافعي. المذهب 676/2.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب المناسك- باب الرجل يحج عن غيره ص 314 رقم (1808).

(5) المذهب للشيرازي 677/1، والحاوي 25/5.

(6) التمهيد لابن عبد البر 417/4، ومختصر اختلاف العلماء 94/2، وبدائع الصنائع 272/3، وتبيين الحقائق 85/2، وحاشية الدسوقي 18/2، والرائد والرائد ص 229.

المليبي عن نبيشة، هذه عن نبيشة، واحجج عن نفسك»<sup>(1)</sup>. أخرجه الدارقطني، وقال: تفرد به الحسن بن عمارة، وهو متروك. وقال الإمام القاسم بن محمد: وأما خبر نبيشة فتفرد به الحسن بن عمارة، وقد تكلموا فيه.

وقد روي جواز حج من لم يحج عن نفسه نيابة عن غيره عن علي بن الحسين، والباقر، والنخعي، وروي أن الإمام عليا كان لا يرى بأس أن يحج الصرورة عن الرجل، وهذا هو المختار للمذهب الزيدي؛ واستدل لهذا التفصيل بالآتي:

- ثبت أن النبي ﷺ نهى واحدا (شبرمة) أن يحج عن غيره إلا بعد أن يحج لنفسه، وأباح لآخر (نبيشة) أن يحج عن غيره وإن لم يحج عن نفسه، ولعله أباح للآخر لأمر يخص الحج عن غيره، ولا يكون ذلك إلا الفقر والغنى؛ ولأن النبي ﷺ جعل الحج كالدین، ومن كان عليه دين فقضى دين غيره من ماله أجزأه؛ فكذا الحج عن غيره يجزئ وإن كان عليه حجة الإسلام<sup>(2)</sup>.

5- حياة المنوب عنه وموته: يجوز الحج والعمرة عن الحي استحبابا<sup>(3)</sup>.

وذهب أكثر الفقهاء إلى أنه تصح النيابة عن الحي والميت، فإذا حُج عنه في حال حياته نظرنا في ذلك: فإن كان لغير عذر لم يكن مجزيا له الحج، وإن كان العذر المرض غير المخوف: كصداع الرأس، والرمد، ووجع الضرس لم يجز التحجيج؛ لأنه في حكم الصحيح؛ فلا يجوز حج الغير عنه؛ ولأنه متمكن بنفسه؛ فلا يقوم الغير مقامه.

وإذا مات من تلك العلة واتصل العذر بالموت؛ فهل يجزئه إحجابه عن نفسه؟ فيه مذهبان:

الأول: يجزئه إحجابه عن نفسه، هذا هو قول ابني الهادي يحيى بن الحسين (أحمد، ومحمد)، وحكي عن أبي حنيفة، وأحد قولي الشافعي، واختاره الإمام يحيى بن حمزة.

والمذهب الثاني: لا يجزئه، وهذا هو رأي المؤيد بالله، وأحد قول الشافعي.

أما إذا كان المرض مما لا يرجى زواله ويتعذر برؤه، فإن لم يزل واتصل به الموت أجزأه الإحجاج

(1) الدارقطني 268/2، وقال: تفرد به الحسن بن عمارة متروك الحديث، وشرح التجريد 264/2.

(2) شرح التجريد 264/2، وأصول الأحكام 407/1، 408، والحج العمرة ص 284، ومختصر اختلاف العلماء 96/2.

(3) انظر فقه الإمام جعفر الصادق 149/2.



عن نفسه ؛ لحصول العذر في حقه باتفاق أئمة العترة وجمهور الفقهاء ، قال مالك: لا يحج عن الحية بثة<sup>(1)</sup>. وهذا شرط عند بعض الفقهاء وليس عند جمهور الفقهاء.

6- الإسلام: أجمع جمهور الفقهاء أن غير المسلم لا تصح العبادة منه ولا عنه حجا كان أو غيره.

7- البلوغ والعقل في النائب: فلا يجوز نيابة صبي غير مميز لأداء الفريضة بشيء لا وجوبا ولا استحبابا؛ بناء على أن عبادة غير المميز تمرينية لا شرعية، والنيابة توجه إلى الأصل المنوب عنه بالذات<sup>(2)</sup>.

8- الوثوق بدين النائب وأمانته، بل اشترط الكثيرون العدالة والاستقامة<sup>(3)</sup>؛ لأن العدل غير مأمون ولا مقبول العمل، وعند أبي طالب تندب، والعدالة شرط في الأجزاء لا في صحة العقد، فإذا كان العاقد الوصي يلزمه ضمان الأجرة<sup>(4)</sup>.

9- أن لا يحج عن شخصين أو أكثر في حجة واحدة؛ فإن استنابه اثنان في نسك فأحرم به عنهما وقع عن نفسه دونهما؛ لأنه لا يمكن وقوعه عنهما، وليس أحدهما بأولى من صاحبه، وله أن يعتذر عن نفسه أو عن غيره<sup>(5)</sup>.

10- أن لا يتوكل بالحج عن غيره إلا برضا من وكله.

11- واشترط بعضهم في النائب العلم بمناسك الحج.

12- أن تكون نفقة الحج من مال الأمر ، والأمر قد يكون وارثاً، وقد يكون الحج بنفسه وصيا : كعاجز أوصى في حياته فحجج عنه إنسانا في حياته، أو الوارث؛ لأنه من كسب الميت؛ فيجوز أن يحج عنه.

وأجاز بعض الفقهاء أن يتبرع بالحج عن الغير مطلقا، كما يجوز أن يتبرع بقضاء دينه من أي شخص كان وتبرأ ذمته.

13- أن يحج من وطنه إذا اتسع ثلث التركة، وسيأتي تفصيل ذلك في بحث لاحق.

(1) الانتصار 314/6، ومختصر اختلاف العلماء 90/2.

(2) فقه الإمام جعفر الصادق 150/2، والتاج المذهب 330/1.

(3) التاج المذهب 333/1، والحج والعمرة للمؤيدي ص 281.

(4) ينظر الحج والعمرة للمؤيدي ص 281.

(5) المغني 187/1.

- 14- أن يحرم من الميقات بالحج والعمرة عن الشخص الذي يحج عنه بالشكل الذي أمر به.
- 15- واشتراط بعضهم في النائب أن لا يكون هدفه التكسب، بل الاحتساب والأجر من أداء الحج.
- 16- إنفاق ما يأخذه النائب على حجه من غير إسراف ولا تقتير ، وإذا زاد ما معه من مبلغ نفقته في الحج وجب عليه رد ما زاد<sup>(1)</sup>.

### المبحث الثاني: أخذ الأجرة على النيابة

وفيه ثلاثة مطالب:

#### المطلب الأول: حكم أخذ الأجرة على النيابة في الحج :

اتفق الفقهاء<sup>(2)</sup> على جواز أخذ النفقة في الحج؛ فيعطي المنيب عن نفسه أو غيره- النائب تكلفة السفر إن وجد وتنقل ومسكن وطعام ونفقة الأهل في حالة إن كان هو القائم عليهم، وكذا نفقة الرجوع، وكل ما يحتاج مثله في هذه الرحلة، فإن زاد من النفقة شيء رده النائب<sup>(3)</sup>.

#### أما حكم الإجارة على النيابة في الحج ففيه خلاف لدى الفقهاء:

**القول الأول:** تجوز الإجارة على النيابة في الحج مطلقاً، وهو قول أئمة الزيدية، والشافعي، وحكاه في المغني عن مالك، وابن المنذر، ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل<sup>(4)</sup>.

1- لما ورد أن نفرًا من أصحاب النبي ﷺ مروا بماء فيهم لذيغ أو سليم، فعرض لهم رجل من أهل الماء؛ فقال: هل فيكم من راق؟ إن في الماء رجلاً لذيغاً أو سليماً، فانطلق رجل منهم، فقرأ بفاتحة الكتاب عن شاء فبرأ؛ فجاء بالشاء إلى أصحابه ففكروا ذلك، وقالوا: أخذت على كتاب الله أجراً، حتى قدموا

(1) الروض النضير 302/3، وروضة الطالبين ص 360، ورد المختار 223/2، والتاج المذهب 329/1، وأحكام الأحوال الشخصية 187/3، والفقہ الإسلامي وأدلته د. وهبة الزحيلي 37/3.

(2) انظر المجموع 120/7، وكشاف القناع 398/2، والإنصاف 420/3.

(3) وهذا بناء على أنه لا يجوز أخذ الأجرة على العبادات، انظر المدونة 492/1، وحاشية السوقي 217/2، والمغني 35/5، والإنصاف 419/3، وكشاف القناع 398/2.

(4) انظر الأم 176/2، وروضة الطالبين 18/3، والمجموع 120/7، والمغني 23/5، والإنصاف 421/3، وفقه الإمام جعفر الصادق 149/2، والإجارة: ما يعطى في الرقية على إحياء العرب بفاتحة الكتاب.

المدينة؛ فقالوا: يا رسول الله أخذ على كتاب الله أجرًا؟! فقال ﷺ: «إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله»<sup>(1)</sup>.

2- حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: انطلق نفر من أصحاب النبي ﷺ في سفرة سافروها حتى نزلوا على حي من أحياء العرب، فاستضافوهم فأبوا أن يضيفوهم؛ فلدغ سيّد ذلك الحي فسعوا له بكل شيء لا ينفعه شيء؛ فقال بعضهم: لو أتيتم هؤلاء الرهط الذين نزلوا، لعله أن يكون مع بعضهم شيء؛ فأتوهم فقالوا: يا أيها الرهط، إن سيدنا لدغ وسعينا له بكل شيء لا ينفعه؛ فهل عند أحدٍ منكم من شيء؟ قال بعضهم: إني والله لأرقي ولكن والله لقد استضفناكم فلم تضيفونا، فما أنا براق لكم حتى تجعلوا لنا جُعلاً، فصالحوهم على قطيع من الغنم، فانطلق ينقل عليه، ويقراً ( الحمد لله رب العالمين ) سورة الفاتحة فكانما نشط من عقلٍ فانطلق يمشي وما به قلبه<sup>(2)</sup>، قال: فأوفوهم جُعْلم الذي صالحوهم عليه، وقال بعضهم: اقتسموا؛ فقال الذي رقى: لا تفعلوا حتى نأتي رسول الله ﷺ فنذكر له الذي كان فننظر الذي يأمرنا؛ فقدموا على النبي ﷺ فذكروا له؛ فقال: «وما يدريك أنها رقية»؟ ثم قال: قد أصبتم اقسما واضربوا لي معكم سهماً<sup>(3)</sup>.

وجه الدلالة في الحديثين: أن فيهما دلالة على جواز أخذ الأجرة على الرقية بالقرآن، وهي قرينة؛ فمثله النيابة في الحج وبالأجرة.

3- استدلوا أيضا بجواز أخذ الأجرة: أن الحج نيابة عن الآخرين ليس بواجب على النائب، وما ليس بواجب على المسلم يجوز أن يأخذ الأجرة على عمله<sup>(4)</sup>.

4- الحاجة الماسة للإجارة على النيابة في الحج؛ فالحج دين على العبد لله؛ لقوله ﷻ: «والله أحق

(1) البخاري، كتاب الطب، باب الرقية 5/2166 رقم 5405.

(2) القلبة: العلة.

(3) أخرجه البخاري، كتاب الإجارة- باب ما يعطى في الرقية على أحياء العرب بفاتحة الكتاب ص 443 رقم (2276). وابن ماجه في سننه،

كتاب التجارات- باب أجر الراقي ص 321 رقم (2156).

(4) انظر الانصاف 6/430.

بالوفاء»، فإن لم يوجد من يحج عنه إلا بأجر حج بها وفاء لدين الله<sup>(1)</sup>.

5- عدم وجود نهي عن الإجارة على النيابة في الحج؛ فهو داخل في عموم أمر النبي ﷺ بالمؤاجرة<sup>(2)</sup>.

6- أن الإجارة أحوط للمستأجر؛ فهي عقد لازم على النائب؛ فلو حصر الأجير أو ضل الطريق ونحو ذلك فهو ضامن.

**القول الثاني:** لا تجوز الإجارة على النيابة مطلقاً؛ لأنه لا يجوز الاستئجار على الحج ولا على شيء من الطاعات، وإنما تدفع النفقة إلى من يحج عنه على أن ما فضل رده، وإلى هذا القول ذهب الحنفية والحنابلة<sup>(3)</sup>.

1- حديث عبادة بن الصامت قال: عَلِمْتُ ناساً من أهل الصفة الكتاب والقرآن؛ فأهدى إليّ رجل منهم قوساً؛ فقلت: ليست بمالٍ، وأرمي عنها في سبيل الله عز وجل. لآتين رسول الله ﷺ فلأسأله؛ فأنتيته؛ فقلت: يا رسول الله: رجل أهدى إلي قوساً ممن كنت أعلمه الكتاب والقرآن، وليست بمالٍ وأرمي عنها في سبيل الله، قال: «إن كنت تحب أن تطوق بها طوقاً من نار فاقبلها»<sup>(4)</sup>.

2- حديث عثمان بن أبي العاص قال: يا رسول الله اجعلني إمام قومي، قال: أنت إمامهم، واقتد بأضعفهم، واتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجر<sup>(5)</sup>.

**وجه الدلالة في الحديثين:** أنهما دليلان على المنع من أخذ الأجرة على القرب، والحج قربة؛ فلا يجوز أخذ الأجرة عليها.

**القول الثالث: التفصيل:** فإن أوصى الميت بالحج عنه جازت الإجارة مع الكراهة، وإن لم يوص لم

(1) انظر المغني 8/138. والمحلى 7/273.

(2) انظر المحلى 8/192.

(3) انظر مختصر الطحاوي ص 59، والمغني 5/23، والإنصاف 3/421، وكشاف القناع 2/398.

(4) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب التجارات- باب الأجرة على تعليم القرآن ص 321 رقم (2157).

(5) أخرجه أبو داود في سننه، كتب الصلاة- باب أخذ الأجرة على التأذين ص 107 رقم (527).

تجز (1).

قال مالك<sup>(2)</sup>: يؤجر نفسه في سوق الإبل أحب إلي من أن يعمل عملاً لله سبحانه وتعالى بإجارة. كما ذهب الزيدية: إلى أنه لا يلزم الورثة التحجيج له إلا إذا وصى به<sup>(3)</sup> ورد المالكية على حديث الختمية أنه من باب التطوعات وإيصال الخير والبر للأموال<sup>(4)</sup>.

**القول الراجح:** ولما كان الحج من العبادات التي تتعلق بالبدن في الابتداء ثم تنتقل عنه عند العجز إلى المال، واتفق على جواز النفقة، وكانت النفقة تختلف من شخص لآخر وتقديرها راجع إلى أمر المستأجر، وربما كان ذلك مدعاة إلى الاختلاف؛ فالقول بصحة الإجارة في الحج هو الراجح، ولجواز الجمع بين الحج والتجارة بإجماع العلماء، وأنزل الله تعالى في ذلك: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة:198]؛ ولأن بعض من قال: إنه ليس للنائب إلا النفقة يقول في مسألة ما إذا قال المنوب عنه: حجوا عني بألف، ويمكن الحج بدونها؛ فإنه في هذه المسألة يجوز أن يتوسع على نفسه في النفقة، وكذلك لا يجب على النائب رد الزائد؛ فدللت على جواز الأجرة الزائدة على قدر النفقة. ثمرة الخلاف في هذه المسألة:

تظهر ثمرة الخلاف في هذه المسألة إذا اعتبر ما يُعطي النائب نفقة يكون نائباً محضاً، وما يدفع إليه من المال يكون نفقة بطريقة، فلو مات أو أضر أو مرض، أو ضل الطريق لم يلزمه الضمان لما أنفق؛ لأنه إنفاق بإذن صاحب المال.

ويحج النائب الآخر من حيث انتهى الأول.

ما فضل من المال يرده النائب إلى المنوب عنه وجوباً، وينفق على نفسه بقدر الحاجة من غير إسراف ولا تقتير.

الدماء التي تلزم النائب تكون من مال المنوب عنه؛ بخلاف ما إذا كانت إجارة فتكون على النائب.

(1) انظر مواهب الجليل 2/3.

(2) انظر المدونة 420/4.

(3) التاج المذهب 1/329، والروض النضير 3/305.

(4) المدونة 420/4، ومواهب الجليل 2/3.

**المطلب الثاني: أجره النيابة هل تؤخذ من رأس المال؟**

أجره النيابة من مال الأمر كلها، إلا إذا تبرع الوارث بالحج عن ميتة. وجملة ذلك أن من أوجب عليه الحج وأمكن فعله وجب عليه، ومتى توفي من وجب عليه الحج ولم يحج وجب أن يخرج منه من جميع رأس ماله ما يحج به عنه: سواء أوصى أو لم يوص، وهو قول الباقر، والصادق، والناصر، وهو اختيار السيد مجد الدين المؤيدي. وذهب الزيدية والحنفية والمالكية: يسقط بالموت إذا لم يوص، فإن أوصى بها فهي من الثلث؛ لأنها عبادة بدنية فتسقط بالموت كالصلاة<sup>(1)</sup>.

وفي حالة ما إذا عُدَّت الإجارة بين الوصي والمستأجر، في حال ينفذ تصرفه في رأس ماله -صحت الإجارة، ولو كانت زائدة على الثلث، ويستحق ما عقد عليه مطلقاً: أي سواء كانت زائدة عن ثلث ماله أم لا.

أما إذا أوصى وجب على الورثة بعد موت الموصي أن ينفذوها من ثلث التركة؛ لأن الميت ليس له حق إلا في ثلث ماله، ولأن دين العباد أقوى؛ لأن له مطالباً؛ بخلاف دين الله تعالى؛ لأنه مبني على المسامحة؛ فلا يعتبر إلا من الثلث؛ لعدم المنازع فيه؛ ولأن هناك قولاً آخر قالوا فيه: لا يحج أحد عن أحد مطلقاً<sup>(2)</sup>.

**المطلب الثالث: حكم من أتى نفسه ولم يطلب منه**

اختلف الفقهاء حول حكم من حج عن الميت دون إيصائه أو إذن وارثه على قولين: **القول الأول:** لا يجوز الحج عن الميت إلا إذا أوصى بالحج عنه، أو أذن وارثه بذلك، فإن فعل وقع عن نفسه، وإلى هذا القول ذهب الحنفية<sup>(3)</sup>، والزيدية<sup>(4)</sup>، وبعض الحنابلة<sup>(5)</sup>. **القول الثاني:** أنه يجوز أن يحج عن الميت بدون وصية منه، أو إذن وارثه، وإلى هذا القول ذهب

(1) التاج المذهب 1/131. والروض النضير 3/305، والحج والعمرة للسيد مجد الدين ص 277.

(2) انظر أحكام الأحوال الشخصية 3/187. والمحلّى 7/53.

(3) انظر بدائع الصنائع 3/273. ورد المختار 2/599.

(4) انظر الروض النضير 3/302-305.

(5) انظر الإنصاف 3/410.

الشافعية<sup>(1)</sup>، والحنابلة<sup>(2)</sup>.

### أدلة القول الأول:

1- أن الحج عن الميت فيه منة، وما كان كذلك لزم فيه الاستئذان؛ إذ المعروف والمنة تقبل من شخص دون آخر؛ فوجب موافقة الوارث .

2- افتقار النيابة في الحج إلى النية؛ فلا بد من استنابة ومنيب تصح منه<sup>(3)</sup>.

أدلة القول الثاني: استدلال المجيزون للنيابة بدون إذن عن الميت بما يلي:

1- حديث الخثعمية بأن النبي ﷺ أمر بالحج عن الميت، وقد علم أنه لا إذن له؛ فلا اعتبار للإذن إذاً.

2- تشبيه الحج بالدين، وقضاء الدين عن الميت جائز بإذنه أو بغير إذنه.

3- القياس على صحة الصدقة؛ فلما جاز إهداء الصدقة للميت لعجزه عن الكسب جاز الحج عنه دون وصية، أو إذن ورثته ويصير النائب كأنه مٌهدى إليه ثواب حجه<sup>(4)</sup>.

### المطلب الرابع : ضوابط أخذ المال على النيابة في الحج

تقدم أن أخذ المال على الحج: إما أن يكون على سبيل النفقة، أو سبيل الأجرة؛ فإن كان على سبيل النفقة فينبغي مراعاة الآتي:

1- عدم اشتراط الأجرة، وإنما يقول: طلبتك أن تحج عني بلا ذكر الأجرة.

2- للمستنيب استرداد المال ما لم يحرم النائب.

3- أن ينفق على نفسه بقدر الحاجة، فلا يسرف ولا يقتر؛ لأنه أمين على ما أعطى من نفقته، فإن

زاد على المتعارف عليها ضمن.

4- أن يرد ما فضل من النفقة؛ لأنه لا يملكه إلا أن يؤذن له فيه.

5- لو مات الأجير أو مرض أو حصر أو ضل لم يضمن<sup>(5)</sup>.

(1) انظر الأم 178/2، وروضة الطالبين ص 361، والمجموع 98/7، ومغني المحتاج 219/2.

(2) انظر الإنصاف 410/3، وكشاف القناع 393/2، والكافي لابن قدامة ص 244.

(3) انظر النيابة في العبادات ص 322، وروضة الطالبين ص 363.

(4) انظر المغني 27/5، والفروع 271/3.

(5) المغني 24/5، 25، وحاشية الدسوقي 217/2، والإنصاف 419/3، وكشاف القناع 398/2، والمدونة 492/1.

أما إن كان سبيل الأجرة فيراعى التالي:

- 1- تعيين السنة التي يحج فيها تصريحاً أو عرفاً.
- 2- معرفة أعمال الحج للمتعاقدين، فإن جهلها أحدهما لم تصح.
- 3- بيان نوع النسك.
- 4- معرفة الأجرة.
- 5- تحديد المكان الذي يحرم منه الأجير.
- 6- إن أحصر الأجير أو ضل الطريق أو ضاعت النفقة منه يضمن والحج عليه.
- 7- ما يأخذه الأجير له يملكه ويتصرف فيه كيف شاء.
- 8- للأجير التوسع في النفقة في حدود الأجرة أو أكثر على ألا يطالب الأجير المستأجر بغير الأجرة<sup>(1)</sup>.

#### المطلب الخامس : ما تسقط به الأجرة

وتسقط الأجرة بأمرين: الأول: بترك الأركان الثلاثة: وهي الإحرام<sup>(2)</sup>، والوقوف، وطواف الزيارة، ويسقط بعضها بترك البعض، وتسقط على قدر التعب، وقال النجراني: بل على ركن ثلث الأجرة، وتلزمه الدماء بترك بقية المناسك في ماله، وللمستأجر حبس الأجرة حتى يأتي بالدماء. ولا شيء من الأجرة في المقدمات وهي قطع المسافات ولو طالت إلاً لذكر، أو فساد في العقد<sup>(3)</sup>. كما يصح أن يشترط على الأجير أنه إن لم يستكمل المناسك فلا شيء له، فإن استكملها استحق الأجرة كاملة، وإن لم يستكمل لم يستحقها<sup>(4)</sup>.

الثاني: مخالفة الأجير لأمر الوصي، وإن طابق ما أمر به الموصي، وصورة ذلك أن يستأجره على حجة مفردة فيجعلها قراناً أو تمتعاً؛ فإنه لا يستحق الأجرة، ولا تجزئ عن الميت ولو كان أوصى

(1) انظر المجموع 120/7. والمغني 25/5. والإنصاف 421/3. وروضة الطالبين ص 362. والأم 183/2. والتاج المذهب 333/1، 334.

(2) قال في الحج والعمرة ص 286: تسقط الأجرة كلها بترك الإحرام؛ لأنه لا حكم لما فعله بغير إحرام.

(3) انظر التاج المذهب 355/1، والحج والعمرة ص 286.

(4) المرجع السابق.



بالقران.

وذهب بعض الفقهاء إلى أنه أمره بالقران فأفرد أو تمتع صح وقوع النسكين عن الأمر ويرد من النفقة بقدر ما ترك من إحرام النسك<sup>(1)</sup>.

### الفصل الثالث: أحكام تتعلق بالنيابة

وفيه عشرة مباحث:

#### المبحث الأول: اجتماع حجة الإسلام والنذر

من أحرم عن النذر وعليه حجة الإسلام انصرف إلى الحج الفرض، وهو حجة الإسلام؛ قالوا: لأن التنفل والنذر أضعف من حجة الإسلام فلا يجوز تقديمها عليه كالحج عن غيره. وإلى هذا القول ذهب الحنابلة، والشافعية: فقال مالك، وأبو حنيفة: يجوز أن ينطوع بالحج والعمرة، وعليه فرضهما، وكذلك يأتي بالنذر عنها وعليه فرضهما ويقع ما نواه.

وقيل: يجزي الحج عنهما؛ لأنه يؤدي إلى وقوع المنذورة قبل حجة الإسلام بل يقعان معا.

وإذا كان على المنوب حجتان: حجة الإسلام، والنذر، فأحرم رجل بإذنه سنة واحدة ففيه وجهان:

أحدهما: يجزئه عن حجة الإسلام دون حجة النذر؛ لأنه يجوز أن يحج عن نفسه سنة واحدة شخصان؛ فكذا من يقوم مقامه.

وكذلك لا يجوز عند بعض أصحاب الشافعي أن يستأجر رجلين يحجان عنه في سنة واحدة، وليس بشيء؛ لأن الإمام الشافعي نص على أنه يجوز؛ ولأنه لم يقدم النذر على حجة الإسلام، والله أعلم.

والثاني: يجزئه عنهما وهو المنصوص؛ لأنه لا يؤدي إلى وقوع المنذورة قبل حجة الإسلام بل يقعان معا<sup>(2)</sup>.

(1) انظر المغني 5/185.

(2) عيون المجالس 2/769، والمهذب للشيرازي 2/677، وروضة الطالبين ص 369، والمبسوط للسرخسي 2/149، والكافي لابن قدامة ص 245.

## المبحث الثاني: النيابة في الحج لأكثر من واحد

ويجوز للمسلم أن ينوب عن غيره، ولا فرق بين كون من ينوب عنه شخص واحد أو أكثر، ولا يجوز للشخص أن يحج في سنة واحدة أكثر من حجة؛ فالحج لا يجزئ إلا عن واحد<sup>(1)</sup>؛ لأن الوقت يستغرق أفعال الحجة الواحدة؛ فلا يمكن أداء الحجة الأخرى فإذا حج عن أكثر من شخص فإنه للذي حج، ولمن حج عنهم الأجر إن كانوا ضرورة عند الإمامية.

## المبحث الثالث: النيابة عن الحي

وفيه ثلاث مسائل: المسألة الأولى: النيابة عن الحي القادر

اختلف الفقهاء حول النيابة عن الحج القادر على قولين:

**القول الأول:** تجوز النيابة في الحج، فيحج إنسان عن آخر إذا توفر شروطها؛ فيستنيب الإنسان من يحج عنه أو عن يهمله أمره، أو ينوب هو عن غيره متى كان مقيدا بضوابط النيابة وشروط النائب، وإلى هذا القول ذهب الحنفية<sup>(2)</sup>، والشافعية<sup>(3)</sup>، والحنابلة<sup>(4)</sup>، والظاهرية<sup>(5)</sup>، والجعفرية<sup>(6)</sup>.

**القول الثاني:** أنه لا تجوز النيابة في الحج مطلقا؛ فلا يحج أحد عن أحد، لا عن صحيح ولا عن مريض في حياته، ولا عن ميت إلا إذا أوصى، وإلى ذلك ذهب الزيدية<sup>(7)</sup> والمالكية<sup>(8)</sup>.

**القول الرابع:** وهو القول الأول تجوز النيابة في الحج عن القادر؛ لقوة الأدلة، ولما في فضل الحج من الأحاديث والآثار؛ ولما في ذلك من نفي الذنوب وتكفير السيئات.

ولما فيه من تيسير للغير بماله أو بأمره مشاهدة المشاعر والوقوف بالعرصات التي تحرم، ويبقى هو

(1) الاستبصار 322/2. وروضة الطالبين ص 369.

(2) انظر بدائع الصنائع 271/3. ورد المحتار 597/2. والمبسوط 147/4.

(3) انظر الأم 160/2. وروضة الطالبين 14/3. والمجموع 98/7.

(4) انظر المغني 19/5. وكشاف القنا 391/2. والإنصاف 405/3.

(5) المحلى 58/7.

(6) انظر فقه الإمام جعفر الصادق 148/2.

(7) انظر الانتصار 342/6، والتاج المذهب 329/1، والروض النضير 403/3، 404.

(8) انظر حاشية الدسوقي 223/2.

وَيُمْكِنُ غَيْرَهُ ، والله أعلم بالصواب.

أدلة القول الأول: استدل جمهور الفقهاء بجواز النيابة عن القادر بـ :

1- بالأحاديث السابقة الدالة على مشروعية النيابة في الحج.

2- القياس على الصدقة؛ فلما جازت الإنابة في تفريقها مع القدرة جازت الإنابة في الحج مع القدرة

بجامع أنهما عبادتان تدخلهما النيابة.

أدلة القول الثاني: استدل القائلون بعدم جواز النيابة :

1- قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم:39].

وجه الدلالة: أن كل فرد ليس له إلا سعيه؛ فالحسنات لمن اكتسبها، والنيابة في الحج ليست من سعي

المحجوج عنه؛ فلا تصح لمخالفتها ظاهر الآية<sup>(1)</sup>.

2- لما ورد في حديث: أن امرأة قالت: يا رسول الله إن أبي شيخ كبير .... فقال رسول الله ÷:

«لتحجي عنه وليس لأحد بعده»<sup>(2)</sup>.

3- حديث : «لا يصومن أحد عن أحد، ولا يحجن أحد عن أحد»<sup>(3)</sup>.

الرأي الراجح: وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء؛ لقوة أدلتهم، وهو القول بصحة النيابة عن القادر.

المسألة الثانية: النيابة عن الحي العاجز

قسم العلماء رحمهم الله العجز إلى نوعين: الأول: ما يرجى زواله، والآخر: ما لا يرجى زواله.

أولاً: إنابة من لا يرجى زوال عذره في الحج:

كالمعضوب الذي يعجز عن الحج لعارض في بدنه لكبر أو شيخوخة لا يستمسك على الراحة، وإما

لضعف أو هزال، وإما لنحول في جسمه لا يقدر على النزول والطلوع على الراحة أو غير ذلك من

الإعاقة والأمراض، فاختلف العلماء في إنابته على قولين:

القول الأول: أنه يجب الإحجاج عن كل عاجز عن الحج عجزاً لا يرجى زواله متى ما وجدت فيه

(1) انظر الجامع لأحكام القرطبي 151/4، والنيابة في العبادات ص 264.

(2) أوردها في المحلى 59/7، ثم قال: هذه تكاذيب.

(3) انظر المدونة 60/6، والأم 160/2، والمحلى 60/7.

شرائط وجوب الحج، ووجد من ينوب عنه في الحج، وإلى هذا القول ذهب الشافعي وأصحابه<sup>(1)</sup>، وأبو حنيفة وأصحابه، والثوري، وإسحاق بن راهويه<sup>(2)</sup>، وأحمد<sup>(3)</sup>، والظاهرية<sup>(4)</sup>.

**القول الثاني:** إنه لا يجب الإحجاج على من عجز عنه ببدنه وسقط عنه الفرض: سواء وجد مالا أم لم يجد، إلا إذا قدر على الحج وهو صحيح ثم عجز، وهذا هو قول أئمة الزيدية، ورواية عن أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن<sup>(5)</sup>.

**القول الثالث:** المنع، فلا يجوز للعاجز أن ينيب غيره في الحج مطلقاً: سواء كان قد وجب عليه من قبل العضب أو لم يكن واجبا، فإن استأجر من يحج عنه لا تفسخ إجارته ويقع الحج عن الأجير، وهو قول مالك<sup>(6)</sup>. وكذلك لا يجب على من كان زَمناً إذا قدر على مال يستعين به من يحج به عنه عند الإباضية مع جواز أ، يحج على من لا يستطيع الحج من الكبر المرض الذي لا يصح منه<sup>(7)</sup>.

**أدلة القول الأول:**

- 1- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: 97]؛ فاتضح أن الآية دالة على وجوب الحج عن القادر على الإنابة وإن كان عاجزا بنفسه.
- 2- حديث أن رجلا أتى النبي ﷺ؛ فقال: يا رسول إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة؛ فقال ﷺ: «حج عن أبيك واعتمر»<sup>(8)</sup>.
- 3- للحديث المتقدم: «حجي عنها».

(1) انظر الأم 160/2، وروضة الطالبين 15/3. المجموع 94/7.

(2) انظر رد المحتار 598/2.

(3) انظر المغني 19/5، والإنصاف 405/3، وكشاف القناع 319/2.

(4) انظر المحلى 56/7.

(5) الانتصار 330/6.

(6) انظر المدونة 491/1، وحاشية الدسوقي 228/2، والكافي لابن عبد البر ص 36.

(7) انظر كتاب الإيضاح للشيخ عامر بن علي الشماخي ج2/343، والجامع لأبي محمد عبدالله بن محمد بن بركة البهلولي اليماني 54/2.

(8) أخرجه وأبو داود، كتاب المناسك- باب الحج عن الحي الذي لا يستطيع ص 314 رقم (1807). وابن ماجة في سننه، كتاب المناسك- باب باب الحج عن الحي الذي لا يستطيع رقم (2906)، والنسائي برقم (2458).

4- لأن قضاء الحج يشبه الدين، وقال رسول الله ﷺ: «فاقض الله فهو أحق بالقضاء»<sup>(1)</sup>.

5- وللأحاديث المتقدم ذكرها في حكم النيابة.

### أدلة القول الثاني:

1- بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97]؛ فجعل الله

الوجوب على من يستطيع الوصول إلى البيت العتيق، والعاجز ببذنه لا يستطيع الوصول؛ فكان خارجاً عن الخطاب غير ملزم بالحج<sup>(2)</sup>.

2- أن المقصود بالحج تعظيم البقعة بالزيارة وهو ما لا يحصله المعضوب بماله؛ إذ المال مجرد شرط يتوسل له للمقصد<sup>(3)</sup>.

**أدلة القول الثالث:** واحتج القائلون بمنع الإحجاج عن هذه حاله، وهم القائلون بعدم جواز النيابة مطلقاً بأن العضب إذا كان متقدماً لم ينتقل إلى الأجير؛ فهذا لم يكن الاستئجار عليه واجباً، وإن كان العضب بعد استقرار وجوبه عليه لم يجب عليه الاستئجار؛ لأنها عبادة مؤقتة؛ لا يجوز دخول النيابة فيها كالصلاة<sup>(4)</sup>.

**القول الرابع:** والله أعلم هو القول الثاني: أي يجب الاستئجار بالحج بعد وجوبه على من استأجره، والمعضوب لم يجب عليه الحج، وإن عمل بالقول الأول القاضي بوجوب الحج عليه، ومن ثم الإحجاج على كل عاجز عن الحج عجزاً لا يرجى زواله متى وجدت فيه شرائط وجوب الحج ووجد من ينوب عنه، وما لا ينيب به فهو أحوط، والله أعلم.

المسألة الثالثة: زوال العذر عن المناب عنه

(1) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان والنذور- باب من مات وعليه نذر ص 1328 رقم (6699). والنسائي، كتاب المناسك- باب الحج عن الميت الذي نذر أن يحج رقم (1631). والدارمي، كتاب الصوم- باب الرجل يموت وعليه صوم رقم (1768). ومسلم، كتاب الصيام- باب قضاء الصيام عن الميت ص 483 رقم (1148).

(2) انظر المبسوط 4/153.

(3) انظر المرجع السابق.

(4) الانتصار 6/330.

اتفق القائلون بمشروعية النيابة عن العاجز أنه إذا عوفي المنوب قبل إحرام النائب فلا نيابة، فإذا حصلت فإنها لا تسقط الفرض وتلزمه الإعادة<sup>(1)</sup>.

لأن النيابة وقعت في غير موقعها؛ فكأنها لم تتعقد . ثم اختلف الفقهاء فيما إذا عوفي المستتيب بعد إحرام النائب وقبل فراغه من النسك، أو حتى بعد فراغه منه على أقوال:

**القول الأول:** لا تجزئه تلك الحجة: سواء أكان النائب قد فرغ منها أم لا، ويجب على المستتيب أن يعيدها، وإلى ذلك ذهب جمهور الفقهاء<sup>(2)</sup>.

**القول الثاني:** تجزئ عنه تلك الحجة: سواء عوفي المستتيب قبل نهاية النسك أم بعده، ما دام ذلك حصل بعد إحرام النائب<sup>(3)</sup>. وإلى هذا القول ذهب الظاهرية؛ وذلك اعتباراً بالابتداء وإلا تلزمه حجتان<sup>(4)</sup>.

**القول الثالث:** التفصيل: فإذا كانت بعد فراغ النائب صحت وأجزأت، إن كانت بعد إحرامه وقبل فراغه لم تصح ولم تجزئه، وهي رواية عند الحنابلة<sup>(5)</sup>.

#### أدلة القول الأول:

1- أن النيابة في الفرض تصح عند العجز؛ فمن وجد السبيل بالعافية بعد العجز فقد تناوله الخطاب في الآية<sup>(6)</sup>.

2- أن النيابة بدل إياس، فإذا برأ تبين أنه لم يكن ميئوساً منه؛ فلزم الأصل وهو الحج بنفسه<sup>(7)</sup>.

3- احتياطاً للحج فهو عبادة العمر ، ولا يجبر بشيء<sup>(8)</sup>.

(1) انظر شرح فتح القدير 67/3. ورد المختار 566/2. الأم 160/2. والمغني 21/5. والإنصاف 405/3. المحلى 47/7. وفقه الإمام جعفر 148/2.

(2) انظر شرح فتح القدير 67/3. ورد المختار 599/2. الأم 160/2. والمجموع 101/7. ومغني المحتاج 220/2. والمغني 21/5. والروض النضير 306/3.

(3) انظر المجموع 102/7. والمحلى 62/7. والإنصاف 405/3.

(4) انظر الروض النضير 306/3.

(5) انظر المغني 21/5. والإنصاف 405/3.

(6) انظر شرح فتح القدير 67/3.

(7) انظر الأم 160/2.

(8) انظر المجموع 113/7. والمغني 21/5.

## أدلة القول الثاني:

1- أنه أتى بما أمر به شرعا وهو الحج بغيره إذا كان هذا هو المطلوب منه حينئذ؛ فخرج من العهدة، كما لو حج عن نفسه<sup>(1)</sup>.

2- القياس على المتمتع الذي لا يجد الهدى؛ فإنه إذا شرع في الصوم ثم قدر على الهدى لم يلزمه الهدى، واكتفى بالصوم<sup>(2)</sup>.

**أدلة القول الثالث:** وافق ابن قدامة أصحاب القول الثاني في أدلتهم في القول الأول: وهو إذا ما عوفي المستنيب بعد فراغ النائب من كامل النسك، إلا أنه استدل لعدم إجزاء الحج فيما لو عوفي المستنيب بعد إحرام النائب، وقبل فراغه من النسك بأن المستنيب قدر على الأصل قبل تمام البذل فلزمه الأصل، ثم مثل رحمه الله بالصغيرة ومن ارتفع حيضها إذا حاضتا قبل إتمام العدة بالشهور، وبالمتمتع يجد الماء في صلاته<sup>(3)</sup>.

**القول الرابع:** وهو القول الأول إذا استطاع الحج وتوفرت لديه القدرة المالية والبدنية؛ لأن ذلك بسبب العذر وقد زال وهو القول الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء.

**المبحث الرابع: إنابة الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل**

ويجوز أن يحج الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل والمرأة؛ فلا يشترط المماثلة بين النائب والمنوب عنه في الذكورة والأنوثة، وهو قول جمهور العلماء.

وقد سأل الإمام الصادق عن الرجل يحج عن المرأة والمرأة تحج عن الرجل؛ فقال: لا بأس<sup>(4)</sup>. ولما ورد في الأحاديث السابقة إذن الرسول ﷺ للمرأة الخثعمية أن تتيب عن أبيها بل أمرها بذلك، وكما ورد في الحديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: أتى رجل إلى رسول الله ﷺ؛ فقال يا رسول الله إن أُمِّي عجوز كبيرة لا تستطيع أن أركبها على البعير، وإن ربطتها خفت عليها أن تموت، فأحج

(1) انظر المغني 21/5، وكشاف القناع 319/2.

(2) انظر المغني 21/5، وكشاف القناع 391/2.

(3) انظر المغني 21/5.

(4) انظر فقه الإمام جعفر الصادق 151/2، والاستبصار 322/2.

عنها؟ فأمر النبي ﷺ الرجل أن ينوب عن أمه.

وذلك لأن الحال عبودية لله سبحانه وتعالى، وهي حال يستوي فيها الذكر والأنثى، لا يفضل الواحد منهما الآخر بشيء إلا ما خصه الشرع؛ فالنساء شقائق الرجال.

وذهب الحسن بن صالح إلى كراهة حج المرأة عن الرجل، قال ابن المنذر: هذه غفلة ظاهر السنة؛ فإن النبي ﷺ أمر المرأة أن تحج عن أبيها. وذهب بعض أهل العلم إلى أنه لا يصح للمرأة أن تحج عن الرجل<sup>(1)</sup>، ومن الفقهاء من جَوَزَ نيابة المرأة عن الرجل جائزة، ولكن بشرط أن تكون المرأتان عن رجل واحد، وأيدوا ما ذهبوا إليه أن الله جعل شهادة المرأتين عن رجل واحد؛ فيكون حج المرأتين عن رجل واحد. وهذا القول مرجوح؛ لقوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: 195]، وأيضا أمور المعاملات قال الشرع بتباين المرأة عن الرجل فيها؛ لتباين فطر الخلقة بين الذكر والأنثى، مما قد يؤثر على الآخرين من نسيانها، أو الغفلة عنها، أما أمور العبادات فالجميع على مرتبة واحدة أمام الله؛ إذ لم يقل أحد إن أجر حجة الرجل ضعف حجة المرأة<sup>(2)</sup>.

#### المبحث الخامس: نيابة الوارث عن مورثه

ويجوز أن يحج الوارث عن مورثه؛ وذلك لقوله ﷺ: «من مات وعليه نذر أو حج فليقض عنه وليه». وأيضا لما روي أن الصحابة سألوا النبي ﷺ عن ذويهم الذين ماتوا هل يحجون عنهم، وإقرار النبي ﷺ بقولها على ذلك.

ولما روي عن ابن عباس: أن امرأة أتته فقالت: إن امرأة ماتت وعليها حجة أفأحج عنها؟ فقال ابن عباس: هل كان على أمك دين؟ قالت: نعم. قال: فما صنعت؟ قالت: قضيته عنها، قال ابن عباس: فالله خير غرما لك حجتي عن أمك.

وفي الحج عن الوارث عن مورثه استحباب خاصة الوالدين؛ لأن لهما فضلا سابقا وحقا ثابتا وبراً

(1) انظر المغني 3/189، والإيضاح للشماخي 2/236.

(2) انظر الرائد 1/263.



مشرعاً، والحج عنهما أداء لشيء من الفضل، ووفاء لشيء من الحق، وقيام بشيء من البر، وتقدم الأم لأنها أحق بالبر، ولا يجب الحج على الأولاد نيابة عن آبائهم للإجماع<sup>(1)</sup>؛ ولأن الأحاديث جاءت ضمن السياق العام الذي فيه الحث على بر الوالدين، والتوجه لفعل الخير لهما، وهو الأمر الذي جعلته الشريعة الإسلامية قريناً لتوحيد الله؛ قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء:23] ومحصلة الأمر أن عبادة الحج بدنية لا تجب على الإنسان إلا بالاستطاعة البدنية للوصول إلى المناسك وما تستلزمه هذه الاستطاعة من أمور؛ فمن لم يتحقق فيه معنى الاستطاعة ارتفع عنه حكم الوجوب ولو كان عنده من المال ما يكلفه لإنابة غيره عنه<sup>(2)</sup>.

### المبحث السادس: النيابة عن الميت

وفيه مسألتان: المسألة الأولى: الحج عن الميت:

ويجوز الحج عن الميت؛ للأحاديث المتقدم ذكرها، منها:

1- «حجي عنها».

2- «فاقض الله فهو أحق بالقضاء». وإلى ذلك ذهب جمهور الفقهاء<sup>(3)</sup>، ولكنهم اختلفوا فيما لو لم

يوص الميت بالحج عنه: فذهب الشافعية<sup>(4)</sup> والحنابلة<sup>(5)</sup>: أن من وجب عليه الحج وتمكن من الأداء فلم يحج حتى مات وجب أن يحج عنه: سواء أوصى أو لم يوص؛ لأنه حق استقر في الذمة فلم يسقط بالموت كالدين.

ذهب أبو حنيفة، ومالك<sup>(6)</sup>: أنه يسقط فرض الوجوب بالموت؛ لأنها عبادة بدنية فتسقط بالموت

كالصلاة.

(1) انظر شرح فتح القدير /78، والإنصاف /419/3، وشرح منتهى الإرادات 6/2 شرح الدسوقي. والتاج المذهب /329/1.

(2) الرائد ص 239.

(3) انظر المبسوط /104/4، وحاشية الدسوقي /224/2، والمدونة /491/1، ومواهب الجليل /3/3، والروض النضير /303/3.

(4) انظر الأم /184/2، وروضة الطالبين /14/3.

(5) انظر الإنصاف /408/3، والمغني /38/5، والمجموع /109/7.

(6) انظر الحاوي /16/4، والمغني /38/5، والمدونة /491/1.

فقد تقدم نظير هذه المسألة وهي الحج عن العاجز الذي لا يرجى زوال عذره؛ لأن الميت عاجز لا يزول. وقد تقدمت أدلة الفريقين ومناقشتها.

المسألة الثانية: الإيصاء من الميت بالحج

اشترط أكثر الزيدية<sup>(1)</sup> وجوب الحج عن الميت أن يكون قد أوصى بذلك، وسقوطه عن لم يوص بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم:39]، وبحديث: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله»<sup>(2)</sup>. وقد تقدم الكلام في هذه المسألة.

### المبحث السابع: نيابة من لم تتوفر فيهم شروط النيابة

قد تكون الشروط من الشروط التي تبطل الحج عن من يقوم بنفسه كاستنابة الكافر؛ فهذه بإجماع الفقهاء لا تجوز فيها الإنابة. وأما إن كان من ينوب في الحج مريضاً يرجى برؤه فإنه يجوز إنابته، أو كان النائب لم يحج عن نفسه أو غيرها من الشروط التي سبق ذكرها في مبحث شروط النيابة، كمن عليه حجة الإسلام؛ فمن استناب من عليه حجة الإسلام وقع الحج عن الحاج لا عن المحجوج عنه؛ لأنه لم يؤد الواجبة عليه، وهذا الرأي مشكل جداً؛ إذ الأعمال بالنيات، ولا نية لهذا في الفرض، بل صرخ بلمى فيه أنه ما أرد إلا الحج عن فلان أو الوفاء بنذره أو التتفل؛ فكيف يعطى ما لم ينوه. ثم إنهم اتفقوا أن من تصدق ممن تجب الزكاة عليهم لم يتحول ذلك إلى الزكاة الواجبة، وهكذا من تنفل بالصلاة وهو لم يؤد الفرض، ومثله من تنفل بالصوم فإنه إن تنفل في رمضان قالوا: لا يجزئه تعيين الصيام<sup>(3)</sup>.

وقيل: لا ينعقد عنه ولا عن غيره.

(1) انظر الروض النضير 305/3، والتاج المذهب 329/1.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ص 725 رقم (1631)، والترمذي، كتاب الأحكام-باب ما جاء في الوقف ص 323 رقم (376). والنسائي في سننه، كتاب الوصايا-باب فضل الصدقة عن الميت ص 623 رقم (3653). وأبو داود في سننه، كتاب الوصايا-باب ما جاء في الصدقة عن الميت ص 491 رقم (2877).

(3) الرائد 261/1، 262.

وقال مالك، وأبو حنيفة: يجوز أن يحج عن غيره وعليه فرض الحج أو نذر بالحج<sup>(1)</sup>.

### المبحث التاسع: النيابة عن الحج نفلا

تقدم إجماع أهل العلم على عدم جواز استنابة القادر على الحج لغيره في الحج الواجب.

لكن اختلف العلماء في حكم النيابة في حج النفل عن القادر عليه بنفسه على قولين:

**القول الأول:** تجوز النيابة في حج النفل عن الحي القادر عليه بنفسه، وإلى هذا القول ذهب الحنيفة<sup>(2)</sup>، والحنابلة<sup>(3)</sup>، وبعض المالكية<sup>(4)</sup>.

**القول الثاني:** لا تجوز النيابة في حج النفل عن الحي القادر عليه بنفسه، وهو قول الشافعية<sup>(5)</sup>، والمالكية<sup>(6)</sup>، وبعض الحنابلة<sup>(7)</sup>.

**أدلة القول الأول:** استدلل المحيزون لحج النفل عن الحي القادر بما يلي:

- 1- اتساع باب النفل عن الفرض؛ فيتسامح في النفل ما لا يتسامح في الفرض<sup>(8)</sup>.
- 2- القياس على الصدقة؛ فلما جازت الإنابة في تفريقها مع القدرة جازت الإنابة في الحج مع القدرة بجامع أنهما عبادتان تدخلهما النيابة.

3- لأن حج النفل للقادر مشقتان (كأي حج): مشقة بدنية، ومشقة مالية، وهما لا يلزمانه؛ لأنه حج نفل، فإذا كان له تركها كان له أن يتحمل إحداها وهي المشقة المالية تقرباً إلى ربه، وليست في

(1) الروض النضير 3/302. وفقه الإمام جعفر الصادق 2/148. والتاج المذهب 1/333. وأحكام الأحوال الشخصية 3/187. والكافي في فقه أهل

المدينة 1/418. والكافي لابن قدامة 245. والرائد ص 261.

(2) انظر المبسوط 4/152. وشرح فتح القدير 3/66. ورد المختار 2/02.

(3) انظر مواهب الجليل 2/3. والشرح الكبير المطبوع مع حاشية الدسوقي 2/2223.

(4) الإنصاف 3/418. وكشاف القناع 2/397.

(5) انظر الأم 2/182. والحاوي 4/17. والمجموع 7/114. ومغني المحتاج 7/470.

(6) انظر الكافي 1/357. وحاشية الدسوقي 2/223.

(7) انظر المغني 5/23. والكافي 1/381. والإنصاف 3/318.

(8) رد المحتاج 2/602.

البدنية<sup>(1)</sup>.

أدلة القول الثاني: قالوا: الأصل في العبادات الراجعة إلى البدن عدم صحة عبادة أحد عن أحد، ولما كان الحج عبادة بدنية، ووردت الأدلة بجواز الإنابة عن الفريضة؛ فيقتصر عليها ولا يتوسع في ذلك<sup>(2)</sup>.

### المبحث العاشر: أوصى بالحج وأطلق فهل يتعين إنشاء الوطن؟

من المتفق عليه إذا حدد لأجير المكان الذي يحج منه لزمه ذلك المحل إن كانت النفقة كافية<sup>(3)</sup> واتفق والنفق العلماء على أن الثلث أو المال الموصى به للحج إذا ضاق عن نفقة الخروج من البلد وجب الإحجاج من حيث بلغ<sup>(4)</sup>، وإن كان من مكة؛ واستدل بما يلي:

1- قوله ﷺ: «فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»<sup>(5)</sup>.

فمع العجز عن أداء الحج إلا من حيث تبلغ النفقة فإنه يصار إلى هذا الموضوع؛ لأنه المستطاع، كالصلاة؛ فإنه لو عجز عن أدائها قائماً أداها جالساً، وهكذا.

2- إن المقصود من الحج هو ابتغاء مرضاة الله؛ فيكون بمثابة الوصية بالصدقة تنفذ بقدر الإمكان<sup>(6)</sup>.

الإمكان<sup>(6)</sup>.

واختلف أهل العلم في المكان الذي يخرج منه النائب إذا لم يحدد له مكان بعينه يخرج منه على

قولين:

القول الأول: يحج عنه من حيث وجب عليه من بلده أو من حيث أيسر، فإن كان له أوطان فمن

أقربها إلى مكة، وإن لم يكن له وطن فمن حيث مات<sup>(7)</sup>.

(1) انظر شرح فتح القدير 67/3، ورد المحتار 602/2.

(2) انظر الأم 282/2، والحاوي 17/4، والمجموع 114/7، والمغني 23/5.

(3) انظر شرح فتح القدير 76/3، وحاشية الدسوقي 227/2، والأم 176/2، وشرح منتهى الإرادات 5/2.

(4) انظر المبسوط 157/3، والدر المختار المطبوع مع رد المحتار 605/2، والبيان 47/4، ومواهب الجليل 9/4، وحاشية الدسوقي 227/2.

ومطالب أولي النهى 286/2.

(5) أخرجه مسلم، كتاب الحج- باب فرض الحج مرة في العمر رقم (1337).

(6) انظر المبسوط 156/3، وشرح فتح القدير 75/3، والاختيار 172/1، والمغني 39/5، والكافي 386/1، وكشاف النعناع 309/2.

(7) انظر المراجع السابقة.

**القول الثاني:** يحج عنه من ميقات المنوب عنه<sup>(1)</sup>.

**القول الثالث:** يحرم من ميقات الموضع الذي يحج منه<sup>(2)</sup>.

**القول الرابع:**

يحرم من ميقات البلد الذي وقعت فيه الإجارة والعقد<sup>(3)</sup>.

**أدلة القول الأول:**

وهو القول بأن النائب يخرج للحج من بلد المنوب:

لأن النائب يقوم مقام المنوب عنه فيما وجب عليه؛ فيجب أن يؤدي عنه من حيث وجب؛ فالمحجوج

لو خرج بنفسه لخرج من بلده؛ فكذلك في الإحجاج عنه يجب أن يكون من بلده<sup>(4)</sup>.

**المبحث الحادي عشر: وفاة النائب**

إذا مات النائب في الحرم فقد أجزأت عنه حجة الإسلام، وإن مات دون الحرم فليقتض عنه وليه حجة

الإسلام؛ لأنها عبادة تدخلها النيابة، فإذا مات الأجير وقد تم الاتفاق على أجرة النيابة استحق الأجرة:

سواء مات بعد الوقوف أو قبلها<sup>(5)</sup>.

**الخاتمة:**

وبعد فإني أحمد الله سبحانه وتعالى الذي وفقني حتى انتهيت من هذا البحث الذي تناولت فيه دراسة أحكام

النيابة، والذي أرجو أن يكون في هذا الجهد ما يفيد القارئ، وقد توصلت من خلاله إلى النقاط الآتية:

1- معنى الحج لغة: هو القصد. أما النيابة فمعناها العام: فهي القيام مقام الأصل.

أما اصطلاحاً: فهو أفعال مخصوصة (قصد بإحرام المسجد الكعبة والمشاعر المقدسة لأداء مناسك

الحج). والنيابة في المعنى العام: فهي وقوع الشيء عن المنوب عنه.

(1) انظر الحاوي 25/5، والمجموع 110/7، والإنصاف 409/3.

(2) انظر البيان والتحصيل 403/3.

(3) انظر فتح الجليل 203/2.

(4) انظر المبسوط 156/4، وبدائع الصنائع 222/2، والمغني 39/5.

(5) انظر فقه الإمام جعفر 153/2، والفقه الإسلام وأدلته ص 210، وروضة الطالبين ص 368، 369.

2- أما حكم النيابة في الحج فمشروعة وجائزة عن الميت والعاجز، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء.

3- إن للنيابة في الحج عدة ضوابط منها:

- أ- النية. ب- عجز المنوب عنه.
- ب- ج- أن يحرم على النحو الذي طالب به الأصل. د- أن يكون النائب قد حج عن نفسه قبل أن يحج عن الغير عند الأكثر. هـ- الإسلام. و- البلوغ والعقل في النائب. ز- أن لا يحج عن شخصين أو أكثر في حجة واحدة.

4- أنه يجوز أخذ النفقة في الحج للمستتيب عن نفسه أو غيره بالإجماع، واختلف في الأجرة، والأرجح جواز أخذها.

5- أن القادر على الحج لا يجزئه أن يستتيب غيره للحج عنه.

6- أنها لا تفترق أفعال النائب عن الأصيل.

7- اتفق جمهور الفقهاء على جواز إنابة العاجز عجزاً لا يرجى زواله.

8- أن زوال عذر المنوب عنه لا يجزئ معه حج من أناب عنه، وأنه يجب على المستتيب أن يعيدها ، وإلى ذلك ذهب جمهور الفقهاء.

9- أن من مات وعليه حج وتمكن من أداء الحج ولم يحج وجب أن يحج عنه، وشرط بعض الفقهاء الوجود في الوصية بالحج، وتخرج من الثلث عند الأكثر.

10- أنه ينبغي مراعاة التفصيلات التي يذكرها الميت في وصيته بالحج عنه ما أمكن؛ لمكان الخروج والإحرام وصفته ونحو ذلك.

11- يجوز أن تحج المرأة عن الرجل ويحج عنها.

12- إذا كانت النيابة بالأجرة فينبغي مراعاة ما يلي:

أ- اعتبار شروط الإجارة.

ب- تعيين السنة التي يحج فيها النائب.

ج- تحديد المكان.

د- بيان نوع النسك.

وبعد فإني أرجو أن أكون قد وفقت في عرض وبيان هذه المسألة النيابة في الحج؛ فما أصبت فمن الله، وما أخطأت فمن نفسي، وأستغفر الله العظيم، وأسأله التوفيق فهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله الطاهرين، وصحابته المنتجبين.

### المصادر والمراجع:

#### كتب التفسير:

- 1- أحكام القرآن، لأحمد الرازي المعروف بالجصاص، تحقيق: علي محمد البجاوي- دار المعرفة- بيروت- لبنان.
- 2- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي- مكتبة الرياض الحديثة.
- 3- الجامع لأحكام القرآن، للإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي- دار الكتب العلمية- ط1(1408هـ- 1988م).
- 4- تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، للإمام محمد الرازي فخر الدين، قدم له: الشيخ خليل محي الدين الميس- دار الفكر- بيروت- ط(1414هـ - 1993م).
- 5- تفسير الطبري، لمحمد بن جرير الطبري- دار الفكر- بيروت- ط(1415م- 1995م).

#### كتب الحديث:

- 1- سنن الترمذي، للإمام الحافظ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي- دار الإعلام- ط1(1422هـ- 2001م).
- 2- سن ابن ماجة للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني- دار ابن حزم- بيروت- لبنان- ط1(1422هـ- 2001م).
- 3- صحيح البخاري، للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري- دار البيان العربي- ط1(1426هـ- 2005م).
- 4- صحيح مسلم، للإمام الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري- دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر- ط1(1420هـ- 2000م).
- 5- المستدرک علی الصحیحین، لأبي عبدالله الحاكم النيسابوري- دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان.

- 6- النهاية في غريب الحديث والاثار، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجوزي (ابن الأثير)- دار الفكر - بيروت- 1399هـ..
- 7- نيل الأوطار، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني- مؤسسة التاريخ العربي- بيروت- لبنان- الطبعة الأخيرة.
- 8- سنن أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني- دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان.
- 9- سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني- دار المحاسن للطباعة- (1365هـ- 1966م).
- 10- سنن البيهقي، لأبي بكر أحمد بن الحسن بن علي البيهقي- دار المعرفة بيروت لبنان- (1413هـ- 1992م).
- 11- سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي- مكتبة المطبوعات الإسلامية ببلب- ط1(1406هـ- 1968م).
- 12- المصنف في الأحاديث والآثار، لمحمد بن أبي شيبه الكوفي العبسي- دار التاج- ط1(1409هـ- 1989م).
- 13- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، شرح الإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني على متن بلوغ المرام من أدلة الأحكام، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل ابن حجر العسقلاني- دار الفكر.
- 14- كنز الدقائق المطبوع مع تبين الحقائق- دار الكتاب الإسلامي- مطبعة الفاروق الحديثة- الطبعة الثانية.
- 15- المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التجيبي القرطبي- مطبعة السعادة- مصر- ط1(1332هـ).
- كتب اللغة:**
- 1- القاموس المحيط، لمحيي الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي- مكتبة التراث- مؤسسة الرسالة- بيروت- ط2(1407هـ- 1987م).
- 2- مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي- دار الحديث- القاهرة- (1424هـ- 2003م).
- 3- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المعروف بابن منظور- دار صادر- بيروت لبنان.
- كتب الفقه:**



- 1- المبسوط لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي- دار إحياء التراث العربي- بيروت- ط1(1422هـ-2001م).
- 2- شرح فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبدالواحد بن الهمام- دار إحياء التراث العربي- لبنان- دار الفكر- ط2(1397هـ-).
- 3- الشرح الكبير المطبوع مع حاشية الدسوقي، لأبي البركات أحمد الدردير- دار إحياء الكتب العربية.
- 4- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لشمس الدين محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير- دار إحياء التراث العربي.
- 5- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشيخ محمد الشربيني الخطيب على متن المنهاج، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي- (1377هـ- 1958م).
- 6- المغني للشيخ الإمام موفق الدين أبي محمد بن عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي على مختصر الإمام القاسم عمر بن الحسين- دار الكتب- بيروت- لبنان.
- 7- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل؛ لعلاء الدين المرادوي- صححه وحقق عليه: محمد حامطالفي- مكتبة السنة المحمدية- مكتبة ابن تيمية- القاهرة- ط1(1375هـ-).
- 8- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي- دار الكتاب الإسلامي- مطبعة الفاروق الحديثة- الطبعة الثانية.
- 9- المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محي الدين بن شرف النووي- دار الفكر.
- 10- الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي- دار الكتب العلمية- دار الفكر- (1414هـ-1994م).
- 11- شرح الزرقاني على مختصر خليل، لعبد الباقي الزرقاني، وبهامشه حاشية الشيخ محمد البناني- دار الفكر- بيروت.
- 12- الموافقات في أصول الشريعة لإبراهيم بن موسى اللخمي (الشاطبي)، شرحه وخرج أحاديثه: عبدالله دراز- دار الكتب العلمية- بيروت.
- 13- بدائع الصنائع، للكاساني الحنفي، تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوض- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.
- 14- رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين- دراسة وتحقيق:

- عادل عبدالموجود- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط1(1415هـ-1994م).
- 15- العدة شرح العمدة، لبهاء الدين عبدالرحمن بن إبراهيم المقدسي، قدم له وعلق عليه: محب الدين الخطيب- المكتبة السلفية- القاهرة- الطبعة الثانية.
- 16- الحلى للمام أبي ممد بن أحمد بن سعيد بن حزم- إدارة الطباعة المنيرية لصاحبها ومديرها منير عبده آغا الدمشقية- مصر- بشائر القاهرة
- 17- الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافع المتوفى (204هـ)- د. أحمد بدر حسون- دار قتيبة- ط1(1416هـ-1996م).
- 18- روضة الطالبين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي- دار ابن زم- ط1(1423هـ-2002م).
- 19- كشف القناع على متن الإقناع، لمنصور بن يوسف بن إدريس البهوتي- مكتبة النصر الحديثة- الرياض.
- 20- فقه الإمام جعفر الصادق، لمحمد جواد مغنية- عرض استدلال- دار الجواد- بيروت- ط5(1404هـ-1984م).
- 21- الكافي لابن عبدالبر، تحقيق: د. محمد محمد الموريتاني- مكتبة الرياض الحديثة- الرياض- البطحاء.
- 22- مواهب الجليل، لأبي عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي المعروف بالخطاب، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: الشيخ زكريا عميران- دار الكتب العلمية- بيروت- ط1(1416هـ).
- 23- أضواء البيان، للشنقيطي.
- 24- الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، لشرف الدين الحسين بن أحمد السياغي- مكتبة اليمن الكبرى- صنعاء- اليمن- ط2(1401هـ-1981م).
- 25- المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس- دار صادر- بيروت- (1323هـ).
- 26- الدر المختار المطبوع مع رد المحتار لمحمد بن محمد الحقبلي المشهور بالحصكفي- دار الكتب العلمية- مؤسسة التاريخ العربي- بيروت- لبنان- ط1(1415هـ).
- 27- التاج المذهب لأحكام المذهب، شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، للقاضي أحمد بن قاسم العنسي اليمني- دار إحياء الكتب العربية- حلب- ط1(1366هـ-1947م).
- 28- منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، لتقي محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي المصري

الشهير بابن النجار - مكتبة دار الجبل - القاهرة (1381هـ - 1962).

- 29- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي الرحبياني - ط(2) (1415هـ - 1994م).
- 30- الكافي في فقه أهل المدينة، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري القرطبي - مطبعة حسان - القاهرة - (1399هـ - 1979م).
- 31- الانتصار على علماء الأمصار في تقرير المختار من مذاهب الأئمة وأقوال علماء الأمة، للإمام يحيى بن حمزة بن علي الحسيني، تحقيق: عبدالوهاب بن علي المؤيد، وعلي مفضل - مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية - صنعاء - ط1 (1432هـ - 2011م).
- 32- أصول الأحكام الجامع لمسائل الحلال والحرام، تأليف الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان، تحقيق: د. المرتضى بن زيد المحطوري - مكتبة بدر للطباعة والنشر - صنعاء - ط1 (1425هـ - 2004م).
- 33- البيان الشافي المنتزع من البرهان الكافي، للعلامة عماد الدين يحيى بن أحمد بن مظفر - مجلس القضاء الأعلى - اليمن - ط1 (1404هـ - 1984م).
- 34- الحج والعمرة، للعلامة مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي - مطابع خميس مشيط الحديثة - ط2 (1406هـ - 1986م).

#### المراجع العامة:

- 1- النيابة في العبادات، د.صالح بن عثمان الهليل - مؤسسة الرسالة - ط1 (1417هـ).
- 2- النيابة في الحج، دراسة فقهية لباسم بن عمر بن عبدالله قاضي.
- 3- الرائد، لمحمد بن محمد الكندي - بدون دار نشر - ط1 (2008م).
- 4- جامع العلوم والحكم، لأبي الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي - دار المعرفة - بيروت - ط1 (1408هـ).
- 5- أحكام الأحوال الشخصية من فقه الشريعة الإسلامية، لمحمد بن يحيى المطهر - رئيس محكمة استئناف لواء تعز سابقاً، وعضو مجلس النواب - مطابع تعز - بدون.

## مخاطر التحريف المعنوي والصوتي للقرآن الكريم

دراسة تحليلية.

د/ ناجي حسين صالح علي

باحث دكتوراه

najialyahai@gamil.com

## الملخص

يهدف هذا البحث إلى استقصاء حقائق تحريف أهل الكتاب من اليهود والنصارى للكتب المنزلة عليهم، وتتبع هذه المناهج والصور التي سلكوها في تحريف تلك الكتب، وعلاقة ذلك بذكر القرآن الكريم لهذه الصور ومقاصد الآيات من ذكرها، فنقلنا صوراً من أساليب أهل الكتاب وتحريفهم للتوراة والإنجيل ومنهجهم في التبدليس وليّ اللسان بالكتاب، وكتمانه، وتغيير معانيه وأحكامه، وبيّنت العلاقة بين هذه الصور وبين أسباب ذكر القرآن لها والحكمة من وراء ذلك.

ثم قمت بربط صور ومناهج أهل الكتب في تحريف كتبهم بإمكانية وقوع التحريف في معاني القرآن وتأويل بعض معانيه بتأويلات باطل، وأسباب هذا التحريف ودوافعه، من خلال مناقشة آراء العلماء المسلمين في مسألة تحريف الفرق والطوائف الإسلامية للقرآن الكريم، وإمكانية تحريف القرآن الكريم، وما يمكن أن يُعتبر ويُعد من التحريف له، على الخصوص، فأما العموم فقد حفظه الله من التغيير والتبديل، وأما الخصوص بنوعيه، أي: اختصاص طوائف بتحريفه دون بعض، أو تحريف طرق أدائه الصوتي، وتحريف معانيه عند بعض الأفراد وأصحاب الأهواء والجهال وتأويله على غير الوجه الذي أنزل عليه.

ثم سعيت من خلال ذلك إلى تبيين مخاطر التحريف المعنوي والصوتي فذكرت أسباب تحريف الكتب السابقة عموماً والقرآن الكريم خصوصاً والدوافع من وراء ذلك، إذ إنها مشتركة ومتشابهة، والمقاصد منها واحدة، ثم بيّنت خطورة التحريف المعنوي والصوتي على الأمة والمجتمع المسلم عموماً، وعلى الأفراد خصوصاً، وأخذ العظات والعبر من تحريف الكتب السماوية وعلاقة ذلك بتحريف القرآن الكريم.

## 9

## Diversion Risks of Qur'an Voice and Meaning: An Analytical Study

Dr. Naji Hussein Saleh Ali

PhD research scholar

najialyahai@gamil.com

## Abstract:

Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the master of the messengers, Prophet Muhammad, his family and companions. After a joyful journey in which I wandered between the verses of the Holy Quran, and through which, I picked up some precious and valuable pearls of wisdom, and before I put my pen down and fold these pages, I wrote the abstract of this research, entitled, “**Semantic and Phonic Distortion of the Holy Quran, Its Causes, Motives, and Public and Private Risks**” (An Analytical, Instructive Study)

**In the first section**, I touched upon the definition of distortion, illustrating its lexical and terminological meaning. I also reported the sayings of scholars and their uses of some similar words in meaning such as departing from, replacing, misleading and changing, etc., and I provided brief images of the details of these terms and their uses.

**In the second section**, I quoted some examples of the methods of the people of the Scripture, their distortion of the Torah and the Gospel, and their way in misrepresenting and altering the Scripture with their tongues, concealing it, and changing its meanings and provisions. In addition, I explained the relationship between these examples and why they were mentioned in the Holy Quran, and I showed the wisdom thereof.

**In the third section**, I dealt with the opinions of Muslim scholars on the issue of distortion of the Holy Quran by the Islamic sects, the possibility of distorting the Holy Quran, and what can be regarded as a distortion of it in particular since Allah generally protected the Holy Quran from altering and changing. The particular distortion of the Holy Quran means that some sects in particular distorted it, or the distortion of its phonic recitation and misinterpretation of its meanings by some individuals from the heretics and ignoramuses.

**In the fourth and fifth sections**, I mentioned the reasons for the distortion of the previous books in general and the Holy Quran in particular, and the motives behind that distortion due to the fact that they are common and similar and they have the same purposes. Then, I explained the seriousness of semantic and phonic distortion of the Holy Quran to the Muslim nation and community in general, and to individuals in particular. Furthermore, I tackled the lessons that can be learned from the distortion of the previous divine books and the relationship of that to the distortion of the Holy Quran.

[the lessons that can be learned from the distortion of the previous divine books and the relationship of that to the distortion of the Holy Quran.

## مقدمة :

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، قيماً، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، ثم أطيب الصلوات وأزكى التسليم على الصادق الوعد الأمين محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

## وبعد:

فإن كتاب الله أوثق شافع وأغنى غناء واهب متفضلاً، كيف لا وهو كلام رب العالمين جل جلاله وتباركت أسماؤه، تعهد بحفظه وأوكل ذلك إلى نفسه، فهياً له من عباده خير من اختارهم لذلك واصطفى، فشذ عن ذلك من ضل سعيه وزاغت بصيرته، فعميت عليهم الأنبياء، وتاهت بهم السبل، فعرضوا على القرآن الكريم يبارزون الله فيه يبتغون تحريف الكلم من بعد مواضعه، مرتجين بتبديل كلام الله وتغيير أحكامه والظعن في دينه، باذلين في ذلك الأموال الكثيرة والجهود العظيمة، والله غالب على أمره، لم يزل حافظاً لكتابه العزيز بألفاظه الحقة ومعانيه البيّنة الواضحة، لا يزيغ عن ذلك إلا هالك، وسيراً على نهج من آمن بهذا الكتاب العزيز ودافع عنه، واقتفاء لأثرهم وارتجاع أن يجعلني الله ومن أعانني على هذا البحث ممن اصطفاهم واجتباهم لخدمة كتابه الكريم، حيث إنني قد بذلت وسعي في تتبع القصص القرآني النازل في تحريف الكتب السابقة وعلاقة هذا القصص بتحريف القرآن الكريم، ودوافع أهل الكتاب وأسباب تحريفهم لها وصور ذلك التحريف وانعكاس ذلك كله على تحريف القرآن الكريم وخطره على الأمة المسلمة والفرد المسلم، إذ إن حفظ المولى عز وجل للقرآن الكريم محمول على عمومه، وهذا مما هو مجمع عليه، غير إن كثيراً من الفرق والطوائف قد حذت حذو أهل الكتاب وسارت على نهجهم، وتابعهم في ذلك كثير من الناس، إما عن جهل وهوى وإما عن علم، وكل له مقاصده وله ما يدفعه إلى ذلك ويجره.

## أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى:

- 1- إظهار مدى خطورة التحريف للنصوص القرآنية ودلالاتها المعنوية عن الوجه المراد به شرعاً على الفرد والمجتمع المسلم وأسباب ذلك التحريف ودوافعه.
- 2- بيان الدلالات المعنوية والتشريعية والحكمية من سرد الآيات القرآنية التي كشفت وبيّنت تحريف اليهود والنصارى لكتبهم وتصديقاً لقوله عليه الصلاة والسلام " لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ.. " (1).
- 3- الدفاع عن القرآن الكريم من خلال الكشف عن بعض محاولات التحريف المعنوي والصوتي - القرآني - للقرآن الكريم وخطورته.

(1) ينظر: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل، البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فواد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ: (4/169).

4- بيان أن التحريف اللفظي والرسمي قد وقع من بعض الطوائف ولكنه ولحفظ الله تعالى لكتابه لا يلبث أن يكشف ويذهب، مصداقاً لوعده الله له بالحفظ.

أسباب اختيار البحث:

من أبرز الأسباب التي دفعتني إلى الخوض في غمار هذا البحث:

1- وجود النصوص القرآنية الصريحة الدالة دلالة قطعية على أن التحريف واقع في القرآن الكريم، في معانيه وتأويله.

2- وقوع بعض النسخ من القرآن الكريم بين يدي الباحث - الورقية رديئة الطباعة وبعض النسخ الإلكترونية وبعض المقاطع الصوتية لبعض المشهورين من ذوي الأصوات الحسنة- فيها تحريف وتصحيف في بعض الحروف والكلمات والأداء الصوتي، وهذا المصاحف منتشرة بشكل ملحوظ، فحاولت البحث عن أسباب ذلك الانتشار وبيان دوافعه.

3- اختلاف الفرق الإسلامية في تفسير النص القرآني وتدلّيس كل فرقة على الأخرى ولكل فرقة منها منهجها في التحريف والتدلّيس على المعاني والنصوص، مما دفعني للبحث عن أسباب هذا الاختلاف وبيان مقاصده ومخاطره.

4- لفت النظر إلى خطورة التفسير اللغوي للقرآن الكريم الغير منضبط ضمن أصول التفسير المجمع عليها، من تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة، وأقوال الصحابة واللغة العربية، وغيرها من القواعد المنضوية تحت هذه القواعد.

الدراسات السابقة:

لم يقع بين يدي الباحث دراسة علمية مستقلة عن تحريف معاني القرآن الكريم، وإن كان هناك العديد من البحوث والكتابات المطولة والموجزة عن تحريف التوراة والإنجيل.

منهج البحث:

اتبعت في دراسة هذا الموضوع المنهج الوصفي والتحليلي والمقارن، ملتزماً في ذلك بأصول البحث العلمي مما يعمل فيه في مثل هذا البحث ونحوه، ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة:

المبحث الأول: التحريف ومصطلحاته، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى التحريف:

المطلب الثاني: مصطلحات التحريف عند المتقدمين:

المبحث الثاني: صور من أساليب أهل الكتاب في تحريف كتبهم وعلاقة ذلك بتحريف القرآن الكريم:

المبحث الثالث: آراء العلماء المسلمين في إمكانية تحريف القرآن الكريم:

المبحث الرابع: أقسام تحريف القرآن الكريم، وأسبابه، ومقاصد المحرفين:

المبحث الخامس: التحذير من تحريف القرآن ومخاطره:

المبحث الأول: التحريف ومصطلحاته، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى التحريف:

**التحريف لغة:** حَرَفُ كل شيء طَرَفُهُ وشَفِيرُهُ وحَدُّهُ، ومنه حَرَفُ الجبل وهو أَعْلَاهُ المُحَدَّدُ، وحَرَفُ الشيء نَاحِيَتُهُ وفلان على حَرَفٍ من أمره أي نَاحِيَةٍ منه كأنه ينتظر ويتوقَّعُ فإن رأى من نَاحِيَةٍ ما يُحِبُّ وإلا مال إلى غيرها، قال تعالى (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرَفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ )<sup>(1)</sup>. وقال الزجاج(ت:311هـ): " على حَرَفٍ أي على شَكٍّ"، وحَرَفَ عن الشيء يَحْرِفُ حَرَفًا وانحَرَفَ وتَحَرَّفَ واحرَوْرَفَ عَدَلًا<sup>(2)</sup> وتَحْرِيفُ الكَلِمِ عن مواضعه تغييره، والتحريف في القرآن والكلمة يعني: تغيير الحرف عن معناه والكلمة عن معناها وهي قَرِيْبَةٌ الشَّبَهِ كما كانت اليهودُ تُغَيِّرُ مَعَانِيَ التَّوْرَةِ بِالْأَشْبَاهِ، وتحرف فلان عن فلان وانحرف واحرورف: أي مال<sup>(3)</sup> وأصل ابن فارس(ت: 395) الكلمة فجعلها تعني حدَّ الشيء، والعدول، وتقدير الشيء، وأراد بالعدول: الانحراف عن الشيء، يقال: انحرف عنه ينحرف انحرافًا، وحرفته أنا عنه، أي: عدلتُ به عنه، ولذلك يقال: مُحَارَفٌ، وذلك إذا حُرِفَ كَسْبُهُ فمِيلَ به عنه، وذلك كتحريف الكلام وهو عدله عن جهته<sup>(4)</sup> وجاء في(تاج العروس): "حَرَفَ الشيء عن وجهه: صَرَفَهُ.. والتحريف: التغيُّيرُ والتبديلُ... وهو في القرآن: تغيير الحرف عن معناه والكلمة عن معناها"<sup>(5)</sup>.

فأصحاب المعاجم يذكرون للتحريف عدة معانٍ، وهي: التغيير، والتبديل، والصرف، والميل، والإزالة، والتأويل الموافق للهوى المخالف لمقتضى أصول الشريعة وقواعد العربية. ويمكن توجيه هذه المعاني كلها إلى معنى التغيير والتبديل، فصرف الشيء عن وجهه تغيير له، وكذلك إزالته والميل به.

(1) الخج: ١١.

(2) ينظر: كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي(ت: 175هـ) تحقيق: د/ مهدي المحزومي، د/ إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال: (211/3)، ومعاني القرآن وإعرابه، لإبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج(ت: 311هـ) تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، الناشر: عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط1، 1408هـ - 1988م: (57/2-58)، ولسان العرب، لحمد بن مكرم بن منظور، الأفرقي، للمصري، الناشر: دار صادر، بيروت - لبنان، ط1: (41/9).

(3) ينظر: كتاب العين، للفراهيدي: (211/3).

(4) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، أبي الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ - 1979م: (42/2-43).

(5) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس: لعماد بن محمد بن عبد الرزاق، الحسيني، أبي الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية: (132/23-135).



ونلاحظ من جهة أخرى أن لا علاقة للتحريف بهيئة الكلمة، وإنما هو تغيير يتناول دلالتها فحسب، فهو بخلاف التصحيف الذي هو تغيير في هيئة الكلمة، سواء أكان ذلك عن طريق النقط، أو الرسم، أو الحركة.

**التحريف في الاصطلاح:** قال الراغب الأصبهاني(ت:502ه): "التحريف: الإمالة، وتحريف الكلام: أن تجعله على حرف من الاحتمال يمكن حمله على الوجهين"<sup>(1)</sup>.

وعرفه الجرجاني(ت:816ه) بأنه: "تغيير في اللفظ من غير المعنى"<sup>(2)</sup>، ولم يقل أحد بذلك، إلا ما نقل عن القرطبي(ت: 671ه) حين فسّر الفعل (يُحرفون) بما فسره غيره من أنه التغيير في المعنى، ثم زاد عليه قوله: ".وقيل: معناه يبدلون حروفه"<sup>(3)</sup>، ولا شك أن نقل القرطبي لهذا القول هو كعادته في ذكر الأقوال المتعددة لا سيما إذا ما كانت مما يتداخل فيه العام والخاص كما في هذا الموضوع، فتحريف الحروف لا بد معه من تحريف المعاني، فإن تغيير المعنى وبقاء الحروف قد يستدرك وأما ذهاب الحروف وتغييرها ففيه ذهاب المعنى والحروف جميعاً ويصعب استدراكه وتصحيحه، وأكثر من أشتهر بهذا النوع من التحريف اليهود والنصارى وبعض الفرق الضالة.

وذكر التهانوي(ت: 1158ه) للتحريف ثلاثة تعريفات، أولها: في اللغة، وهو تغيير الشيء عن موضعه، وثانيها: عند المحدثين فجعل بعضهم التصحيف: هو التحريف نفسه، وفرق بعضهم بين المصطلحين، وثالثهما: عند القراء، وهو تغيير ألفاظ القرآن لمراعاة الصوت"<sup>(4)</sup>.

وفي الإتيان: "... ومما ابتدعوا شيء سموه الترعيد، وهو: أن يرعد صوته كأنه يرعد من برد وألم، وآخر سموه الترقيص، وهو: أن يروم السكوت على الساكن ثم ينفر مع الحركة كأنه في عدو أو هرولة، وآخر يسمى التطريب، وهو: أن يترنم بالقرآن ويتنغم به فيمد في غير مواضع المد ويزيد في المد على ما لا ينبغي، وآخر يسمى التحزين، وهو: أن يأتي على وجه حزين يكاد يبكي من خشوع وخضوع، ومن ذلك نوع أحدثه هؤلاء الذين يجتمعون فيقرؤون كلهم بصوت واحد فيقولون في قوله تعالى -أفلا تعقلون- أقل تعقلون بحذف الألف، قال: أمانا بحذف الواو يمدون ما لا يمد ليستقيم له الطريق التي سلكوها، وينبغي أن يسمى التحريف انتهى"<sup>(5)</sup> والشريف الجرجاني يجعل مفهوم التحريف مناقضاً لدلالته في معاجم اللغة، وبت الصلة بين مفهومه اللغوي ومفهومه الاصطلاحي، وأما التهانوي فجعل التحريف عاماً

(1) المفردات في غريب القرآن، للحسين بن محمد، الأصبهاني(ت:502ه) تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان: (114).

(2) ينظر: كتاب التعريفات، لعلي بن محمد، الشريف، الجرجاني، الناشر: مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت - لبنان، 1985م: (55).

(3) ينظر: الجامع لأحكام القرآن والبيان لما تضمنته من السنة وآي الفرقان، لمحمد بن أحمد بن أبي بكر، أبي عبد الله، القرطبي(ت: 671ه)، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، محمد رضوان عرقسوسي، ماهر حيوّش، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1427-2006م: (381/7).

(4) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد علي التهانوي (ت: 1158ه) الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، 1996م: (390/1).

(5) وهذا الصنف من التحريف يدخل ضمن التحريف الصوتي للقرآن الكريم وسيأتي بيانه في موضعه، ينظر: الإتيان في علوم القرآن، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين الدين السيوطي(ت: 911ه) تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394ه - 1974م: (351/1).

شاملاً، ثم يُصيَّق النطاق قليلاً فيذكر تعريف المحدثين له، ويردّف تعريفاً جديداً لم يذكر من قبل، وهو تعريفه عند القراء، ولعل هذا التعريف خاص بعلماء التجويد.

ويظهر مما سبق أن التحريف لدى اللغويين عمدته التفسير لما ورد في آيات القرآن الكريم، فانصرف المعنى لديهم إلى التغيير الدلالي، أما أصحاب كتب الاصطلاح المتأثرين بالفقهاء والمحدثين، فتواضعوا على دلالة أخرى للكلمة، وعنوا بها حين ترد لديهم تغيير اللفظ لا المعنى.

ومن خلال سرد بعض ما جاء عند أصحاب العلوم تبين أنه ليس هناك تعريفاً مانعاً جامعاً لمعنى تحريف القرآن؛ ولذلك اختلف العلماء في إمكانية تحريف القرآن الكريم من عدمه، ولعل من أبرز ما جاء في تعريفه عند المفسرين، ما يلي:

عرفه أبو حيان الأندلسي (ت: 745هـ): بقوله: "والصحيح: أن تحريف الكلم عن مواضعه هو: (التغيير في اللفظ والمعنى)"<sup>(1)</sup>.

وعرفه المراغي (ت: 1371هـ) بتعريف يقارب الأول ولكنه فصل فيه وذكر بعض ما يقع فيه التحريف، وإن كان التعريف الأول أعم وأجمع، فقال: "تحريف الكلم عن مواضعه إما بتحريف الألفاظ بالتقديم والتأخير والزيادة والنقصان، وإما بتحريف المعاني بحمل الألفاظ على غير ما وضعت له"<sup>(2)</sup>.

وعرفه بعضهم بأنه: "تَغْيِيرُ الْكَلَامِ عَنِ مَوَاضِعِهِ وَالْعُدُولُ بِهِ عَنْ حَقِيقَتِهِ"<sup>(3)</sup>، وعرفوا التصحيف فجعلوه جزءاً من التحريف فقالوا: "والتصحيف: هُوَ تَغْيِيرُ اللَّفْظِ حَتَّى يَتَغَيَّرَ الْمَعْنَى الْمُرَادُ"<sup>(4)</sup>.

ومن خلال سرد هذه التعاريف تبين لنا أن التحريف يقع في اللفظ والمعنى جميعاً، أو كل على حدة، وغير أن كل تحريف في اللفظ يلزمه تحريف للمعاني.

#### المطلب الثاني: مصطلحات التحريف عند المتقدمين:

تناول بعض المتقدمين مصطلح التحريف عند تفسير ما جاء في القرآن الكريم من الآيات التي أشارت إلى تحريف الكتب السابقة بألفاظ متعددة تحتل نفس المعنى وإن كان بينها بعض الفروقات اللغوية والبلاغية، ومن أشهر هذه الألفاظ:

**1- التحريف:** بلفظه الصريح وهي الصيغة الأكثر عموماً والأكثر صراحة في القرآن الكريم وهي لا شك اللفظة الجامعة لما بعدها من المصطلحات المستعملة في هذا الباب.

(1) البحر المحيط في التفسير: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أبي حيان، أنير الدين، الأندلسي (ت: 745هـ) تحقيق: صديقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، 1420 هـ: (205/4).

(2) تفسير المراغي، لأحمد بن مصطفى المراغي (ت: 1371هـ) الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1365 هـ - 1946م: (75/6).

(3) الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، ط1: (من 1404 - 1427 هـ)، الأجزاء 1 - 23: ط2، دار السلاسل - الكويت: (255/11).

(4) الموسوعة الفقهية الكويتية، لمجموعة من المحققين: (255/11).

2- التغيير: وهذه اللفظة استعملها كثير من العلماء لتبيين وتفسير لفظ التحريف والمعاني كقول أبي الليث السمرقندي(373هـ): " يُحَرَّفُونَ الْكَلِمَ، والكلم جمع كلمة، يعني يغيرون صفة محمد صلى الله عليه وسلم عَنْ مَوَاضِعِهِ يعني في كتابهم مما وافق القرآن، يعني عن صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في كتابهم، ويقال: استحلوا ما حرم الله تعالى عليهم ولم يعملوا به، فكان ذلك تغيير الكلم عن مواضعه"<sup>(1)</sup>، وهذا التحريف يقع في الدلالة والمعاني.

3- التآويل<sup>(2)</sup> والصرف والتحويل، وهذان اللفطان الأخيران - الصرف والتحويل- استعملهما من ذهب إلى أن التآويل المذموم قسم من أقسام تحريف القرآن الكريم ومعناها متقارب، كقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: 728): "وَأَمَّا التَّأْوِيلُ، بمعنى: صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه، فهذا لم يكن هو المرادُ بلفظ التَّأْوِيلِ في كلام السَّلَفِ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ أَرَادَ الْمَعْنَى الَّذِي يُقَالُ أَنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ، جعلوه من التَّأْوِيلِ الَّذِي هُوَ التَّفْسِيرُ، لكونه تفسيراً للكلام وبياناً لمراد المتكلم به، أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي استأثر الله بعلمها، لكونه مندرجاً في ذلك، لا لكونه مخالفاً للظاهر، وكان السَّلَفُ يَنكُرُونَ التَّأْوِيلَاتِ التي تُخْرِجُ الكلامَ عن مراد الله ورسوله التي هي نوع تحريف الكلم عن مواضعه، فكانوا يَنكُرُونَ التَّأْوِيلَ الباطل الذي هو التفسير الباطل، كما نُنكِرُ قولَ من فسَّرَ كلامَ المتكلم بخلاف مراده"<sup>(3)</sup>.

4- التبديل: وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم على صيغ عدة منها الجزم القاطع الدال على أن سنن الله في خلقه وأن كلماته سبحانه وتعالى لا تبديل لها ولا تغيير كقوله تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (4)، استكباراً في الأرض ومكر السيئ وما يحق المكر السيئ إلا بأهله فهل ينظرون إلا سنت الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً<sup>(5)</sup> سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً<sup>(6)</sup>، ومنه ما جاء على صيغة الإخبار عن أحوال المنافقين والمشركين الذين يريدون تبديل كلام الله تبارك وتعالى وتحريفه موافقة لأهوائهم وأمانهم، كقوله تعالى ( يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ )<sup>(7)</sup>.

(1) بحر العلوم، لنصر بن محمد بن إبراهيم، أبي الليث، السمرقندي، الفقيه، الحنفي، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، تحقيق: د/ محمود مطرحي: (400/1)  
(2) المراد بالتأويل هنا: التآويل الباطل الذي لا يوافق الوجه الصحيح لتفسير القرآن الكريم وما جاءت به السنة المطهرة ووافق وجوه العربية، ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبي محمد، الأندلسي، القرطبي الظاهري، (ت: 456هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة - مصر: (84/4).  
(3) الصفدية: لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد، تقي الدين، أبي العباس، ابن تيمية، الحارثي، الحنبلي، الدمشقي (ت: 728هـ) تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية، مصر، ط2، 1406هـ: (291/1).

(4) الروم: 30

(5) فاطر: 43

(6) الفتح: 23

(7) الفتح: 15

5- التلبيس والتليبس: وهما متقاربان في المعنى، وأقل الألفاظ وروداً وأكثرها استعمالاً عند كثير من الفرق والملل والطوائف المنتمية إلى الإسلام، وقد استعملتها بعض الفرق في الطعن في البعض الآخر، وهو الأشد خطر والأكثر شيوعاً لخفائه، فلم تكد تسلّم منه فيما أعلم طائفة على العموم، فمن علماء تلك الفرق من عمد إلى التلبيس والتليبس على الناس قاصداً ذلك، مُتعمِّدٌ له، إما انتصاراً لحزبه وطائفته أو اتباعاً لهوى أو ابتغاء جاه أو مال ونحوه<sup>(1)</sup>، قال تعالى: وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ<sup>(2)</sup>، وسيأتي بيان طرق المدلسين وأساليبهم عند الحديث عن أنواع التحريف وأقسامه، بإذن الله.

وهناك مسميات ومصطلحات تنوع استعمالها عند العلماء وما هي بخارجة بمعانيها واستعمالاتها عما ذكرته آنفاً، ولذلك رأيت أنه من غير الحاجة تكرار ذكرها هنا.

**المبحث الثاني: صور من أساليب أهل الكتاب في تحريف كتبهم وعلاقة ذلك بتحريف القرآن الكريم**  
لقد تضافرت الأدلة والبراهين على تحريف أهل الكتاب للتوراة والإنجيل وغيرها من الكتب السابقة، فكان تحريفهم لها على صور متعددة وأساليب متنوعة، وقد قصت لنا الآيات القرآنية كثيرة من تلك الصور والأساليب، كإخفائها وكتمانها، وإظهار ما يشاؤون منها متى ما شاؤ كما في قوله تعالى: قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ لِيَجْزِيَوه قَرَاتِيسَ يُبْذَوْنَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ<sup>(3)</sup>، وقوله تعالى: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ<sup>(4)</sup>.

ومن هذه الصور: (التلبيس والتأويل الباطل)، إما بليّ اللسان والتليبس على الناس أو بالكذب على الله وإدخال ما ليس من هذه الكتب فيها، قال تعالى: وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَسِنَّتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ<sup>(5)</sup>، وقوله تعالى: وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُونَ<sup>(6)</sup>.

ومنها صرف الكلام وتحريفه عن موضعه ومن بعد موضعه، قال تعالى: مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ<sup>(7)</sup>

(1) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لعبد الله بن عمر بن محمد، ناصر الدين، أبي سعيد، الشيرازي البيضاوي (ت: 685هـ)، التحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ: (53/2).

2 الأنعام: ١٣٧

(3) الأنعام: ٩١

(4) المائدة: ١٥

(5) آل عمران: ٧٨

(6) البقرة: 78-78

(7) النساء: ٤٦

وقال تعالى: يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ<sup>(1)</sup>، والفرق بينهما واضح، إذ إن تحريف الكلم عن مواضعه يراد به بقاء اللفظ وتحريف المعنى إما بإخفائه أو تأويله تأويلاً باطلاً أو التدليس على الناس في معانيه وأحكامه، وغيرها من صور التحريف التي انتهجوها، وأما تحريفه من بعد مواضعه، فيشتمل تحريف اللفظ والمعنى جميعاً<sup>(2)</sup>.

ومنها التعطيل: والمقصود به تعطيل أحكام التوراة والإنجيل وعدم إقامتها والعمل بها، قال تعالى: وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ<sup>(3)</sup>.

وتوضح هذه الصور والأساليب وغيرها مما ذكره القرآن الكريم الطرق التي تحولت بها التوراة والإنجيل وغيرها من كتب إلهية سماوية إلى كتب بشرية خطها رجال الدين من اليهود والنصارى بأيديهم.

فقد بين الله سبحانه وتعالى لنا في كتابه العزيز منهج اليهود والنصارى ومن سار على نهجهم من الأمم السابقة في تحريف الكتب التي أنزلت وأساليبيهم في ذلك، وقد اقتضت مشيئته سبحانه وتعالى أن يبين لنا ذلك حتى لا نفع فيما وقعوا فيه، وأن نحذر من كل ذي هوى يسعى إلى تحريف القرآن الكريم فيضل ويضل، وفي بيان ذلك ما فيه من الحكمة التي استوجبت بقاء القرآن الكريم صافياً نقياً غصاً طرياً كيوم أنزل. وقد بين ابن القيم (ت: 715هـ) كيفية التحريف في الكتب السابقة كما بينها الله عز وجل في القرآن الكريم وحصرها في خمسة صور عامة فقال: "وأما التحريف فقد أخبر سبحانه عنهم في مواضع متعددة، وكذلك لي اللسان بالكتاب ليحسبه السامع منه وما هو منه، فهذه خمسة أمور: أحدها: لبس الحق بالباطل، وهو خلطه به بحيث لا يتميز الحق من الباطل.

ثانيها: كتمان الحق.

ثالثها: إخفاؤه، وهو قريب من كتمانها.

رابعها: تحريف الكلم عن مواضعه، وهو نوعان: تحريف لفظه، وتحريف معناه.

خامسها: لي اللسان به، ليلبس على السامع اللفظ المنزل بغيره"<sup>(4)</sup>.

وقد اختلفت أقوال الناس في وقوع التحريف في الكتب السابقة على ثلاثة أقوال<sup>(5)</sup>:

(1) المائدة: ٤١

(2) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم بن عمر، الشيباني، أبي الحسن، المعروف بالخازن (ت: 741هـ) تحقيق: تصحيح محمد علي شاهين، ناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1415 هـ: (45/2).

(3) المائدة: ٦٦

(4) هداية الخياري في أحوبة اليهود والنصارى، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية: (49).

(5) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد، تقي الدين، أبي العباس، ابن تيمية الحراني، الحنبلي، الدمشقي (ت: 728هـ)، تحقيق: علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، الناشر: دار العاصمة، السعودية، ط2، 1419هـ - 1999م: (420-418/2).

**القول الأول:** زعمت طائفة أنها بدلت كلها بجميع لغاتها، ومن هؤلاء من أسرف حتى قال: "إنه لا حرمة لها، وجوز الاستجمار بها من البول"، وهذا القول باطل لا يقوله أحد من المسلمين، قال شيخ الإسلام رحمه الله: "وهذا مما لا يقوله المسلمون، ولكن قد يقول بعضهم: إنه حُرّف بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ألفاظ بعض النسخ، فإن الجمهور الذين يقولون: إن بعض ألفاظها حُرّفت، منهم من يقول: كان من قبل المبعث، ومنهم من يقول: كان بعده، ومنهم من يثبت الأمرين أو يجوزهما، ولكن لا يقول: إنه حُرّفت ألفاظ جميع النسخ الموجودة في مشارق الأرض ومغاربها<sup>(1)</sup>.

**القول الثاني:** أن التبديل والتغيير وقع في المعاني لا في الألفاظ، وإلى هذا القول ذهب الإمام البخاري(ت:256هـ)<sup>(2)</sup>، واختاره الرازي(ت:606هـ): في تفسيره<sup>(3)</sup>، وهذا القول لا يُسلم له بإطلاق، بل لا بد من التفصيل في ذلك.

فأما القول: بأن التحريف قد وقع في معاني تلك الكتب؛ فهذا أمر مسلم به، وهو ما حكى عليه شيخ الإسلام الإجماع، بل إن هذا القول يقر به عامة اليهود والنصارى<sup>(4)</sup>.

وأما القول بعدم التحريف في ألفاظها فلا يسلم بذلك؛ لأنه قد وجد فيها من الألفاظ ما لا يجوز أن يكون من كلام الله عز وجل، إضافة إلى ما فيها من التناقض والتضارب في نصوصها، فلو كان وحياً من عند الله لما وجد فيها هذا التناقض والتضارب، قال الحافظ ابن حجر(ت:852هـ): "تحريفهم المعاني لا ينكر؛ بل هو موجود عندهم بكثرة"<sup>(5)</sup>.

**القول الثالث:** أن التحريف قد وقع في اليسير منها، ولكن أكثرها باق على ما أنزل عليه، وقد رجح هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية<sup>(6)</sup>.

وقد تكفل الله عز وجل بحفظ كتابه العزيز، أما ما سبقه من الكتب فقد استحفظها الله جل جلاله الربانيين والأخبار؛ فأحدثوا فيها كثيراً من التحريف والتغيير والتبديل، كما أخبرنا الله جل جلاله عنهم في أكثر من موضع من القرآن الكريم.

ومن نص الإجماع الذي حكاه شيخ الإسلام، مما سبق يتضح أن التحريف في الكتب السابقة على

قسمين:

(1) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية: (418/2-420).

(2) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1379هـ، رقم كتيبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز: (525/13).

(3) ينظر: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، أبي عبد الله، الملقب بفخر الدين الرازي،(ت:606هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط3، 1420 هـ: (325/11، 94-92/10).

(4) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية: (420-418/2).

(5) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر: (525/13).

(6) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية: (420-418/2).

**القسم الأول:** التحريف في ألفاظها، وهذا قد وقع فيه الخلاف.

**والثاني:** التحريف في معانيها وترجمتها، وهذا أمر مجمع عليه، وهو ما نقله شيخ الإسلام رحمه الله في هذه المسألة بقوله: "وأهل الكتاب اليهود والنصارى مع المسلمين متفقون على أن الكتب المتقدمة وقع التحريف بها؛ إما عمداً وإما خطأ: في ترجمتها، وفي تفسيرها، وشرحها، وتأويلها؛ وإنما تنازع الناس هل وقع التحريف في بعض ألفاظها"<sup>(1)</sup>.

أما ما يتعلق بالترجمة فإن التوراة قد ترجمت من العبرية إلى اليونانية والعربية، كما أن الأنجيل الأربعة قد كتبت بلغات متعددة، فإنجيل متى كتب بالعبرية، وأما مرقس ولوقا ويوحنا فقد كتبت أنجيلهم باليونانية<sup>(2)</sup>، ومعلوم أن التوراة والإنجيل إنما نزلت بلغة موسى وعيسى عليهما السلام وهي العبرية، ثم ترجمت بعد ذلك إلى غيرها من اللغات<sup>(3)</sup>.

وإذا أخذنا في الحسبان الاعتبارات التي من الممكن أن تحول مسار واتجاه الترجمة؛ نخرج بنتيجة أن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون مماثلة ومطابقة للأصل الذي نقلت منه، ومن هذه الاعتبارات ما يلي:

1- إذا فقد الإيمان، وفقد الضمير الحي الذي يورق صاحبه عند المخالفة؛ عندئذ لا يستبعد حصول التجاوزات في الترجمة.

2- تأثر الترجمة قوة وضعفاً بسبب قوة وضعف المترجم في معرفة وفهم اللغة المنقول منها والمنقول إليها.

3- أن الترجمة تصبغ بصبغة المترجم؛ لأنه من غير المعقول أن يتخلى المترجم - حال الترجمة - عن عقيدته وماضيه وثقافته ونظراته، وهذه كلها أمور تدفع المترجم لأن يصوغ الترجمة بالصيغة التي تميل إليها نفسه..

4- يكفي في عدم التماثل أنه ترجمة وليس أصلاً.

5- ومن المهم في ذلك أننا لا علم لنا بالأصل الذي ترجم.

6- وكذلك فإننا لا نعرف المترجم، ومدى معرفته باللغة المترجم عنها، وكذلك باللغة المترجم إليها؛ لأن الضعف في واحدة منهما يفسد اللفظ والمعنى جميعاً.

(1) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية: (123/5).

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: (3/2).

(3) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية: (123/5).

فإذا كان هذا صنيعهم في ألفاظ التوراة التي يزعمون أنها كلام الله، فكيف يُؤمنون بعد ذلك في تفسيرهم لها وبيان معانيها، أو عند ترجمتها، لا شك أن العقل السليم يجزم بوقوع التغيير والتبديل في ذلك<sup>(1)</sup>.

### المبحث الثالث: آراء العلماء المسلمين في إمكانية تحريف القرآن الكريم

لم تزل الناس منذ عهد نبوة النبي صلى الله عليه وسلم يجزمون بحفظ الله سبحانه وتعالى للقرآن الكريم فقد تعهد جل جلاله بذلك فقال: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**<sup>(2)</sup>، ومن أصدق من الله حديثاً، وما شكك شاكك في ذلك إلا لزيغ في نفسه أو لضلالة في معتقده أو لسفاهة في عقله، وحاصل هذا الحفظ أن الله هياً لهذا الكتاب منذ أن أملا لكته بالنزول به على خير البرية من عرب ومن عجمي صلى الله عليه وسلم، فاختر له من الملائكة جبريلاً أمين الوحي ذي القوة المتين، المطاع في الملأ الأعلى، الأمين عند رب العالمين، إذ نزل به على النبي صلى الله عليه وسلم الصادق الأمين قبل الوحي وبعده، وفيما بين هذه الثنايا العطرة والتزكيات الجليلة للأمينين جبريل عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم، تعهد الله بالرقابة عليهما مع جلاله قدرهما وصدق أمانتهما ونقاء سريرتيهما؛ ولكنه عهد الله ووعده بحفظ هذا الكتاب العظيم وما ذكر الله ذلك وما بين لنا من وعده بحفظ النبي صلى الله عليه وسلم من بين يديه ومن خلفه حين قال: **وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ، فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**<sup>(3)</sup> وقوله تعالى **وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا، فَضَرْبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا**<sup>(4)</sup>، وقوله تعالى: **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ**<sup>(5)</sup>، إلا ليقطع الحجة عن كل ذي زيغ وهو فتىأس قلوبهم، وتذهب آمالهم أن يبدلوا كلام الله أو أن يحرفوه كما فعل إخوانهم من أهل الكتاب، ومن عجائب ما قص الله علينا في القرآن الكريم مما سارت عليه اليهود والنصارى من تحريف الكتب التي أنزلت إليهم إذ كشف لنا أساليبهم وبيّن لنا مناهجهم في تحريفها إما بكتمانها أو تغييرها أو تأويلها أو إخفائها أو ليّ أسنتهم بها، وغير ذلك من الأساليب التي ابتدعوها لتحريف كلام الله وتشريعته التي أنزلت على رسلهم عليهم

(1) ينظر: مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، تأليف: محمد عبد الله السحيم، أصل الكتاب رسالة دكتوراه، الناشر: مكتبة المهتدين: (657-658).

(2) الحجر: 9

(3) الحاقة: 44-47.

(4) الجن: 27-28

(5) النجم: 3



الصلاة والسلام، ثم جاءت النصوص الصريحة والأوامر القطعية لتنهانا أن نحذو حذوهم ونتبع ملتهم وطريقتهم في ذلك، فنحرف القرآن كما حرفوا كتبهم.

ومن هذه المنهجية تبين لنا أن حفظ المولى تبارك وتعالى للقرآن على هذا النحو وما تلاه من تناقل الأمة له متواتراً جيل عن جيل من غير تبديل ولا تحريف ولا زيادة ولا نقصان، إنما هو محمول على الجملة ومحمول أيضاً على الحفظ اللفظي والمعنوي في عهد النبوية خصوصاً، وأما ما تلا ذلك من الزمان فقد دخل على القرآن صنوف من التغيير والتبديل المعنوي، من تأويل فاسد، وكتمان معان، وتدليس، وإيمان ببعضه وكفر ببعض، وغيرها من الصور التي عدّها العلماء من صور التحريف.

وأما التحريف اللفظي وإن كان بعض العلماء قد قال بتحريف بعض الألفاظ وأصوات الأداء لحروف القرآن عند بعض الفرق والطوائف المنتمية إلى الإسلام، إلا أنه الأقل خطورة، وقد خصت به بعض الطوائف والفرق التي جهلت القراءة الصحيحة لحروف القرآن فلحنت به لحنا جلياً منه ما هو متعمد فيه، ومنه ما هو عن جهل واتباع هوى<sup>(1)</sup>.

وما ذكرته آنفاً قد تناولته العلماء من المفسرين والفقهاء والمحدثين في مؤلفاتهم وحذروا منه ومن خطورة أسباب التحريف ودوافعه، "وقد أجمع المسلمون على أن القرآن المثلو في جميع أقطار الأرض المكتوب في المصحف بأيدي المسلمين، مما جمعته الدفتان من أول (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (2) إلى آخر (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ) (3)، أنه كلام الله، ووحيه المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وأن جميع ما فيه حق، وأن من نقص منه حرفاً قاصداً لذلك، أو بطله بحرف آخر مكانه، أو زاد فيه حرفاً مما لم يشتمل عليه المصحف الذي وقع الإجماع عليه وأجمع على أنه من القرآن عامداً لكل هذا أنه كافر"<sup>(4)</sup>.

وقد قال القاضي أبو يعلى (ت: 458) في كتابه (المعتمد في أصول الدين): "والقرآن ما غير ولا بدل ولا نقص منه، ولا زيد فيه، خلافاً للرافضة القائلين: إن القرآن قد غير وبُدل وخولف بين نظمه وترتيبه"، وقال "إن القرآن جمع بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، وأجمعوا عليه، ولم ينكر منكر، ولا رد أحد من الصحابة ذلك ولا طعن فيه، ولو كان مغيراً مبدلاً لوجب أن ينقل عن أحد من الصحابة أنه طعن فيه؛ لأن مثل هذا لا يجوز أن ينكتم في مستقر العادة؛ ولأنه لو كان مغيراً ومبدلاً لوجب على

(1) ينظر: الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي: (1/351)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي: (1/390).

(2) الفاتحة: ٢

(3) الناس: ١

(4) ينظر: لمعة الاعتقاد، لعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، أبي محمد موفق الدين، الجماعلي، المقدسي، ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ) الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط2، 1420هـ – 2000م: (18-21).

علي رضي الله عنه أن يبينه ويصلحه، ويبين للناس بياناً عاماً أنه أصح ما كان مغيّراً، فلما لم يفعل ذلك، بل كان يقرؤه ويستعمله، دل على أنه غير مبذل، ولا مغيّر<sup>(1)</sup>.

وقد فصل ابن حزم (ت: 456هـ) في (كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل) مدار الاختلاف بين الناس في تحريف القرآن بشكل موجز ودقيق وبين منهج الخلاص من مساوئ التحريف فقال: " فإن قالوا قد اختلف الناس في تأويل القرآن والسنة ومنع من تأويلهما بغير نص آخر، قلنا: أن التأويل الذي لم يعم عليه برهان تحريف للكلم عن مواضعه، وقد جاء النص بالمنع من ذلك وليس الاختلاف حجة، وإنما الحجة في نص القرآن والسنة وما اقتضاه لفظهما العربي الذي خوطبنا به وبه أزمنا الشريعة<sup>(2)</sup>.

وخلاصة ما ذهب إليه أهل العلم من أهل الفضل والصلاح أن حفظ القرآن الكريم على مرحلتين، فالأولى: في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وفيها حفظ القرآن من جميع صور التحريف اللفظي بنوعيه المتعمد وما أدخله فيه بعض العلماء من بعض أخطاء التلاوة واللحن الجلي المغيّر للمعنى، والمعنوي وما لحق به من تأويلات باطلة وتدليس ونحوه.

والثانية: بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وفي هذه المرحلة بقي حفظه اللفظي بما حفظه الله سبحانه وتعالى، ولكن أدخلت في تفسيره المعاني الباطلة والتحريفات الزائفة، وكثرت محاولات المشككين فيه، فمنها ما انتشر وأشتهر ومنها ما خفت وانتهى.

وكلا النوعين من هذه التحريفات ما لبثت طائفة من أهل العلم والفضل أن ردّوها وبيّنوا عورها، وإن بقيت شوائب منها أو استحدثت على صور شتى فإنها لم تزل من بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا شائعة عند أهل الأهواء والضلال وبعض الفرق والطوائف التي خاضت في التنازعات الدينية واتبعت العصبية الطائفية والمذهبية والحزبية، والله غالب على أمره ومتكفل بحفظ كتابه، وما حاصل هذه التحريفات إلا ليضلل من ضلّ عن بينه، ويهدي الله إليه من أناب، وهو المستعان.

#### المبحث الرابع: أقسام تحريف القرآن الكريم، وأسبابه، ومقاصد المحرفين

تتوعد أقسام التحريف وأسبابه عند كثير من الناس ومآل هذه التنوع والاختلاف في أسباب التحريف إلى اختلاف الغايات والمقاصد من وراء التحريف، فأما أهل الكتاب فقد كان الدافع الأول والسبب الرئيس في تحريف الكتب التي أرسلت إليهم عدم حفظ الله جل جلاله لهذه الكتب من التحريف؛ ولذلك أعملوا فيها عقولهم الزائفة وقلوبهم المريضة فحرفوا وبدلوها على ما تهووا أنفسهم، فمنهم قاصدٌ لذلك التحريف، ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى، ومنهم المستهزئ بالدين الكفار به، ومنهم من اشترى بهذا التحريف عرض الدنيا فكتبوا الكتب وحرفوا الأحكام بغية موافق أهواء من دفعوا إليهم الأموال فاشترى بها

(1) المتعمد في أصول الدين، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، أبي يعلى، الحنبلي، البغدادي (ت: 458) تحقيق: د/ وديع زيدان حداد، الناشر: دار المشرق، بيروت - لبنان، 1974م: (258).

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: (84/4).

بآيات الله ثمناً قليلاً، ومنهم من تأول الكتاب وحرّفه انتصاراً لفرقته وطائفته وحزبه بغياً بينهم من بعد ما تبين لهم الحق، ومنهم من كتم ما يعلمه من الحق تسهلاً للأحكام واستحلالاً لما حرم الله وتحريم لما أحل، فغيروا الآيات كآية الرجم في التوراة واستعاضوا عنها بالفضيحة والجلد تخفيفاً للحكم ورغبة عن إقامة الحد على كبرائهم وأغنيائهم<sup>(1)</sup>، ومنهم من كتم الحق ولوى لسانه بالكتاب ليدلس على الناس فيحسبون كلامه من الكتاب وما هو من الكتاب ليشتروا به عرض الحياة الدنيا، فكتموا صفاته صلى الله عليه وسلم وهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، ففعل ذلك كثير منهم محاربة لمحمد صلى الله عليه وسلم ولدين الله حقداً وحسداً من عند أنفسهم واستكباراً في الأرض بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده، فهم بذلك ما تركوا وجهها من وجوه التحريف وما يشتمله اللفظ من تغيير وتبديل مُتعمداً وغير مُتعمد، عن علم أو جهل إلا أنه فغيروا وبدلوا وطعنوا، وليس ذلك بغريب عنهم، فمن جعل عزيزاً ابن الله ومن جعل المسيح ابن له، ومن تجرأ على الكفر والعصيان وقتل الأنبياء ليس بعيداً عنه أن يفعل ذلك. فإن كان الأمر كذلك، فإنه ولا بد أن هناك علاقة وطيدة بين ذكر القرآن الكريم لتحريف هؤلاء لكتبهم وبين محاولات تحريف للقرآن الكريم.

وهذه العلاقة هي أن من هذه الأمة من قد حذا حذوهم واتبع نهجهم فحرّف في القرآن وبدل اتباع للهوى أو انتصاراً لطائفته وحزبه، فتأول القرآن على ما يشاء، وفهم معانيه على تشبيهه نفسه، فطعن في كل من خالفه في فهمه السقيم ورأيه العليل، فصب أنواعاً شتى من اللعن والتكفير. وصور تحريف هؤلاء لا تختلف كثيراً عن تحريف أهل الكتاب إلا ما حفظ الله به القرآن من لفظ وصوت ومعنى موافقا لما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وعلى ما سار عليه جمهور الصحابة وتابعهم عليه التابعون ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين.

**فعلى هذا فإنه يمكن تقسيم تحريف القرآن الكريم إلى قسمين:**

**القسم الأول: التحريف اللفظي للقرآن الكريم:** وهذا ينقسم إلى قسمين:

**الأول: تحريف الرسم واللفظ جميعاً:** وهذا محال؛ لأن الله تبارك وتعالى قد تكفل بحفظه، والثاني: حفظ الرسم وتغيير الصوت، فأما تحريف الرسم وتبديله فهو كالأول محال، لحفظ الله تعالى له من ذلك، وأما تغيير الصوت وتبديله، فهو صنوف فخاص منه وعام، فالعام: هو ما حُفظ ونُقل عن أهل القرآن تناقلته الأمة متواتراً جيلاً عن جيل رسماً ولفظاً وصوتاً، وهذا عليه أكثر العلماء، وصنف -خاص- دخل عليه التبديل والتحريف، وهذا الصنف اشتهرت به بعض الفرق وبعض أصحاب الأهواء ممن سولت لهم أنفسهم التغني بالقرآن على غير الوجه المشروع، فمنهم من يقطع الكلمات ويمد المدود ويتلاعب بأحكام التلاوة وطرق الأداء المتواترة مخالفاً بذلك القراءة المسنونة عن النبي صلى الله عليه وسلم وسارت عليها

(1) ينظر: الناسخ والمنسوخ، لأحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس، أبي جعفر، الثَّعَالِبي، المرادي، النحوي(ت: 338هـ)، تحقيق: د/ محمد عبد السلام محمد، الناشر: مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1408هـ: (55).

الرواة وتواتر عليها الأداء، فغيروا من الألفاظ ما تغيرت به المعاني والأحكام، وكثير منهم فعل ذلك عن جهل أو طلباً لجاه الدنيا ومتاعها، ولذلك ألحق العلماء من فعل ذلك متعمداً أو استهزاءً بالقرآن بمن حرّف القرآن عن قصد فأدخلوا ذلك فيمن يلوي لسانه بالكتاب تحريفاً على غرار ما فعل أهل الكتاب<sup>(1)</sup>.

**القسم الثاني:** تحريف المعنى دون اللفظ: وهذا فيه خلاف عند العلماء وقد سبق أن فصلت ذلك في مبحث سابق، وبيّنت أن الأمر فيه تفصيل، فأما المعنى العام للقرآن وتفسير المحكم وتفصيل الشرائع والأحكام، وما فيه تمام الدين وكمال بيانه من العقائد والحلال والحرام، فهو باق من غير تبديل ولا تحريف محفوظاً كما حفظ اللفظ والرسم، وأما ما دون ذلك مما احتمله لسان العرب وما توسعت فيه المعاني وسكنت عنه الشريعة وجاز فيه الاجتهاد، فقد انقسمت الأمة فيه إلى قسمين:

**القسم الأول:** من تأوّل القرآن على غير وجهه جاهلاً بذلك غير متقصد للتحريف ولا مبتغياً للتأويل الباطل، وهذا القسم وقع فيه كثير من الناس، فزلت فيه أقدام وانتكست فيه عقول من خاضوا فيما لا ينبغي الخوض فيه، ممن تتبع المتشابهة ومحاولة تأويله، وهذان السببان هما أساس ما وقع فيه هؤلاء من الزلل، كمن يحرف الأدلة عن مواضعها؛ بأن يرد الدليل على أمر، فيصرف المعنى عن ذلك الأمر إلى أمر آخر موهماً أن الأمرين واحد، وهو من خفّيات تحريف الكلم عن مواضعه والعياذ بالله، ويغلب على الظن أن من أقر بالإسلام، ويذم تحريف الكلم عن مواضعه، لا يلجأ إليه صراحة إلا مع اشتباه يعرض له، أو جهل يصده عن الحق، مع هوى يعميه عن أخذ الدليل على مأخذه<sup>(2)</sup>.

هذا إذا ما أضفنا إلى ذلك حب الانتصار على المخالفين والبغي من بعد العلم، وأشهر من يمكن نسبتهم إلى هذا القسم هم من خاضوا في تفسير الأسماء والصفات، فغلو في ذلك بغير الحق فضلوا وأضلوا.

**والقسم الثاني:** هم من تعمدوا التحريف وساروا على خطى ثابتة وطريق بينه، وهذه الطائفة قد ارتكزت منذ البدء على مسارين أساسيين: **فأما المسار الأول:** فانتهجوا فيه فصل معاني القرآن عن نظائره في القرآن وتفسير كل لفظ على ما في موضعه من غير ما مراعاة للسياقين القبلي والبعدي، ولا لعموم اللفظ ولا لخصوصه ولا بمراعات المقيّد من المطلق ولا عكسه، ولا دراية بسبب نزول ولا بناسخ ولا منسوخ، محتجين بذلك لمذهبهم، معتذرين لأنفسهم بموافقة بعض ما وافق هواهم من غريب القرآن لبعض ما في معاجم اللغة العربية، ومسلّكين في ذلك الجهل بأصول التفسير وقواعده.

**وأما المسار الثاني:** فقد ساروا على فصل القرآن عن السنة جاهدين في ذلك على إنكار الأحاديث والطعن في صحاح الكتب ورواتها، مرتكزين في ذلك على ظاهر اللغة العربية من غير مراعاة لما

(1) ينظر: الإقتان في علوم القرآن، للسيوطي: (351/1)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للنهاوي: (390/1).

(2) ينظر: الأخصام، لإبراهيم بن موسى بن محمد، الغرناطي، الشهر بالشاطبي (ت: 790هـ) تحقيق ودراسة: الجزء الأول: د/ محمد بن عبد الرحمن الشقير، الجزء الثاني: د/ سعد بن عبد الله آل حميد، الجزء الثالث: د/ هشام بن إسماعيل الصبي، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1429هـ - 2008م: (2/69).

تضمنه مقتضاها مما بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم وما نقلته عنه الرواة من الصحابة ممن عايشوا النزول وعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يعلمه غيرهم، وهم أهل الفصاحة والبلاغة، فهم أعلم الناس به بعد محمد صلى الله عليه وسلم وقد اشتهر منهم في هذا الزمان ما لا يحصى عددهم ولا يخفى على ذي لب من الناس جهلهم - جهلهم من جهلهم وعلمهم من علمهم - وجُلُّهم متكلم باسم أهل السنة متبطنٌ بمذهب الباطنية وسائرٌ على طريقهم، مقتفياً أثرهم<sup>(1)</sup>.

حتى قال قائلهم - كغلاة الشيعة-، متهماً العلماء والمفسرين والفقهاء ممن ارتكزت تفسيراتهم على السنة النبوية وآراء الصحابة وتفسيرات التابعين وأهل الحديث: " ومنهم من أدخل في التفسير ما لا يليق به، فبسط الكلام في فروع الفقه وأصوله، وطوّل القول في اختلاف الفقهاء، أو صرف همته فيه إلى المسائل الكلامية وذكر ما فيها من الآراء، وأما ما وصل إلينا مما أُلّفه قداماؤنا من أهل الحديث فغير تام؛ لأنه إما غير منته إلى آخر القرآن، وإما غير محيط بجميع الآيات المفترقة إلى البيان، مع أن منه ما لم يثبت صحته عن المعصوم، لضعف رواته أو جهالة حالهم، ونكارة بعض مقالهم"<sup>(2)</sup>.

#### المبحث الخامس: التحذير من تحريف القرآن ومخاطره

أجمعت الأمة على أن ذكر المولى تبارك وتعالى لقصص الأمم السابقة وتفصيل أفعالهم أو إجمالها في كثير من السور والآيات القرآنية بعموم اللفظ أو بخصوصه ما ذكر إلا لحكم وعظات وعبر شاء الله تبارك وتعالى من خلالها تحذير الأمة والفرد المسلم من غيابات السير على طريقة واقتفاء أثرهم فقال في أكثر من آية وبعد أكثر من قصة ذكرها من قصصهم، فقال تعالى: (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (3) (تِلْكَ الْقُرَى نَقِصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ) (4) { وَكَلَّا نَقِصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ } (5).

وفيما قصته هذا الآيات الثلاث وغيرها من قصصهم والعبرة منها العجب الكثير، ففيها من الإعجاز الغيبي والإرشاد النفسي ما لا يخفى، وفيها إشارات إلى النهي الصريح والتحذير الشديد لمن جاء من

(1) ينظر: التفسير والمفسرون، تأليف: د/ محمد حسين، الذهبي، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، (115/2)، وكتاب الصافي في تفسير القرآن، محمد المرتضى (ت:1091هـ) - وهو من غلاة الشيعة - المعروف بلقوله الكاشاني، تحقيق: محسن الحسيني الأميني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ط1، 1419هـ: (47/1).

(2) ينظر: التفسير والمفسرون، للذهبي: (115/2)، وكتاب الصافي في تفسير القرآن، للكاشاني، الرافضي: (47/1).

(3) يوسف: 111

(4) الأعراف: 101

(5) هود: 120

بعدهم أن يصيبهم ما أصاب الكافرين والمكذابين ممن سبقهم وفيه تسليية للنبي صلى الله عليه وسلم ولأصحابه ومن سار على نهجهم وتثبيتنا لقلوبهم وإرشاد لهم.

وقد بين الله لنا حال هذه الأمة وخص بالذكر تحريف القرآن الكريم بعد أن تعهد بحفظه وبقاء أمره، فبين لنا أن من هذه الأمة من سيخوض فيما خاضوا وفيه ويسلك ما سلكوا مجتهدا في هدم أصول الدين وأركانه مبتدئاً بمحاولة تحريف القرآن فقال تعالى: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ، **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شِعَابِ الْأَوَّلِينَ مِمَّا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ، كَذَلِكَ نَسُكُّهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ ، لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ } (1)**، فالكفر بالقرآن والكفر بالنبي صلى الله عليه وسلم أول دافع لتحريف القرآن والصدّ عن سبيل الله، والكفر هو عاقبة من تجرأ على محاولة تحريف القرآن مُتعمداً لذلك مُتقصداً هدم عرى الإيمان، وفيما يلي صورا من مخاطر تحريف القرآن الكريم اللفظي والمعنوي بأنواعه:

**أولاً: المخاطر العامة:** ونعني بها خطورة تحريف القرآن على الأمة جميعا، وهذا التحريف كما سبق أن أشرت إليه في ثنايا هذا البحث، لا يكون -جزما- إلا في التحريف المعنوي للقرآن، لأن الله قد تعهد بحفظه لفظا وصوتا على وجوه مخصوص سبق أن بيّنتها، فلا حاجة للإعادة هنا.

إذا: فمدار التحريف للقرآن الكريم هو في تحريف معانيه وتأويله على غير الوجه الذي أريد منه وقصده الشارع، ومن أشد هذه المخاطر: **التنازع والاختلاف والتفرع في الدين.**

ولا يخفى أن هذا الخطر هو أشد الأخطار على الإسلام والمسلمين عموما وخصوصا، فإن تمزق هذا الأمة وذهاب أمرها وانكسار شوكتها كما أشار إلى ذلك النبي صلى الله عليه وسلم عند تفسيره لقوله تعالى **قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ } (2)**، حيث قال: **أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا قَالَ: "أَرْبَعُ فِتْنٍ تَأْتِي الْفِتْنَةُ الْأُولَى فَيُسْتَحَلُّ فِيهَا الدِّمَاءُ، وَالثَّانِيَةُ يُسْتَحَلُّ فِيهَا الدِّمَاءُ، وَالْأَمْوَالُ، وَالثَّالِثَةُ يُسْتَحَلُّ فِيهَا الدِّمَاءُ، وَالْأَمْوَالُ، وَالرَّابِعَةُ عَمِيَاءُ مُظْلِمَةٌ، تَمُورُ مَوْرَ الْبَحْرِ، تَنْتَشِرُ حَتَّى لَا يَبْقَى بَيْتٌ مِنَ الْعَرَبِ إِلَّا دَخَلَتْهُ" (3)**، وروي عن جابر رضي الله عنه أنه قال: **نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ " فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَعُوذُ بِوَجْهِكَ" أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ " فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَعُوذُ بِوَجْهِكَ" أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا**

(1) الحجر: ٩ - ١٣

(2) الأنعام: ٦٥

(3) صحيح أخرجه البخاري في باب ما يجوز من الغدر في كتاب الجهاد عن نافع ابن عوف بن مالك ولم يخرج له في كتابه غير هذا الحديث، رقم(3176)، وينظر: كتاب الفتن، لنعم بن حماد بن معاوية بن الحارث، أبي عبد الله الخزازي، المروزي (ت: 228هـ)، تحقيق: سمير أمين الزهيري، الناشر: مكتبة التوحيد - القاهرة، ط1، 1412: (56/1).

وَيَذِيقَ بَعْضُكُمْ بِأَسِّ بَعْضٍ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَاتَانِ أَهُونَ" قَالَ: فَأَعْطِيَ الْأُولَى وَمُنِعَ الْآخِرَةَ»<sup>(1)</sup>.

ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم: "هاتان أهون" أن الخلاف بين هذه الأمة واصل حد الاقتتال فيما بينهم ولا يخفي ما في هذه الفتن من الخطر العظيم والبلاء المبين، فمنها ما تستحل به دماء المسلمين ومنها ما تستحل به الدماء والأموال والأعراض ومنها ما هو أشد من ذلك وأمر فتنة عظيمة لا ينجو من بيت من العرب، وإنما هونتهما صلى الله عليه وسلم تهويناً لأمرهما إذا ما قورنتا بهلاك الأمم السابقة في الدنيا وعذابها في الآخرة، والله أعلم.

وقد حذر الله جل جلاله على لسان النبي صلى الله عليه وسلم هذه الأمة من التنازع والاختلاف في الدين إما بنصوص القرآن كقوله تعالى: {لَوْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ} <sup>(2)</sup>، وقوله تعالى: {لَوْ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} <sup>(3)</sup>، أو بالأحاديث النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وسبعون في النار، وافتترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة، فأحدى وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لفتقرن أمي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، وثنان وسبعون في النار" قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: "الجماعة"<sup>(4)</sup>، ففي الحديث نهي صريح بصيغة الإخبار عن التفرق والاختلاف من بعد العلم، إذ إن هذا الاختلاف لا يكون إلا عن اتباع الهوى وتحريف الكلام \_ القرآن الكريم- عن موضعه ومن بعد موضعه، فكل طائفة وفرقة تنتصر لحزبها ولطوائفها وكل فرد يتعصب لمشايخه بحق أو باطل، حتى وصل الحال ببعضهم أن اشتغل بأعراض المسلمين وتكفيرهم ولعنهم متجاهلاً كل المحاذير الصريحة الناهية عن ذلك، متجاوزاً كل الحدود، مبتغياً بذلك الانتصار لنفسه وهواه ومحتجاً بتأويله الفاسد لآيات القرآن الكريم، زاعماً بأنه هو الفرقة الناجية وكل المسلمين من بعده في النار، وما تفتأ هذه الفرق وهذا الطوائف أن تزرع الشقاق والخلاف بين عامة المسلمين وخاصتهم، وليتهم علموا أو يعلموا أنهم في ذلك ما زالوا يستنون سنن

(1) صحيح أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الاعتصام من حديث عمرو بن دينار عن جابر، باب: (أو يلبسكم شيعاً) رقم(7313)، ينظر: وكتاب الفتن، لنعيم بن حماد: (2/620).

(2) الأنفال: ٤٦

(3) آل عمران: ١٠٥

(4) رواه ابن أبي الدنيا عن عوف بن مالك، ورواه أبو داود والترمذي والحاكم وابن حبان وصححه عن أبي هريرة بلفظ: "افتترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى كذلك، وتفتقر أمي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار إلا واحدة"، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: "ما أنا عليه وأصحابي"، وينظر: سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، أبي عبد الله، وماجة اسم أبيه يزيد(ت: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي: (2/1322).

الخلاف والفراق بين المسلمين فضلوا وأضلوا، وسيحملون أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم ممن سار على نهجهم واتبع طريقهم.

**ثانياً: المخاطر الخاصة:** وهي أكثر شيوعاً من المخاطر العامة فهي مقدمة لها، فإن وقوع هذه لا ريب يتبعه وقوع الأخرى، وخطورة هذا التحريف الخاص تكمن في أنه أكثر انتشاراً وأكثر شيوعاً وخفاءً، ويدخل فيه جميع أنواع التحريف اللفظي والمعنوي.

فأما التحريف اللفظي والذي أعني به تحريف رسم المصحف والتحريف الصوتي القرآني - التلاوة - فيكمن خطره في جهل الناس به، حيث إن كثيراً من الناس قد التبتت عليهم المصاحف الصحيحة من المصاحف المجهولة، وأعني بذلك أن انتشار المصاحف الإلكترونية على أجهزة الكمبيوترات أو الجوالات المحمولة ونحوها، وانتشار كثير من الأخطاء في هذه المصاحف بقصد أو بغير قصد، إذ إن بعض من يقوم بنشرها ليس من أهل الاختصاص في علوم القرآن والقراءات الواردة فيه، ولغياب اللجان المراجعة لهذه المصاحف ولغياب الرقابة الإلكترونية التي تشرف على نشرها، ولصعوبة ذلك التتبع لهذه المصاحف ولسهولة النشر والتوزيع لها.

وأما الوجه الآخر فيكمن خطره في أن بعض الجهات المختصة في طبع المصاحف وتوزيعها تبحث عن المطابع ودور النشر والتوزيع الأرخص ثمناً والأقل تكلفة، مما جعل في كثير من النسخ كثيراً من الأخطاء الإملائية وسقوط بعض الأحرف أو النقاط أو الحركات مما يؤدي إلى وقوع المبتدئين في القراءة وغير المختصين إلى قراءتها على غير الوجه الذي أنزل، وقد وقع بين يدي كثيراً من هذه النسخ الورقية والإلكترونية.

وأما التحريف الصوتي للقرآن الكريم فلم يزل منتشرًا منذ القدم وإن كان في الآونة الأخيرة أكثر انتشاراً وشيوعاً، والمرجع في هذا الانتشار عائد إلى وسائل النشر الإلكترونية من وسائل التواصل الاجتماعي وشبكات الإنترنت، حيث إن كثيراً ممن ذاع صيته وحسن صوته قد شرع في نشر المقاطع الصوتية والقراءات القرآنية من غير رقيب عليه ولا حسيب، فمنهم من يلحن بكل أنواع اللحن وصنوفه بل قد يتدع لنفسه أخطاءً ولحونا جديدة، فيمد ما لا مد فيه ويدغم غير المدغم ويظهر المدغم ويتغنغن في القراءة حتى يخرج الكلام عن معانيه، ومنهم من يسقط الهمزات ويختلس الحروف، ومنهم من يزيد وينقص في الحروف<sup>(1)</sup>، ومنهم الذي يتتطع في الوقوف والابتداء ويتعسف في ذلك حتى تسمع الأذان من المعاني ما لم يُنزل الله به سلطان، وقد يصل الحال ببعضهم أن يبتدي ويقف على كلمات أو مواضع يفهم منها معاني الكفر والشرك ونحوه<sup>(2)</sup>.

(1) ينظر: الإقناع في علوم القرآن، للسيوطي: (351/1)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي: (390/1).

(2) ينظر: الاعتصام، لإبراهيم بن موسى، الشهرير بالشاطبي: (264/3).



ومنهم من يقرأ بالقراءات ثم يخلط بينها فيقرأ بالقراءات الشاذة مع المتواترة من غير تفصيل ولا تبيين، مبتغياً بذلك الشهرة وطلب عرض الدنيا، وقد وقع في مسامعي كثيراً من ذلك، منه ما كان في مجال ما قرأت به على مشايخي ومنه ما عرضته على أهل الاختصاص في القراءات العشر الكبرى من الطيبة والقراءات الأربع عشر، مما أقروا به أنه ليس من القرآن.

وهؤلاء على قسمين: إما جاهل بالقراءة غير متعمد نسأل الله العفو له ولنا، ومنهم متطع قاصد لذلك متساهل بأحكام القراءة طالباً للشهرة مبتغياً لعرض الحياة الدنيا، فهؤلاء حسابهم على الله وهو أعلم بهم وعليه جزاؤهم<sup>(1)</sup>، والله المستعان.

وأما الوجه الآخر والذي أعني به التحريف المعنوي فالناس فيه على طوائف ثلاث:

**الطائفة الأولى:** هم أهل العلم والفضل وهؤلاء من يتأولون ما خفي من القرآن لعدة وحاجة تقتضي الاجتهاد، وهم على خير أصابوا في ذلك أو أخطؤوا، لقوله صلى الله عليه وسلم "إذا حكم الحاكم، فاجتهد فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، فأخطأ، فله أجر<sup>(2)</sup>"، وخطؤهم هذا لا يعد تحريف لكلام الله، ولكن إن تبين الخطأ فيه وجاءت الأدلة بضده فإنه لا يعمل به، فإن عمل به بعد أن تبين مخالفته لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فهو داخل في التحريف.

**وأما الطائفة الثانية:** فهم من تتبعوا المثلث ما لا يعلمه إلا الله وتأولوه على ما ترضاه أنفسهم وتهواه قلوبهم، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فخالقوا أصول التفسير المجمع عليه ناهيك عن المختلف فيه، وابتدعوا لأنفسهم مناهج عديدة وطرائق غريبة في تفسير القرآن، فمنهم من تأول القرآن من غير قرينة تدعو لذلك ولا بشرط يصح عليه التأويل، ومن أعجب ما رأيت من غرائب هذه التأويلات، انتزاع بعض الكلمات العربية من القرآن الكريم ثم تفصيل معانيه اللغوية من غير مراعاة لأصول التفسير وقواعد العربية، فيفسرون مدلولاتها العربية متجاهلين السياق العام للآيات وأسباب نزولها، مستكفين عن أخذ تفسير النبي صلى الله عليه وسلم لها، متناقضين مع ما جاء في القرآن الكريم من القرائن والنظائر المبينة لها، داعين في ذلك إلى تفسير القرآن الكريم بفصل تفسيره عن السنة النبوية، والاكتماء باللغة العربية وهم أجهل الناس بها، وإن سموا أنفسهم بالقرآنيين، إلا أنهم أشد الناس على القرآن وأهله، وهم أشد الناس خطراً على المجتمع والأمة المسلمة فهم أصل التفرق وإلبيهم تنتسب الفرق، وليتهم قصرُوا في ذلك

(1) ينظر: تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، لحمد بن محمد بن محمود، أبي منصور، الماتريدي (ت: 333هـ)، تحقيق: د/ مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1426 هـ - 2005م، (3/ 197-199).

(2) أخرجه البخاري (318/13) ومسلم (1342/3) من طريق أبي بكر بن محمد به، وينظر: سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشر بن شداد بن عمرو، أبي داود، الأزدي، السجستاني (ت: 275هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009م: (5/ 428).

على تأويل القرآن ابتغاء العمل به ولكنهم تعدوا ذلك واجتهدوا لأنفسهم اجتهادات باطلة ثم بنوا عليها أحكاماً عقديّة وفقهيّة استحلوا بها أعراض خصومهم ودماءهم وأموالهم، والله المستعان. والطائفة الثالثة: وهم من عامة الناس وبسطاء العلم ممن يَرُومُون الاجتهاد وليسوا من أهله، وينكلمون باسم العلم وهم من العالة عليه، وهؤلاء على صنوف عديدة، منهم الكثير من القول في القرآن بغير بعلم ومنهم المقلد، ومنهم المقلدة والمتعصبة، ومنهم الراوي لأقوال العلماء الجاهل بها الغير ضابط لها، ومنهم المدلس بعمد وغير عمد، وغير ذلك مما يصعب حصره، ولا يخفى ما في ذلك من الإثم العظيم والوعيد الشديد على الفرد المسلم، فمن خسر نفسه في الآخرة فماذا ربح، ومن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز.

والله أسأل أن يهدينا جميعاً وأن يفقّهنا في الدين ويعلم القرآن وما فيه من الآيات والذكر الحكيم.

#### الخاتمة : وتشمل أهم النتائج والتوصيات

بعد أن منّ الله جل جلاله علي بإعداد هذا البحث ووفقني لإتمامه، وقبل أن أضع القلم وأطوي هذه الصفحات، أحببت أن أدون أبرز ما ظهر لي من النتائج، وأبرز ما استلهمته من خلاله من التوصيات المستخلصة، وهي كالتالي:

#### أولاً: النتائج:

- 1- وردت نصوص كثيرة عن كثير من العلماء تحدثوا عن تحريف القرآن الكريم - الصوتي والمعنوي- وحذروا منه، إلا أنها لم تزل منثورة بين ثنيا أمهات الكتب.
- 2- هناك علاقة كبيرة بين تحريف التوراة والإنجيل وبين القرآن، إذ إن كثيرا من الجماعات والأفراد المنضويين تحت لواء الإسلام قد تابعوا كثيرا من أهل الكتاب وأولو بعض ما في القرآن الكريم على غير وجهه الذي أنزل عليه.
- 3- انقسم تحريف الكتب السماوية إلى عام وخاص، فأما التوراة والإنجيل فقد شمل التحريف القسمين جميعاً، وأما القرآن الكريم فإنه محفوظ على العموم لفظاً ومعنى، وأما على الخصوص فقد وقع فيه تحريف عند بعض الفرق والجماعات والأفراد.
- 4- من أبرز صور تحريف القرآن الكريم، التحريف الصوتي القرآني والتحريف لمعانيه بالتدليس والكتمان والتأويل الباطل وغيرها من الصور.
- 5- من أكثر أسباب تحريف القرآن الكريم: الاختلاف والتنازع في الدين والعصبيّة الحزبية والطائفية، ومن أكثر أسباب التصحيف في نسخ القرآن: الطباعة الرديئة وانتشار التكنولوجيا الحديث والنشر الحاسوبي الذي ليس عليه رقابة ولا تقنين.

ثانياً: التوصيات: يوصي الباحث بما يلي:

- 1- إنشاء لجان علمية لديها الخبرة الكافية في مجال التكنولوجيا الحديثة ومراقبة المصاحف الإلكترونية المنتشرة وتقنينها والتحذير منها.
- 2- فرض الرقابة على النسخ الرديئة الطباعة وحظر بيعها وتوزيعها على الجمعيات والمساجد، وغيرها من الأماكن.
- 3- دعم مركز تحفيظ القرآن الكريم وتأهيل الحفاظ واختيار المشايخ المتمكنين مما حصلوا على الإجازات بالسند المتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم.
- 4- رفع مستوى قبول الطلاب والطالبات في الجامعات في تخصصات القرآن الكريم وعلومه، موازاة لتخصصات الطب ونحوه، إذ إن تعظيم القرآن من تعظيم شعائر الله.

#### المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- الإفتان في علوم القرآن، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ) تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ - 1974م.
- الاعتصام، لإبراهيم بن موسى بن محمد، الغرناطي، الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ) تحقيق ودراسة: الجزء الأول: د/ محمد بن عبد الرحمن الشقير، الجزء الثاني: د/ سعد بن عبد الله آل حميد، الجزء الثالث: د/ هشام بن إسماعيل الصيني، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1429هـ - 2008م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لعبد الله بن عمر بن محمد، ناصر الدين، أبي سعيد، الشيرازي البيضاوي (ت: 685هـ)، التحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- بحر العلوم، لنصر بن محمد بن إبراهيم، أبي الليث، السمرقندي، الفقيه، الحنفي، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، تحقيق: د/ محمود مطرجي.
- البحر المحيط في التفسير: لمحمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أبي حيان، أثير الدين، الأندلسي (ت: 745هـ) تحقيق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، 1420هـ.
- تاج العروس من جواهر القاموس: لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق، الحسيني، أبي الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية.
- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، لمحمد بن محمد بن محمود، أبي منصور، الماتريدي (ت: 333هـ)، تحقيق: د/ مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1426هـ - 2005م.
- تفسير المراغي، لأحمد بن مصطفى المراغي (ت: 1371هـ) الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1365هـ - 1946م.
- التفسير والمفسرون، تأليف: د/ محمد حسين، الذهبي، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة، ط7.

- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، لمحمد بن أحمد بن أبي بكر، أبي عبد الله، القرطبي(ت: 671هـ)، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، محمد رضوان عرقسوسي، ماهر حبّوش، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ-2006م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه(صحيح البخاري)، لمحمد بن إسماعيل، البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة(مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لأحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد، تقي الدين، أبي العباس، ابن تيمية الحراني، الحنبلي، الدمشقي (ت: 728هـ)، تحقيق: علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، الناشر: دار العاصمة، السعودية، ط2، 1419هـ - 1999م.
- سنن ابن ماجه: لمحمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، أبي عبد الله، وماجة اسم أبيه يزيد(ت: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.
- سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو، أبي داود، الأزدي، السجستاني (ت: 275هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمّد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 م.
- الصفدية: لأحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد، تقي الدين، أبي العباس، ابن تيمية، الحراني، الحنبلي، الدمشقي(ت : 728هـ) تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية، مصر، ط2، 1406هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة، بيروت-لبنان، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبي محمد، الأندلسي، القرطبي الظاهري، (ت: 456هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة - مصر.
- كتاب التعريفات، لعلي بن محمد، الشريف، الجرجاني، الناشر: مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت - لبنان، 1985م.
- كتاب الصافي في تفسير القرآن، لمحمد المرتضى(ت:1091هـ) - وهو من غلاة الشيعة - المعروف بالمولى الكاشاني، تحقيق: محسن الحسيني الأميني، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ط1، 1419هـ.
- كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي(ت : 175هـ) تحقيق: د/ مهدي المخزومي، د/ إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.
- كتاب الفتن، لنعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث، أبي عبد الله، الخزاعي، المروزي (ت: 228هـ)، تحقيق: سمير أمين الزهيري، الناشر: مكتبة التوحيد - القاهرة، ط1، 1412هـ.

- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد على التهانوي (ت: 1158هـ) الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، 1996م.
- لباي التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم بن عمر، الشيعي، أبي الحسن، المعروف بالخازن (ت: 741هـ) تحقيق: تصحيح محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1415 هـ.
- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور، الأفريقي، المصري، الناشر: دار صادر، بيروت - لبنان، ط1.
- لمعة الاعتقاد، لعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، أبي محمد موفق الدين، الجماعلي، المقدسي، ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ) الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط2، 1420هـ - 2000م.
- مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، تأليف: محمد عبد الله السحيم، أصل الكتاب رسالة دكتوراه، الناشر: مكتبة المهتدين.
- معاني القرآن وإعرابه، لإبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: 311هـ) تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م.
- المعتمد في أصول الدين، لمحمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، أبي يعلى، الحنبلي، البغدادي (ت: 458) تحقيق: د/ وديع زيدان حداد، الناشر: دار المشرق، بيروت - لبنان، 1974م.
- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، أبي الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، لمحمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، أبي عبد الله، الملقب بفخر الدين الرازي، (ت: 606هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط3، 1420 هـ.
- المفردات في غريب القرآن، للحسين بن محمد، الأصبهاني (ت: 502هـ) تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ط1: (من 1404 - 1427 هـ)، الأجزاء 1 - 23، ط2، دار السلاسل - الكويت.
- الناسخ والمنسوخ، لأحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس، أبي جعفر، النحّاس، المرادي، النحوي (ت: 338هـ)، تحقيق: د/ محمد عبد السلام محمد، الناشر: مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1408هـ.
- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية.

## مفهوم الربوبية والألوهية من خلال قصة ابراهيم - عليه السلام - في سورة الأنبياء دراسة عقدية

أمة العليم محمد محمد القزحي

باحث دكتوراه - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة صنعاء

Aliemh2020@gmail.com

### الملخص

# 10

يتناول هذا البحث موضوعاً عقائدياً مهماً، يُعتبر أساس مواضيع العقيدة، وأصل دعوة كل الرسل، وهو توحيد الربوبية والألوهية، والموضوع ليس بالجديد لكن جدته تظهر حين يكون بيان ذلك من خلال قصة إبراهيم - عليه السلام - في سورة الأنبياء، حيث وهو يهدف إلى إثبات توحيد الربوبية والألوهية من خلال الأدلة والحجج والبراهين القطعية التي أقامها إبراهيم - عليه السلام - على قومه في القصة المذكورة في السورة السابقة الذكر، ولبيان ذلك كان لابد من توضيح معنى توحيد الربوبية والألوهية، والعلاقة بينهما، وكان الحديث عنه في المبحث الأول، في حين تناولت في المبحث الثاني قصة إبراهيم - عليه السلام - الواردة في سورة الأنبياء وتفسيرها تفسيراً موجزاً يزيد وضوحاً وبياناً، ليكون المبحث الثالث في إثبات ربوبيته تعالى وألوهيته من خلال ما ورد في القصة من حجج وبراهين أقامها إبراهيم - عليه السلام - على قومه، وكانت من نتائج البحث أنه - عليه السلام - سلك مع قومه طريقة التدرج في بيان بطلان ما يقومون به من عبادة الأوثان دون الله - عز وجل -، وأقام عليهم في ذلك حجج عديدة، وأبرزها الحجة القولية لإثبات ربوبيته تعالى، ثم الحجة الفعلية التي من خلالها أثبت لهم نقص آلهتهم وعجزها، ومن ثم ذكرت بعض التوصيات المهمة والتي تناول قصة إبراهيم - عليه السلام - في القرآن الكريم كاملاً، من تأملاته، وأسرته، وبنائه للكعبة، وتبشيره بأولاده، وقصته مع الذبيح، وشفاعته لآل لوط، ومنهجه في دعوته لأبيه وقومه، ومعجزاته، ومجادلته مع قومه، وموقفهم منه ومن دعوته، وكيف كانت نهايتهم، وغير ذلك من القضايا المرتبطة بالجانب العقدي، وتناول جميع قصص الأنبياء والرسل في القرآن الكريم بالبحث والدراسة من الناحية العقدية لا التفسيرية. وختمت البحث بذكر أهم مصادره ومراجعته. وفي الأخير نسأل الله تعالى البر والتقوى ومن العمل ما يرضى والسلام على من اتبع الهدى.

## Concepts of Deism and Godhood in the Story of Ibrahim (pbuh) in Surah Al-Anbya: A Doctrinal Study

Amat-Alaleem Mohammed Mohammed El-Qezhi

PhD research scholar, Faculty of Arts & Humanities, Sana'a University

### **ABUSRTACT:**

Praise be to Allah, the Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the Messenger of Allah and his family and companions and guided by his guidance to the Day of Judgment;

This topic deals with an important ideological subject, which is the basis of the themes of the Creed, and the origin of the call of all the Apostles, namely the unification of Godliness and divinity. The subject is not new, but his grandmother appears when the statement is made through the story of Abraham. And the divinity through the evidence and the arguments and the conclusive evidence established by Ibrahim - his - his people in the story mentioned in the above sura, and to show that it was necessary to clarify the meaning of the unification of Godliness and divinity, and the relationship between them, and was talk about in the first topic, while dealt in the second topic The story of Ibrahim - the story - contained in Surat The Prophets and their interpretation are a brief explanation, which is further clarified and clarified, so that the third topic in proving the Almighty's deity and divinity is through what is stated in the story of the arguments and proofs established by Abraham-his people. The most important of which is the argument to prove the Almighty, then the actual argument through which he proved to them the lack of their gods and helplessness, and then mentioned some important recommendations, including the story of Ibrahim - In the whole Quran, from his meditations, his family, his construction of the Kaaba, and his preaching And his approach to him and his call, and how was their end, and other issues related to the nodal side, and to address all the stories of prophets and messengers in the Koran and research and study of The nodal area is not interpretative. The research concluded by mentioning its most important sources and references. In the latter, we ask Allaah to grant righteousness and piety, and to do what pleases and peace to those who follow the guidance.

## المقدمة

إن الحمد لله نحمده و نستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله - صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه...ويعد:

فإن أعظم الفقه في الدين هو الفقه الأكبر، وقد سماه السلف الصالح فقه العقيدة والأصول والمسلمات والثوابت التي يقوم عليها الدين، وهذه العقيدة قوامها توحيد الله تعالى وعبادته وحده لا شريك له، وهي التي دعا إليها جميع الرسل الذين أرسلهم الله سبحانه وتعالى مذ خلق آدم - ﷺ - وحتى ختم بهم محمد - ﷺ - قال - تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾<sup>(1)</sup>، فجميع الرسل يدعون إلى الله تعالى وتوحيده في العبادة، والقرآن الكريم مليء بقصص الأنبياء والرسل وموقف أقوامهم منهم ومن دعوتهم، حتى إن عباراتهم أثناء دعوتهم لأقوامهم تكاد تنفق، فكلمهم يقولون لأقوامهم كما قال - تعالى - في محكم كتابه حكاية عن أغلب رسله: ﴿يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾<sup>(2)</sup>، وما إبراهيم - ﷺ - إلا واحد من هؤلاء الرسل والأنبياء الذين بعثهم الله لينذروا قومهم، ويدعونهم إلى وحدانيته تعالى، وقد ورد ذكره كثيراً في القرآن الكريم، وذكرت قصته من قومه لأكثر من مرة، وفي أكثر من سورة، ووقع اختياري على تناول قصته التي ذكرها الله تعالى في سورة الأنبياء دون غيرها، لأنها أبين في ورود الحجة، وذكر الدليل، ولأنها ذكرت قصته بطريقة موجزة كاملة افتتاحاً وجوهرأً ونهايةً، فهي مكتملة موجزة، وإلا فقد ورد بيانها في سورة الشعراء مقاربة لها، وكما ورد تفصيلها في سورة الأنعام، وغير ذلك من السور القرآنية التي أشارت إليها، ومما هو معلوم أن علم العقيدة يُعدُّ أهم العلوم الشرعية، والضابط لأحكامها، ولما كان إحياء جهود العلماء السابقين من الأهمية بمكان وقع إختياري عليه، ليكون موضوع دراستي في هذا البحث، والذي وسمته بـ ( مفهوم الربوبية والألوهية من خلال قصة إبراهيم عليه السلام في سورة الأنبياء - دراسة عقديّة )، والله الهادي إلى سواء السبيل.

(1) سورة النحل: آية (36).

(2) سورة الأعراف: آية (59)، وهي متكررة في مواضع عدة من السورة وغيرها من السور في القرآن الكريم.



**أهمية الموضوع:**

- 1- إن كل بحث يكتسب أهميته من خلال موضوعه ومتعلقه، وهذا البحث قد تناول موضوعاً مهماً، وهو توحيد الربوبية والألوهية، الذي يعتبر أساس دعوة كل الرسل، وهدف الشرائع السماوية.
- 2- بيان جانب من جوانب الدين الإسلامي، وهو جانب العقيدة الإسلامية الحقة.
- 3- الإسهام ببيان مسائل العقيدة التي يجب أن يكون المسلم عالماً بها، متبعاً لصحيحها، عارفاً لمفاهيمها.
- 4- توضيح التفسير العقدي للآيات القرآنية، وأثر القصص القرآنية في بيان ذلك.
- 5- المساهمة بالتأصيل العقدي لتوحيد الربوبية والألوهية، من خلال ما ورد من أدلة عقلية: قولية وفعلية في قصة إبراهيم - عليه السلام -.

**أسباب اختيار هذا الموضوع:**

وأهم أسباب اختيار الموضوع تكمن في النقاط الآتية:

- 1- جدة الموضوع، حيث لم يسبق أن تناول أحد قبلي هذا الموضوع بالبحث والدراسة.
- 2- إبراز أدلة عقلية قوية في بيان ربوبية الله تعالى ووحدانيته في صورة قصة قطيعة النظر.
- 3- الرغبة في دراسة موضوعات العقيدة، والتجديد في إظهار مواضيعها.
- 4- الإسهام في خدمة علم العقيدة وعلومها، وتيسير الوصول إلى أهدافها وأحكامها.

**أهداف البحث:**

- 1- إفراد مفهوم توحيد الربوبية والألوهية في قصة إبراهيم عليه السلام، ودراستها دراسة تحليلية، وبيان أهميتها.
- 2- المساهمة بإيراد الأدلة التي توضح العلاقة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.
- 3- بيان قصة إبراهيم - عليه السلام - الواردة في سورة الأنبياء بصورة سهلة وميسرة مما يستفيد منها الناس عموماً وطلاب العلم خصوصاً.
- 4- تناول قصة إبراهيم - عليه السلام - الواردة في سورة الأنبياء بعد تفسيرها بالتحليل العلمي والإستنباطي، وتتبع ما ورد فيها من أدلة وحجج عقلية قولية وفعلية من شأنها بيان ربوبية الله تعالى وألوهيته.
- 5- محاولة إظهار قصة إبراهيم عليه السلام بطريقة موجزة توعوية إيمانية، لأخذ العظة والعبرة منها، وترسيخها في نفوس الأبناء ونفع الأمة الإسلامية بها.

### الدراسات السابقة

لقد تتبعت هذا الموضوع من خلال الشبكات الإلكترونية والموسوعات العلمية التي تمكنت من الإطلاع عليها، وكذلك المكتبات التي استطعت الوقوف عليها، فلم أجد أحداً تناول هذا الموضوع بالبحث والدراسة، وإلا ما ذكر عرضياً ضمن كتب العقيدة، وهو ذكر عرضي سطحي غايته في أغلبها ذكر طرف من آيات القصة المتناولة، كما نُشِرت -حسب علمي- عدد من المقالات حول حوار الأنبياء مع رسلهم، وحول منهجهم في دعوة أقوامهم، ويعتبر سيدنا إبراهيم -عليه السلام- من جملتهم، لكنها كلها مقالات لا تفي بالموضوع، كما أن هناك بحثاً للأستاذ الدكتور محمد بن عبد الرحمن الشايع، بعنوان الحوار في قصص إبراهيم -عليه السلام- في القرآن الكريم، وهو منشور في موقع إلكتروني اسمه: الحوار اليوم، بإشراف الشيخ الدكتور خالد حسن هنداوي، تعرض فيه لمنهجه -عليه السلام- في حوارهِ مع قومه، وقد أفدت منه، إلا أن فقرات موضوعي تختلف عنه، كوني تناولت القصة من زاوية أخرى؛ وهي إثبات ربوبية الله تعالى وألوهيته، وهذا مما دفعني للكتابة في هذا الموضوع.

### منهج البحث:

المنهج الذي أراه محققاً لأهداف بحثي، ومؤدياً إلى تحقيق الثمرة المرجوة منه هو المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، وذلك من خلال تتبع الأدلة والحجج العقلية والفعلية، ودراستها على ضوء القرآن الكريم، ثم بيان ما استنتجته من كل دليل، وقد اعتمدت في تفسير آيات القصة على ثلاثة مؤلفات فقط إذ ليس الغرض تفسيرها وإنما تحليلها عقدياً، واستنباط ما يمكن استنباطه من المسائل العقدية.

### مشكلة البحث:

تتمثل في إبراز الأدلة والحجج العقلية والفعلية في قصة إبراهيم -عليه السلام-، وإظهار التلازم بين توحيد الربوبية والألوهية.

### خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وهو على النحو الآتي:

**المقدمة:** وقد اشتملت على أهمية البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة له، ومنهج البحث، حيث وقد حتمت المقدة بمشكلة البحث ومحتوياته.

**المبحث الأول:** معنى توحيد الربوبية والألوهية والعلاقة بينهما، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: معنى توحيد الربوبية والألوهية؛ وذلك في فرعين:

الفرع الأول: معنى توحيد الربوبية لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: معنى توحيد الألوهية لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: العلاقة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.

المبحث الثاني: قصة إبراهيم - عليه السلام - في سورة الأنبياء.

المبحث الثالث: إثبات الربوبية والألوهية من خلال قصة إبراهيم - عليه السلام - في سورة الأنبياء.

**الختام:** وتشمل أهم النتائج التي توصلت إليها الباحثة من خلال بحثها، ثم

توصياتها للبحث، مع أهم مقترحاتها التي تأمل الأخذ بها، ثم تم تذييل البحث بأهم مراجعه ومصادره.

## المبحث الأول

### معنى توحيد الربوبية والألوهية والعلاقة بينهما

سيكون الكلام في هذا المبحث عن المعنى اللغوي والإصطلاحي لتوحيد الربوبية والألوهية، وبيان

العلاقة بينهما، وبناءً على ما سبق سيكون الحديث عنه في مطلبين؛ وذلك على النحو التالي:

### المطلب الأول: معنى توحيد الربوبية والألوهية:

الفرع الأول: معنى توحيد الربوبية لغة واصطلاحاً:

التوحيد: مصدر وحد يوحد توحيداً، أي: جعله واحداً، والتوحيد: الإيمان بالله تعالى وحده لا

شريك له، والله الواحد الأحد ذو التوحد والوحدانية<sup>(1)</sup>، وسمي دين الإسلام توحيداً لأن مبناه على أن الله

تعالى واحد في ملكه وأفعاله لا شريك له، وواحد في ذاته وصفاته لا نظير له، وواحد في إلهيته وعبادته

لا ند له<sup>(2)</sup> والربوبية مشتقة من الفعل ربّى، والربُّ هو السيد، والمربي أي: المالك والمصلح<sup>(3)</sup>.

(1) يُنظر: الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (ت170هـ)، كتاب العين، تحقيق: د مهدي

المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (281/3).

(2) يُنظر: عبد الوهاب: سليمان بن عبد الله بن محمد (ت1233هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على

العبيد، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى (1423هـ - 2002م)، (ص17).

(3) يُنظر: القزويني: أبو الحسن أحمد بن فارس زكريا (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السلام هارون، دار

الفكر، (381/2)، وابن منظور: محمد بن بكر (ت711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله، وهاشم

محمد الشاذلي، دار المعارف، 1119 كورنيش النيل، القاهرة، (403-401/1).

وتوحيد الربوبية يعني الإقرار بأن الله تعالى خالق كل شيء وربّه ومالكه<sup>(1)</sup> وقيل هو: الإقرار بأن الله -عز وجل- خالق كل شيء، وأنه ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والأفعال<sup>(2)</sup>. وعند المتأخرين أن توحيد الربوبية هو الإقرار بأن الله تعالى ربُّ كلِّ شيء، وخالقه، ومالكه، ورازقه، وأنه المحيي المميت، والنافع الضار، المتفرد بإجابة الدعاء عند الإضرار، القادر على ما يشاء، ليس له في ذلك شريك، ويدخل في ذلك الإيمان بالقدر<sup>(3)</sup> وقد أقر به المشركون الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾<sup>(4)</sup>، وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾<sup>(5)</sup>، وقال تعالى: ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِن كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾<sup>(6)</sup>، وقال تعالى: ﴿ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾<sup>(7)</sup>، وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾<sup>(8)</sup> سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾<sup>(9)</sup> قُلْ مَنْ يُدْرِكُ كَلِمَ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾<sup>(10)</sup> سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ﴾<sup>(11)</sup>، فالكفار المشركون مقرون أن الله تعالى خالق السموات والأرض، وليس في جميع الكفار من جعل لله تعالى شريكاً مساوياً له في ذاته وصفاته وأفعاله، هذا لم يقله أحد قط؛ المشركين الذين يعبدون الكواكب والملائكة، ولا من عبّاد الأنبياء والصالحين، ولا من عبّاد التماثيل والقبور وغيرهم، فإن جميع هؤلاء - وإن كانوا كفاراً مشركين متنوعين في الشرك - مقرين بالرب الحق الذي ليس له مثل في ذاته وصفاته وجميع أفعاله<sup>(8)</sup>.

(1) يُنظر: ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام الحراني (ت728هـ)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى (1406 هـ - 1986 م). (289/3).  
(2) يُنظر: الصالح: صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (ت792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى (1426هـ - 2005م). (ص86).  
(3) يُنظر: السفاريني: شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي (ت1188هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضبّة في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، الطبعة الثانية (1402 هـ - 1982 م)، (128/1).

(4) سورة يوسف: آية(106).

(5) سورة العنكبوت: آية(61).

(6) سورة المؤمنون: آية(84).

(7) سورة المؤمنون: آية(85-89).

(8) يُنظر: ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام الحراني (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، اعتنى بها وخرج وخرج أحاديثها: عامر الجزار

وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، (51-50/11).

وكذلك قال تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾<sup>(1)</sup>، وكما

قال تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾<sup>(2)</sup>، وقال جل ثناؤه: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾<sup>(3)</sup>.

فهذه الآيات القرآنية كلها تقرر حقيقة واحدة؛ وهي إقرار الكفار و المشركين أن الخالق والمالك والمدير والمتصرف هو الله -ﷻ- وحده لا شريك له.

ومن خلال ما سبق: نجد أن توحيد الربوبية هو توحيد الله تعالى بأفعاله، ولذا لم يُعلم أن أحداً من الخلق أنكر ربوبية الله سبحانه وتعالى إلا أن يكون مكابراً غير معتقد بما يقول.

#### الفرع الثاني: تعريف توحيد الألوهية لغة واصطلاحاً:

سبق تعريف مفردة التوحيد، والألوهية في اللغة: مشتقة من أله الإلهة وألوهة وألوهية: أي: عبد عبادة، والمتأله: المتعبد، وبذلك سمي الإله<sup>(4)</sup>.

وتوحيد الألوهية: أي: توحيد العبادة، والإله بمعنى مألوه؛ أي: معبود. وألّهة: اتخذها إلهاً؛ أي: معبوداً. وكل ما اتخذ معبوداً، فهو إله عند متخذه<sup>(5)</sup>.

وأما تعريف توحيد الألوهية شرعاً عند العلماء فيقصد به عبادة الله -ﷻ- وحده لا شريك له، وألا نعبد إلا بما أحبه وما رضيته، وهو ما أمر به وشرعه على ألسن رسله - صلوات الله عليهم، فهو متضمن لطاعته وطاعة رسوله -ﷺ، وموالاته وأوليائه، ومعاداة أعدائه، وأن يكون الله -ﷻ- ورسوله -ﷺ- أحب إلى العبد من كل ما سواهما. وهو يتضمن أن يحب

(1) سورة الزخرف: آية(9).

(2) نفس السورة: آية(78).

(3) سورة لقمان: آية(25).

(4) يُنظر: القزويني: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي(ت395هـ)، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية(1406 هـ - 1986 م)، (101/1)، والشيرازي: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت817)، القاموس المحيط، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للطبعة الأميرية، (1301هـ)، الهيئة المصرية للكتاب، (ص1242).

(5) يُنظر: الجوهرى: إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، (1990م)، (6/2223)، والشيرازي: القاموس المحيط، (ص1603).

الله تعالى حياً لا يماثله ولا يساويه فيه غيره<sup>(1)</sup>.

وعرفه ابن قيم الجوزية<sup>(2)</sup> - رحمه الله تعالى: أن معناه: وَحْدَةُ الإله المعبود المحبوب، الذي لا تصلح العبادة والذل والخضوع والحب إلا له<sup>(3)</sup>، وليس في الوجود ما يستحق أن يحب لذاته من كل وجه إلا الله تعالى، وكل ما يحب سواه فمحبته تبع لحبه، فإن الرسول - ﷺ - إنما يحب ويطاع ويتبع لأجل الله تعالى<sup>(4)</sup>.

وقيل: توحيد الألوهية إفراده تعالى بالعبادة، والتأله له، والخضوع والذل، والحب والإفتقار، والتوجه إليه تعالى<sup>(5)</sup>.

وكلها تعريفات متقاربة المعنى وتكاد تؤدي إلى معنى واحد، وهو عبادة الله تعالى وحده، والإخلاص له في كل عمل، والتوجه إليه في كل ما يصدر منّا سواءً كان تصرفاً أو قولاً أو حتى نيةً.

وكما أنه يسمى بتوحيد الألوهية؛ كونه مبني على إخلاص التأله، وهو أشد المحبة لله تعالى وحده، فكذلك له مسميات أخرى؛ منها:

- توحيد العبادة؛ كونه يستلزم إخلاص العبادة له وحده لا شريك له.
- التوحيد الإرادي الطلبي؛ لأنه مبني على إرادة وجه الله تعالى بالأعمال.
- توحيد القصد والطلب؛ لأنه مبني على إخلاص القصد المستلزم لإخلاص العبادة لله وحده.
- توحيد الفعل؛ لأنه متضمن لأفعال القلوب والجوارح، فهو توحيد الله تعالى بأفعال العبيد.

(1) يُنظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (378/14).

(2) هو الشيخ الإمام العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية، الفقيه المفسر النحوي، له التصانيف كثيرة، ومنها: "بدائع الفوائد" و"زاد المعاد" و"الداء والدواء" و"زاد المسافرين" و"سفر الهجرتين وباب السعادتين" و"إعلام الموقعين عن رب العالمين" وغيرها. توفي سنة إحدى وخمسين وسبعمائة للهجرة. ينظر: ابن رجب: عبد الرحمن بن أحمد (ت 795هـ)، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى (1425 هـ - 2005 م)، (170/5) رقم (600)، والقيسي: شمس الدين محمد بن عبد الله بن محمد، الشهير بابن ناصر الدين (ت 842هـ)، الرد الوافر، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة (1411هـ - 1991م)، (68/1) رقم (28).

(3) يُنظر: الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم (ت 751هـ)، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان (132/4).

(4) يُنظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (649/10).

(5) يُنظر: السفاريني: لوايح الأنوار البهية، (129/1).

- توحيد العمل، لأنه مبني على إخلاص العمل لله تعالى وحده. قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴾ (1)، وقال -ﷺ: ﴿ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴾ (11) وأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (2)، وقال -ﷺ: ﴿ قُلْ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي ﴾ (15) فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ ﴾ (3)(4).

ولذا فإن توحيد الألوهية يعتبر أعظم أنواع التوحيد كلها وأهمها، لأنه به تحكم الحياة تُبنى الشريعة.

### المطلب الثاني: العلاقة بين توحيد الربوبية والألوهية:

إذا كان الله -ﷻ- وحده كما سبق بيانه في توحيد الربوبية - وذلك مستقر في نفوس الخلاق بالفطرة - فإنه يلزم منه أموراً، كالإيمان بوجود الله تعالى، والإيمان بأفعاله العامة؛ كالخلق، والرزق، والنفع، والضرر، والإعطاء، والمنع، والإحياء، والإماتة، وغيرها، وكذلك الإيمان بقضاء الله - تعالى - وقدره؛ لأن ما يجريه الله - تعالى - في كونه، وما يقدره من مقادير هي من أفعاله -ﷻ-، فإن استقر كل ذلك في نفوسنا وجب علينا - أيضاً - الإقرار بأنه الإله الحق المستحق للعبودية والخضوع دون سواه، فتوحيد الربوبية وحده لا يكفي، إذ ليس من العدالة أن نُقر بأن الله - تعالى - هو الرب والمالك والخالق والمدبر والمتصرف والمحيي والمميت وحده لا شريك له، ثم ننصرف بالعبادة لغيره، ولهذا فقد كان إقرار المشركين بتوحيد الربوبية سبباً لإقامة الحجة عليهم، فإنه يلزم منه الإقرار بتوحيد الألوهية، ألا ترى إن أسدى لك شخص معروف، فهل من المعقول أن تشكر شخص آخر على هذا المعروف، والله تعالى المثل الأعلى.

ويكثر في القرآن العظيم الاستدلال على الكفار باعترافهم بربوبيته -جل وعلا- على وجوب توحيده في عبادته. ولذلك يخاطبهم في توحيد الربوبية باستفهام التقرير، فإذا أقروا بربوبيته، احتج بها عليهم على أنه هو المستحق، لأن يُعبد وحده، ووبّخهم منكرأ عليهم شركهم

(1) سورة الزمر: آية(2).

(2) نفس السورة: آية(11-12).

(3) سورة الزمر: آية(14-15).

(4) يُنظر: عبد الوهاب: تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، (ص21).

به غيره، مع اعترافهم بأنه هو الرب وحده؛ لأن من اعترف بأنه هو الرب وحده، لزمه الاعتراف بأنه هو المستحق لأن يُعبد وحده<sup>(1)</sup>.

فتوحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية؛ فمن أقرّ بالأول لزمه الثاني؛ أي: من عرف أن الله تعالى ربه وخالقه ومدبر أموره، -وقد دعاه هذا الخالق إلى عبادته- وجب عليه أن يعُبده وحده لا شريك له؛ فإذا كان هو الخالق الرازق النافع الضار وحده، لزم إفراده بالعبادة.

والله -ﷻ- كثيراً ما يستدل على المشركين المقرين بتوحيد الربوبية بهذا<sup>(2)</sup>، من ذلك قوله تعالى:

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٦١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٦٢﴾﴾<sup>(3)</sup>.

ولذا نجد أن كفار قريش أقرّوا بتوحيد الربوبية، ولكنهم لم يدخلوا الإسلام به، ولم ينفعهم بل قاتلهم رسول الله -ﷺ- لكفرهم بألوهيته -ﷻ-.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هِيَ مُمْسِكَةٌ بِرَحْمَتِي قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٤٠﴾﴾<sup>(4)</sup>، وكذلك لو رجعنا إلى نهايات الآيات التي سبق ذكرها في إقرار المشركين بتوحيد الربوبية لوجدنا أنها تنتهي بدعوتهم إلى التفكير والتعلم والتعقل والتفهم، كطريق لمخاطبة فطرتهم التي فطر الله تعالى الناس عليها، عليهم يتركون وثنياتهم وما هم عليه من الشرك، ويرجعون إلى بارئهم الذي فطرهم، وهي طريقة أيضاً تدلهم إلى الصراط المستقيم، فإن أبوا تكون حجة عليهم، ومن ذلك قوله

(1) يُنظر: الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر، والتوزيع، بيروت - لبنان، (1415هـ - 1995م)، (490/3).

(2) يُنظر: صوفي: عبد القادر بن محمد عطا، المفيد في مهمات التوحيد، دار الاعلام، الطبعة الأولى (1422هـ - 1423هـ)، (59/1)-63.

(3) سورة البقرة: آية (21-22).

(4) سورة الزمر: آية (38).



تعالى: ﴿فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (1)، وقوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (2)، وقوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (3).

وكما أن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية؛ فإن توحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية؛ وقد قرر القرآن الكريم هذا التضمين، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْنَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (4)، وفيها للمتأخرين قولان: أحدهما: لاتخذوا سبيلاً إلى مغالبتة.

وثانيهما: وهو الصحيح المنقول عن السلف، كفتادة (5) - رحمه الله تعالى - وغيره، وهو الذي ذكره ابن جرير (6) - رحمه الله تعالى - لم يذكر غيره: لاتخذوا سبيلاً بالتقرب إليه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (7)، وذلك أنه قال - عليه السلام -: ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾ (8)، وهم لم يقولوا: أن العالم له صانعان، - بل قالوا: أن معه آلهة، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَجْعَلِ لِلْأَلِهَةِ إِلَهًا وَجِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ (9)، وقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا

(1) سورة العنكبوت: آية (61).

(2) نفس السورة: آية (63).

(3) سورة لقمان: آية (25).

(4) سورة الإسراء: آية (42).

(5) هو فتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز بن عمرو بن الحارث السدوسي، الحافظ العلامة، أبو الخطاب البصري، الضرير الأكمه المفسر تابعي ثقة، ثبت، حافظ، روى عن أنس بن مالك وأبي سعيد الخدري وغيرهما، وكان من علماء وحفاظ أهل زمانه، توفي بواسط سنة سبعة عشر ومائة للهجرة. يُنظر: ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي الإربلي (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى (1971م)، (85/4) رقم (541)، والداوودي: شمس الدين محمد بن علي بن أحمد المالكي (ت945هـ)، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية - بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، (47/2) رقم (415).

(6) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير، كان إماماً في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والتاريخ وغير ذلك، وله مصنفات مليحة في فنون عديدة؛ منها جامع البيان في تأويل أي القرآن، توفي ببغداد سنة عشر وثلاثمائة للهجرة. يُنظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، (85/4) رقم (541)، والداوودي: طبقات المفسرين، (47/2) رقم (415).

(7) سورة الإنسان: آية (29).

(8) سورة الإسراء: آية (42).

(9) سورة ص: آية (5).

لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴿١﴾، بخلاف الآية الأولى<sup>(2)</sup>، فقد أنكروا توحيد الألوهية الذي يتضمن توحيد توحيد الربوبية.

ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾<sup>(3)</sup>، فهذه الآية ذكرت برهانين يقينيين على امتناع أن يكون مع الله إله آخر، وقد عرف أنه لم يذهب كل إله بما خلق، ولا علا بعضهم على بعض، وترك ذكر هذا لعلم المخاطبين به، وأن ذكره تطويل بلا فائدة.

وهذه طريقة عامة الناس في الخطاب، يذكرون المقدمة التي تحتاج إلى بيان، ويتركون ما لا يحتاج إلى بيان<sup>(4)</sup>، وهذه هي طريقة القرآن الكريم، وطريقته فصيحة بليغة، لأن الكلام عن المعلوم عدم، فقد علم قاطعاً أن الله تعالى ليس معه إله.

فهذه الآية تضمنت إثبات توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، فإن الله تعالى بعدما أخبر عن نفسه بعدم وجود إله معه أوضح ذلك بالبرهان القاطع والحجة الباهرة، فقال: ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾. كان معه إله كما يقول هؤلاء المشركون؛ ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾.

وتوضيح هذا الدليل أن يقال: إذا تعددت الآلهة؛ فلا بد أن يكون لكل منهم خلق وفعل، ولا سبيل إلى التعاون فيما بينهم؛ فإن الاختلاف بينهم حتمي، كما أن التعاون بينهم في الخلق يقتضي عجز كل منهم عند الأفراد، والعاجز لا يصلح إلهاً، فلا بد أن يستقل كل منهم بخلقه وفعله، وحينئذ فيما أن يكونوا متكافئين في القدرة، لا يستطيع كل منهم أن يقهر الآخرين ويغلبهم، فيذهب كل منهم بما خلق، ويختص بملكه؛ كما يفعل ملوك الدنيا من أفراد كل مملكته إذا لم يجد سبيلاً لقهر الآخرين، وإما أن يكون أحدهم أقوى من الآخرين فيغلبهم ويقهرهم وينفرد دونهم بالخلق والتدبير، فلا بد إذاً مع تعدد الآلهة - التي هي في حق الله تعالى محالة - من أحد هذين الأمرين: إما ذهاب كلُّ بما خلق، أو علو بعضهم على بعض.

وذهاب كلُّ بما خلق غير واقع؛ لأنه يقتضي التنافر والإنفصال بين أجزاء العالم، في

(1) سورة الزمر: آية (3) .

(2) يُنظر: الصالحي: شرح العقيدة الطحاوية، (ص94).

(3) سورة المؤمنون: آية (91).

(4) يُنظر: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، (313/3).

حين أن المشاهدة تثبت أن العالم كله كجسم واحد مترابط الأجزاء، متسق الأنحاء، فلا يمكن أن يكون إلا أثراً لإله واحد. وعلو بعضهم على بعض يقتضي أن يكون الإله هو العالي وحده<sup>(1)</sup>.

وكثير من أهل النظر يزعمون أن دليل التمانع هو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(2)</sup>، لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الألوهية الذي بيّنه القرآن الكريم، ودعت إليه الرسل - عليهم السلام، وليس الأمر كذلك، بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل - عليهم الصلاة والسلام، ونزلت به الكتب هو توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، فإن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السماوات والأرض واحد، كما أخبر تعالى عنهم بقوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾<sup>(3)</sup>، وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾<sup>(4)</sup>، ومثل هذا كثير في القرآن الكريم<sup>(5)</sup>.

ومن خلال ما سبق بيانه في هذا المبحث يتبين:

- أن توحيد الربوبية هو: الإقرار بأن الله - ﷻ - خالق كل شيء، وأنه ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والأفعال.
- أن توحيد الألوهية: يعني إفراده تعالى بالعبادة، والتأله له، والخضوع والذل، والحب والافتقار، والتوجه إليه تعالى.
- أن توحيد الربوبية يستلزم منه توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، فالعلاقة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية علاقة وثيقة ومتكاملة لا ينفك أحدها عن الآخر ولا يقبل الله تعالى من عباده أحدها دون الآخر، لأن توحيد الألوهية هو توحيد العبادة، لأن الألوهية هي العبادة، ولا يتحقق توحيد الألوهية إلا بأهرين اثنين: الأول: أن نصرف جميع أنواع العبادة له سبحانه دون سواه.

(1) يُنظر: الهراس: محمد بن خليل حسن (ت1395هـ-)، شرح العقيدة الواسطية، وبلية ملحق الواسطية، ضبط نصه وخرّج أحاديثه ووضع الملحق: علوي بن عبد القادر السقاف، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الخبر، الطبعة الثالثة(1415هـ-)، (ص135).

(2) سورة الأنبياء: آية(22).

(3) سورة لقمان: آية(25).

(4) سورة المؤمنون: آية(84-85).

(5) يُنظر: الصالحي: شرح العقيدة الطحاوية، (ص87-88).

الثاني: أن تكون العبادة موافقة لأمر الله - تعالى، ونهيه عن معصيته.

ويجمع هذين الأمرين الإخلاص والمتابعة.

### المبحث الثاني: قصة إبراهيم - عليه السلام - في سورة الأنبياء

قبل البدء بسرد الآيات القرآنية التي تحكي قصة إبراهيم - عليه السلام - من سورة الأنبياء، وسرد أحداثها، رأينا أنه لا بد من تقديم تعريف مختصر للسورة، فسورة الأنبياء تعتبر جزءاً من الجزء السابع عشر في القرآن الكريم، وهي من السور المكية بالإجماع، وكان عبد الله بن مسعود<sup>(1)</sup> يقول الكهف، ومريم، وطه، والأنبياء من العتاق الأول وهي من تلادي يريد من قديم ما كسبت وحفظت من القرآن<sup>(2)</sup>، وعدد آياتها مائة واثنان عشرة آية، وكلماتها ألف ومائة وثمان وستون كلمة، وهي تحتوي على أربعة آلاف وثمان مائة وتسعون حرفاً<sup>(3)</sup>.

والقصة كما ذكرتها السورة محصورة بين آية إحدى وخمسين إلى آية سبعين، وهي قوله

تعالى:

﴿لَقَدْ ءَاتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ حَافُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا فَمَا لَهَا عِبَادِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾ قَالُوا أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ بَلْ زَكَّرْتُ رَبًّا لَسْتَوْتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُمْ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٦﴾ وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَعُكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ ﴿٥٧﴾ فَجَعَلَهُمْ جَذَآءًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾ قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٩﴾ قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٠﴾ قَالُوا فَأَتَوْا بِهِ عَلَٰنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾ قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ ﴿٦٣﴾﴾

(1) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي حليف بني زهرة، كان قد حالف في الجاهلية عبد بن الحارث بن زهرة، كان إسلامه قديماً أول الإسلام، روى عن النبي - ﷺ، وروى عنه عدد من الصحابة وعدد من التابعين، توفي بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين للهجرة، وكان عمره بضعة وستين سنة، وقيل: توفي سنة ثلاث وثلاثين، والأول أكثر. يُنظر: ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي (ت463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى (1412هـ - 1992م)، (987/3)، رقم (1659). وابن الأثير: أبو الحسن علي بن محمد الشيباني الجزري (ت630هـ)، أسد الغاية في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (1415هـ - 1994م)، (381/3)، رقم (3182).

(2) ابن عطية: أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، طبعة محققة عن نسخة أيا صوفيا - استانبول، رقم 119، المحفوظة صورتها في مكتبة مرعشي تخفي - قم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (1422هـ - 2001م)، (73/4).

(3) يُنظر: النعالي: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتعليق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (1422هـ - 2002م)، (268/6).

فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نَكَسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَّا هَتُّوْا لَآءِ يَنْطِقُونَ ﴿١٥﴾  
 قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَفْعَعْلُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿١٦﴾ أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٧﴾ قَالُوا حَرْفُهُ وَأَضْرُوءُ الْهَتْمِ إِنَّ كُنْتُمْ فَعْلِينَ ﴿١٨﴾ قُلْنَا إِنَّا نُكْفِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِذْرَاهِمَ ﴿١٩﴾ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ﴿٢٠﴾

وقصة إبراهيم - عليه السلام - واضحة آياتها متسلسلة أحداثها بيّنة في دلالاتها، وسنذكر ما جاء في تفسيرها - وبصورة موجزة - يقول تعالى:

ولقد آتينا إبراهيم رشده - الرشد اللائق به وبأمثاله من الرسل الكبار وهو الأهداء الكامل المستند إلى الهداية الخاصة الحاصلة بالوحي والافتدار على إصلاح الأمة باستعمال النواميس الإلهية - ووقفناه للحق، وأنقذناه من بين قومه وأهل بيته من عبادة الأوثان من قبل إيتاء موسى وهارون التوراة، وكنا عالمين أنه ذو يقين وإيمان بالله تعالى وتوحيد له، لا يشرك به شيئاً، وبأنه أهل لما آتيناه، واذكر - يامحمد - وقت قوله لهم: ما هذه التماثيل (1) التي أنتم لها عاكفون؟ لتقف على كمال رشده وغاية فضله، وهذا تجاهل منه - عليه السلام -، حيث سألهم عن أصنامهم بـ"ما" التي يطلب بها بيان الحقيقة أو شرح الاسم، كأنه لا يعرف أنها أصناماً، مع إحاطته بأن حقيقتها حجر أو شجر اتخذوها معبوداً، وعبر عن عبادتهم لها بمطلق العكوف الذي هو عبارة عن اللزوم والاستمرار على الشيء لغرض من الأغراض قصداً إلى تحقيرها وإذلالها، وتوبيخاً لهم على إجلالها.

وقد أجابوا بذلك لما أن مأل سؤاله - عليه السلام - الاستفسار عن سبب عبادتهم لها كما ينبىء عنه وصفه - عليه السلام - إياهم بالعكوف لها كأنه قال: ما هي؟ هل تستحق ما تصنعون من العكوف عليها؟ فلما لم يكن لهم ملجأ يعتد به التجأوا إلى التقليد؛ حيث قال أبو إبراهيم وقومه له: وجدنا آباءنا لهذه الأوثان عابدين، فنحن على ملة آباءنا نعبدها كما كانوا يعبدون.

فأبطله - عليه السلام - على طريقة التوكيد القسمي؛ حيث قال: لقد كنتم أنتم وآباؤكم الذين سنوا لكم هذه السنة الباطلة في ضلال عجيب لا يقادر قدره ظاهر بين بحيث لا يخفى على أحد من العقلاء كونه كذلك، ومعنى كنتم مطلق استقرارهم على الضلال لا استقرارهم الماضي الحاصل قبل زمان الخطاب

(1) جمع مفردة تماثل، وهو اسم ذات، ما ينحت مشبهاً بالملحوقات من عباد وحيوان وغيرها، صورة مصورة "صنعوا له تماثلاً من رخام- تماثيل العظام. ينظر: عمر: أحمد مختار عبد الحميد (ت1424هـ) بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى (1429هـ - 2008م)، (267/3).

المتناول لهم ولآبائهم، أي: والله لقد كنتم مستقرين على ضلال عظيم ظاهر لعدم استناده إلى دليلٍ ما، والتقليد إنما يجوز فيما يحتمل الحقيقة في الجملة.

قالوا لما سمعوا مقالته - ﷺ - استبعاداً لكون ما هم عليه ضلالاً وتعجباً من تضليله - ﷺ - إياهم بطريق التوكيد القسمي وتردداً في كون ذلك منه - ﷺ - على وجه الجد: أجنئنا بالجد أم أنت من اللاعبين فنقول ما تقول على وجه المداعبة والمزاح؟ وفي إيراد الشق الأخير بالجملة الاسمية الدالة على الثبات إيذان برجحانه عندهم.

قال - ﷺ - إضراباً عمّاً بنوا عليه مقالهم من اعتقاد كونها أرباباً لهم كما يفصح عنه قولهم: نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. كأنه قيل: ليس الأمر كذلك بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن. وقيل: هو إضراب عن كونه لاعباً بإقامة البرهان على ما ادعاه، وضمير "هن" للسماوات والأرض، وصفه تعالى بإيجادهن إثر وصفه تعالى بربوبيته تعالى لهن تحقيقاً للحق وتبهيهاً على أن "ها" لا يكون كذلك بمعزل من الربوبية أي أنشأهن بما فيهن من المخلوقات التي من جملتها أنتم وآباؤكم وما تعبدون من غير مثال يحتذيه ولا قانون ينتحيه، ورجع الضمير إلى التماثيل أدخل في تضليلهم وأظهر في إلزام الحجة عليهم لما فيه من التصريح المغني عن التأمل في كون ما يعبدونه من جملة المخلوقات، وأنا على ذلكم الذي ذكرته من كون ربكم رب السماوات والأرض فقط دون ما عداه كائناتاً ما كان من العالمين به على سبيل الحقيقة المبرهنين عليه. فإن الشاهد على الشيء من تحققه وشهادته على ذلك إدلاؤه بالحجة عليهم وإثباته بها، كأنه قال: وأنا أبين ذلك وأبرهن عليه، ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَمَكُمْ﴾ أي: لأجتهدن في كسرها بعد أن تولوا مدبرين من عبادتهم إلى عيدكم.

وبعد توليهم قام بجعلها قطاعاً، وفيه إيذان بصعوبة الانتهاز وتوقفه على استعمال الحيل، وإنما قاله - ﷺ - سراً. وقيل: سمعه رجل واحد. وكان سبب فعل إبراهيم - صلوات الله عليه - بألهة قومه ذلك أن إبراهيم - ﷺ - قال له أبوه: يا إبراهيم إن لنا عيداً، لو قد خرجت معنا إليه قد أعجبك ديننا، فلما كان يوم العيد، فخرجوا إليه، خرج معهم إبراهيم، فلما كان ببعض الطريق ألقى نفسه؛ وقال: إني سقيم، يقول: أشتكى رجلي. فتواطؤوا رجليه وهو صريع؛ فلما مضوا نادى في آخرهم، وقد بقي ضعفى الناس ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَمَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْرِبِينَ﴾ فسمعوا منه، ثم رجع إبراهيم - ﷺ - إلى بيت الآلهة، فإذا هن في بهو<sup>(1)</sup> عظيم، مستقبل باب البهو صنم عظيم إلى جنبه أصغر منه بعضها إلى بعض، كل

(1) البهو: البيت المقدم أمام البيوت. يُنظر: ابن منظور: لسان العرب، (97/14-98).

صنم يليه أصغر منه، حتى بلغوا باب البهو، وإذا هم قد جعلوا طعاماً، فوضعوه بين أيدي الآلهة، قالوا: إذا كان حين نرجع رجعنا، وقد باركت الآلهة في طعامنا فأكلنا، فلما نظر إليهم إبراهيم - عليه السلام -، وإلى ما بين أيديهم من الطعام قال: ﴿أَلَا تَأْكُلُونَ﴾<sup>(1)</sup> فلما لم تجبه، قال ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ﴾<sup>(2)</sup> فَرَأَى عَلَيْهِمْ صُرِيًّا بِالْيَمِينِ<sup>(2)</sup>، فأخذ فأس حديد، فنقر كل صنم في حافتيه، ﴿إِلَّا كَبِيرَهُمْ﴾ أي للأصنام، علق الفأس في عنقه، لعلهم يرجعون إليه فيسألونه عن الكاسر، لأن من شأن المعبود أن يرجع إليه في الملمات. وقيل: لعلهم إلى إبراهيم - عليه السلام - يرجعون، فيحاجهم بما سيأتي فيحجهم ويكتهم. وقيل يرجعون إلى الله تعالى وتوحيده عند تحققهم عجز آلهتهم عن دفع ما يصيبهم وعن الإضرار بمن كسرهم. ثم خرج، فلما جاء القوم إلى طعامهم نظروا إلى آلهتهم. قالوا حين رجعوا من عيدهم ورأوا مارأوا: من فعل هذا بالهتتا؟ على طريقة الإنكار والتوبيخ والتشنيع، وإنما عبروا عنها بما ذكر ولم يشيروا إليها بـ"هؤلاء" وهي بين أيديهم مبالغة في التشنيع.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ استئناف مقرر لما قبله. وقيل: "من" موصولة، وهذه الجملة في حين الرفع على أنها خبر لها، والمعنى: الذي فعل هذا الكسر والحطم بالهتتا إنه معدود من جملة الظلمة، إما لجرأته على إهانتها وهي أحقية بالإعظام، أو لإفراطه في الكسر والحطم وتماديه في الاستهانة بها، أو بتعريض نفسه للهلكة.

قال بعض منهم مجيبين للسائلين: سمعنا فتى يعيبهم، فلعله فعل ذلك بها، يقال له إبراهيم. وفي هذا درس بليغ لأهل العقيدة والإيمان، ليقنتوا بالرسول الكرام، ويسيروا على نهجهم الكامل وسيرتهم العطرة، فإبراهيم - عليه السلام - يتبرأ من أبيه، ونوح يتبرأ من ابنه، وهذا هو كمال الإيمان، وهذه هي المثل الكاملة في دعوة أنبياء الله تعالى - عليهم أفضل الصلاة والتسليم.

قال السائلون: فأتوا به على مرأى من الناس بحيث يكون نصب أعينهم في مكان مرتفع لا يكاد يخفى على أحد، لعلهم يحضرون عقوبتنا له. وقيل: لعلهم يشهدون بفعله أو بقوله ذلك.

فقيل: أتوا به ثم قالوا: أنت فعلت هذا بالهتتا يا إبراهيم؟ اقتصاراً على حكاية مخاطبتهم إياه - عليه السلام - - للتنبية على أن إتيانهم به ومسارعتهم إلى ذلك أمر محقق غني عن البيان.

(1) سورة الصافات: آية(91).

(2) نفس السورة: آية(92-93).

قال: بل فعله كبيرهم هذا - مشيراً إلى الذي لم يكسره. سلك - ﷺ - مسلكاً تعريضياً يؤديه إلى مقصده الذي هو إلزامهم الحجة على أطف وجه وأحسنه بحملهم على التأمل في شأن آلهتهم مع ما فيه من التوقي من الكذب حيث أبرز الكبير قولاً في معرض المباشر للفعل بإسناده إليه كما أبرزه في ذلك المعرض فعلاً بجعل الفأس في عنقه، وقد قصد إسناده إليه بطريق التسبيب حيث كانت تلك الأصنام غاظته - ﷺ - حين أبصرها مصطفة مرتبة للعبادة من دون الله - سبحانه، وكان غيظ كبيرهم أكبر وأشد حسب زيادة تعظيمهم له، فأسند الفعل إليه باعتبار أنه الحامل عليه. وقيل: هو حكاية لما يقود إلى تجويزه مذهبهم، كأنه قال لهم ما تنكرون أن يفعله كبيرهم، فإن من حق من يُعبد ويُدعى إلهاً أن يقدر على ما هو أشد من ذلك.

ويحكي أنه - ﷺ - قال: فعله كبيرهم هذا، غَضِبَ أن تُعبد معه هذه الصغار وهو أكبر منها. فيكون تمثيلاً أراد به - ﷺ - تنبيههم على غضب الله تعالى عليهم لإشراكهم بعبادته الأصنام. وأما ما قيل من أنه - ﷺ - لم يقصد نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم، بل إنما قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضى يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة وتبكيتهم، ومثلاً لذلك بما لو قال لك أُمي فيما كتبتة بخط رشيق وأنت شهير بحسن الخط: أنت كتبت هذا؟ فقلت له: بل أنت كتبتة. كان قصدك تقرير الكتابة لنفسك مع الاستهزاء بالسائل لا نفيها عنك وإثباتها له. فبمعزل من التحقيق لأن خلاصة المعنى في المثال المذكور مجرد تقرير الكتابة لنفسك وإدعاء ظهور الأمر مع الاستهزاء بالسائل وتجهيله في السؤال لابتنائه على أن صدورها عن غيرك محتمل عنده مع استحالتة عندك. ولا ريب في أن مراده - ﷺ - من إسناد الكسر إلى الصنم ليس مجرد تقريره لنفسه، ولا تجهيلهم في سؤالهم لابتنائه على احتمال صدورهم عن الغير عندهم، بل إنما مراده - ﷺ - توجيههم نحو التأمل في أحوال أصنامهم كما ينبىء عنه قوله: فاسألوهم إن كانوا ممن يمكن أن ينطقوا. وإنما لم يقل - ﷺ: إن كانوا يسمعون أو يعقلون مع أن السؤال موقوف على السمع والعقل - أيضاً - لما أن نتيجة السؤال هو الجواب، وأن عدم نطقهم أظهر وتبكيتهم بذلك أدخل.

وقد حصل ذلك أولاً - حسبما نطق به قوله تعالى: ﴿ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ أي: راجعوا عقولهم وتذكروا أن ما لا يقدر على دفع المضرة عن نفسه ولا على الإضرار بمن كسره بوجه من الوجوه يستحيل أن يقدر على دفع مضرة عن غيره أو جلب منفعة له، فكيف يستحق أن يكون معبوداً!! فقال بعضهم لبعض فيما بينهم: ﴿ إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ أي بهذا السؤال؛ لأنه كان على طريقة التوبيخ المستتبع



للمؤاخذة. أو عبادة الأصنام لا لمن ظلمتموه بقولكم: إنه لمن الظالمين. أو أنتم ظالمون بعبادتها لا من كسرها هو الظالم.

ولهذا فقد كان إبراهيم - عليه السلام - دائباً في دعوته إلى الله - تعالى، لا يفتأ يُذَكِّرُ قومه وعشيرته بالرجوع إلى الله - تعالى.

ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ نُكْسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ﴾ أي: انقلبوا إلى المجادلة بعد ما استقاموا بالمراجعة، وشبهه عودهم إلى الباطل بصيرورة أسفل الشيء، وقالوا: والله لقد علمت أن ليس من شأنهم النطق فيكف تأمرنا بسؤالهم؟! على أن المراد استمرار نفي النطق لا نفي استمراره كما توهمه صيغة المضارع.

ثم قال - عليه السلام - مبكناً لهم: أفتعبدون أيها القوم ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم، وأنتم قد علمتم أنها لم تمنع نفسها ممن أرادها بسوء، ولا هي تقدر أن تتطرق إن سئلت عن يأتيتها بسوء فتخبر به، فكيف ينفعونكم أو يضررون، أفلا تستحيون من عبادة ما كان هكذا. فإن العلم بحاله المنافية للألوهية مما يوجب الاجتناب عن عبادته قطعاً.

ثم ظهر منه تضجر منهم - عليه السلام - من إصرارهم على الباطل البين؛ فقال: ﴿أَفِي لَكُمُ أَيُّ قَبْحاً لَكُمْ وللآلهة التي تعبدون من دون الله، أفلا تعقلون قُبْح ما تفعلون من عبادتكم ما لا يضر ولا ينفع، ففتركوا عبادتها، وتعبدوا الله الذي فطر السماوات والأرض، والذي بيده النفع والضر.

قال بعضهم لبعض لما عجزوا عن المحاجة وضافت عليهم الحيل وعيت بهم العلل - وهكذا ديدن المبطل المحجوج إذا قرعت شبهته بالحجة القاطعة وافتضح لا يبقى له مفرغ إلا المناصبية: حرقوه - فإنه أشد العقوبات، وانتقموا لآلهتكم إن كنتم ناصرين لها أو لشيء يُعْتَد به. قيل: إنهم لما أجمعوا على إحراقه - عليه السلام - بنوا له حظيرة بكوثي<sup>(1)</sup>، وذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُيُوتًا فَأَلْفُوهُ فِي الْجَحِيمِ﴾<sup>(2)</sup>، فحبسوه في بيت، وجمعوا له حطباً، حتى إن كانت المرأة لتمرض؛ فتقول: لئن عافاني الله لأجمعن حطباً لإبراهيم، فجمعوا له صلاب<sup>(3)</sup> الحطب من أصناف الخشب مدة أربعين يوماً، فلما جمعوا له، وأكثروا من الحطب أو قدوا ناراً عظيمة لا يكاد يحوم حولها أحد؛ حتى إن كانت الطير لتمر بها وهي في أقصى الجو

(1) موضع بسواد العراق في أرض بابل، وهي قرية من قرى الأنباط. يُنظر: الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي (ت626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت.

الطبعة الثانية (1397هـ - 1977م)، (4/487).

(2) سورة الصافات: آية (97).

(3) الصلاة: ضد اللين. صلب الشيء شديده. يُنظر: ابن منظور: لسان العرب، (1/527).

فتحترق من شدة وهجها، ولم يكد أحد يحوم حولها، فلم يعلموا كيف يلقونه - ﷺ - فيها. فأتى إبليس وعلمهم عمل المنجنيق<sup>(1)</sup> فعملوه. وقيل: صنعه لهم رجل من الأكراد فخسف الله - تعالى - به الأرض، فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة.

ولهذا فقد كان إبراهيم - ﷺ - ذكياً صائب الرأي، وقد علم أن الحجة والبرهان للفظي - وإن وضحا وضوع الصبح - لاينفعان ما لم يقارنهما الحس والبصر، لذلك فقد أراد أن يحرك - أيضاً - القوم مع أبصارهم، وأن يقرن حواسهم مع أفئدتهم، لعلهم يرجعون عن غيهم وباطلهم.

ثم عمدوا إلى إبراهيم - ﷺ - فوضعه فيه مغلولاً، فرموا به فيها، وأرادوا به مكرراً عظيماً في الإضرار به، فقال له جبريل - عليهما السلام: هل لك حاجة؟ قال: أما إليك فلا. قال: فاسأل ربك. قال: حسبي من سؤالي علمه بحالي. فجعل الله تعالى ببركة قوله الحظيرة روضة، وذلك قوله تعالى: ﴿ قَلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبْرَاهِيمَ ﴾، وفي الكلام متروك اجتزئ بدلالة ما ذكر عليه منه، وهو: فأوقدوا له ناراً ليحرقوه، ثم ألقوه فيها، فقلنا للنار: يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم، أي كوني ذات برد وسلام. أي ابردي برداً غير ضار به. ﴿ فَجَعَلْنَاهُمْ الْأَخْسَرِينَ ﴾ أي: أخسر من كل خاسر؛ حيث عاد سعهم في إطفاء نور الحق برهاناً قاطعاً على أنه - ﷺ - على الحق، وهم على الباطل، وموجباً لارتفاع درجته، واستحقاقهم لأشد العذاب<sup>(2)</sup>.

وقد أورد الرازي<sup>(3)</sup> رحمه الله تعالى - في تفسيره لهذه القصة مسائل مهمة؛ ومنها:

(1) هو القذاف التي ترمي بها الحجارة، وهو دخيل أعجمي معرب، وأصلها بالفارسية: من جي نيك، أي ما أجدني، وهي مؤنثة؛ الجمع منحنيقات. ينظر: ابن منظور: لسان العرب، (338/10).

(2) تفاصيل القصة مأخوذة من كتابي: الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، الدكتور: عبد السند حسن بجامه، دار هجر، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى (1422هـ - 2001م)، (16/290-310)، والعمادي: أبو السعود محمد بن محمد (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم المعروف بتفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (6/72-77).

(3) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري الطبرستاني، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي ويقال له ابن خطيب الري، الإمام المفسر، أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وكان يحسن الفارسية؛ من تصانيفه "مفاتيح الغيب" في تفسير القرآن الكريم، و"الوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات" وغيرها كثير، توفي سنة ست وستمائة للهجرة. يُنظر: ابن شلكان: وفيات

الأعيان، (4/248) رقم (600)، والسبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطنباخي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (1413هـ)، (8/81) رقم (1089).

المسألة الأولى: أن القوم لم يجدوا في جوابه إلا طريقة التقليد الذي يوجب مزيد النكير، لأنهم إذا كانوا على خطأ من أمرهم لم يعصمهم من هذا الخطأ أن آباءهم - أيضاً- سلكوا هذا الطريق فلا جرم، فأجابهم إبراهيم - عليه السلام - - بقوله: لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين.

فبين أن الباطل لا يصير حقا بسبب كثرة المتمسكين به، فلما حقق - عليه السلام - ذلك عليهم، ولم يجدوا من كلامه مخلصاً، ورأوه ثابتاً على الإنكار، قوي القلب فيه، وكانوا يستبعدون أن يجري مثل هذا الإنكار عليهم مع كثرتهم وطول العهد بمذهبهم، فعند ذلك قالوا له: أجتنتنا بالحق أم أنت من اللاعيبين. موهمين بهذا الكلام أنه يبعد أن يقدم على الإنكار عليهم جادا في ذلك فعنده عدل - عليه السلام - إلى بيان التوحيد<sup>(1)</sup>.

المسألة الثانية: أن القوم لما أوهموا أنه يمازح بما خاطبهم به في أصنامهم أظهر - عليه السلام - أنه مجذّب في إظهار الحق الذي هو التوحيد، وذلك بالقول أولاً، وبالفعل ثانياً، أما الطريقة القولية فهي قوله تعالى: ﴿بَلْ رَزَقَكُمُ رَبُّكَ غَيْرَ الْآرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَالَّذِي فَطَرَهُمْ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ مِنَ الشَّٰهِدِينَ﴾، وهذه الدلالة تدل على أن الخالق الذي خلقها لمنافع العباد هو الذي يحسن أن يُعبد، لأن من يقدر على ذلك يقدر على أن يضر وينفع في الدار الآخرة بالعقاب والثواب. فيرجع حاصل هذه الطريقة إلى الطريقة التي ذكرها لأبيه في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾<sup>(2)</sup>، وأما الطريقة الفعلية فهي قوله تعالى: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْرِينَ﴾، فإن القوم لما لم ينتفعوا بالدلالة العقلية عدل إلى أن أراهم عدم الفائدة في عبادتها فعلياً<sup>(3)</sup>.

ولا شك أن اجتماع القوم في سعيد واحد كانت أمنية لسيدنا إبراهيم - عليه السلام -، لتقييم لهم الحجة جميعاً على بطلان ما يعتقدون، ويريهم البرهان على فساد ما هم عليه عاكفون.

المسألة الثالثة: قوله: ﴿وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ مِنَ الشَّٰهِدِينَ﴾ ففيه وجهان:

الأول: أن المقصود منه المبالغة في التأكيد والتحقيق، كقول الرجل إذا بالغ في مدح أحد أو ذمه أشهد أنه كريم أو ذميم.

(1) يُنظر: الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي الشهير بخطيب الري (ت606هـ)، مفاتيح الغيب، دار الفكر، الطبعة الأولى (1401هـ-1981م)، (181/22).

(2) سورة مريم: آية(42).

(3) يُنظر: الرازي: مفاتيح الغيب، (181/22-182).

والثاني: أنه - ﷺ - عنى بقوله: وأنا على ذلكم من الشاهدين إدعاء أنه قادر على إثبات ما ذكره بالحجة، وأني لست مثلكم فأقول ما لا أقدر على إثباته بالحجة، كما لم تقدرُوا على الاحتجاج لمذهبكم ولم تزيدوا على أنكم وجدتم عليه آباءكم<sup>(1)</sup>.

المسألة الرابعة: إن قيل: أولئك الأقوام إما أن يقال إنهم كانوا عقلاء أو ما كانوا عقلاء. فإن كانوا عقلاء وجب أن يكونوا عالمين بالضرورة أن تلك الأصنام لا تسمع ولا تبصر ولا تنفع ولا تضر، فأبي حاجة في إثبات ذلك إلى كسرها؟ أقصى ما في الباب أن يقال: القوم كانوا يعظمونها كما يعظم الواحد منا المصحف والمسجد والمحراب، وكسرها لا يقدح في كونها معظمة من هذا الوجه. وإن قلنا: إنهم ما كانوا عقلاء وجب أن لا تحسن المناظرة معهم ولا بعثة الرسل إليهم.

والجواب: أنهم كانوا عقلاء وكانوا عالمين بالضرورة أنها جمادات ولكن لعلمهم كانوا يعتقدون فيها أنها تماثيل الكواكب، وأنها طلسمات موضوعة بحيث إن كل من عبدها انتفع بها، وكل من استخف بها ناله منها ضرر شديد، ثم إن إبراهيم - ﷺ - كسرها مع أنه ما ناله منها البتة ضرر، فكان فعله دالاً على فساد مذهبهم من هذا الوجه<sup>(2)</sup>.

ونضيف مسألة خامسة: وهي أنه من خلال ما سبق من القصة نجد أن قوم إبراهيم - ﷺ - قد استعملوا طرقاً متعددة لمقارنته ومجادلته، ومن هذه الطرق:

1- الاستهزاء، وذلك حين قالوا له: ﴿أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِينَ﴾ ، ونجد إبراهيم - ﷺ - يُعرض عن ذلك، لأنه ليس في معرض الانتصار للنفس؛ بل في معرض الحوار الذي يراد به هداية الناس إلى الحق وإلى الخير وسبيل النجاة، والاشتغال بذلك يفتح الباب للانحراف عن مقصد الحوار، ولذلك كان رده لهم: ﴿بَلْ زَكَّيْكُمْ رَبُّكُمُ الرَّبَّاءَ وَالْأَرْضَ الَّتِي فَطَرَها وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾.

2- الاستدلال بتقليد الآباء والأجداد، وذلك في قولهم: ﴿قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا هَٰؤُلَاءِ عِبَادِينَ﴾، وهذه ليست حجة قوم إبراهيم فحسب، بل هي حجة غيرهم من الأقوام، فالذين أصروا على الكفر من العرب - لما بُعث محمد - ﷺ - كثير منهم إنما صدهم عن الإيمان هذه الحجة الواهية، ولا يزال كثير من الناس إلى يومنا يكذب محمداً - ﷺ - بالحجة ذاتها؛ ولكنه قد يصرح بها وقد لا يُصرح وهو الغالب.

(1) يُنظر: نفس المرجع: (182/22).

(2) يُنظر: الرازي: مفاتيح الغيب، (183/22).

وهذه الحجة قد أبطلها إبراهيم - عليه السلام - بكل بساطة ويُسر - وفي جملة واحدة - حين قال: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ أَتْرَفًا وَأَبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ ﴿فمتابعتكم لأبائكم في الخطأ لا تشفع لكم ولا لهم، وأنتم تحتجون بصواب دينكم بأنه دين آباءكم؛ وليس ذلك بحجة؛ لأن النقاش أصلاً إنما هو صحة دين آباءكم.

3- الإرهاب واستعمال القوة، وهذا سلاح العاجزين والمفلسين دائماً، وذلك حين قالوا: ﴿حَرْقُوهُ وَأَصْرُوا آلَهُتَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَعَلِينَ﴾، ولكن الله تعالى يدافع عن أوليائه، وينصرهم ويؤيدهم، وهو قادر على ذلك فقال - عليه السلام -: ﴿يَنَارُ كُفِّي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبرَاهِيمَ﴾ (1).

وهكذا يتبين لنا من خلال أحداث القصة كيف استطاع إبراهيم - عليه السلام - أن يُنبه قومه من غفلتهم، ويُبين لهم بطلان عبادتهم للأوثان، كما رأينا الطرق التي سلکوها جِدلاً ومقارعةً، لينتصروا لآلهتهم، كما رأينا حلم إبراهيم - عليه السلام - وحكمته وعلمه من خلال المنهج الذي انتهجه في الرد عليهم والحجج التي أقامها، فلما غلبوا على أمرهم، وخافوا افتضاح حالهم، ولم يبق لهم حجة أو شبهة يكابرون بها، عمدوا إلى القوة، يسترون بها هزيمتهم، ويخفون باطلهم، فقالوا: حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين.

(1) الجزائري: فضيلة الشيخ الدكتور: محمد حاج عيسى، موقع إلكتروني اسمه: في طريق الصلاح، عنوان المقالة: الحوار في قصة

إبراهيم عليه السلام، 16/ ذي الحجة/1432هـ.

### المبحث الثالث

#### إثبات مفهوم الربوبية والألوهية من خلال قصة إبراهيم - عليه السلام -

#### في سورة الأنبياء

كانت قصة إبراهيم مع قومه شاهداً على بطلان الشرك الذي كان مماثلاً لحال المشركين بمكة الذين جاء محمد - ﷺ - لقطع دابره. وفي ذكر قصة إبراهيم - عليه السلام - تورك على المشركين من أهل مكة إذ كانوا على الحالة التي نعاها جدهم إبراهيم - عليه السلام - على قومه، وكفى بذلك حجة عليهم. وأيضاً فإن شريعة إبراهيم أشهر شريعة بعد شريعة موسى - عليهما السلام<sup>(1)</sup>.

ومن خلال ما ذكر في المبحث الأول والقصة التي سبق ذكرها وبيانها في المبحث الثاني يتبين للقارئ الطريقة والمنهج الذي سلكه إبراهيم - عليه السلام - في إثبات ربوبية الله - ﷻ - وألوهيته، حيث في البداية سألهم عن تلك الأوثان التي يعبدونها، وما هي حقيقتها، رغم علمه بذلك، وإنما كان سؤاله استنكار لحالهم وعقليتهم وطريقة تفكيرهم، وعبر عن عبادتهم لها بلفظ "عاكفون" إشارة إلى كثرة عبادتهم لتلك الأصنام، وطول الفترة التي استمرت عليها حالهم تلك، حتى إنهم توارثوا تلك العبادة عن آبائهم وأجدادهم، ويؤيد ذلك جوابهم له بقولهم: إنهم ورثوا تلك العبادة عن آبائهم حيث وجدوهم يعبدونها، فعبدوها كما كان آباؤهم يفعلون.

(وكانت قولته هذه دليل رشده.. سمي تلك الأحجار والخشب باسمها: «هذه التماثيل» ولم يقل: إنها آلهة، واستنكر أن يعكفوا عليها بالعبادة. وكلمة «عاكفون» تفيد الانكباب الدائم المستمر. وهم لا يقضون وقتهم كله في عبادتها. ولكنهم يتعلقون بها. فهو عكوف معنوي لا زماني. وهو يسخف هذا التعلق ويبشعه بتصويرهم منكبين أبداً على هذه التماثيل!

فكان جوابهم وحجتهم أن «قالوا: وجدنا آباءنا لها عابدين»! وهو جواب يدل على التحجر العقلي والنفسي داخل قوالب التقليد الميتة، في مقابل حرية الإيمان، وانطلاقه للنظر والتدبر، وتقويم الأشياء والأوضاع بقيمتها الحقيقية لا التقليدية. فالإيمان بالله طلاقة وتحرر من القداصات الوهمية التقليدية، والوراثات المتحجرة التي لا تقوم على دليل<sup>(2)</sup>.

(1) ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت 1393هـ)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، سنة النشر (1984هـ)، (92/17).

(2) الشاربي: سيد قطب إبراهيم حسين (ت 1385هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت- القاهرة، الطبعة الثانية والثلاثون (1423هـ - 2003م)، (2385/17).

و(ليس حجة أن يضل إنسان لأن من قبله كان على ضلال.. وما جدوى أن يكون للإنسان عقل ينظر به في الأمور، ويتعرف إلى ما هو حق أو باطل، وخير أو شر؟! ولم إذن يستعمل الإنسان عينيه، ولا يستغنى عنهما في التعرف

وكانت هذه الخطوة منه - ﷺ - بمثابة إشارة خفية يُبين لهم زيف عبادتهم وضلال حالهم، ثم كانت الخطوة الثانية وهي بيان بطلان ما هم عليه من عبادة تلك الأصنام، وذمّ تقليدهم لأبائهم وأن جميعهم لم يكونوا على صواب في عبادتهم تلك، وأنهم باتباعهم لأبائهم في ذلك قد اشتركوا معهم في مجانية الصواب والوقوع في الضلال، ولا يعني كون أغلبهم على ذلك أنهم على صواب، ولا سبباً لجعل الخطأ صواباً والضلال حقاً، وأنهم جميعهم في بُعدٍ عن الحق، وفي ضلالٍ واضحٍ بين لمن لديه عقل يفكر به وبصيرة يميز بها الحق من الباطل، ومع هذا فقد كان إبراهيم - ﷺ - رحيماً رقيقاً وبراً تقياً، فلم يشأ أن يتركهم في ضلالهم يعمهون، بل عزم إلى أن يمحو العقائد الباطلة.

وخطوته هذه كانت أقوى من سابقتها في تنبيههم على بطلان عبادتهم لتلك الأصنام، وتركهم عبادة رب الأرباب، وسببت لهم ذلك صدمة في عقولهم حتى ظنوه مازحاً معهم، وحين رأوا جدية ما يقول طلبوا منه دليلاً واضحاً يؤيد صدق ما يقول، ظناً منهم استحالة أن يكون لديه دليل، وإنما موقفهم هذا العمق إيمانهم بآلهتهم ويقينهم أنهم على حق، وأن ما سوى ذلك باطل محال.

(وهو سؤال المزعزع العقيدة، الذي لا يطمئن إلى ما هو عليه، لأنه لم يتدبره ولم يتحقق منه. ولكنه كذلك معطل الفكر والروح بتأثير الوهم والتقليد. فهو لا يدري أي الأقوال حق. والعبادة تقوم على اليقين لا على الوهم المزعزع الذي لا يستند إلى دليل! وهذا هو التيه الذي يخبط فيه من لا يدينون بعقيدة التوحيد الناصعة الواضحة المستقيمة في العقل والضمير<sup>(1)</sup>).

وبعدها كانت صدمتهم أكبر وأقوى من سابقتها؛ حيث أعطاهم دليلاً على ذلك، وهذا الدليل وإن كان دليلاً قولياً إلا أنه عقلي منطقي موجود في كل أحدٍ بالفطرة، حيث قال لهم: ﴿بَلْ زَكَّرُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَّذِي فَطَرَهُمْ ۖ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۝﴾.

إذ المعروف أن من خلق السماوات والأرض هو الخالق لكل شيء موجود فيهما من إنس وجن وطير وحيوان وشجر وحجر وكل ما سوى ذلك، ظاهراً كان أو باطناً، فهو معروف بالفطرة أن الخالق لكل ذلك هو وحده المالك له والمتصرف به كما يشاء وكيفما شاء ومتى ما شاء.

(1) نفس المرجع والصفحة.

وإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك - فلا خالق لشيء دونه، ولا مالك لشيء غيره، وهو وحده الذي بيده الخير والشر، وبيده النفع والضرر، وليس ذلك إلا الله - ﷻ، فهو وحده خالق السموات والأرض ومن فيهن، وهو رب كل شيء ومالكه، والمتصرف بكل شيء، والنافع والضار، والمعطي والمانع، والمحيي والمميت، وهو على كل شيء قدير.

ومن كان كذلك - والله سبحانه وتعالى كذلك - فهو أحق بالعبادة من غيره، وفي صرف العبادة إلى من هو دونه من الأوثان والأصنام وغيرها ظلم عظيم، إذ ليس من العدالة أن يُقدّم لك شخصاً معروفاً ثم تقوم فتشكر غيره على ذلك المعروف، فكيف ونعم الله - تعالى - فيك كثيرة لا تُعد ولا تُحصى، ثم تقوم فتعبد من سواه.

وهذا هو ما يُسمى بتوحيد الربوبية، وهذا النوع من التوحيد لا يحتاج إلى دليل، فإنه مركوز في الفطر، والقلوب مفطورة على الإقرار به، ولم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم، ومن قال بذلك من الأمم الغابرة كفرعون وغيره فإنما قالوها بلسانهم وهم مُقرين بهم في نفوسهم، كما قال تعالى: ﴿ وَحَمَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقَنَتَهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ (1).

ورغم قوة هذا الدليل ووضوح حجته إلا أنه لم يكن له الأثر القوي على قومه، وعندما رأى - ﷺ - سيطرة الضلال على قومه، وتمسكهم بزيغ عبادتهم لأصنامهم، رأى أنه لا بد منه أن يُعطي دليلاً أقوى من سابقه، وأن يكون ملموساً لديهم يلامس الواقع الذي يعيشونه، علّ ذلك يكون سبباً في هدم جدار الظلمة الذي حَيَمَ على قلوبهم، وأعمى بصيرتهم، وأعتم حياتهم، فقال لهم: ﴿ وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْرِبِينَ ﴾، ويمكن أن تُسمى هذه الخطوة بيان ضعف آلهتهم وعجزها، وبطلان كونها إلهاً، إذ لو كان إلهاً حقاً لما استطاع كيدته، وكانت مكيدته لأصنامهم أن تحطمهم وترك الصنم الأعظم تعبداً لديهم وهو كبير الأصنام واضعاً الفأس في عنقه، فلمّا رأوا ذلك، وسألوا من عمل هذا بالهتتا، وجاءوا بإبراهيم - ﷺ - ليعاقبوه على مرأى ومسمع من الناس، وأرادوا أن يقيموا عليه الحجة أمام الملأ بسؤالهم: ﴿ أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا يَا هَيْتَنَا يَا بَرَّهَيْمُ ﴾، فأجابهم بجواب أقام به الحجة عليهم؛ فقال: ﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَتَلَّوْهُمُ إِنَّ كَانُوا يَظْفِرُونَ ﴾، وفي جوابه هذا تبكيت لهم، والمعنى: أُلْسِتم تعبدونهم، وتدعون عندهم، وتعتقدون نفعهم وضررهم، وتعتقدون فيهم كل ما يمكن أن يعتقد العابد في معبوده، فاسألوهم، هم حتى لا يستطيعون النطق فضلاً عن جلب النفع أو دفع الضرر.

(1) سورة النمل: آية (14).



- لما تقدم للمحاكمة شخصاً الأَبصار لسماع الجواب والنقاش عندما ﷺ فنجد أن إبراهيم -  
 - حكيماً داهيةً، وسار بهم في الجدل إلى ناحية أخرى ليبلغ ﷺ عُرِضَتْ عليه تلك الأسئلة، فقد كان -  
 مقصده، ويبلغ رسالته مهما كانت النتائج، لئلا يهملهم الحجة لعلمهم لى صوابهم، فقال: بل فعله كبيرهم ... (1)  
 والتهمك واضح في هذا الجواب الساخر. فلا داعي لتسمية هذه كذبة من إبراهيم - عليه السلام - والبحث  
 عن تعليلها بشتى العلل التي اختلف عليها المفسرون. فالأمر أيسر من هذا بكثير! إنما أراد أن يقول لهم  
 إن هذه التماثيل لا تدري من حطمها إن كنت أنا أم هذا الصنم الكبير الذي لا يملك مثلها حراكا.  
 فهي جماد لا إدراك له أصلاً. وأنتم كذلك مثلها مسلوبو الإدراك لا تميزون بين الجائر والمستحيل. فلا  
 تعرفون إن كنت أنا الذي حطمتها أم إن هذا التمثال هو الذي حطمها! (1).

وفي ذلك دليل واضح وحجة عليهم، لأن من كان يتصف بعدم القدرة والاستطاعة لا يستحق أن  
 يكون إلهاً، وكذلك هذه الأصنام، هي لا تستطيع النطق، فكيف من يستطيع النطق يعبد من هو دونه  
 وأنقص منه في القدرة والصفات.

حينها علموا وأقروا في أنفسهم ظلمهم لخالقهم؛ حيث عبدوا دونه وهو أحق بالعبادة من غيره،  
 وظلمهم إبراهيم - ﷺ - بتكذيبهم إياه، لكنهم عناداً واستكباراً تمسكوا بما هم عليه من الضلال، وردوا  
 على إبراهيم - ﷺ - بالحجة التي اقامها عليهم وقالوا: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَمَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ﴾، وهذا  
 اعتراف صريح منهم بعجز آلهتهم عن النطق، فأقاموا الحجة على أنفسهم، إذ العاجز لا يصلح أن يكون  
 إلهاً.

(فلما اعترفوا بأن الأصنام لا تستطيع النطق انتهر إبراهيم - ﷺ - الفرصة لإرشادهم مفرعاً على  
 اعترافهم بأنها لا تتطق استفهاماً إنكارياً على عبادتهم إياها، وزائداً بأن تلك الأصنام لا تتفجع ولا تضر.  
 وجعل عدم استطاعتها النفع والضر ملزوماً لعدم النطق؛ لأن النطق هو واسطة الافهام، ومن لا  
 يستطيع الافهام تبيّن أنه معدوم العقل وتوابعه من العلم والإرادة والقدرة (2)).

وهذا برهان عملي عقلي أقامه إبراهيم - ﷺ - عليهم، وحجة دامغة على بطلان عبادتهم لتلك  
 الأوثان، فقال - ﷺ - مؤيداً لما توصلوا إليه من عجز آلهتهم: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا  
 يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾، والمعنى: إذا كنتم تُقرّون في أنفسكم عجز آلهتكم عن النطق فأضيفوا إلى

(1) الشاربي: في ظلال القرآن، (2387/17).

(2) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، (104/17).

عجزهم ذلك عجزهم عن النفع والضرر، لأنهم لم يستطيعوا جلب النفع لأنفسهم، كما لم يستطيعوا دفع الضرر والدفاع عن أنفسهم عند تحطيمهم، ومنعني من إلحاق الضرر بهم وتكسيرهم، ومن لا يستطيع جلب النفع لنفسه أو دفع الضرر عنه، فكيف يستطيع أن يُقدّم شيئاً نافعاً لغيره، أو يدفع ضرراً عنهم، لأنه عاجز، والعاجز لا يصلح أن يكون إلهاً.

وهذا برهان عملي عقلي آخر، أقامه إبراهيم - عليه السلام - على قومه، إذ لا بد أن يكون الإله كاملاً لا ينقصه شيء، ولا يعيبه شيء، قادرٌ لا يُعجزه شيء، وهو على كل شيء قدير.

ورغم كل هذه الحجج والبراهين إلا أنهم مصرين على ما هم عليه، فأراد - عليه السلام - أن يُحرك لديهم الشعور الوجداني لعل ذلك يُحرك مشاعرهم وتشغل عقولهم، فقبحهم وقبح عبادتهم تلك، وذكرهم بعقولهم المعطلة، وحثهم على تشغيلها وإعمالها، وأن يفكروا ويتأملوا في قوله ودليله وحجته، وما يقومون به من أعمال ضاله باطلة؛ فقال: ﴿أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

لكن كل ذلك لم يُجدي معهم نفعاً، وفي الأخير ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَئِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾<sup>(1)</sup>، وهذه إرادة الله تعالى ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(2)</sup>، فرغم كل الأدلة والحجج والبراهين التي ساقها إبراهيم - عليه السلام - لقومه، إلا أنها لم تجد إلى قلوبهم طريقاً، ولا إلى عقولهم سبيلاً، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾<sup>(3)</sup>، وقالوا: ﴿حَرْقُوهُ وَأَنْصُرُوا أَلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَعَالِينَ﴾.

واعلم أنه تعالى لما بيّن ما أظهره إبراهيم - عليه السلام - من دلائل التوحيد وإبطال ما كانوا عليه من عبادة التماثيل أتبعه بما يدل على جهلهم، وأنهم: قالوا حرقوه وانصروا ألهنكم).

وهكذا ظهرت آية الله الكبرى في حفظ عبده ورسوله إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه، وردّ الله كيدهم في نحورهم، ﴿وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾.

وهذا تدبير إلهي وحكمة من الله - تعالى، ليظهر دليلاً آخرًا يؤكد حجته - عليه السلام - ومعجزة تؤكد نبوته، وتؤيد صدق دعوته - عليه السلام -، حيث إن النار لم تصبه ولم تلحق به أي أذى رغم أنه وسطها، في حين أنها أحرقت الطير وهو في أعالي السماء وفي منأى عنها.

(1) سورة الفصص: آية(56).

(2) سورة المائدة: آية(41).

(3) سورة محمد: آية(16).

وهكذا (يظهر من خلال الآيات المنهج الإبراهيمي في الحوار مع قومه، وذلك بالبداية بالسؤال الذي يثير العقل من غفوته، وينبه النفس من غفلتها فسألهم ابتداءً عن ماهية هذه الآلهة والتماثيل التي يعبدون، فما كان لهم من حجة إلا حجة ضعيفة هالكة، هي التقليد للأباء، ومتابعتهم على ما كانوا عليه دون النظر إلى صواب الأمر من خطئه وصحته، واصل حوارهم معهم بأسلوبه اللين المقنع يثير الأسئلة في عقولهم ونفوسهم حتى يصلوا للجواب والصواب بأنفسهم، فلا تأخذهم عن الحق عزة، ولا يصرفهم كبر، وحين يتأملون هذه الأسئلة المثيرة، فيجدون أنها لا تسمع ثناءً، ولا تجلب نفعاً لنفسها فضلاً عن غيرها، ولا تدفع ضرراً، فكيف تعبد آلهة بمثل هذا العجز والضعف؟

وتبقى تلك الأسئلة التي أثارها إبراهيم - عليه السلام - تعمل عملها في الصدور، وكادت أن تؤثر وتثمر حين غضب إبراهيم - عليه السلام - من ضلالهم . وأراد بخطوة عملية أن يدلل لهم على عجز أصنامهم، وضلال أحلامهم حين راغ<sup>(1)</sup> على تلك الأصنام تحطيماً ونكسيراً، وأبقى كبيرها ليحتكموا إليه، فيرون عجزه وضعفه، وأنه لا يملك جواباً ولا يعرف صواباً ولا ينطق بحق أو باطل، وإنما هو حجر لا ينفع ولا يضر، وذلك حينما تساءلوا من فعل ذلك بالهتهم، فأجابهم إبراهيم بجواب عليم حكيم، وقال لهم: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَتَعَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴿١٣﴾ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ فقد صفعهم إبراهيم - عليه السلام - بهذه الحجة الدامغة، التي نهبتهم من غفلتهم، وأيقظتهم من غفوتهم، فأقبل بعضهم على بعض يتلاومون، وقال: إنكم أنتم الظالمون.

لكن هذه الصحوة النفسية والعقلية ما لبثت أن غابت وتلاشت، وفعلت الحمية والعصبية للأباء فعلها، فنكسوا على رؤوسهم، وأغفلوا عقولهم، وذهبوا في غيهم وضلالهم، كأنما فكروا بأقدامهم، وأجابوا: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَمَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ ﴿١٥﴾﴾، ثم أخذ يبيكهم على جهلهم، ويوبخهم على ثباتهم على الباطل بعد وضوح الحق وسطوعه كالشمس في رابعة<sup>(2)</sup> النهار.

وهنا يدفع بحجته في نورهم فيقررها ويؤكددها: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿١٦﴾﴾.

ويعبّر عن ضجره منهم ومن الهتهم مبيناً ضلالهم وعدم معقولية عملهم في عبادتهم لتلك الآلهة: ﴿أَفِي لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٧﴾﴾، ويتحول المشهد من الحوار بالدليل والحجة والتي

(1) أي: مال إليه سراً وحاد. يُنظر: ابن منظور: لسان العرب، (431/8).

(2) أي: وسطه. يُنظر: عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، (849/2).

كانت الغلبة فيها لإبراهيم على قومه إلى مواجهة الحجة بالقوة، وإساءة استعمال السلطة، حيث قالوا: ﴿حَرْفُوهُ وَأَضْرَبُوا إِلَهْتَكُمْ إِنَّكُمْ فَعَلَيْتُمْ﴾، فأخذوا أمام هذا الخيار بالأشق الأشد حين اختاروا الإحراق بالنار، فكان ابتلاءً آخرًا لإبراهيم - عليه السلام - فأناجى الله تعالى من النار، وجعلها عليه برداً وسلاماً<sup>(1)</sup>. وهكذا يكتب الله تعالى الفوز والنجاة لأهل الفلاح، والخيبة والخسران لأهل الجور والطغيان، وأما إبراهيم - عليه السلام - فقد رعاه الله - تعالى - وكأله، فلم تحق منه النار إلا الوثاق، وجاءه النداء الرباني: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾.

### الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

من خلال هذه الرحلة العلمية القصيرة مع مفهوم الربوبية والألوهية من خلال قصة إبراهيم - عليه السلام - في سورة الأنبياء، وجمع مادتها ودراستها، أتمنى أن أكون قد أعطيت الموضوع حقه ولو مختصراً، ويظل عمل ابن آدم ناقصاً مهما حرص على الكمال فلا كامل إلا الله تعالى، وهدفنا رضا الله تعالى، وخدمة الدين الإسلامي وتوضيح معالمه ما استطعت.

وفي هذه الخاتمة أتقدم بذكر أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، مع أهم توصياته ومقترحاته، وذلك على النحو التالي:

### أولاً: النتائج:

بعد هذا العرض المتواضع توصل البحث إلى النتائج التالية:

- 1- توحيد الربوبية: هو الإقرار بأن الله تعالى خالق كل شيء، وأنه ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، وهذا النوع من التوحيد مركز في الفطر، ولهذا فقد كان إقرار المشركين بتوحيد الربوبية سبباً لإقامة الحجة عليهم.

(1) الشايح: أ. د. محمد بن عبد الرحمن، الحوار في قصص إبراهيم - عليه السلام - في القرآن الكريم، مؤتمر الحوار في الفكر الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة.

منشور في موقع إلكتروني اسمه: الحوار اليوم، بإشراف الشيخ الدكتور خالد حسن هندوي.

2- توحيد الإلهية: هو إفراده تعالى بالعبادة، والتأله له، والخضوع والذل، والحب والافتقار، والتوجه إليه تعالى، وهو التوحيد الذي دعت إليه الرسل -عليهم الصلاة والسلام، ونزلت به الكتب.

3- توحيد الربوبية يستلزم منه توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية متضمن لتوحيد الربوبية، فالعلاقة بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية علاقة وثيقة ومتكاملة لا ينفك أحدها عن الآخر ولا يقبل الله تعالى من عباده أحدها دون الآخر.

4- قصة إبراهيم -عليه السلام- وجداله مع قومه أظهرت أن الباطل لا يصير حقاً بكثرة المتمسكين به، ولا بطول ملازمته، وأن تقليدهم لأبائهم تقليداً أعمى جعلهم كما جعل آباءهم في ضلالٍ مبين.

5- حوار إبراهيم -عليه السلام- مع قومه أقام عدداً من الأدلة والبراهين لإثبات ربوبية الله تعالى وألوهيته، ومن هذه الأدلة ما هو قولي كما في قوله تعالى: ﴿رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُمْ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾، ومنها ما هو فعلي كما في قوله تعالى: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدِيرِينَ﴾.

6- أثبت إبراهيم -عليه السلام- لقومه بطلان عبادتهم للأوثان، وأثبت لهم النقص في آلهتهم، كونها لا تستطيع النطق، كما أثبت لهم عجزها كونها لا تستطيع جلب النفع لنفسها أو دفع الضر عنها، وذلك أنها لم تدافع عن نفسها حين حطمها -عليه السلام-، فكيف لها أن تجلب نفعاً أو تدفع ضرراً عن غيرها، والناقص والعاجز لا يصلح أن يكون إلهاً.

7- عقوبة قوم إبراهيم -عليه السلام- له جراء تحطيمه لأصنامهم كانت من أشد العقوبات وهو الحرق بالنار حياً مكبلاً، لكن الله - تعالى - منحه معجزة جديدة تؤكد صدق نبوته، وفيها خرق سنة من السنن الكونية حيث جعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم -عليه السلام- بدلاً من أن تصيبه بأذى.

8- رغم كل الأدلة والبراهين والحجج التي قدّمتها -عليه السلام- لقومه إلا أنهم ظلوا متمسكين بما ورثوه عن آبائهم من الضلالة استنكاراً وعناداً، ولسان حالهم يقول كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾.

### ثانياً: التوصيات:

- 1- نُوصي الباحثين والمهتمين بعلم العقيدة بتناول قصة إبراهيم المذكورة في سورة الأنعام وسورة الشعراء على نفس هذا المسار لتبرز الجوانب العقدية التي فيها، كونها تتناول طرقاتاً عقلية وفطرية لإثبات الخالق وربوبيته وألوهيته.
- 2- كما نُوصي بتناول قصة إبراهيم - عليه السلام - في القرآن الكريم كاملاً، ومن جميع الجوانب، من تأملاته، وأسرته، وبنائه للكعبة، وتبشير به بأولاده، وقصته مع الذبيح، وشفاعته لآل لوط، ودعوته لأبيه وقومه، ومعجزاته، ومجادلته مع قومه، وموقفهم منه ومن دعوته، وكيف كانت نهايتهم بطريقة تخدم مواضع العقيدة.
- 3- وفي الأخير نُوصي الباحثين والمهتمين بالاهتمام بالقصص القرآنية التي تحكي عن الرسل، وموقف أقوامهم منهم ومن دعوتهم، وكيف كانت نهايتهم، وذلك لما للقصة من أثر قوي في ترسيخ الإيمان بالله تعالى وفي التوجيه السلوكي والوجداني على مستوى الفرد والجماعة.

### ثالثاً: المقترحات:

- 1- نقترح بعمل مشروع متكامل يضم جميع قصص الأنبياء والرسل في القرآن الكريم وتناول ذلك بالبحث والدراسة من الناحية العقدية لا التفسيرية، يقوم به نخبة من علماء العقيدة والتفسير، يهتم من خلالها بالمسائل العقدية والقضايا الاعتقادية المتنوعة والتي تعرضت لها كل قصة بصورة مستقلة عن الأخرى وإن تشابهت أو تكررت المواقف؛ لأنها في كل مرة تكون لهدف آخر غير الذي سبقه.
- 2- كما نقترح أكثر من طريقة لتحقيق المشروع المشار إليه في النقطة السابقة، فيمكن تناول قصة كل نبي أو رسول على حدة يبحث يتناول جميع الآيات القرآنية الواردة في القرآن الكريم، وتناولها بطريقة التفسير العقدي للآيات، مع مزيد اهتمام وتفصيل للآيات التي تتناول قضايا عقدية. أو أن يأخذ الباحث موضوعاً عقدياً معيناً، ويجمع كل الآيات القرآنية من القصص النبوية التي تتحدث عن هذا الموضوع، ويتناولها بطريقة التفسير الموضوعي مع مزيد توضيح وتفصيل للمسائل العقدية.

وصلّى الله وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

## مراجع البحث ومصادره:

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: الكتب الأخرى:

- 1- ابن الأثير: أبو الحسن علي بن محمد الشيباني الجزري (ت630هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (1415هـ - 1994م).
- 2- ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الخليم بن عبد السلام الحارثي (ت728هـ)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى (1406هـ - 1986م).
- 3- ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الخليم بن عبد السلام الحارثي (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة.
- 4- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم البرمكي الإربلي (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى (1971م).
- 5- ابن رجب: عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ)، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى (1425هـ - 2005م).
- 6- ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت1393هـ)، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، سنة النشر (1984هـ).
- 7- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي (ت463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى (1412هـ - 1992م).
- 8- ابن عطية: أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت546هـ)، الخور الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، طبعة محققة عن نسخة أيا صوفيا - استانبول، رقم 119، المحفوظة صورتها في مكتبة مرعشي نجفي - قم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (1422هـ - 2001م).
- 9- ابن منظور: محمد بن بكر (ت711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، 1119 كورنيش النيل، القاهرة.
- 10- الثعلبي: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (1422هـ - 2002م).

- 11-الجزائري: فضيلة الشيخ الدكتور: محمد حاج عيسى، موقع إلكتروني اسمه: في طريق الصلاح، عنوان المقالة: الحوار في قصة إبراهيم عليه السلام، 16/ذي الحجة/1432هـ.
- 12-الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم (ت751هـ)، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- 13-الجوهري: إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت — لبنان، الطبعة الرابعة (1990م).
- 14-الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي (ت626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية (1397هـ - 1977م).
- 15-الداوودي: شمس الدين محمد بن علي بن أحمد المالكي (ت945هـ)، طبقات المفسرين للداوودي، دار الكتب العلمية - بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر.
- 16-الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي الشهير بخطيب الري (ت606هـ)، مفاتيح الغيب، دار الفكر، الطبعة الأولى (1401هـ - 1981م).
- 17-السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، حجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (1413هـ).
- 18-السفاري: شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي (ت1188هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة الموضية، مؤسسة الخافقين ومكبتها - دمشق، الطبعة الثانية (1402هـ - 1982م).
- 19-الشاربي: سيد قطب إبراهيم حسين (ت1385هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت- القاهرة، الطبعة الثانية والثلاثون (1423هـ - 2003م).
- 20-الشايع: أ. د. محمد بن عبد الرحمن، الحوار في قصص إبراهيم - عليه السلام - في القرآن الكريم، مؤتمر الحوار في الفكر الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة. منشور في موقع إلكتروني اسمه: الحوار اليوم، بإشراف الشيخ الدكتور خالد حسن هندواوي.
- 21-الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، سنة النشر (1415هـ - 1995م).
- 22-الشيرازي: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت817)، القاموس المحيط، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية، 1301هـ، الهيئة المصرية للكتاب.



- 23-**الصالحى**: صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد بن أبي العز الحنفي (ت792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى (1426هـ - 2005م).
- 24-**صوفي**: عبد القادر بن محمد عطا، المفيد في مهمات التوحيد، دار الاعلام، الطبعة الأولى (1422هـ - 1423هـ).
- 25-**الطبري**: أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، الدكتور: عبد السند حسن بمامة، دار هجر، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى (1422هـ - 2001م).
- 26-**عبد الوهاب**: سليمان بن عبد الله بن محمد (ت1233هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الأولى (1423هـ - 2002م).
- 27-**العمادي**: أبو السعود محمد بن محمد (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم المعروف بتفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 28-**عمر**: أحمد مختار عبد الحميد (ت1424هـ) بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى (1429هـ - 2008م).
- 29-**الفراهيدي**: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (ت170هـ)، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- 30-**القزويني**: أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السلام هارون، دار الفكر.
- 31-**القزويني**: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (ت395هـ)، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية (1406هـ - 1986م).
- 32-**القيسي**: شمس الدين محمد بن عبد الله بن محمد، الشهير بابن ناصر الدين (ت842هـ)، الرد الوافر، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة (1411هـ - 1991م).
- 33-**هرّاس**: محمد بن خليل حسن (ت1395هـ)، شرح العقيدة الواسطية، ويليّه ملحق الواسطية، ضبط نصه وخرّج أحاديثه ووضع الملحق: علوي بن عبد القادر السقاف، دار المحرّة للنشر والتوزيع، الخبر، الطبعة الثالثة (1415هـ).

## الحزم وأثره في العقوبات الشرعية ومدى مواظمته بين الحقوق الفردية والحقوق العامة

د. مهدي محمد مرشد الهجرة

عضو هيئة التدريس بمركز الدراسات والاستشارات القانونية والتحكيم

كلية الشريعة والقانون - جامعة صنعاء

Mahde1976@gmail.com

## ملخص

## 11

هذا البحث بعنوان (الحزم وأثره في العقوبات الشرعية ومدى مواظمته بين الحقوق الفردية والحقوق العامة) ويتكون من مقدمة وثلاثة مباحث في المبحث الأول تكلم الباحث فيه عن المصطلحات والتعاريف وفي المبحث الثاني تكلم فيه الباحث عن ماهية العقوبات المقررة في الشريعة، وبين فيه أن الشريعة قائمة على ركنين أساسيين، هما التيسير والحزم، ومن خلال التتبع والاستقراء وجد الباحث أن بالحزم تقل الجريمة وتضمحل، وأن في إقامة الحدود إقامة للدين، وصلاح للدينا، وسعادة للأفراد، والمجتمعات، وفي المبحث الثالث بين فيه الباحث المواظمة والتوازن للحزم بين حق الفرد والمجتمع المبني على القاعدة المشهورة التي تقول (لا ضرر ولا ضرار) وختم الباحث هذا البحث ببعض النتائج والتوصيات من أهمها: صلاح الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان لمواظمتها بين جميع الحقوق، وأن العقوبات في الشريعة الإسلامية تحقق أعظم المصالح بأقل التكاليف، وأن جميع الشبهات التي يرددها الطاعنون في الشريعة ووصفها بالقسوة والوحشية ناتجة عن جهل كبير بحقيقة التشريع الإسلامي الذي يوازن بين جميع الحقوق، بحيث، وأن في إقامة العقوبات في الإسلام من الحزم ما يكفي لزوال الجريمة وتقويم المجرمين ويحفظ الحقوق العامة، والخاصة، ويحقق الأمن المجتمعي في الأعراض، والدماء، والأموال، كما أوصى الباحث الدولة وخصوصاً محاكم القضاء والشعب القضائية القيام بدورها الفعال بالعمل بالحزم تجاه كل المجرمين وإنزال العقوبة الشرعية كلاً بحسب جرمه وعدم التساهل معهم لأن في تطبيق العقوبات الشرعية سعادة للفرد والمجتمع وحماية للأمن العام، وأوصى الباحث الجامعات ومراكز الأبحاث العلمية بالتنوع بضرورة العمل بالحزم في تطبيق العقوبات الشرعية وإنزال العقوبة المناسبة لكل مجرم واستكمال مواضع النقص في هذه القضية من قبل الباحثين وأوصى الباحث كل المرافق الحكومية وغير الحكومية بضرورة تطبيق القانون بحزم وجعل الناس سواسية أمام القانون حتى يسود العدل بين الناس ويحيا الناس بأمان

ثم ختم الباحث هذا البحث بالمراجع أسأل الله له القبول والستاد والتوفيق.

## Strictness, its Impact on Sharia Penalties, and the Extent of Reconciling between Individual and Public Rights

Dr. Mahdi Mohammed Murshid El-Hejrah

Faulty member at Center of Legal Studies & Consultations, Faculty of  
Sharia & Law, Sana'a University

### Research summary

This research entitled (The hardness and its impact on the legitimate punishments and its compatibility among individual rights and public rights) and consists of an introduction and three researches , in the first research the researcher talks on the terms and definitions, and in the second research , the researcher talks about the meaning of the penalties prescribed in the Shari'a. He pointed out that the Shari'a is based on two basic pillars: facilitation and hardness By tracing and extrapolation, the researcher found that by firmness the crime will be diminished and disappeared , and through establishing limits is establishing religion, and good for the world, happiness for individuals and communities. In the third research in which the researcher harmonize and balance the firmness between the right of the individual and the built society, On the famous rule that says(no harm nor harm ) The researcher concluded this research with some conclusions and recommendations, the most important of which are: the validity of Islamic legitimacy for every time and it's place to harmonize among all rights, and the punishments in Islamic legitimacy achieved the greatest interests with the lowest costs. And all the suspicions echoed by the plaintiffs in the Sharia and described as cruelty and brutality result from a great ignorance of the Islamic legislation fact which balances all rights, and establishing punishment in Islam of the firmness is enough to eliminate the crime and repairing offenders and preserves public and private rights, and achieves community security in symptoms, blood, and money. The researcher also recommended the state especially the courts of

justice and the judiciary to play an active role in acting resolutely against all criminals and imposing the legal punishment as a crime according to his crime and don't tolerate them, because in the application of legitimate punishments is happiness for the individual , society and the protection of public security. Also The researcher recommended universities and scientific research centers to raise awareness to work firmly in the application of the legitimate punishments and impose the appropriate punishment for each criminal and complete the shortcomings in this case by the researchers and the researcher recommended all governmental and non-governmental sections to apply the law firmly and make people equal in the law to prevail justice among People and live safely.

The researcher has been completed by references , I ask Allah acceptance and conciliation .

## مقدمة

الحمد لله نعمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونؤمن به، ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين أما بعد،

فإن من فضل الله تعالى على عباده أن جعل الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع، فلا شريعة ولا دين صالحين إلى يوم القيامة إلا الشريعة الإسلامية، كونها شاملة وكاملة، وهي قائمة على ركنين أساسيين لا يمكن أن تستقيم موازين العدالة من غير أن يجتمع هذان الركنان: هما الحزم والرفق، ومع أن الحزم قد يوحى بالقوة والشدة إلا أن الحزم الذي جاءت به شريعة الإسلام هو الحزم الوحيد الذي يقتصر على وضع الشدة في موضعها دون أن يتجاوز به موضعها.

فالحزم في الإسلام كالعلمية الجراحية المحدودة التي لا يقصد منها إلا استئصال الشر فقط، والذي جاء به الإسلام في مجال الحزم يتوزع على أربعة أنواع كبرى: هي: الحدود، والجنايات، والتعزيرات، والتأديبات.

مشكلة البحث: عدم إعطاء الحزم حقه من قبل الباحثين و الدارسين، وقصورهم في إبراز أهميته كونه يقلل من حدوث الجرائم والمشكلات على الفرد والمجتمع

خطة البحث: وقد اشتملت على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة وهي على النحو الآتي:

الملخص والمقدمة: ومشكلة البحث وخطة البحث والمنهجية التي اعتمدها الباحث وأهمية البحث وأسباب اختياره، وأهدافه والدراسات السابقة مع منهج البحث.

وأما المباحث فهي ثلاثة:

المبحث الأول: المصطلحات والتعاريف.

المبحث الثاني: الحزم وأثره في العقوبات الشرعية

المبحث الثالث: مدى موازنة الحزم بين الحقوق الفردية والحقوق العامة

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، و التوصيات والمراجع

**منهج البحث:** رأى الباحث في بحثه هذا أن المنهج الذي يكون محققاً لأهداف البحث، هو المنهج الاستقرائي والتحليل العلمي، وذلك من خلال تتبع مسائل الجنايات والحدود، وإبراز الحزم وأثره في الفقه الإسلامي باختلاف مدارسه في تحقيق مقصد الشارع الكريم في التقليل من الجريمة ومدى موازنة الحزم لرعاية حق الفرد والمجتمع.

#### أسباب اختيار البحث:

- 1- إبراز الحزم والقوة فيما لا بد منه في مسائل - الجنايات والحدود.
  - 2- إظهار حكمة التشريع الإسلامي من إيجاد الحزم وعدم التساهل في تطبيق الحدود الشرعية بما يحقق الأمن العام والسكينة العامة
  - 3- إظهار الأثر المترتب من إيجاد الحزم في العقوبات على حفظ الحقوق.
- الدراسات السابقة: لم اطلع بحسب علمي على بحث أفرد هذه الجزئية (الحزم وأثره في العقوبات الشرعية ومدى موازنته بين حق الفرد والمجتمع وهناك كتابات كثيرة تخدم الفقه والقضاء الإسلامي خصوصاً، وفي ثناياها إجابات على بعض شبهات المستشرقين وغيرهم فأحببت في هذا البحث إظهار دور الحزم وأثره في الشريعة ومدى موازنته بين الحقوق الفردية والحقوق العامة

#### أهداف البحث

- 1- استنباط الحزم من آراء الفقهاء في المسائل المتعلقة بجنايات والحدود، وإظهار جانب الحكمة في حفظ الحقوق من تطبق الحدود الشرعية.
- 2- جمع ما تفرق من جوانب الحزم في مسائل الجنايات والحدود، لنفع الأفراد والمجتمعات .
- 3- إظهار الأهمية البالغة من إيجاد الحزم في العقوبات المقررة في الشريعة وعدم التساهل في تطبيقها لما فيه من حفظ الحقوق وإيجاد الأمن العام.
- 4- بيان خطأ من يتهم الشريعة بالقسوة والحيف.
- 5- بيان الموازنة والتوازن في الشريعة الإسلامية بين الحقوق الفردية والحق العام

## المبحث الأول

## الأسماء والتعاريف

**الحزم** (1) : لغة: الحَزْمُ ضَبَطَ الرَّجُلُ أَمْرَهُ وَالْحَدْرُ مِنْ قَوَاتِهِ مِنْ قَوْلِهِمْ : حَزَمْتُ الشَّيْءَ : أَي شَدَدْتَهُ وَمِنْهُ حَدِيثُ الْوَتْرِ [ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ : أَخَذْتَ بِالْحَزْمِ أَوْ بِالْوَثِيْقَةِ وَقَالَ لِعِمْرٍ : أَخَذْتَ بِالْقُوَّةِ (2) .

وروى أبو داود في المراسيل عن خالد بن معدان قال قال: رجل : يا رسول الله ما الحزم قال أن تشاور ذا رأي ثم تطيعه(3).

**واصطلاحاً:** اتخاذ القرار بفعل أو ترك(4) والأثر: بالتحريك ما بقي من رسم الشيء والجمع الآثار(5) والأثر له ثلاثة معان الأول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من شيء والثاني بمعنى العلامة أي: ما يعلم به كالأخاتم والثالث بمعنى الجزء(6) وما نقصده في هذا البحث هو الأول بمعنى النتيجة المترتبة على حصول الحزم في العقوبات

**معنى الأثر في الاصطلاح:** يطلق الأثر عند الفقهاء على بقية الشيء، كأثر النجاسة، وعلى الحديث مرفوعاً كان أو موقوفاً أو مقطوعاً، وبعض الفقهاء يقصرونه على الموقوف. وقد يطلق أيضاً على ما يترتب على التصرف، فيقولون: أثر العقد، وأثر الفسخ، وأثر النكاح، ونحوه(7).

(1) لسان العرب (12 / 131) محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري: دار صادر بيروت ط الأولى، و النهاية في غريب الحديث

والأثر (1 / 950). لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري د بيروت ، 1399هـ - 1979م

(2) صحيح ابن خزيمة (2 / 145): لمحمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري المكتب الإسلامي - بيروت ، 1390 -

1970 تحقيق : د. محمد مصطفى الأعظمي

، قال أبو بكر : هذا عند أصحابنا عن حماد مرسل ليس فيه أبو قتادة قال الألباني : إسناده صحيح

(3) حديث مرسل سنن البيهقي الكبرى (10 / 112) لأبي بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى : مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ، 1414 - 1994 تحقيق : محمد عبد القادر عطا

(4) مفاهيم إسلامية (1 / 125) موقع وزارة الأوقاف المصرية <http://www.islamic-council.com>

(5) لسان العرب (4 / 5)، و تاج العروس من جواهر القاموس (10 / 22). لأبي الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ، الملقب بمرتضى ، الزبيدي ، دار الهداية

(6) التعريفات (1 / 23) لعلي بن محمد بن علي الجرجاني: دار الكتاب العربي - بيروت ط: الأولى ، 1405

(7) الموسوعة الفقهية وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت (1 / 249)، ط.1، ( من 1404 - 1427هـ، دار السلاسل - الكويت،

ط : 1.

والذي نعنيه هنا هو الأثر المترتب من وقوع الحزم على تطبيق العقوبات الشرعية، أي: ما يترتب على تنفيذ العقوبات من حفظ حق الفرد والمجتمعات.

العقوبات جمع عقوبة وهي في اللغة: اسم مصدر من عاقب يعاقب عقاباً ومعاقبة، وهي الجزاء على الفعل السيئ<sup>(1)</sup> وعرفت في الاصطلاح بأنها: الجزاء المقرر على مخالفة الشرع بانتهاك حق الله - تعالى -، حداً كان أو كفارة أو تعزيراً<sup>(2)</sup> والمقصود بالمقررة هنا يعني التي قررتها الشريعة الإسلامية على مستحقيها من المجرمين كلا بحسبه.

وأما معنى المواءمة: فهي الموافقة واعمه وثاماً ومواءمة وافقه وواعمته مواءمة وثاماً وهي الموافقة أن تفعل كما يفعل<sup>(3)</sup> وفي المثل: "لولا الوثام لهلك الانام"<sup>(4)</sup>.

المعنى الاصطلاحي للمواءمة لم أجد من قام بتعريف المواءمة اصطلاحياً ولكن يمكن أن نعرفها من خلال المعنى اللغوي فنقول بأنها: الموافقة والموازنة والتناسق للحزم والشدة في العقوبات بين مراعاة الحقوق الفردية والحقوق الجماعية بحيث لا يطغى حق الفرد على المجتمع ولا يطغى حق المجتمع على حقوق الأفراد.

الحق الفردي والجماعي: نقصد به حق الفرد الشخصية ونقصد بحق المجتمع أي حق الأفراد عامة. ونقصد بتعريف العنوان إجمالاً: الشدة في تنفيذ العقوبات الشرعية تؤدي إلى تحقيق حماية حقوق الأفراد والمجتمعات وتحافظ على السكينة العامة.

(1) لسان العرب (1/619)، مادة: عقب.

(2) التشريع الجنائي الإسلامي (1/609)، لعبد القادر عودة. دار الكتب العلمية

(3) لسان العرب (12/ 628)، ومختار الصحاح (6/326) لمحمد بن أبي بكر الرازي - طبعة دار الفكر العربي - بيروت

(4) مجمع الأمثال (2 / 176).



## المبحث الثاني

## الحزم وأثره في العقوبات الشرعية

تبرز أهمية الحزم في العقوبات المقررة في الإسلام من قوة هذا الدين في إسناد السلطة لولي الأمر لإيقاع الجزاء الوفاق على كل عمل ينافي سلامة وحوزة الإسلام، وطمأنينة المجتمع مهما كان نوع هذه الجريمة ؛ إذ لكل ما يسيء للمجتمع أو يضر بالفرد نجد في الإسلام ما يلائمه من الزواجر. وبقوة السلطة التي جعلها الله لولي الأمر في ملاحقة المجرمين، واستئصال شأفة المفسدين، بما يشفي الصدور، ويؤمن الخائف، ويردع من لا وازع له، يشعر المجتمع بالأمن والطمأنينة، ويحيا الأفراد في سلام، وبدون الحزم والتشديد في إيقاع العقوبة يتحول المجتمع إلى الفوضى، وينتج من ذلك طغيان القوي على الضعيف، وتنتهك الأعراض، وتتنظم عصابات البغي والعدوان، إذاً فبالحزم والتشديد في إيقاع العقوبات في الإسلام تكون نتيجته الأمن والطمأنينة والسكينة في أي مجتمع كان، لأن الله جل وعلا هو أعلم بما يصلح أحوال خلقه، وأدرى بما تستقيم به حياتهم ، وبما ترتدع به نفوسهم لذلك جعل العقوبات في الإسلام رحمة ورعاية بمصالح الأفراد والمجتمعات وقبل الحديث عن الحزم لا بد أن نعرف العقوبات المقررة في الشريعة وتقسيماتها وذلك من خلال ما يلي:

العقوبات المقررة في الشريعة.

مجال الحزم في الشريعة الإسلامية يتوزع على ثلاثة أنواع كبرى من العقوبات : وهي:

النوع الأول: : العقوبات المقررة على جرائم الحدود.

النوع الثاني: : العقوبات المقررة على جرائم القصاص والدية.

النوع الثالث: : العقوبات المقررة على جرائم التعازير<sup>(1)</sup>

(1) تنقسم العقوبة باعتبار تعلقها بحقوق الله تعالى أو بحقوق العباد إلى: عقوبة هي حق الله تعالى، كحد الزنا وحد السرقة وحد الشرب. وعقوبة هي حق للعباد كالقصاص. وعقوبة متعلقة بالحقين كحد القذف، وتنقسم باعتبار هذين الحقين إلى: عقوبة كاملة كحد الزنا والسرقة والشرب، عقوبة قاصرة كحرمان القاتل من ميراث المقتول، وعقوبة فيها معنى العبادة وجهة العبادة غالبية فيها ككفارة اليمين والقتل، عقوبة فيها معنى العبادة وجهة العقوبة فيها غالبية ككفارة الفطر في رمضان، وتنقسم العقوبة بحسب الرابطة القائمة بينها إلى: أربعة أنواع هي : النوع الأول: العقوبات الأصلية: وهي العقوبات المقررة أصلاً للجريمة كالقصاص للقتل والرجم للزنا والقطع للسرقة. النوع الثاني: العقوبات البدلية: وهي العقوبات التي تحل محل عقوبة أصلية إذا امتنع تطبيق العقوبة الأصلية لسبب شرعي نحو: الدية إذا درئ القصاص، والتعزير

أولاً: تطبيقات الحزم على الحدود<sup>(1)</sup>

إذا درى الحد أو القصاص، والعقوبات البدلية هي عقوبات أصلية قبل أن تكون بدلية، وإنما تعتبر بدلا لما هو أشد منها إذا امتنع تطبيق العقوبة الأشد؛ فالدية عقوبة أصلية في القتل شبه العمد ولكنها تعتبر عقوبة بدلية بالنسبة للقصاص، والتعزير عقوبة أصلية في جرائم التعازير ولكن يحكم به بدلا من القصاص أو الحد إذا امتنع الحد أو القصاص لسبب شرعي، النوع الثالث: **العقوبات التبعية**: هي العقوبات التي تصيب الجاني بناء على الحكم بالعقوبة الأصلية ودون حاجة للحكم بالعقوبة التبعية، ومثلها حرمان القاتل من الميراث، فالحرمان يترتب على الحكم على القاتل بعقوبة القتل ولا يشترط فيه صدور حكم بالحرمان، النوع الرابع: **العقوبات التكميلية**: وهي العقوبات التي تصيب الجاني بناء على الحكم بالعقوبة الأصلية بشرط أن يحكم بالعقوبة التكميلية. ومثالها: تعليق يد السارق في رقبته بعد قطعها حتى يطلق سراحه - فإن تعليق اليد مترتب على القطع ولكنه لا يجوز إلا إذا حكم به، وتنقسم العقوبة من حيث سلطة القاضي في تقديرها إلى: عقوبات مقدرة: وهي العقوبات التي عين الشارع نوعها وحدد مقدارها وأوجب على القاضي أن يوقعها دون أن ينقص منها أو يزيد فيها أو يستبدل بها غيرها، ويسمى هذا النوع من العقوبات بالعقوبات اللازمة لأن ولي الأمر ليس له إسقاطها ولا العفو عنها، عقوبات غير مقدرة: وهي العقوبات التي يترك للقاضي اختيار نوعها من بين مجموعة من العقوبات وتقدر حكمها بحسب ما يراه من ظروف الجريمة وحال المجرم، وتسمى هذه العقوبات بالعقوبات المخيرة، لأن للقاضي أن يختار من بينها ما يراه مناسبا للجريمة، وتنقسم العقوبة من حيث محلها إلى: **عقوبة بدنية**: وهي العقوبات التي تقع على جسم الإنسان كالقتل والجلد والحبس، و**عقوبات نفسية**: وهي العقوبات التي تقع على نفس الإنسان دون جسمه كالنصح والتوبيخ والتهديد، وعقوبات مالية: وهي العقوبات التي تصيب مال الشخص كالدية والغرامة والمصادرة، وهناك عقوبات أخرى بحثها الفقهاء وهي: أ- الغرة: الغرة من كل شيء أوله، وهي ضمان يجب في الجناية على الجنين، وتبلغ قيمتها نصف عشر الدية وهي خمس من الإبل أو خمسمائة درهم، ب- الأرش: يطلق الأرش غالبا على المال الواجب في الجناية على ما دون النفس، وقد يطلق على بدل النفس، فهو نوع من الدية. **ينظر**: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (233/7)، لعلاء الدين الكاساني - دار الكتاب العربي بيروت - 1982، وروضة الطالبين وعمدة المفتين (5/7) لمحي الدين النووي (ت 676هـ) دار الكتب العلمية، و المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (443/11) لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر - بيروت - 1405، ط: 1.

، والتشريع الجنائي الإسلامي (4/2)، تيسير التحرير (179/2) لمحمد أمين - المعروف بأمر بادشاه ت - 972 هـ دار النشر / دار الفكر. (1) هناك فرق بين جرائم الحدود والجنايات فمن أهم الفروق التي ذكرها الفقهاء بينهما أن جرائم الحدود لا يجوز فيها العفو مطلقاً، سواء من المجني عليه أو ولي الأمر أي الرئيس الأعلى للدولة، فإذا عفا أحدهما كان عفوه لغواً لا أثر له على الجريمة ولا على العقوبة أما في جرائم القصاص فالعفو جائز من المجني عليه، فإذا عفا ترتب على العفو أثره، فلمجني عليه أن يعفو عن القصاص مقابل الدية، وله أن يعفو عن الدية أيضاً، فإذا عفا عن أحدهما أبقى منه الجاني، وليس لرئيس الدولة الأعلى أن يعفو عن العقوبة في جرائم القصاص بصفته هذه، لأن العفو عن هذا النوع من الجرائم مقرر للمجني عليه أو وليه، لكن إذا كان المجني عليه قاصراً ولم يكن له أولياء كان الرئيس الأعلى للدولة وليه، إذ القاعدة الشرعية أن السلطان ولي من لا ولي له، وفي هذه الحالة يجوز لرئيس الدولة العفو بصفته ولي المجني عليه، لا بأي صفة أخرى، وبشرط ألا يكون العفو مجاناً هذا هو الفرق الجوهرى الأول أما الفرق الثاني، فهو أن جرائم الحدود إذا ثبتت وجب على القاضي أن يحكم بعقوبتها المقررة لا ينقص منها شيئاً ولا يزيد عليها شيئاً، وليس له أن يستبدل بالعقوبة المقررة عقوبة أخرى، ولا أن يوقف تنفيذ العقوبة، فسلطة القاضي في جرائم الحدود قاصرة على النطق بالعقوبة المقررة للجريمة.

وأما في جرائم القصاص فللقاضي سلطة قاصرة على توقيع العقوبة المقررة إذا كانت الجريمة ثابتة قبل الجاني، فإذا كانت العقوبة القصاص وعفا المجني عليه عن القصاص أو تعذر الحكم به لسبب شرعي وجب على القاضي أن يحكم بالدية ما لم يعف المجني عليه عنها؛ فإذا عفا كان على القاضي أن يحكم بعقوبة تعزير وأقسام الجنايات التي عاقبت الشرعية عليها جنائيتين: هما القتل والجراح وفي جرائم التعازير لولي الأمر - أي رئيس الدولة الأعلى - حق العفو عن الجريمة، وحق العفو عن العقوبة، فإذا عفا كان لعفوه أثره بشرط أن لا

والحدود في الشريعة هي العقوبات المقررة على سبع جرائم، وهي: الزنا، والقذف، والشرب، والسرقه، والحراية، والردة، والبغي<sup>(1)</sup>.

ونلاحظ أن الحزم في عقوبة حد الزنا قد تدرج من العقوبة الأخف إلى العقوبة الأشد على النحو التالي:  
**أولاً: الحزم المعنوي في تطبيق عقوبة الزنا:** لقد نظر الإسلام إلى الزنا باعتباره جريمة من أفحش الجرائم وأبشعها، لأنها عدوان على الخلق والشرف والكرامة، وأنها مقوض لنظام الأسر والبيوت، وأنها مروج للكثير من الشرور والمفاسد التي تقضي على مقومات الأفراد والجماعات، وأنها سبيل من السبيل التي تتحرف بكيان الأمة؛ ولهذا كله وضع الإسلام لها من العقوبات ما يملأ النفس رهبةً، ورغبةً، فمن الرغبة مخاطبة إيمان المؤمنين بالله واليوم الآخر وبيان المفارقة الكبيرة والتعارض الكبير بين الوقوع في هذه الفاحشة مع إيمانهم بالله وسعادتهم التي يطلبونها في الدار الآخرة قال ﷺ لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن<sup>(2)</sup> فإذا فشلت وانتشرت هذه الجرائم كانت النتيجة انتشار الأمراض والأسقام التي ما كانت موجودة من قبل ومرض الإيدز لا يخفى خطره على الجميع وسببه المباشر هو انتشار الزنا وتناقله بين المدمنين عليه إلى غيرهم ممن وقعوا فيه ولو طبق حد الله فيهم ووجد الحزم وعدم التساهل والرفقة مصداقاً لقوله تعالى: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ**

يمس عفوه حقوق المجني عليه الشخصية، وليس للمجني عليه أن يعفو في التعازير إلا عما يمس حقوقه الشخصية المحضة. ولما كانت الجرائم تمس الجماعة فإن عفو المجني عليه من العقوبة أو الجريمة لا يكون نافذاً وإن أدى في الواقع إلى تخفيف العقوبة على الجاني، لأن للقاضي سلطة واسعة في جرائم التعازير من حيث تقدير الظروف المخففة، وتخفيف العقوبة. ينظر التشريع الجنائي في الإسلام (1/ 90).  
 (1) الحدود – لغة – جمع حد، وهو الحاجز بين شيئين، وهي – اصطلاحاً – عقوبة مقررة لأجل حق الله .. فيخرج التعزير لعدم تقديره إذ أن تقديره مفوض لرأي الحاكم.. ويخرج القصاص لأنه حق الآدمي، وسميت عقوبات المعاصي حدوداً، لأنها في الغالب تمنع العاصي من العود إلى تلك المعصية التي حد لأجلها، ويطلق الحد على نفس المعصية، كما في قوله تعالى: ﴿ تَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ﴾ (البقرة: من الآية 187)

<sup>(2)</sup> صحيح البخاري (1/ 1144)، و صحيح مسلم- (1/ 76). وهناك أدلة أخرى منها حديث (سئل رسول الله ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: (أن تجعل الله نداً وهو خلقك)، قلت: إن ذلك لعظيم، قيل: ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك، قلت ثم أي؟ قال: أن تزاني حليلة جارك) صحيح أبي داود (7/ 78)، و وتلا هذه الآية: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (68) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخَلَّدْ فِيهِ مُهَاتًا ﴾ الفرقان : 68 ، 69. وقال ﷺ : (ما ظهر في قوم الزنا والربا إلا أحلوا بأنفسهم عذاب الله) صحيح الترغيب والترهيب(2/307) لمحمد ناصر الدين الألباني مكتبة المعارف - الرياض ط : الخامسة، و رواه أبو يعلى بإسناد جيد وقال الألباني حسن ، وقال ﷺ : (لا تزال أمتي بخير ما لم يفش فيهم الزنا فإذا فشا فيهم الزنا فأوشك أن يعمهم الله بعذاب) صحيح الترغيب والترهيب(2/306).

إِنْ كُنْتُمْ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ عَلَيْهِمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (النور : 2) لما انتشر هذا المرض الخطير، ولم تكف الشريعة بهذا الترهيب من الزنا بل ورد فيها ما يوفر للمجتمع الإسلامي كل أسباب الطهارة: فقد ورد التأكيد على تحريم النظر إلى الأجنبية، وأمر الله تعالى النساء ألا يظهرن الزينة إلا للأزواج أو الأقارب من الصلب الذين لا يخشى منهم فتنة، ونهى الرسول ﷺ عن الخلوة، وحرّم أن يمس الرجل امرأة لا تحل له<sup>(1)</sup> وقد دعت الشريعة إلى حظر إثارة الغريزة بأي وسيلة كانت وحض ﷺ الشباب على الزواج حتى لا يقع في المحذور ورخص للرجل أن يتزوج إلى أربع نسوة مادام يملك النفقة ويستطيع العدل ، وأمر أولياء الأمور أن لا يغالوا في مهور بناتهم، وبعد هذا كله اعتبر الإسلام الزنا جريمة تستحق أقصى العقوبة، وأنه لا بد فيه من الحزم والقسوة في حق مرتكبيه ؛ لأنه وخيم العاقبة، ومفض إلى الكثير من الشرور والجرائم<sup>(2)</sup> فالعلاقات والاتصال الجنسي غير المشروع، يهدد المجتمع بالفناء والانقراض، فهو سبب مباشر في انتشار الأمراض الخطيرة التي تفتك بالأبدان، وتنقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء، وهو أحد أسباب جريمة القتل، إذ أن الغيرة الطبيعية في الإنسان، وقلما يرضى الرجل الكريم، أو المرأة العفيفة بالانحراف الجنسي، بل إن الرجل لا يجد وسيلة يغسل بها العار الذي يلحقه ويلحق أهله إلا الدم ، والزنا يفسد نظام البيت، ويهز كيان الأسرة، ويقطع العلاقة الزوجية، ويعرض الأولاد لسوء التربية مما يتسبب عنه: التشرد، والانحراف والجريمة. وبالزنا يضيع النسب، وتصير الأموال لغير أربابها المستحقين لها عند التوارث.

(1) ( ما اجتمع رجل وامرأة إلا وكان الشيطان ثالثهما) ومسنّد الإمام أحمد ط الرسالة (1 / 269) لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت : 241هـ) مؤسسة الرسالة ط الأولى 1421 هـ - 2001 م و صحيح ابن حبان بتحقيق الأرنؤوط (436/10) وحديث النهي عن مس الأجنبية هو (لأن يطعن في رأس رجل بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحل له) السلسلة الصحيحة (1 / 44).

(2) بدأت عقوبة الزنا أول الأمر بالإذاء بالتوبيخ والتعنيف، كما قال تعالى: ﴿ وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأَنُوهُمَا فَبَيْنَ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء: 16) .. ثم تدرج الحكم من ذلك إلى الحبس في البيوت، كما قال تعالى: ﴿ وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ (النساء: 15) .. ثم استقر الأمر، وجعل الله السبيل، فجعل عقوبة الزاني البكر مائة جلدة ورجم الثيب حتى يموت، كما قال ﷺ: (خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا: البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم) (رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي)

وبالزنا الذي قد ينتج عنه الحمل، يقوم الرجل بتربية غير ابنه، وفوق ذلك كله، فإن الزنا علاقة مؤقتة، لا تبعه وراءها وهو بالتالي عملية حيوانية بحتة، ينأى عنها الإنسان الشريف، لأجل هذا كله جاءت العقوبات التي تردع النفوس التي لا ترتدع إلا بالألم، ونلاحظ هنا أن هذه العقوبة لم تأت مفتوحة على بابها، بحيث يلبي فيها أصحاب النفوس العدوانية ما تطلبه نفوسهم من عدوان؛ بل جاءت محاطة بكثير من القيود لتجعل، منها: ما هو رادع ومنها: ما هو علاج، لا عقوبةً وانتقاماً، فقد اشترطت الشريعة لثبوت هذه الجريمة شروطاً شديدة الصرامة تكاد تكون معدومة<sup>(1)</sup>، وكأن الشريعة لا ترصد هذه العقوبة

1) يجب أن تتوفر عدة شروط لتنفيذ عقوبة الزنا ومن ذلك:

1- شهادة أربعة عدول على حصول الفعل مع اليقين الكامل والتأكد التام مع اتفاقهم في كل تفاصيل الفعل، وزمانه ومكانه، ووضعه فإن لم يتفقوا على ذلك اعتبر إيلاعهم كاذب، وأوقع عليهم حد القذف بدلا من إيقاع حد الزنا على المتهم قال تعالى: ﴿لَوْ كَانُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ النور: 13 وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ النور: 4. ومعلوم أن من زنا في موضع يراه فيه أربعة أشخاص رؤية تفصيلية فهو مجاهر بفعله مستخف بالدين وقيم المجتمع ومستخف بعلاقته مع زوجته، وإذا كان مستخفاً بذلك كله كان مستحقاً لهذه العقوبة الشديدة، مع العلم أن تاريخ المسلمين لم يشهد حداً أقيم بشهادة شهود أربعة، وإنما أقيم هذا الحد في الغالب، برغبة الزاني تطهيراً لنفسه وتوبة عن الجرم الذي ارتكبه.

2- عدم توفر شبهة تسقط الحد، فإذا توفرت أية شبهة أو وجد أي مخرج للمتهم سقط عنه الحد. لقوله صلى الله عليه وسلم: (إدروا الحدود بالشبهات)<sup>(1)</sup>.

قصد الشارع من حد الزنا: بالنظر في العقوبات الإسلامية كلها يظهر تلازم أمرين فيها:

أ- الأول كثرة الاحتياطات لصالح المتهم على تطبيق العقوبة، وكثرة القيود وهذا من مرونة الإسلام ويسره وسهولته.

ب- صرامة العقوبة وشدتها، وهذا يتضمن مقصدين:

المقصد الأول: حفظ الأمن العام وتقليل معدل الإجرام نظراً لصرامة العقوبة، فالمعتدي على العرض والأسرة الذي يعلم أنه سيرجم، أو يجلد مائة سوط، سيفكر في نتائج الجريمة قبل الإقدام عليها، بينما إذا علم أنه سيحبس فقط لأشهر، أو لسنواتٍ قد لا يبالي بالعقوبة، وبالتالي لا يقلع عن الجرم.

المقصد الثاني: صيانة حياة المتهم وإعطاؤه كل الضمانات بأن لا تطبق عليه العقوبة إلا بعد استنفاد كل الأعدار والبحث عن السبل التي تدرأ عنه العقوبة وهكذا نجد هذه الميزة في عقوبة الزنا حيث تشدد في وسائل إثباته (أربعة عدول تعابن دخول الفرج في الفرج كدخول المروء في المكحلة)<sup>(1)</sup>، فإن لم تكن شهادة الشهود كذلك وحصل منهم خلاف أو عدم رؤية من أحدٍ منهم تطبق عليهم عقوبة القذف، ومعلوم في الشريعة أنه لم تثبت هذه الجريمة عن طريق الشهود لصعوبة وصرامة هذه الشروط وإنما كانت تحصل بالإقرار من الزاني نفسه، والملاحظة المهمة هنا أن مقصد الشريعة نحو متهم الزنا كان هو الأصل العام، وهو البراءة والسلامة والستر ودرء الحد عنه ما أمكن، بتشديد وسائل إثبات هذه الجريمة وذلك صيانة لحق المتهم وعرضه وكرامته فإذا ثبتت جريمته تغير مقصد الشارع نحوه، بأن تطبق عليه العقوبة، ولم يتغير مقصد الشارع نحو المتهم إلا عندما تغير قصده بثبوت جريمته الزنا عليه.

وإذا نظرنا إلى تطبيق هذه العقوبة نجد لها عدة مقاصد منها:

على هذه الفعلة بوصفها، ولكنها ترصدها على شيوعها على المأل من الناس، وعلى ضررها على الأفراد والمجتمعات و السكنينة العامة والأمن العام<sup>(1)</sup>.

ثانياً: الحزم الحسي في تطبيق عقوبة الزنا وبعد كل ما سبق معرفته في الحزم المعنوي، وبيان كل الضوابط المذكورة، شرع الإسلام اللجوء إلى الحزم والشدة والألم كوسيلة من وسائل العلاج، باعتباره آخر العلاج وهو الكي، فالحزم في تنفيذ عقوبة الزنا على هذه النفس الواقعة فيها؛ هي الرحمة بعينها، فالنفس التي توقع صاحبها في مثل هذه الجرائم هي نفس شهوانية لا هم لها إلا تتبع شهواتها وأهوائها ولو على حساب طهارة المجتمع، ولهذا لا بد من الحزم في تنفيذ العقوبة نحوها بصرامة وشدة حتى يتطهر المجتمع من هذا العضو الفاسد، فالشريعة حينما وضعت عقوبة الجلد للزنا لم تضعها اعتباطاً؛ وإنما وضعتها على أساس من طبيعة الإنسان، وفهم لنفسيته، وعقليته، إذ نجد هنا أن الشريعة دفعت العوامل النفسية التي تدعو للزنا بعوامل نفسية مضادة تصرف عن الزنا، فإذا تغلبت العوامل الداعية على العوامل الصارفة وارتكب الزاني جريمته مرة؛ كان فيما يصيبه من ألم العقوبة وعذابها ما ينسيه اللذة

المقصد الأول في تطبيق عقوبة الزنا: حماية الأمن العام: حيث أن من أهم أسباب القتل هو : الاعتداء على الأعراس، وتطبيق عقوبة الزنا يقلل من هذه الاعتداءات ، ومن ثم يقلل من عمليات القتل الناتج عنها، وهذا ينعكس إيجاباً على الأمن العام.

المقصد الثاني في تطبيق عقوبة الزنا: حماية الأسرة: فالأسرة لها تقديرها الخاص في الإسلام، ومن شأن فشو الزنا تدميرها، والعصف بكيانها، واضطراب العلاقة بين أطرافها، والعقوبة الصارمة للزنا من شأنها أن تقلل من جرائم الزنا، مما ينعكس إيجاباً على الأسرة بشكل مزدوج فصاحب الأسرة الزاني تساهم العقوبة في ردعه من الزنا مما يعود على أسرته بالاستقرار، والأسرة المعتدى عليها كذلك ستستفيد من تقليل فرص الزنا بهذه العقوبة فيزداد استقرارها، وإذا نظرنا إلى عقوبة هذه الجريمة نجد كيف جعل الله حداً مناسباً لحال الزاني؟ فإن الزاني إن كان بكاراً وهو الذي لم يتزوج يكون حده أن يجلد مئة جلدة، ويفرّب عن وطنه سنة، ليبعد عن محل الفاحشة، نعله ينساها ويتوب، وإن كان الزاني ثيباً وهو الذي من الله عليه بنكاح صحيح، فهذا حده الرجم، وهو أن يرمح بالحجارة حتى يموت؛ لأن من زنى بعد أن من الله عليه بالزواج والوطء الحلال فهو جرثومة فاسدة في المجتمع، لا يلبق به إلا الزوال، فلو ترك هذا المجرم لعاد إلى فعله، وقد يحصل القتل والانتقام منه، وربما تنشأ الحروب بين المجتمع ولا تخمد النار إلا بزوال هذه النبتة الفاسدة وهذا هو المقصد الذي شرعه الله العليم بخلق من زوال هذا الزاني، إلا أن يتوب توبة صادقة قبل أن يصل إلى القضاء، فإنه يصبح عنصراً صالحاً في المجتمع لا ضرر منه بعد ذلك. ومن حكمة الله أن جعل حده الرجم بالحصى ليتألم جميع بدنه به، كما تلذذ بشهوة الزنا جزاء وفاقا، وليكون أيضاً تطهيراً لكل أعضائه التي تلذذت بهذه الجريمة. ينظر: الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن الجزيري (25/5)، والمفصل في شرح الشروط العمرية لعلي بن نايف الشحوذ (472/1)، والتدابير الوقائية لجريمة الزنا (178/1) ل د. مهرا ن ما هر عثمان نوري، أصل هذا الكتاب رسالة لنيل درجة الماجستير - الشاملة و ( الجريمة والعقاب في الإسلام موقع الإسلام (46/1).

(<sup>1</sup>) ينظر المراجع السابقة

ويحمله على عدم التفكير فيها<sup>(1)</sup> الحزم في تطبيق عقوبة القذف<sup>(2)</sup>، لقد اعتبرت الشريعة القذف من الكبائر العظيمة، ولذلك عالجت من ناحية أسبابه ومنها أنه ناتج عن أمراض النفوس من الغل والحسد والحدق وغيرها، فلذلك وضعت البرامج الطويلة التي تخلص النفوس من هذه الأمراض، ومنها أنه ناتج عن الغفلة والفراغ: فملأت وقت المسلم بكل ما ينفعه في دينه ودنياه، معتبرة ما عداه من اللغو الذي ينتزه عنه المؤمنون، ومنها أنه ناتج عن مجالس اللهو فأبدلته بمجالس العلم والذكر. وبعد ذلك كله نشرت وعياً في المجتمع بأن حرمة عرض المسلم تعدل حرمة دمه<sup>(3)</sup>، ورهبت الشريعة بالعقاب الشديد الذي ينال من يقع في أعراض المسلمين في الدنيا أو في الآخرة<sup>(4)</sup>، وبعد هذا كله شرعت الشريعة عقوبتين لحماية الأعراس: عقوبة حسية تتمثل في الجلد وعقوبة معنوية تتمثل في رفع أهليته للشهادة<sup>(5)</sup>.

وقد أحاطت الشريعة هذا الحكم بجملة من الضوابط تحميه من تصرفات الأهواء، وتقبلات الأمزجة<sup>(6)</sup>. ثم إن الشريعة لم تقر الحد إلا بعد ثبوته: إما بإقرار القاذف نفسه، أو بشهادة رجلين عدلين، وأعطت للقاذف الفرصة في أن يسقط الحد عنه؛ وذلك بإحضاره لأربعة شهود ينفون عنه صفة القذف الموجبة

(1) ينظر المراجع السابقة

(2) أصل القذف - في اللغة - الرمي بالحجارة وغيرها، ومنه قول الله تعالى لأم موسى الصلوات: ﴿أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ (طه: من الآية 39) لكن الاصطلاح خصصه بالرمي بالفاحشة.

(3) قال رسول الله ﷺ: (كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه). الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم (1986/4) - لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري - الناشر: دار الجليل بيروت + دار الأفاق الجديدة - بيروت

(4) ففي الحديث قال رسول الله ﷺ: (من قذف مملوكه بالزنا يقام عليه الحد يوم القيامة إلا أن يكون كما قال). صحيح البخاري (2515/6)، وصحيح مسلم (92/5)، وعن سلمة بن الأكوع - رضي الله عنه - قال: (كنا إذا رأينا الرجل يلعن أخاه رأينا أن قد أتى بابا من الكبائر) أخرجه الطبراني في "الأوسط (3 / 276)، و السلسلة الصحيحة الكاملة (148/6).

(5) وقد نص على هاتين العقوبتين في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلُبُوهُمُ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: 4).

(6) اشترط الفقهاء في القاذف ثلاثة شروط، وهي: العقل والبلوغ والاختيار؛ لأن هذه الثلاثة هي أصل التكليف، ولا تكليف بدونها، و اشترط الفقهاء في المقذوف هي: العقل، لأن الحد إنما شرع للزجر عن الإذنية بالضرر الواقع على المقذوف، ولا مضرة على من فقد العقل فلا يحد قاذفه، البلوغ، والاسلام: فلو كان المقذوف من غير المسلمين لم يقر الحد على قاذفه عند جمهور العلماء، والحرية: عند بعضهم وخالف في ذلك ابن حزم، فرأى أن قاذف العبد يقام عليه الحد، وأنه لا فرق بين الحر والعبد في هذه الناحية. قال ابن حزم: (وأما قولهم لا حرمة للعبد ولا للأمة فكلام سخيف، والمؤمن له حرمة عظيمة، العفة: وهي العفة عن الفاحشة التي رمي بها سواء أكان عفيفاً عن غيرها أم لا، حتى أن من زنا في أول بلوغه ثم تاب وحسنت حالته وامتد عمره فقتله قاذف، فإنه لا حد عليه. وإن كان هذا القذف يستوجب التعزير لأنه أشنع ما يجب ستره وإخفاؤه. ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية (ج33/ص11 وما بعدها

للحد، ويثبتون صدور الزنا بشهادتهم، ثم أعطت في الأخير القاذف الفرصة في أن يمسح آثار قذفه بالتوبة النصوح، وعدم العود إلى الخوض في أعراض الناس<sup>(1)</sup>.

لقد لاحظت الشريعة أن من أهم البواعث التي تدعو القاذف للاقتراء والاختلاق هو: الحسد والمنافسة والانتقام، ولاحظت أنها جميعاً تؤول إلى غرض واحد يرمي إليه كل قاذف، وهو إيلاء المقذوف وتحقيره، ولهذا عالجت الشريعة القاذف بمحاربة دوافع الجريمة لديه، وبما أن القاذف يرمي إلى إيلاء المقذوف إيلاءً نفسياً، ليتمتع هو بذلك الألم؛ فكان جزاؤه الجلد ليؤلمه إيلاءً بدنياً؛ لأن الإيلاء البدني هو الذي يقابل الإيلاء النفسي؛ لأنه أشد منه وقعاً على النفس والحس معاً؛ إذ أن الإيلاء النفسي هو بعض ما ينطوي عليه الإيلاء البدني، وبما أن القاذف يرمي من وراء قذفه إلى تحقير المقذوف، وهذا التحقير فردي؛ لأن مصدره فرداً واحداً هو القاذف، فكان جزاؤه أن يجد الحزم والشدة فيعامل بنقيض ما صنع فيحقر من الجماعة كلها، ويكون هذا التحقير العام بعضاً من العقوبة التي تصيبه، فتسقط عدالته، ولا تقبل له شهادة أبداً، ويوصم وصمة أبدية بأنه من الفاسقين، وبهذا حاربت الشريعة الإسلامية الدوافع النفسية الداعية إلى الجريمة بالعوامل النفسية المضادة التي تستطيع وحدها التغلب على الدوافع الداعية للجريمة وصرف الإنسان عن الجريمة، فإذا فكر شخص أن يقذف آخر ليؤلم نفسه ويحقر شخصه ذكر العقوبة التي تؤلم النفس والبدن، وذكر التحقير الذي تفرضه عليه الجماعة، فيصرفه ذلك عن الجريمة<sup>(2)</sup>.

1) اختلف الفقهاء فيما لو تاب القاذف وحسنت توبته، هل يعدل في شهادته أم لا على قولين: القول الأول: يعدل، وتقبل شهادته إذا تاب توبة نصوحاً، وهو قول مالك، والشافعي، وأحمد، والليث، وعطاء، وسفيان بن عيينة، والشعبي، والقاسم، وسالم، والزهري.. واستدلوا لذلك بقول عمر - رضي الله عنه - لبعض من حدهم في قذف: إن ثبت قبلت شهادتك. القول الثاني: لا يعدل، ولا تقبل شهادته ولو تاب توبة نصوحاً، وهو قول الأوزاعي، والثوري، والحسن، وسعيد بن المسيب، وشريح، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير، وهو مذهب الأحناف. وسر اختلافهم يرجع إلى اختلافهم في الاستثناء الوارد في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَاجْتَدُوا لَهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (4) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (5)﴾ (النور)، هل يراد منه الأمرين جميعاً، أم أنه راجع إلى الحكم بالنسق فقط. ينظر: اختلاف الأئمة العلماء للوزير أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني (ج2/ ص415 وما دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت - 1423 هـ - 2002 ط: الأولى

<sup>(2)</sup> ينظر: التشريع الجنائي في الإسلام ل عبد القادر عودة دار الكتب العلمية (1/ 26 لومابعدا



الحزم في تطبيق حد السكر<sup>(1)</sup> شرب الخمر من الكبائر العظيمة؛ والملاحظ أن الشريعة قد عالجتها بمراحل مختلفة ومن ذلك:

### المرحلة الأولى الحزم المعنوي ومن ذلك:

ببيان مضاره : وقد تدرج التشريع الإسلامي قبل التحريم بثلاث مراحل وهي:

**المرحلة الأولى:** بينت الشريعة مضار الخمر الكثيرة، وهي مضار لا تقارن بمنافعها قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: من الآية 219، أي أن في تعاطيهما ذنبا كبيرا، لما فيهما من الأضرار والفساد المادية والدينية، وأن فيهما كذلك بعض منافع للناس، وهي منافع مادية لا تتجاوز الربح بالاتجار فيها<sup>(2)</sup> ، وكسب المال دون عناء في الميسر.. ومع ذلك فإن الإثم أرجح من المنافع فيهما. **المرحلة الثانية** نهى الله عز وجل المؤمنين أن يُصلّوا لله وهم في حالة سكر؛ لأنه لا تستقيم الصلاة إلا في حالة حضور عقلي كامل قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ...﴾ (النساء: الآية 43، وبما أن الصلاة تستغرق جميع أوقات يوم المسلم؛ فإن ذلك سيضعه في حرج كبير وبهذا يمتنع المرحلة الثالثة: بعد ذلك جاء التحريم المطلق الذي عبر عنه بالاجتناب، وهو أبلغ صيغ التحريم قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (90) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ (المائدة: 91)، فوصف الله تعالى الخمر، ومن معها من الآثام — من الميسر والأنصاب والأزلام — بكونها رجساً خبيثاً مستنقراً عند أولي الألباب وبكونها من عمل الشيطان وتزيينه ووسوسته، وهي تعمل في إيقاع العداوة والبغضاء، فكل هذه الأسباب هي الداعية إلى التحريم فالله

<sup>(1)</sup> ينظر الجريمة والعقاب (1 / 31) وما بعدها

<sup>(2)</sup> من المنافع المتوهمة التي ذكرها المفسرون، والتي أثبت العلم الحديث بطلانها أنها تقوي الضعيف، وتهضم الطعام، وتعين على الباه، وتسلي المحزون، وتشجع الجبان، وتصفى اللون، وتنش الحرارة الغريزية، وتزيد في الهمة والاستعلاء، ولذلك فإن المنفعة الوحيدة التي تحمل عليها الآية هي الاتجار المادي، فقد كانوا يتغالون فيها عند جلبها، وكان المشتري إذا ترك المماكسة في شرائها عدوه فضيلة له ومكرمة فكانت أرباحهم تكثر بسبب ذلك.

سبحانه وتعالى بين لعباده أنه لم يحرم عليهم الخمر لكونها شراباً يجدون فيه لذة ونشوة؛ ولكنه حرمه لكل ما فيه من تلك الآثام والمضار التي لم تزدها الأيام إلا تأكيداً<sup>(1)</sup> ببيان منافع البعد عنه : ومن ذلك: إبدال المؤمنين خيراً منه : وعد الله عباده المؤمنين في الجنة بخمر ليس فيه كل تلك المعاييب في خمر الدنيا<sup>(2)</sup>.

تحريم الوسائل المؤدية إلى شربه<sup>(3)</sup>: ومن ذلك تحريمه الخمر قليلاً وكثيراً من عنب كانت أو من غيره<sup>(4)</sup>.

(1) ينظر: الجريمة والعقاب (ص 26 وما بعدها

(2) فقال تعالى: ﴿يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَّا لَعْوُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيهِمُ الطُّورُ 23، وقال سبحانه: ﴿بِيضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ (الصافات: 46 - 47، وقال جل وعلا: ﴿لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزَفُونَ﴾ الواقعة: 19.

(3) لم تكتف الشريعة بتحريم الخمر، بل حرمت كل الوسائل المؤدية إليها، فقد لعن رسول الله الخمر وشاربها وساقيتها ومبتاعها وبياعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وأكل ثمنها). سنن أبي داود (3/ 366)، و مسند أحمد (288/9)، و المعجم الأوسط (243/4)، و صحيح الترغيب والترهيب (297/2)، ومن ذلك تحريمه الخمر قليلاً وكثيراً وقد اختلف الفقهاء في تحريم القليل من الأنبذة على قولين: القول الأول: تحريم قليلاً، وكثيرها، وهو قول جمهور الفقهاء من الصحابة والتابعين، للأدلة التي سقناها وغيرها. القول الثاني: ما كان من الأنبذة من غير العنب، فإنه يحرم الكثير المسكر منه، أما القليل الذي لا يسكر، فإنه حلال، وهو مذهب فقهاء العراق، وإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وشريك، وابن شبرمة، وسائر فقهاء الكوفيين، وأكثر علماء البصريين، وأبي حنيفة، وقد تمسكوا لمذهبهم بظاهر قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل: 67)، قالوا: السكر هو المسكر ولو كان محرم العين، لما سماه الله رزقاً حسناً (هناك شبهة في هذا ذكرنا الإجابة عنها في رسالة (معجزات علمية)، واستدلوا لذلك كذلك بحديث رووه قال فيه رسول الله ﷺ: (حرمت الخمر لعينها، والسكر من غيرها) وبحديث آخر رووه قال فيه رسول الله ﷺ: (إني كنت نهيتكم عن الشراب في الاوعية، فاشربوا فيما بدا لكم ولا تسكروا) رواها الطحاوي، وروي عن ابن مسعود أنه قال: شهدت تحريم النبيذ كما شهدتم، ثم شهدت تحليله، فحفظت ونسيتم) واستدلوا لذلك أيضاً أن القرآن نص على أن علة التحريم في الخمر إنما هي الصد عن ذكر الله ووقوع العداوة والبغضاء، وهذه العلة توجد في القدر المسكر، لا فيما دون ذلك، فوجب أن يكون ذلك القدر هو الحرام، إلا ما انعقد عليه الاجماع من تحريم قليل الخمر وكثيرها.

(3) تشمل الخمر كل السوائل المعدة بطريق تخمر بعض الحبوب أو الفواكه، ليتحول النشا أو السكر الذي يحتويه إلى غول بواسطة بعض كائنات حية لها قدرة على إفراز مواد خاصة يعد وجودها ضرورياً في عملية التخمر. وهذا هو تعريف الطب للخمر فكل ما من شأنه أن يسكر يعتبر خمراً، ولا عبرة بالمادة التي أخذت منه، فما كان مسكراً من أي نوع من الأنواع فهو خمراً شرعاً، وبأخذ حكمه، ويستوي في ذلك ما كان من العنب أو التمر أو العسل أو الحنطة أو الشعير أو ما كان من غير هذه الأشياء. ينظر: فقه السنة لسيد سابق (2/ 376)، و مختصر القنديل في فقه الدليل لأبي المنذر عبد الحق عبد اللطيف (7/1).

(4) اختلف الفقهاء في تحريم القليل من الأنبذة على قولين: القول الأول: تحريم قليلاً، وكثيرها، وهو قول جمهور الفقهاء من الصحابة والتابعين، للأدلة التي سقناها وغيرها. القول الثاني: ما كان من الأنبذة من غير العنب، فإنه يحرم الكثير المسكر منه، أما القليل الذي لا يسكر، فإنه حلال، وهو مذهب فقهاء العراق، وإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وشريك، وابن شبرمة، وسائر فقهاء



## المرحلة الثانية الحزم الحسي ومن ذلك:

الردع بالعقوبة بالجلد فهناك نفوس لا يردعها إلا الألم وهي عقوبة مضبوطة بالضوابط الشرعية كسائر العقوبات<sup>(1)</sup>. وهي عقوبة لا تمس غير المسلمين المواطنين في بلاد الإسلام<sup>(2)</sup> باعتبارها من الدين الذي جاء الإسلام بتحريمه من كل إكراه وحد الخمر عقوبة حدية مقدرة من الشارع صلى الله عليه وسلم

أحمد موافقا لثلاث طبعات - (1 / 272)، و المعجم الكبير للطبراني - (10 / 191)، و قال الألباني صحيح كما صحيح وضعيف الجامع الصغير (22 / 300).

1) من الشروط التي ذكرها الفقهاء لإقامة الحد على شارب الخمر: العقل: لانه مناط التكليف، فلا يحد المجنون بشرب الخمر، ويلحق به المعتوه، البلوغ: فإذا شرب الصبي، فإنه لا يقيم عليه الحد، لانه غير مكلف، الاختيار: فإن شربها مكرها فلا حد عليه، سواء أكان هذا الإكراه بالتهديد بالقتل، أو بالضرب المبرح، أو بإتلاف المال كله.. ويدخل في الإكراه الاضطراب، فمن لم يجد ماء، وعطش عطشا شديدا يخشى عليه منه التلف، ووجد خمرًا، فله أن يشربها.. ومثل ذلك من أصابه الجوع الشديد الذي يخشى عليه منه الهلاك، لأن الخمر حينئذ ضرورة يتوقف عليها الحياة، والضرورات تبيح المحظورات، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة:173)، وقد روي أن عبد الله بن حذافة أسره الروم، فحبسه طاغيتهم في بيت فيه ماء ممزوج بخمر، ولحم خنزير مشوي، ليأكل الخنزير، ويشرب الخمر، وتركه ثلاثة أيام، فلم يفعل، ثم أخرجوه خشية موته، فقال: والله لقد كان الله أحله لي، فإني مضطر، ولكن لم أكن لأشمتكم بدين الإسلام، العلم: وذلك بأن يعلم بأن ما يتناوله مسكر، فلو تناول خمرًا مع جهله بأنها خمر، فإنه يعذر بجهله، ولا يقيم عليه الحد.. لكن لو نبهه أحد، فتمادى في شربه، فإنه لا يكون معذورا، لارتفاع الجهالة عنه، فيستوجب الحد.. وإذا تناول من الشراب ما هو مختلف في كونه خمرًا بين الفقهاء، فإنه لا يقيم عليه الحد، لأن الاختلاف شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.. ومثل ذلك من تناول النبيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، الذي أجمع الفقهاء على تحريمه إذا كان جاهلا بالتحريم، لكونه بدار الحرب أو قريب عهد بالإسلام، بخلاف من كان مقيما بدار الإسلام، وليس قريب عهد بالدخول في الإسلام، فإنه يقيم عليه الحد، لأن هذا مما علم من الدين بالضرورة.

2) اختلف الفقهاء في هذا على قولين: القول الأول: لا يشترط الإسلام في عقوبة شارب الخمر، فالكتابيون من اليهود والنصارى الذين يتجنسون بجنسية الدولة المسلمة ويعيشون معهم مواطنون، ومثلهم الكتابيون الذين يقيمون مع المسلمين بعقد أمان إقامة موقوتة مثل الأجانب، هؤلاء يقيم عليهم الحد إذا شربوا الخمر في دار الإسلام، وهو قول الجمهور، لأن لهم ما لنا وعليهم ما علينا.. ولأن الخمر محرمة في دينهم، كما سبقت سنرى ذلك، ولآثارها السيئة وضررها البالغ في الحياة العامة والخاصة.. بالإضافة إلى أن الإسلام يريد صيانة المجتمع الذي تظله راية الإسلام، ويحتفظ به نظيفا قويا متماسكا، لا يتطرق إليه الضعف من أي جانب، لأمن ناحية المسلمين، ولا من ناحية غير المسلمين، القول الثاني: أن الخمر، وإن كانت غير مال عند المسلمين لتحريم الإسلام لها، إلا أنها مال له قيمة عند أهل الكتاب، وأن من أهرقها من المسلمين يضمن قيمتها لصاحبها، وإن شربها مباح عندهم، وعلى هذا فلا عقوبة على من يشربها منهم، وهو قول الحنفية، واستدلوا لذلك بأننا أمرنا بتركهم وما يدينون.

وعلى فرض تحريمها في كتبهم، فإننا نتركهم، لأنهم لا يدينون بهذا التحريم، ومعاملتنا لهم تكون بمقتضى ما يعتقدون، لا بمقتضى الحق من حيث هو. ونرى رجحان هذا القول إلا إذا رضي هؤلاء بأن يعاملوا في هذا كما يعامل المسلمون، فلهم ذلك.. بالإضافة إلى أنهم يتحملون - في حال شربهم الخمر - كل مسؤولياتهم المرتبطة بالانتهاكات المتعلقة بها. والله أعلم.

بأربعين جلده وما زاد على ذلك فهي عقوبة تعزيرية يقدرها الحاكم العادل فيمكنه أن يجلده أربعين ويمكنه أن يجلده ثمانين بما يرى فيه تحقيق مصلحة الردع<sup>(1)</sup>.

الردع بالعقوبة بالقتل وقد ورد الحزم الشديد في النصوص الشرعية من العقوبة لشارب الخمر ما يفتح المجال أمام ولي الأمر ليقضي على هذه الآفة بالقتل وهي أشد العقوبة<sup>(2)</sup>، وذلك في قوله ﷺ : (من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه)<sup>(3)</sup>.

- 1) اختلف الفقهاء في مقدار حد شارب الخمر على الأقوال التالية: القول الأول: ثمانون جلدة، وهو قول مالك، والثوري، وأبي حنيفة، ومن تبعهم، لإجماع الصحابة، فإنه روي أن عمر استشار الناس في حد الخمر؟ فقال عبد الرحمن ابن عوف: (اجعله - كأخف الحدود - ثمانين)، فضرب عمر ثمانين، وكتب به إلى خالد وأبي عبيدة بالشام.
- وروي أن علياً - رضي الله عنه - قال في المشورة: (إذا سكر: هذى، وإذا هذى: افتري، فحدوده حد المفترى) (روى ذلك الجوزجاني، والدارقطني وغيرهم) القول الثاني: أربعون جلدة، وهو قول الشافعي، لأن علياً جلد الوليد بن عقبة أربعين، ثم قال: (جلد رسول الله ﷺ أربعين، وأبو بكر أربعين، وعمر ثمانين. وكل سنة وهذا أحب إلي) (رواه مسلم)
- وعن أنس قال: أتى رسول الله ﷺ برجل قد شرب الخمر، فضربه بالنعال نحواً من أربعين، ثم أتى به أبو بكر، فصنع مثل ذلك، ثم أتى به عمر فاستشار الناس في الحدود، فقال ابن عوف: (أقل بالحدود ثمانون)، فضربه عمر .. وفعل الرسول ﷺ حجة لا يجوز تركه بفعل غيره، ولا ينعد الإجماع على ما خالف فعل النبي ﷺ وأبي بكر وعلي، فتحمل الزيادة من عمر على أنها تعزير يجوز فعله إذا رآه الإمام. ويرجح هذا أن عمر كان يجلد الرجل القوي المنهك في الشراب ثمانين، ويجلد الرجل الضعيف الذي وقعت منه الزلة أربعين، ونرى أنه يمكن للقاضي الشرعي الزيادة على الأربعين بما يراه مناسباً ولكن لا ينقص عن الأربعين فهي أقل الحد في الشرب ولا يصل إلى المائة لأنها عقوبة لحد آخر وهو الزنا والله أعلم ينظر تيسير علم أصول الفقه للجديع (57/2)، و تيسير الوصول (307/1).
- 2) اختلف الفقهاء فيما لو تكرر منه الشرب بعد الرابعة هل يقتل أو لا؟ الرأي الأول: وهو للحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، ويرون أن من تكرر منه شرب الخمر أقيم عليه الحد ثلاث مرات، فإن شرب في الرابعة لا يقتل ولكن يقام عليه الحد، ينظر الإقناع في مسائل الإجماع (245/2)، وشرح فتح القدير (302/5)، والمنقلى شرح الموطأ (145/3)، وجاء فيه إذا تكرر من الرجل شرب الخمر لزمه حد واحد، فإن شربه بعد ذلك لزمه حد آخر، والبيان (518/12)، وكتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه (217/34)، والرأي الثاني: وهو للظاهرية: ويرون أن من أقيم عليه الحد ثلاث مرات ثم شرب في الرابعة فإنه يقتل حداً. ينظر: المحلى (373/12، 374)، والرأي الراجح منها هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن قتل شارب الخمر في الرابعة، منسوخ لثبوت النص بذلك وكذا للإجماع عليه، ولأن القتل في الرابعة يصح حمله على ما إذا كان مستحلّاً لها، أو أن هذا للإمام إذا رأى فيه مصلحة وإلا تركه والله أعلم.
- 3) سنن أبي داود (4 / 280)، و السنن الكبرى (8 / 313)، و مسند الصحابة في الكتب الستة (361/38)، و صحيح الترغيب والترهيب (2 / 302). قال الحافظ قد جاء قتل شارب الخمر في المرة الرابعة من غير ما وجه صحيح وهو منسوخ والذي نراه راجحاً في هذه المسألة هي أن عقوبة القتل لشارب الخمر منسوخة كما تقدم ولكن للقاضي الشرعي أن يحكم بها إذا رأى في ذلك مصلحة والله أعلم.

الحزم في تطبيق حد السرقة<sup>(1)</sup> : لقد نظرت الشريعة إلى السرقة وكل ما يتلف مال الآخرين على أنها اعتداء على الأموال التي اعتبرت حفظها لأهلها مقصداً من مقاصد الدين؛ ولذلك عالجت ظاهرة السرقة من مرحلتين: المرحلة الأولى الحزم المعنوي ومن ذلك:

الحث على الكسب الحلال. وذلك في قول الرسول الله ﷺ : (والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم حبله فيذهب به إلى الجبل فيحتطب ثم يأتي فيحمله على ظهره فيأكل خيره من أن يجعل في فيه ما حرم الله عليه)<sup>(2)</sup>.

الترهيب من أكل المال الحرام قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ النساء:10، وقال ﷺ: (لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفق، وعن جسمه فيم أبلاه)<sup>(3)</sup> وقال ﷺ يا كعب بن عجرة إنه لا يدخل الجنة لحم ودم نبنا على سحت النار أولى به<sup>(4)</sup>.

بيان فوائد الكسب الحلال ومن ذلك: أن استجابة الدعاء مرهون بالكسب الحلال قال رسول الله ﷺ: (إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ المؤمنون:51، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ البقرة:172، ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء: يا رب يا رب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فأنى يستجاب لذلك)<sup>(5)</sup>.

الأجر على قدر النفقة من الحلال: فعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها في عمرتها إن لك من الأجر على قدر نصيبك ونفقتك<sup>(6)</sup>.

(1) ينظر الفقه الإسلامي وأدلته ل أ.د. وهبة الزحيلي - دار الفكر - سوربة - دمشق ط- الرابعة (ج 7 / ص 63)وما بعدها.

(2) صحيح البخاري (1 / 676).

(3) سنن الترمذي (4/190).

(4) صحيح الترغيب والترهيب (1/211).

(5) صحيح مسلم (2 / 703).

(6) صحيح الترغيب والترهيب (2/6).

المرحلة الثانية الحزم بالعقوبة المادية وهو التكليف بالغرامة من قبل ولي الأمر لوجود شبهة: فعن هشام بن عروة عن أبيه، عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، أن رقيقاً لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فانتحروها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر: إني أراك تجيعهم، والله، لأغرمك غراماً يشق عليك، ثم قال للمزني: كم ثمن ناقتك؟ قال: أربعمائة درهم، قال عمر: أعطه ثمانمائة درهم (1).

المرحلة الثالثة الحزم بالعقوبة الحسية: فبعد كل الوسائل المانعة لفعل هذه العقوبة من الترغيب والترهيب جاءت العقوبة الشديدة التي تردع النفوس التي لا يردعها إلا الألم وقد وضعت من الضوابط التي تحفظ ذلك ما يقبها من كل استعمال سيء وهي ضوابط دقيقة ترتبط بالسارق وبالمسروق منه وبالمال المسروق وبجميع الملابس المرتبطة بالجريمة حتى يؤدي هذا الحكم الغرض الذي قصد منه، فاشتترطت فاشتترطت في السارق شروطاً منها أن يكون بالغا وأن يكون عاقلاً، وأن يكون عالماً بتحريم السرقة وأنه يأخذ مالاً مملوكاً لغيره دون علم مالكه وإرادته وأن تتصرف نيته إلى تملكه وأن يكون مختاراً فيما فعل وألا يكون مضطراً إلى الأخذ، وأن تنتفي الجزئية بينه وبين المسروق منه، وألا تكون عنده شبهة في استحقاقه ما أخذ (2) واشتترطت الشريعة في المسروق منه شروطاً أن يكون معلوماً، وأن تكون يده صحيحة على المال المسروق، وأن يكون معصوم المال (3)، واشتترطت في المال المسروق شروطاً منها أن يكون متقوماً، وأن يبلغ نصاباً، وأن يكون مالا محترماً شرعاً، وأن يكون أخذه على جهة الاختفاء والاستتار (4).

(1) بيان مشكل الآثار: للإمام أبو جعفر الطحاوي تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

(13 / 195)، وينظر المحلى (11 / 325)، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي (2/23253).

(2) ينظر البدائع: (7/67)، وتبيين الحقائق للزبيعي: (3/211)، وفتح القدير: (4/220)، والمهذب: (2/277)، والقوانين الفقهية: ص (359) وينظر فتاوى الشبكة الإسلامية (16 / 974).

(3) ينظر بدائع الصنائع: (7/67)، والمهذب: (2/280) وما بعدها، والقوانين الفقهية: ص (359)، وغاية المنتهى: (3/336).

(4) ينظر المبسوط: (9/137)، والبدائع: (7/77)، وفتح القدير: (4/220)، والمنتقى على الموطأ: (7/156)، وبداية المجتهد: (2/437)، وحاشية الدسوقي: (4/333)، والمهذب: (2/27)، ومغني المحتاج: 4/158، وص: (8/240)، والقوانين الفقهية: ص 359، غاية المنتهى: (3/337) والموطأ رواية محمد بن الحسن (3 / 48).

وانطلاقاً من هذا نص الفقهاء على أن حد السرقة لا يشمل عدة أفراد: الخائن، و المنتهب، و المختلس وهذا من تمام حكمة الشارع، فإن السارق لا يمكن الاحتراز منه، فإنه ينقب الدور، ويهتك الحرز، ويكسر القفل، ولا يمكن لصاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك، فلو لم يشرع قطعه لسرق الناس بعضهم بعضاً، وعظم الضرر، واشتدت المحنة بالسراق، بخلاف المنتهب والمختلس فإن المنتهب هو الذي يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس، فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ويخلصوا حق المظلوم أو يشهدوا له عند الحاكم، وأما المختلس فإنه يأخذ المال على حين غفلة من مالكه، وغيره، فلا يخلو من نوع تفريط يمكن به المختلس من اختلاسه، وإلا فمع كمال التحفظ والتيقظ لا يمكنه الاختلاس، فليس كالسارق، بل هو بالخائن أشبهه، وأيضاً فالمختلس إنما يأخذ المال من غير حرز مثله غالباً، فإنه الذي يخافك ويختلس متاعك في حال تخليك وغفلتك عن حفظه، وهذا يمكن الاحتراز منه غالباً، فهو كالمنتهب، وأما الغاصب فالامر منه ظاهر، وهو أولى بعدم القطع من المنتهب، ولكن يسوغ كف عدوان هؤلاء بالضرب والنكال والسجن الطويل والعقوبة بأخذ المال)، وفوق ذلك كله، فقد نص الفقهاء على أنه يندب للقاضي أن يلقي السارق ما يسقط به الحد<sup>(1)</sup>، ففي الحديث أن النبي ﷺ أتى بلص اعترف، ولم يوجد معه متاع، فقال له رسول الله ﷺ: ما إخالك سرقت<sup>(2)</sup> قال بلى فأعاد عليه مرتين أو ثلاثاً فأمر به فقطع وجيء به فقال " استغفر الله وتب إليه " فقال استغفر الله وأتوب إليه فقال " اللهم تب عليه " ثلاثاً<sup>(3)</sup>، وعن عطاء يقول : كان من مضى يؤتى بالسارق فيقول : أسرقت ؟ قل : لا ولا أعلم إلا سمي أبا بكر وعمر<sup>(4)</sup>. وروي أن أبا الدرداء أتى بجارية سرقت فقال لها: أسرقت؟ قولي: لا فقالت: لا فخلي سبيلها<sup>(5)</sup>، وعن عمر أنه أتى برجل سرق فسأله:(أسرقت؟ قل: لا)، فقال: لا فتركه ولم يقطعه<sup>(6)</sup>.

(1) ينظر : إعلام الموقعين عن رب العالمين - ( 2 / 88).

(2) إخالك: أي أظنك. لسان العرب ( 11 / 226)، منهج ابن الأثير الجزري في مصنفه النهاية في غريب الحديث والأثر ( 1 / 38)، النهاية في غريب الأثر ( 2 / 195).

(3) سنن أبي داود ( 2 / 539)، وضعيف ، ابن ماجة ( 2597 )

(4) مصنف ابن أبي شيبة - ( 5 / 519)،

(5) مصنف ابن أبي شيبة - ( 6 / 525).

(6) مصنف عبد الرزاق - ( 10 / 224)، ومختصر إرواء الغليل ( 1 / 483)



وقد حاربت الشريعة هذا الدافع في نفس الإنسان بتقرير عقوبة القطع؛ لأن قطع اليد أو الرجل يؤدي إلى نقص الكسب إذ اليد والرجل كلاهما أداة على أي كان، ونقص الكسب يؤدي إلى نقص الثراء، وهذا يؤدي إلى نقص القدرة على الإنفاق وعلى الظهور، ويدعو إلى شدة الكدح وكثرة العمل والتخوف الشديد على المستقبل، ولهذا، فإن الشريعة بتقديرها عقوبة القطع دفعت العوامل النفسية التي تدعو لارتكاب الجريمة بعوامل نفسية مضادة تصرف عن الجريمة، فإذا تغلبت العوامل النفسية الداعية وارتكب الإنسان الجريمة مرة أخرى كان في العقوبة والمرارة التي تصيبه منها ما يغلب العوامل النفسية الصارمة، فلا يعود للجريمة مرة ثانية<sup>(1)</sup>.

**الحزم الحسي والمعنوي في تطبيق حد الحرابة<sup>(2)</sup>:** لقد اعتبرت الشريعة الحرابة<sup>(3)</sup>، وقطع الطريق وترويع الأمنين من أكبر الجرائم ولذلك سمي القرآن الكريم على مرتكبيها محاربين لله ورسوله، وساعين في الأرض بالفساد، وغلظ عقوبتهم تغليظاً لم يجعله لجريمة أخرى قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ المائدة: 32

(1) ينظر التشريع الجنائي في الإسلام (212/2)، و الفقه الإسلامي وأدلته (7 / 365) استغرب بعض الزنادقة ، فقال: يد بخمس مئتين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار؟ تناقض مالنا إلا السكوت له ونستجير بمولانا من العار وقد رد عليه الامام الشافعي فقال:

يد بخمس مئتين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار عز الأمانة أغلاها، وأرخصها ذل الخيانة فانظر حكمة الباري لا تقدح زناد الفكر في حكم ..... شعائر الشرع لم تقدح بأشعار بقيمة اليد نصف الألف من ذهب ..... فإن تعدت فلا تسوى بدينار (2) التشريع الجنائي في الإسلام - (4 / 199) وما بعدها بتصرف (3) وهي خروج فرد أو جماعة ذوي منعة إلى الطريق العام بغية منع سلوكه أو أخذ أموال سالكه أو الاعتداء على أرواحهم. ينظر : الجريمة والعقاب في الإسلام (1 / 40).

و سبب نزول هذه الآية: عن أنس بن مالك أن أناسا من عرينة - جماعة من إحدى القبائل العربية المعروفة - قدموا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجتوا<sup>(1)</sup> المدينة فقال لو خرجتم إلى ذود لنا فشربتم من ألبانها وأبوالها ففعلوا فارتدوا عن الإسلام وقتلوا راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم واسنقوا ذوده فبعث رسول الله في طلبهم فجيء بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم وتركهم بالحرّة حتى ماتوا<sup>(2)</sup>، قال أبو قلابة: فهؤلاء قوم سرقوا وقتلوا وكفروا بعد إيمانهم وحاربوا الله ورسوله، فأنزل الله عزوجل الآية.

لقد فعل هؤلاء المجرمون مأساة عظيمة و قابلوا الإحسان بالإساءة والجرم فكان الجزاء رادعا وقويا يتناسب مع فعلتهم الشنيعة وكان لابد من الحزم الشديد حتى يكونوا عبرة لمن اعتبر فمن ينظر إلى هؤلاء بعين الرحمة يطلب تخفيف العقوبة عنهم لا ينظر - في الحقيقة - إلا بعين القسوة لأولئك الرعاة البسطاء الذين لم يكن لهم من ذنب سوى أنهم أطعموهم وسقوهم وعالجوهم، ولهذا فإن الشريعة تشددت مع هؤلاء سواء في النظرة إليهم أو في عقوبتهم، فقد نفى رسول الله ﷺ نسبة هؤلاء المفسدين إلى الإسلام، وإلى أمة الإسلام، فقال: (من حمل علينا السلاح فليس منا)<sup>(3)</sup>.

واعتبر ﷺ هذا الفعل من الجاهلية، فقال: (من خرج على الطاعة، وفارق الجماعة ومات، فميتته جاهلية)<sup>(4)</sup> وقد تشدد الإسلام في كل من يمد إليهم يد العون بأي طريق من الطرق وفي الحديث قال

(1) عافوا المقام بالمدينة وأصابهم بها الجوى في بطونهم وهو المرض وداء الجوف يقال اجتويت المكان إذا كرهت الإقامة به لضرر يلحقك فيه انظر:

تفسير سنن أبي داود (معالم السنن) لأبي سليمان الخطابي (2 / 343)، وجامع غريب الحديث (1 / 174)

(2) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن - (1 / 401)، الروايات التفسيرية في فتح الباري - (1 / 414)

صحيح، الإرواء (177)، الروض النضير (43) صحيح وضعيف سنن ابن ماجه (6 / 78)

(3) ليس منا: أي ليس على طريقتنا وهدينا، فإن طريقته نصر المسلم والقتال دونه، لا ترويعه وإخافته وقتاله.. وهو لا يعني تكفير المحارب إذا لم يبد منه ما يدل على كفره، صحيح البخاري (1 / 3423).

(4) رواه أحمد (13 / 424)، وهو صحيح كما في السلسلة الأحاديث الصحيحة (3 / 57).

رسول الله ﷺ: (من أعان على قتل مؤمن ولو بشطر كلمة لقي الله وهو مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله)<sup>(1)</sup>.

أما عقوبتهم الحسية فقد أنزل عليهم أشد عقوبة وهي عقوبة الألم التي لا تدفع النوازع الشريرة إلا بها فمن أخاف السبيل ولم يقتل ولم يأخذ مالا نفي ، ومن أخذ مالا قطع يده اليمنى ورجله اليسرى ، ومن قتل ولم يأخذ مالا قتل ، ومن قتل وأخذ المال فالإمام فيه مخير فإن شاء قطع يده ورجله وصلبه وإن شاء قتله ولم يقطع<sup>(2)</sup>.

لقد كان من عدالة الشريعة أنها وضعت فروقا في العقوبة المتعلقة بجرائم المحاربين ولهذا، عاقبتهم على أساسها<sup>(3)</sup>، فقد وضعت الشريعة لاستئصال جريمة الحراية أربع عقوبات هي: القتل، والقتل مع الصلب، والقطع، والنفي، وقد نص على هذه العقوبات في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ (المائدة: 32).

الحزم في تطبيق عقوبة القتل في حد الحراية: وهي تجب على قاطع الطريق إذا قتل ولم يأخذ المال باعتبارها حدا لا قصاصا ولهذا، فإنها لا تسقط بعفو ولي المجني عليه وقد وضعت الشريعة هذه العقوبة انطلاقا من المعرفة بطبيعة الإنسان، فالقاتل تدفعه إلى القتل غريزة تنازع البقاء بقتل غيره ليبقى هو، فإذا علم أنه حين يقتل غيره إنما يقتل نفسه أيضاً امتنع في الغالب عن القتل، فالشريعة بذلك دفعت العوامل النفسية الداعية للقتل بالعوامل النفسية الوحيدة المضادة التي يمكن أن تمنع من ارتكاب الجريمة بحيث إذا

(1) سنن ابن ماجه - (2 / 874)، والمعجم الكبير (11 / 79)، و رواه البيهقي في شعب الإيمان (7 / 25) وفي إسناده يزيد بن زياد؛ وهو ضعيف. التلخيص الحبير (4 / 45).

(2) روي عن أبي يوسف أنه قال : لا أعفيه من الصلب، وقال محمد: يقتل ولا يصلب ؛ لأن القطع من الصلب عقوبتان ، كل مقيدة بحالة فلا يجمع بينهما، وذكر أبو الحسن عن أبي يوسف أنه يصلب بعد القتل ، ويصلبه الإمام ثلاثة أيام ثم يخلي بينه وبين أهله، وأما النفي المذكور في الآية وهو أن يأخذه ويحبسه حتى يحدث توبة ، فإن تاب قبل الأخذ وثبت اليد؛ سقط الحد وإن تاب بعد ذلك لم يسقط. ينظر: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (2/425).

(3) انظر بدائع الصنائع ج7 ص93، والمغني ج10 ص304 وما بعدها، وأسنى المطالب ج4 ص154، 155.

فكر الإنسان في قتل غيره ذكر أنه سيعاقب على فعله بالقتل، فكان في ذلك ما يصرفه غالباً عن الجريمة<sup>(1)</sup>.

الحزم في تطبيق عقوبة الصلب: العقوبة الثانية هي القتل مع الصلب<sup>(2)</sup> وقد وضعتها الشريعة عقوبة على قاطع الطريق إذا قتل وأخذ المال وهي تقابل في عصرنا القتل رمياً بالرصاص، حيث يشد المحكوم عليه إلى خشبة على شكل الصليب، ثم يطلق عليه الرصاص.

وقد شددت الشريعة في هذه العقوبة؛ لأنها عقوبة على جريمتين – القتل والسرقه معاً – وكلتاها اقتترنت بالأخرى، أو ارتكبت إحداها وهي القتل لتسهيل الأخرى وهي أخذ المال، ولذلك فإن هذه العقوبة – أيضاً – حد لا قصاص، فلا تسقط بعفو ولي المجني عليه، وقد غلّظت؛ لأنه لما كان الحصول على المال يشجع على ارتكاب الجريمة وجب أن تغلظ العقوبة، بحيث إذا فكر الجاني في الجريمة وذكر العقوبة المغلظة وجد فيها ما يصرفه عن الجريمة المزدوجة، لقد أحسنت الشريعة في التفريق بين عقاب القتل وحده، والقتل المقترن بأخذ المال؛ لأن الجريمتين مختلفتان، وكلتاها لا تساوي الأخرى، فوجب من ناحية المنطق والعقل أن تختلف عقوبة إحداها عن الأخرى.

ولكل عقوبة غرضان: تأديب الجاني، وزجر غيره، وإذا كان كل تأديب لغواً بعد عقوبة القتل فكل عقوبة أخرى مهما صغرت لها أثرها في الزجر إذا صحبت عقوبة القتل، والصلب حقيقة لا يؤثر على المحكوم عليه – خصوصاً إذا كان الصلب بعد الموت – ولكن أثر الصلب على الجمهور شديد، بل قد يكون هو الشيء الوحيد الذي يجعل لعقوبة القتل قيمتها بين الجمهور عامة، وبين قطاع الطرق خاصة، فالصلب له أثره الذي لا ينكر في زجر المجرم وكفه عن الجريمة<sup>(3)</sup>.

(1) التشريع الجنائي في الإسلام - (2 / 217)، والموسوعة الفقهية الكويتية - (17 / 161)

(2) اختلف الفقهاء في كيفية إقامة هذه العقوبة: فذهب بعضهم إلى أنه يصلب حياً، ويقتل مصلوباً (الحنفية والمالكية) وذهب آخرون إلى أنه يترك مصلوباً ثلاثة أيام بعد موته (الحنفية)، وذهب آخرون إلى أنه ترك ذلك للإمام (المالكية) وذهب آخرون إلى أنه يصلب حياً للتشهير به، ثم ينزل فيقتل (الشافعية) وذهب آخرون إلى أنه يصلب بعد القتل؛ لأنّ الله تعالى قَتَمَ القتل على الصلب لفظاً (الشافعية في المعتمد والحنابلة) ونرى رجحان هذا القول لأن الغرض من الصلب هو التثفير والردع لا إيلاء الجاني، ويدل لهذا قوله ﷺ: (إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة) وبناء على هذا يقتل المحارب، ثم يغسل، ويكفن، ويصلّى عليه، ثم يصلب، ويترك مصلوباً ثلاثة أيام بلياليها ولا يجوز الزيادة عليها. انظر: الموسوعة الجنائية الإسلامية المقارنة (1 / 365)، والموسوعة الفقهية الكويتية (17/162).

(3) ينظر: التشريع الجنائي في الإسلام (2 / 219)

الحزم في تطبيق عقوبة القطع في الحراية : وهي تجب على قاطع الطريق إذا أخذ المال ولم يقتل، وقد تشدّدت فيها الشريعة بالعقوبة ووجدنا الحزم فيها مقارنة بعقوبة السرقة الصغرى فلذلك تتم بقطع يد المجرم اليمنى ورجله اليسرى دفعة واحدة؛ أي قطع يده ورجله من خلاف، وقد وضعت هذه العقوبة على نفس الأساس الذي وضعت عليه عقوبة السرقة إلا أنه لما كانت الجريمة ترتكب عادة في الطرق وبعيداً عن العمران كان قاطع الطريق في أغلب الأمر على ثقة من النجاح، وفي أمن من المطاردة، وهذا مما يقوي العوامل النفسية الداعية للجريمة ويرجحها على العوامل الصارفة التي تبعثها في النفس عقوبة السرقة العادية، فوجب من أجل ذلك تغليظ العقوبة حتى تتعادل العوامل النفسية التي تصرف عن الجريمة مع العوامل النفسية التي تدعو إليها؛ ولهذا، فإن عقوبة قاطع الطريق هنا تساوي عقوبة السارق إذا سرق مرتين، وهي عقوبة لا شك في عدالتها؛ لأن خطورة قاطع الطريق لا تقل خطورة عن ضعف خطورة السارق العادي؛ ولأن فرصة قاطع الطريق في النجاح والإفلات قد تزيد على ضعف فرصة السارق العادي<sup>(1)</sup>.

الحزم في تطبيق عقوبة النفي<sup>(2)</sup>، وتجب على قاطع الطريق إذا أخاف الناس ولم يأخذ مالا ولم يقتل، وسبب اختيار الشارع لهذا النوع من العقوبة هو؛ أن قاطع الطريق الذي يخيف الناس ولا يأخذ منهم مالا ولا يقتل منهم أحداً؛ إنما يقصد الشهرة وبعده الصيت، فعوقب بالنفي الذي يؤدي إلى الخمول وانقطاع الذكر، بالإضافة إلى أنه بتخويفه للناس ونفى الأمن عن الطريق: وهو بعض الأرض، فعوقب بنفي الأمن عنه في كل الأرض، وفي كلا العنيتين تدفع العوامل النفسية التي تدعو للجريمة بالعوامل النفسية الوحيدة المضادة التي تصرف عن الجريمة، فالمحارب إذا فكر في الجريمة لتجلب له الشهرة ذكر عقوبة النفي ،

(1) نفس المرجع السابق، و الفقه الإسلامي وأدلته (7/ 365)

(2) اختلف الفقهاء في المراد بالنفي ففسره أبو حنيفة على أنه حبسه حتى تظهر توبته أو يموت، وفسره مالك على أنه إبعاده عن بلده إلى مسافة البعد، وحبسه فيه وفسره الشافعي بالحبس أو غيره كالتغريب، وفسره الحنابلة بأن يشركوا فلا يتركوا في بلد يستقرون فيه، وقد اختلف الفقهاء في تنفيذ هذه العقوبة في المرأة فذهب الشافعية والحنابلة إلى أنها تغرب، واشترطوا لذلك أن يخرج معها محرماً، فإن لم يخرج معها محرماً فعند أحمد رواية أنها تغرب إلى دون مسافة القصر لتقرب من أهلها فيحفظوها، وعند الشافعية يؤخر التغريب، وذهب المالكية إلى أنه لا تغريب على المرأة ولا صلب، وهو ما نراه راجحاً لما ورد في النصوص من المعاملات الخاصة للمرأة بسبب ضعفها، ينظر: زاد المعاد (2/ 68، 3/ 215)، والفروع (6/ 113)، وأحكام القرآن لابن العربي (4/ 1772)، والخراج ص 205 ، وبتصرة الحكام (2/ 194)، والحسبة لابن تيمية ص 28 ، وجواهر الإكليل (1/ 256).

وحينئذ ترجح – في أغلب الأحوال – العوامل النفسية الصارفة عن الجريمة على العوامل النفسية الداعية إليها<sup>(1)</sup>، وقد اشترط الفقهاء في المحارب شروطاً منها: الالتزام، والتكليف ووجود السلاح معهم، والبعد عن العمران، والذكورة والمجاهرة<sup>(2)</sup>.

الحزم في تطبيق حد البغي<sup>(3)</sup>، إن من مقاصد الشريعة حفظ الأمن ورعاية العدالة وتوفير الاستقرار وكل ذلك لا يتم إلا تحت نظام سياسي يسوس الرعية ويؤمها ويحفظ نظامها ولذلك كان حفظ هذا النظام مقصداً من مقاصد الدين وكان البغي الذي هو تحطيم هذا النظام خرقاً خطيراً لتلك المقاصد الرفيعة التي لا تستقر الحياة إلا بها، ولهذا بدأت الشريعة في توفير هذه القناعات وتربية النفوس عليها بوضع نظام سياسي ممتلئ بالعدالة نظام يعتمد على حاكم تقي ورع عالم خبير يملأ الأرض التي يليها عدلاً وأمانة ورحمة فليس هناك شيء يقطع دابر البغي والبغاة مثل العدالة، ولهذا حرمت الشريعة نكث البيعة على الإمام العادل ففي الحديث قال رسول الله ﷺ: ( ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكهم ولهم عذاب أليم: رجل على فضل ماء بالفلاة يمنع ابن السبيل، ورجل بايع رجلاً سلعة بعد العصر فحلف بالله لأخذها بكذا وكذا فصدقه وهو على غير ذلك، ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لنديا، فإن أعطاه منها وفي وإن لم يعطه منها لم يف)<sup>(4)</sup>،

وقد حرمت الشريعة البغي وهو الخروج على الإمام ولو جائراً إلا للضرورة الشديدة،

(1) عقوبة النفي – كما هي في بعض المذاهب الفقهية تقابل عقوبة الإرسال إلى الإصلاحية التي عرفتها أخيراً القوانين الوضعية، تلك العقوبة التي تقوم على حبس المحكوم عليه في مكان خاص مدة غير محددة انتظاراً لتوبته وصلاحه، وهي من أحدث نظريات العقاب في القوانين الوضعية، والنفي يكون من بلد إلى بلد داخل حدود دار الإسلام على أن لا تقل المسافة بين البلدين عن مسافة القصر، وعلى أن يحبس الجاني في البلد الذي ينفي إليه وليس للحبس أمد معين، بل هو متوقف على ظهور توبة المحكوم عليه وصلاحه فإن ظهرت أطلق سراحه، واستدل لهذا الترجيح بأن العقوبة يجب أن يكون لها معنى؛ لأن نقل قاطع الطريق من بلد إلى آخر لا معنى له إذا بقي مطلق السراح، ولا يمتنع أن يفعل ما فعله من قبل، فلكي يكون للنفي معناه يجب أن يحبس. ينظر المبسوط للرخسي(45/9)، ومعين الحكام ص184، وبداية المجتهد(364/2 - 35).

(2) ينظر فقه السنة (466/2).

(3) البغي – لغة – الظلم والاعتداء، واصطلاحاً – عرف البغاة بأنهم (الخارجون من المسلمين عن طاعة الإمام الحق بتأويل، ولهم شوكة)، ويعتبر بمنزلة البغي: (الامتناع من أداء الحق الواجب الذي يطلبه الإمام، كالزكاة) ويطلق الفقهاء على من سوى البغاة اسم (أهل العدل) وهم الثابتون على موالاته الإمام،

(4) صحيح البخاري (1248/1)، وصحيح مسلم (103 / 1)

قال ﷺ : ( ما من ذنب أجدر من أن يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر له في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم ) (1) وبعد ذلك كله جاءت العقوبات الرادعة لتخاطب النفوس التي لا يقهرها إلا الألم لقد اعتبرت الشريعة البغاة مفسدين في الأرض، ولهذا حكمت عليهم بالقتل، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾ الحجرات: 9، وفي الحديث قال رسول الله ﷺ : ( أيما رجل خرج يفرق بين أمتي فاضربوا عنقه ) (2) وقال ﷺ : ( سيكون بعدي هنات وهنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر المسلمين وهم جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان ) (3) وقال ﷺ : ( إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما ) (4).

وقال ﷺ : ( من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية ) (5).  
وقال ﷺ : ( ومن قاتل تحت راية عمية ) (6) يغضب لعصبية، أو يدعو إلى عصبية، أو ينصر عصبية، فقتل فقتلته جاهلية، ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها ، ولا يتحاشى من مؤمنها ولا يفى لذي عهد عهده فليس مني ولست منه ) (7).

وبهذا كله جمعت الشريعة بين العدالة، وتحقيق الأمن ولا يمكن أن تتحقق العدالة من دون أمن.  
الحزم في تطبيق عقوبة الردة<sup>(8)</sup>، لقد اعتبرت الشريعة الردة من الجرائم الكبرى ؛ ذلك لأنها تهدم الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي وهو أساس الإيمان والسلوك الذي يقتضيه الإيمان فلذلك عاجبت أمرها قبل استفحاله من نواح مختلفة:

(1) مسند أحمد (16/ 34)، وسنن الترمذي (4/ 245)، و سنن أبي داود (2/ 693)، (صحيح) السلسلة الصحيحة - مختصرة - (2/ 588).

(2) سنن النسائي (7/ 93)، و المعجم الكبير للطبراني (1/ 206)، وصحيح الجامع الصغير (1/ 528).

(3) هنات : أي شائد وأمر عظيم صحيح مسلم- (3/ 1479)، و سنن النسائي (7/ 93)، و صحيح الجامع الصغير (1/ 471).

(4) صحيح مسلم (3/ 1479)، و سنن النسائي (7/ 93)، وصحيح الجامع الصغير (1/ 471).

(5) ميتة جاهلية: أي مات على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم. وليس المراد أنه يموت كافراً، بل يموت عاصياً، صحيح مسلم- (3/ 1476)، و سنن النسائي (7/ 123)، و مسند أحمد ط الرسالة (13/ 326).

(6) عمية: هي فعيله، من العماء : الضلالة، كالقتال في العصبية والاهواء، وحكى بعضهم فيها ضم العين، ومنه حديث الزبير (لثلاث نموت ميتة عمية) أي ميتة فتنة وجهالة. (النهاية (3/ 304).

(7) صحيح مسلم- (3/ 1476)، و سنن النسائي (7/ 123) السلسلة الصحيحة الكاملة (1/ 432).

(8) الردة لغة: الرجوع عن الشيء... واصطلاحاً: كفر المسلم بقول صريح أو لفظ يقتضيه أو فعل يتضمته.

أولاً: الحزم المعنوي ومن ذلك :

أولاً: شرع الإسلام الحرية الدينية: فلإنسان أن يختار الدين الذي يشاءه ولا يحق لأحد أن يلزم أحداً بالدين الذي يختاره هو؛ ذلك لأنه شأن بين العبد وربّه إذ يقول القرآن الكريم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة: 256، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ يونس 99، وقد قصرت الآيات دعوة الرسول والذين معه على البلاغ: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (المائدة: 99) ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (الشورى: من الآية 48) وفي هذا تصريح بأن دور سيدنا محمد ﷺ والذين معه مقصور على التبليغ لا أزيد من ذلك، وأنه أرسل مبلغاً، ولم يُرسل حفيظاً عليهم، مسؤولاً عن إيمانهم وطاعتهم، حتى يمنعمهم عن الإعراض، ويتعب نفسه لإقبالهم عليه<sup>(1)</sup>.

ثانياً: وضعت الشريعة الضوابط الكثيرة التي تجعل العقوبة موضوعة في محلها الصحيح، ومنها: فلا عقوبة إلا بتوفر هذه الشروط وهي : عدم الإكراه، والإسلام والعقل والبلوغ والذكورة ، والاختيار<sup>(2)</sup>.

(1) الفقه الإسلامي وأدلته - (8 / 330).

(2) نص الفقهاء على أن من أكره على الإسلام، فأسلم ثم ارتدّ قبل أن يوجد منه ما يدلّ على الإسلام طوعاً ، مثل أن يثبت على الإسلام بعد زوال الإكراه ، فإن كان ممن لا يجوز إكراههم على الإسلام - وهم أهل الذمّة والمستأمنون - فلا يعتبر مرتدّاً ، ولا يجوز قتله ولا إجباره على الإسلام، لعدم صحّة إسلامه ابتداءً وقد قسم العلماء الإكراه إلى قسمين: مُلجئ: وضابطه أن يُهدّد بالقتل، أو بما لا يطيقه، مع توقع حصول ذلك الفعل، وغير مُلجئ: وضابطه أن يُهدّد الإنسان بما لا يؤدي إلى هلاكه، أو يكون المُهدّد (بالكسر) ليس عنده قدرة ولا سلطة على ذلك، والأخذ بالرخصة من أجل الإكراه في الدين جائز بهذا الشرط، ينظر،، وأما شرط الإسلام فقد اختلف الفقهاء في كون حد الردة قاصراً على المسلمين الخارجين عن الإسلام، أم أنها تتناول غير المسلمين إذا تركوا دينهم إلى غيره من الأديان الكافرة على قولين: القول الأول: أن الكافر إذا انتقل من دينه إلى دين آخر من أديان الكفر، فإنه يقر على دينه الذي انتقل إليه، ولا يتعرض له، لأنه انتقل من دين باطل إلى دين يماثله في البطلان، والكفر كله ملة واحدة، بخلاف ما إذا انتقل من الإسلام إلى غيره من الأديان، فإنه انتقل من الهدى ودين الحق إلى الضلال والكفر، واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: 85) .. ويقوله ﷺ: (من خالف دينه دين الإسلام فاضربوا عنقه) (أخرجه الطبراني عن ابن عباس مرفوعاً)، القول الثاني: لا يقبل منه بعد انتقاله إلا الإسلام أو القتل، وهو قول للشافعية، القول الثالث: أنه إن انتقل إلى مثل دينه أو إلى أعلى منه أقر، وإن انتقل إلى أنقص من دينه لم يقر، وهو رواية عن أحمد، فإذا انتقل اليهودي إلى النصرانية أقر، لأن اليهودية مثل النصرانية، من حيث كونها دينين سماويين في الأصل، دخلهما التحريف ونسخهما الإسلام.. وكذلك يقر المجوسي إذا انتقل إلى اليهودية أو النصرانية لأنه انتقل إلى ما هو أعلى.. وإذا جاز الانتقال إلى الدين المماثل، فالانتقال إلى ما هو أعلى أحق وأولى..، وإذا انتقل اليهودي أو النصراني إلى المجوسية لم يقر؛ لأنه انتقل إلى ما هو أنقص، ونرى أن الأرجح في هذا هو القول الأول لأنه ليس من مقاصد الإسلام التدخل في الحرية الدينية لغير المسلمين، زيادة على أن تحول غير المسلم من دين إلى دين دليل على اهتمامه وبحثه، وذلك قد يوصله في الأخير إلى الإسلام، وأما البلوغ فقد نص



ثالثاً: حذرت الشريعة المسلمين من أن يقذف بعضهم بعضاً بالكفر، لعظم خطر هذه الجناية، فقال ﷺ: (إذا كفر الرجل أخاه، فقد باء بها أحدهما)<sup>(1)</sup>.

رابعاً: لا يكفر المسلم إلا بإنكاره لما عُلّم من الدين بالضرورة

خامساً: الإعلان، فلا يكفر المسلم إلا بما أعلنه ولذلك قال رسول الله ﷺ: (إن الله عز وجل تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو يتكلم به)<sup>(2)</sup>.

سادساً: الإشهار فلا يعاقب من ارتد بينه وبين نفسه<sup>(3)</sup>.

ثانياً: الحزم الحسي ومن ذلك :

(أ) مصادرة أمواله التي جناها بعد رده<sup>(4)</sup> .

الفقهاء على أن لغير البالغ أن يختار الدين الذي يشاء ولا يلزم بالإسلام بعد بلوغه إن كان قد اختار غير الإسلام فهذا إذا اختار الإنسان ديناً قبل البلوغ، فإن الحد لا يقام عليه بسببه، قال الشافعي في الأم: (فمن أقرّ بالإيمان قبل البلوغ وإن كان عاقلاً، ثم ارتد قبل البلوغ أو بعده، ثم لم يتب بعد البلوغ، فلا يقتل، لأنّ إيمانه لم يكن وهو بالغ، ويؤمر بالإيمان، ويجهد عليه بلا قتل) ينظر: الأم (6 / 649). وأما شرط الذكورة فقد اختلف الفقهاء في المرأة إذا ارتدت، هل يقام عليها الحد أم لا على قولين: القول الأول: إن المرأة إذا ارتدت لا تقتل، ولكن تحبس، وتخرج كل يوم فتستتاب، ويعرض عليها الإسلام، وهكذا حتى تعود إلى الإسلام، أو تموت، وهو قول الحنفية، لأن النبي ﷺ نهى عن قتل النساء، القول الثاني: إن عقوبة المرأة المرتدة كعقوبة الرجل المرتد، وهو قول الجمهور، لأن آثار الردة وأضرارها من المرأة كآثارها وأضرارها من الرجل، ولما روي أن النبي ﷺ قال له لما أرسله إلى اليمن: (أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن عاد، وإلا فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن عادت، وإلا فاضرب عنقها) وأخرج البيهقي، والدارقطني، أن أبا بكر استتاب امرأة يقال لها (أم قرفة) كفرت بعد إسلامها، فلم تتب، فقتلها، وأما حديث النهي عن قتل النساء فذلك إنما هو في حال الحرب، لأجل ضعفهن وعدم مشاركتهن في القتال، ولهذا كان سبب النهي عن قتلهن أن النبي ﷺ رأى امرأة مقتولة، فقال: (ما كانت هذه لتقاتل)، ثم نهى عن قتلهن، بالإضافة إلى أن المرأة تشارك الرجل في الحدود كلها دون استثناء، فكما يقام عليها حد الرجم إذا كانت محصنة، فكذلك يقام عليها حد الردة، ولا فرق، ونرى أن الأرجح في المسألة تخفيف الحكم على المرأة إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك، تغليبا لما ورد في الشريعة من الأمر بالرفق وأن رسول الله ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما بالإضافة إلى الفتنة التي قد تنجر عن قتل المرأة. ينظر المغني (8 / 145، 146)، وبدائع الصنائع (270/2)، و فقه السنة (456/2)،

(1) صحيح مسلم - (1 / 79)، شعب الإيمان (1 / 176)، مسند الصحابة في الكتب السنة (16 / 361).

(2) صحيح البخاري (الطبعة الهندية) - (1 / 2725)

(3) عقوبتا الزاني والمرتد ودفع الشبهات في ضوء القرآن و السنة ودفع الشبهات (1 / 119) لعامد السيد محمد إسماعيل الشرييني الشاملة.  
(4) اختلف الفقهاء في مدى مصادرة المرتد على الأقوال التالية: القول الأول: أن المصادرة تشمل كل مال المرتد، وهو قول مالك والشافعي والرأي الراجح في مذهب أحمد، القول الثاني: أن مال المرتد الذي اكتسبه بعد الردة هو الذي يصادر، أما ماله الذي اكتسبه قبل الردة فهو من حق ورثته المسلمين، وهو قول الحنفية، وقول في مذهب أحمد، القول الثالث: أن المال المكتسب بعد الردة لا يصادر إن كان للمرتد من يرثه من أهل دينه الذي اختاره، وهي رواية غير مشهورة في مذهب عن أحمد، ونرى رجحان القول الثالث بناء على أن العقوبة الشرعية

ب) قتله وهي العقوبة الأشد إيلاماً: فالردة عن الإسلام ليست مجرد موقف عقلي، بل هي فوق ذلك فهي تغيير للولاء، وتبديل للهوية وتحويل للانتماء، فالمرتد ينقل ولاءه وانتماءه من أمة إلى أمة أخرى، فهو يخلع نفسه من أمة الإسلام التي كان عضواً في جسدها، وينتقل بعقله وقلبه وإرادته إلى خصومها ولهذا ورد في الحديث الجمع بين الأمرين: التارك لدينه المفارق للجماعة فـ عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث الثيب الزان والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة(1)، فكل مرتد عن دينه لا بد أن يكون مفارقاً للجماعة، والتهاون في عقوبة المرتد المعلن لردته يعرض المجتمع كله للخطر، ويفتح عليه باب فتنة لا تعلم عواقبها فلا يلبث المرتد أن يغرر بغيره، وخصوصاً من الضعفاء والبسطاء من الناس، وتتكون جماعة مناوئة للأمة تستبجح لنفسها الاستعانة بأعداء الإسلام عليها، وبذلك تقع في صراع وتمزق فكري واجتماعي وسياسي، وقد يتطور إلى صراع دموي بل حرب أهلية تأكل الأخضر واليابس ولذلك لا بد من الحزم في تنفيذ العقوبة على المرتد حتى يزول الشر ويأمن الناس(2).

ثانياً: تطبيقات الحزم على الجنايات(3).

الحزم في تطبيق عقوبة القتل: لقد فرقت الشريعة الحكيمة بين أنواع القتل وذكرت لكل نوع عقابه الخاص به وقد نص القرآن الكريم على نوعين القتل العمد، و القتل الخطأ، و تقسيم القتل بحسب القصد وعدمه إلى قتل عمد وقتل شبه عمد وقتل خطأ وغيرها من الأقسام(4).

لا تصح إلا بدليل شرعي قوي والأصل في الناس أنهم معصومون في أموالهم. ينظر التحفة (3/ 530)، ومنح الجليل 465/4، والبدائع (134/7)، والمبسوط (98 /10) وابن عابدين (225/4)، والإنصاف(10/328)، والمهذب 2 / 223، ومغني المحتاج(4/ 139، 140).  
1) صحيح مسلم - (5 / 106).

2) فتاوى موقع الألوكة (4/).

3) الجناية - لغة - الذنب والجرم ، وهي - شرعا - اسم لفعل محرّم حلّ بمال أو نفس، لكن الفقهاء خصّوها بما حلّ بنفس وأطراف، وللقانونيين اصطلاح آخر في معنى الجناية: وهي الجريمة المعاقب عليها إما بالإعدام، أو الأشغال الشاقة المؤبدّة أو المؤقتة، أو السجن من ثلاث سنوات إلى خمس عشرة سنة ويدخل في هذا القصاص ينظر: الأحكام السلطانية: ص 211 ط صبيح. و تبين الحقائق للزليعي: (6/97).

4) اختلف الفقهاء في تعريف القتل العمد على القول الأول: أنه قصد الفعل والشخص بما يقتل قطعاً أو غالباً، وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد من الحنفية، القول الثاني: أن يتعمد ضرب المقتول في أيّ موضع من جسده بألة تفرّق الأجزاء كالسيّف ، واللّيفة، والمروّة والنار، وهو قول عند أبي حنيفة، واستدلوا لذلك بأنّ العمد فعل القلب ، لأنّه القصد ، ولا يوقف عليه إلا بدليله ، وهو

أولاً: الحزم في عقوبة القتل العمد: نص القرآن الكريم على هذا النوع من القتل في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ النساء 93 ولتطبيق هذه العقوبة لا بد من ثلاثة شروط أولهما أن يكون القتيل آدمياً حياً معصوم الدم وأما الشرط الثاني، فقد نص الفقهاء على أن الجريمة لا تعد قتلاً إلا إذا ارتكب الجاني فعلاً من شأنه إحداث الموت، وأما الشرط الثالث: فقد نص الفقهاء على أن القتل العمد لا يتحقق إلا إذا قصد الجاني قتل المجني عليه أو ضربه بفعل مزهق قصد بالفعل العدوان بما يقتل غالباً<sup>(1)</sup>.

الحزم المعنوي في تطبيق القتل العمد ومنه: الترهيب من القتل باعتباره من أكبر الجرائم فقد قال رسول الله ﷺ: ( اجتنبوا السبع الموبقات) قيل: يا رسول الله وما هن؟ قال: (الإشراك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات) (2) بيان حرمة إهراق دم المسلم فعن هشام بن عمار قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يحولن بين أحدكم وبين الجنة- وهو ينظر إلى أبوابها- ملء كف دم مسلم أهرقه ظلماً)<sup>(3)</sup> وعن أبي سعيد و أبي هريرة رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ قال: ( لو أن أهل السماء وأهل الأرض اشتهرُوا في دم مؤمن لأكبهم الله في النار)<sup>(4)</sup>.

مباشرة الآلة الموجبة للقتل عادة، وأما قتل شبه العمد فعرّفه أبو حنيفة: بأنه عمد شخص ضرب آخر بما ليس بسلاح، ولا ما جرى مجرى السلاح .. وعرّفه الشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد من الحنفية: بأنه قصد ضرب الشخص عدواناً بما لا يقتل غالباً، كالسوط والعصا ولم يعرفه المالكية لأن القتل عندهم عمد وخطأ فقط، وأما وقتل الخطأ فعرّفه الفقهاء بأنه ما وقع دون قصد الفعل والشخص، أو دون قصد أدهمها، ويزيد الحنفية على هذا ما أجري مجرى الخطأ، والقتل بسبب ويعتبر بعض فقهاء الحنابلة ما أجري مجرى الخطأ والقتل بسبب قسماً واحداً، فالقتل عند بعض الحنابلة أربعة أقسام أما المالكية فالقتل عندهم نوعان فقط: عمد، وخطأ، وليس هناك ما يسمى ( شبه العمد ) فقد أنكره مالك، وقال: (ليس في كتاب الله إلا العمد والخطأ، فأما شبه العمد فلا يعمل به عندنا) وجعله من قسم العمد. ينظر: مغني المحتاج: 4/3-4، المهذب: 2/175، المغني: 7/637-640، كشاف القناع: 5/587.

(1) انظر: البدائع: (7/233).

(2) صحيح البخاري (1317/1)، وصحيح مسلم (92/1).

(3) أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (1681/178/2)، وحسنه المنذري في الترغيب (13/77/1).

(4) صحيح مسلم (1304/3)، و سنن ابن ماجه (873/2)، و مسند أحمد (192/6).

التحذير من الاشتراك في القتل فعن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة لقي الله مكتوباً بين عينيه : آيس من رحمة الله (1).

وقال ﷺ : يجيء المقتول بالقاتل يوم القيامة ناصيته و رأسه بيده و أوداجه تشخب دما فيقول : يا رب ! سل هذا فيم قتلني ؟ حتى يدينه من العرش(2).

عدم قبول عمل القاتل فعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال ﷺ : (من قتل مؤمناً فاغتبط بقتله لم يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً) (3) وبعد كل، هذا الترهيب في شأن إراقة الدم فإن من الفقهاء من ذهب إلى أن القاتل لا يكفر عنه ذنبه حتى لو قتل به، ما دام لم يتب إلى الله توبة نصوحاً<sup>(4)</sup> ونرى أن التوبة والندم لا بد منهما في كفارة الذنب وهي في القتل أكد والله أعلم

**الحزم الحسي للقاتل العمد لقد وضعت الشريعة للقاتل العمد عقوبتان: أصلية و بديلة.**

فالأصلية، هي القصاص النفس بالنفس(5).

(1) سنن ابن ماجه (874/2)، شعب الإيمان (7 / 257)، المعجم الكبير (11 / 79)، وقال الألباني : (ضعيف) انظر حديث رقم : 5446 في ضعيف الجامع

(2) (صحيح) انظر حديث رقم : 8031 في صحيح الجامع عن ابن عباس

(3) صحيح الجامع حديث رقم : 6454 ومعنى اغتبط بقتله أن يقتله في الفتنة طائناً أنه على هدى فلا يستغفر الله، ومعنى صرفاً ولا عدلاً أي فرضاً ولا نفلاً، وقيل غير ذلك

(4) اختلف الفقهاء في كون القصاص يكفر إثم القتل أم لا على قولين: القول الأول: القصاص من القاتل أو العفو عنه يكفر إثم القتل، وهو قول الجمهور، واستدلوا لذلك بما روى مسلم أن رسول الله ﷺ قال : (من أصاب شيئاً من ذلك – أي المعاصي كالزنا والسرقة والقتل – فعوقب به فهو كفارة له) صحيح مسلم - (3 / 1333)، وهذا عام لم يخص قتلاً من غيره. قال النووي: ظواهر الشرع تقتضي سقوط المطالبة بالعقوبة في الآخرة، القول الثاني: القصاص أو العفو لا يكفر إثم القتل، وهو قول الحنفية، لأن المقتول المظلوم لا منفعة له في القصاص، وإنما القصاص منفعة للأحياء ليتناهى الناس عن القتل، والأرجح في هذا هو توقف الأمر على التوبة ونرى أن في نشر مثل هذا الترجيح سدا للذريعة لأنه قد لا يرتدع البعض بالقصاص بينما يردع بالعقاب الإلهي الشديد، فتبهين الأمر عليه بما ذكره أصحاب القول الأول قد يشجع على القتل. انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للرددير: (4/239) وما بعدها، رد المحتار: (5/389)، و(نيل الأوطار: (53، 7/50)،

(5) القصاص لغة: تتبع الأثر، واستعمل في معنى العقوبة؛ لأن المقتص يتبع أثر جنابة الجاني، فيجرحه مثلاً، وهو أيضاً المماثلة، ينظر: لسان العرب (73/7) ومختار الصحاح مادة : (قص) والتعريفات للرجاني، والاختيار 4 / 79 و 5 / 24. ومن هذا المعنى أخذت عقوبة (القصاص) وشرعاً، أي مجازاة الجاني بمثل فعله، وهو القتل أنيس الفقهاء - (1 / 292)، وقد نص عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقُصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ البقرة: من الآية 178، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾

وأما البدلية فالدية فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال رسول الله: ﷺ: من قتل عمداً دفع إلى أولياء القتيل فإن شاءوا قتلوا وإن شاءوا أخذوا الدية وذلك ثلاثون حقة و ثلاثون جذعة و أربعون خلفه و ذلك عقل العمد ما صولحوا عليه فهو لهم و ذلك تشديد العقل (1).

ومن الحزم في قتل الجماعة بالواحد وقد تشددت الشريعة في القتل العمد فلم تعتبر الكفاءة في العدد ولهذا نصت الأدلة على قتل الجماعة بالواحد، سداً للذرائع، فلو لم يقتلوا لما أمكن تطبيق القصاص أصلاً، إذ يتخذ الاشتراك في القتل سبباً للتخلص من القصاص، فقد روي أن امرأة بصنعاء غاب عنها زوجها، وترك في حجرها ابناً له من غيرها غلاماً يقال له "أصيل" فاتخذت المرأة بعد زوجها خليلاً، فقالت له: إن هذا الغلام يفضحنا فاقتله، فأبى، فامتعت منه، فطاوعها، فاجتمع على قتل الغلام: الرجل ورجل آخر والمرأة وخدامها فقتلوه، ثم قطعوه أعضاء وألقوا به في بئر، ولما ظهر أمر الحادث وفشا بين الناس، أخذ أمير اليمن خليل المرأة فاعترف ثم اعترف الباقيون، فكتب إلى عمر بن الخطاب بخبر ما حصل، فكتب إليه عمر أن اقتلهم جميعاً، وقال: "والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً" (2).

الحزم في قتل الواحد بالجماعة ومثل ذلك أن يقتل الواحد بالجماعة قصاصاً، بل تشددت الشريعة في ذلك، فلم تشرع فيه إلا القصاص؛ لأن الجماعة لو قتلوا واحداً قتلوا به، فكذلك إذا قتلهم واحد، قتل بهم، كالواحد بالواحد (3).

البقرة: 179، ونص عليه قوله ﷺ: ( لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة) صحيح البخاري (2521/6).

(1) قال الألباني حسن ، الإرواء ( 2199).

(2) أخرجه البخاري (12/ 226) كتاب الديات : باب إذا أصاب قوم من رجل .من فعل عمر

(3) هذا مذهب الحنفية والمالكية، وذهب الشافعية إلى أنه لا يقتل القاتل إلا بواحد، سواء اتفق أولياء الدم على طلب القصاص، أو لم يتفقوا؛ لأن المماثلة مشروطة في القصاص، ولا مماثلة بين الواحد والجماعة، فلا يجوز أن يقتل الواحد بالجماعة، وإنما يقتل الواحد بالواحد، وتجب الديات للباقيين.. واشتراك أولياء الدم في حق المطالبة بالقصاص لا يوجب تداخل حقوقهم كسائر الحقوق، وبناء عليه، إن قتل الواحد جماعة على الترتيب، قتل بأولهم، إن لم يعف لسبق حقه، وإن قتلهم معاً دفعة واحدة، كأن جرحهم أو هدم عليهم جداراً، فماتوا في وقت واحد، أو أشكل أمر المعية والترتيب، فيقتص من الجاني لواحد من القتلة بالقرعة وجوباً، وللباقيين من المستحقين الديات، لتعذر القصاص عليه، كما لو مات الجاني مثلاً، ونص الحنابلة على أنه إن اتفق أولياء القصاص على القود أو قتل الجاني قتل بهم، وإن أراد أحدهم القود، والآخر الدية، قتل لمن أراد القود، وأعطى الباقيون الدية من مال الجاني، سواء قتلهم دفعة واحدة أو دفعين، وذلك لقوله ﷺ: (من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يفتدي، وإما أن يقتل) (رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة)، ولفظ الترمذي: (إما أن يعفو، وإما أن يقتل)،

الحزم في قتل الغيلة وهو القتل لأخذ المال، سواء أكان القتل خفية، كما لو خدعه، فذهب به لمحل، فقتله فيه لأخذ المال، أم كان القتل ظاهراً على وجه يتعذر معه الغوث<sup>(1)</sup>، وقد شددت العقوبة المالية عليه في حال العفو عنه وقد ورد التنصيص على قيمة هذه العقوبة في كتابه ﷺ الذي كتبه إلى أهل اليمن والذي ورد فيه الفرائض والسنن والديات، وكان في كتابه (من أعتبب مؤمناً قتلاً عن بيئته فإنه قود إلا أن يرضى أولياء المقتول وأن في النفس الدية مائة من الإبل)<sup>(2)</sup>.

وفي رواية لأحمد وأبي داود وابن ماجه عن أبي شريح الخزاعي: (فهو بالخيار بين إحدى ثلاث: إما أن يقتص أو يأخذ العقل أو يعفو) قال ابن عباس: (فالعفو أن يقبل في العمد الدية والاتباع بالمعروف) أي الدية. ينظر البدائع: (7/239)، والدر المختار: (5/395)، وتبيين الحقائق: (6/115)، والمغني: (7/699 و 4/22)، والقوانين الفقهية: ص 345، والمهذب: (2/183)، ولم تعتبر الكفارة في الجنس والعقل والبلوغ والشرف والفضيلة وكمال الذات أو سلامة الأعضاء، فيقتل الرجل بالأنثى، والكبير بالصغير، والعاقل بالمجنون، والعالم بالجاهل، والشريف بالوضيع، وسليم الأطراف بمقطوعها وبالأشل، ولم تعتبر الكفارة في الحرية والدين خالف في ذلك الجمهور (غير الحنفية)، فاشترطوا أن يكون المقتول مكافئاً للقاتل في الإسلام والحرية، فلا يقتل قصاصاً مسلم بكافر، ولا حر بعبد، واستدلوا لذلك بما ورد في الحديث: (لا يقتل مسلم بكافر) صحيح البخاري (الطبعة الهندية) (1 / 1447) وقوله: (المسلمون متكافؤ دماًؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ولا يقتل مؤمن بكافر) (رواه أحمد وأبو داود (321/2) وهو صحيح) وقوله: (لا يقتل حر بعبد) (ضعيف) انظر: حديث رقم: 6363 في ضعيف الجامع. ينظر الشرح الكبير للرددير: (4/238، 241)، وبداية المجتهد: (2/391)، القوانين الفقهية: ص 345، ومغني المحتاج: (4/16)، والمهذب: (2/173)، والمغني: (7/652، 658)، وكشاف القناع: (5/609). والراجح في هذه المسألة أنه لا بد أن نعرف مراد النبي من هذا على حسب ما تدل عليه الأدلة إذ المعنى؛ أنه لا يقتل المسلم والمعاهد بكافر حربي؛ لأن المراد بالكافر هو الحربي بدليل جعل الحربي مقابلاً للمعاهد؛ لأن المعاهد يقتل بمن كان معاهداً مثله من الذميين إجماعاً، فيلزم أن يقيد الكافر في المعطوف عليه بالحربي، كما قيد في المعطوف؛ لأن الصفة بعد متعدد ترجع إلى الجميع اتفاقاً، ويكون التقدير: (لا يقتل مسلم بكافر حربي ولا ذو عهد بكافر حربي)؛ لأن الذمي أو المعاهد إذا قتل ذمياً قتل به، فعلم أن المراد به: الحربي، إذ هو الذي لا يقتل به مسلم ولا ذمي، ومما يدل على هذا أن يد المسلم تقطع إذا سرق مال الذمي فإذا كانت حرمة ماله حرمة مال المسلم، فحرمة دمه حرمة دمه والله أعلم. وإنما اعتبروا مجرد الإنسانية كافية؛ وذلك لأن آيات القصاص لم تفرق بين نفس ونفس وتحقيق ذلك في قتل المسلم بالذمي أبلغ منه في قتل المسلم بالمسلم، لما بينهما من العداوة الدينية،

1) اختلف الفقهاء في هذا النوع من القتل على قولين: القول الأول: هذا القتل كبقية أنواع القتل الأخرى في القصاص والعفو عنه، واشترط التكافؤ بين القاتل والمقتول، وهو قول الجمهور، القول الثاني: يقتل هذا القاتل بسبب الفساد والحراية، لا قصاصاً، وهو قول المالكية، وبما أن هذا القتل يعاقب عليه فاعله بسبب الحراية والفساد، لا للقصاص، لا يشترط فيه شرط التكافؤ، فيقتل الحر بالعبد، والمسلم بالكافر ولا عفو فيه، ولا صلح، وولي القاتل مردود، والحكم فيه إلى الإمام. ونرى الراجح في قوة أدلة المالكية في هذا لما يقتضيه الردع من التشديد. ينظر: بدائع الصنائع (7/241)، وأحكام القرآن للجصاص (1/186)، والفواكه الدواني (2/255)، وروضة الطالبين (19/239)، وكشاف القناع (5/543).

2) معنى اعتبب: هو القتل بغير سبب موجب. وأصله من اعتبب الناقة: إذا ذبحها من غير مرض ولا داء. فمن قتل مؤمناً كذلك، وقامت عليه البيئته بالقتل وجب عليه القود إلا أن يرضى أولياء المقتول بالدية أو يقع منهم العفو. قال ابن عبد البر: وهو كتاب مشهور عند أهل

ومن الحزم على الجاني أن الشريعة الإسلامية شرعت تعزير الجاني وإن عُفي عنه<sup>(1)</sup>.

**ثانياً : الحزم في تطبيق عقوبة القتل الخطأ**<sup>(2)</sup>: قال الله تعالى على في شأن هذه العقوبة: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ النساء: 92، فهذه الآية الكريمة تنص على عقوبتين لمن قتل خطأ: أولاهما، ترتبط بأهل القتل من تعويض الضرر الذي أصابهم وهي عقوبة مالية أوجبها الإسلام – مع كون القتل خطأ – احتراماً للنفس حتى لا يتسرب إلى ذهن أحد هو أنها، وليحتاط الناس فيما يتصل بالنفوس والدماء، ولتسد ذرائع الفساد، حتى لا يقتل أحد أحداً ويزعم أن القتل كان خطأ.

الثانية، ترتبط بالقاتل في نفسه من حيث تهذيبه حتى لا يعود فيقع في مثل هذه الأخطاء الشنيعة، وهي مرتبة كما ذكرها القرآن الكريم من عتق الرقيق، أو صيام شهرين متتابعين. وإنما تشددت الشريعة مع المخطئ مع كونه لم يقصد؛ ذلك رعاية لحرمة النفس البشرية حتى يأخذ كل إنسان حذره، فلا يتصرف تصرفاً قد يؤدي – من حيث لم يشعر – إلى أن يزهق دماً بسببه.

السير ومعروف عند أهل العلم معرفة يستغنى بشهرته عن الإسناد؛ لأنه أشبه المتواتر، في مجيئه في أحاديث كثيرة. ينظر سنن النسائي (57/8)، مصنف عبد الرزاق (273/9)، والمستدرک (552/1).

(1) اختلف الفقهاء في هذا على قولين: القول الأول: يجب تعزير القاتل العمد إذا لم يقتص منه، والعقوبة هي جلد مئة، وحبس سنة، وهو قول المالكية، عملاً بأثر عن عمر القول الثاني: لا يجب التعزير، وإنما يفوض الأمر للحاكم، يفعل ما يراه مناسباً للمصلحة، وهو الذي نراه راجحاً وهو قول الجمهور، فيؤدب بالحبس أو الضرب أو التأنيب الذي يراه الحاكم والتعزير عند الحنفية والمالكية هو القتل أو الحبس مدى الحياة. ينظر: بداية المجتهد: (2/396)، والتلويح على التوضيح: (2/155)، والمغني: (7/745)، والأحكام السلطانية للماوردي: ص 229، ولأبي يعلى: ص 266، ورد المحتار: (3/196) والشرح الكبير للدردير: (4/355) والتشريع الجنائي الإسلامي: (ج/ص 83) وما بعدها.

(2) ويلحق بالخطأ القتل العمد الصادر من غير مكلف، كالصبي والمجنون والقاتل المخطئ هو أن يقوم بشيء مباح، ولكنه يؤدي من حيث لم يقصد إلى القتل، كأن يرمي صيداً، أو يقصد غرضاً، فيصيب إنساناً فيقتله .. أو كأن يحفر بئراً، فيتردى فيها إنسان، أو ينصب شبكة – حيث لا يجوز – فيعلق بها رجل فيقتل. ينظر: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (2/375)، و فتاوى الشبكة الإسلامية معدلة (3/752).

الحزم في الجراح والشجاج: و يقصد بها الفقهاء الجنايات على ما دون النفس وهي كل أذى يقع على جسم الإنسان من غيره فلا يودى بحياته، وهو تعبير دقيق يتسع لكل أنواع الاعتداء والإيذاء الذي يمكن تصوره<sup>(1)</sup>.

الحزم في التعزيرات: وهي كل العقوبات التي لم ترد بتقديرها النصوص، وقد ترك أمر البت فيها لولي الأمر العادل، وللخبراء، والقصد منها تأديب الجاني وردعه، وحماية المجتمع من الوقوع في مثل جريمته<sup>(2)</sup>.

(1) فيدخل فيه الجرح والضرب والدفع والذب والعصر والضغط وقص الشعر ونفثه وغير ذلك، وهو - إما عمد وإما خطأ، فالعمد: ما تعمد فيه الجاني الفعل بقصد العدوان كمن قذف أحداً بحجر بقصد إصابته، وأما الخطأ، وهو ما تعمد فيه الجاني الفعل دون قصد العدوان، كمن ألقي حجراً من نافذة ليتخلص منها فأصاب بها أحد المارة، أو ما وقع فيه الفعل نتيجة تقصير الجاني دون قصد منه كمن انقلب على نائم بجواره فكسر ضلوعه، والعقوبة الأصلية للجناية على ما دون النفس عمداً هي القصاص، ولا يجب إلا إذا كان ذلك ممكناً، بحيث يكون مساوياً لجراح المجني عليه من غير زيادة ولا نقص، فإذا كانت المماثلة والمساواة لا يتحققان إلا بمجازة القدر، أو بمخاطرة، أو إضرار، فإنه لا يجب القصاص، وتجب الدية؛ لأن الرسول ﷺ رفع القود في المأمومة، والمنقلة، والجائفة، وهذا حكم ما كان في معنى هذه من الجراح التي هي متالف: مثل كسر عظم الرقبة، والصلب، والفخذ، وما أشبه ذلك وعند مالك: الدية مع القصاص، وهو الأرجح، وشروط القصاص في الأطراف: الأمن من الحيف بأن يكون القطع من مفصل، أو يكون له حد ينتهي إليه، كما تقدمت أمثلة ذلك، فلا قصاص في كسر عظم غير السن، ولا جائفة، ولا بعض الساعد، لأنه لا يؤمن الحيف في القصاص في هذه الأشياء. والمماثلة في الاسم والموضع، فلا تقطع يمين بيسار، ولا يسار بيمين، ولا خنصر ببنصر، ولا عكس، لعدم المساواة في الاسم، ولا يؤخذ أصلي بزائد - ولو تراضيا - لعدم المساواة في الموضع والمنفعة. ويؤخذ الزائد بمثله موضعاً وخلقة، أو استواء طرفي الجاني والمجني عليه في الصحة والكمال، فلا يؤخذ عضو صحيح بعضو أشل، ولا يد صحيحاً بيد ناقصة الأصابع، ويجوز العكس، فتؤخذ اليد الشلاء باليد الصحيحة وقد اختلفت الشريعة في هذا النوع من الجنايات بالدية أو الأرش والدية هي الكاملة، وتكون في الضرر الكبير، والأرش هو الأقل من الدية، ويكون في الضرر الصغير. ومن جرح رجلاً جائفة فبرئ منها، أو قطع يده من نصف الساعد، فلا قصاص عليه، وليس له أن يقطع يده من ذلك الموضع، وله أن يقتص من الكوع، ويأخذ حكومة لنصف الساعد، ولو كسر عظم رجل سوى السن، كضلع، أو قطع يداً شلاء أو قدماً لا أصابع فيها، أو لسناً أخرس، أو قلع عينا عمياء، أو قطع إصبعاً زائدة، ففي ذلك كله حكومة عدل، فإذا امتنع القصاص لهذه الأسباب وغيرها حلت محله عقوبتان بدليتان الأولى الدية أو الأرش والثانية التعزير، ويلاحظ الفرق بين عقوبات الجناية عمداً على النفس والجناية عمداً على ما دون النفس، ففي النفس يعاقب بالكفارة عقوبة أصلية وبالصيام عقوبة بدلية وبالحرمان من الميراث والوصية عقوبة تبعية، أما هنا فلا يعاقب بهذه العقوبات لأنها قاصرة على القتل ومتعلقة به. ينظر: شرح الدردير (224/4)، ومواهب الجليل (247/6)، وفقه السنة (541/2).

(2) تقسيم هذه الجرائم إلى قسمين: أولهما ما كان من الجرائم حقا لله تعالى، كالأكل في نهار رمضان بغير عذر، وترك الصلاة، والربا، وطرح النجاسة في طريق الناس ونحوها، وثانيهما ما كان على حق العباد، كمباشرة الأجنبية من غير زنا، وسرقة ما دون النصاب، أو السرقة من غير حرز، وخيانة الأمانة والرشوة، أو القذف بغير الزنى من أنواع السب والضرب والإيذاء بأي وجه، مثل أن يقول الرجل لآخر: يا خبيث يا فاسق، يا سارق، يا فاجر، يا كافر، يا أكل الربا، يا شارب الخمر، ونحوها، وقد سئل علي عن قول الرجل للرجل: يا فاسق، يا خبيث، قال: هن فواش فيهن التعزير، وليس فيهن حد ويختلف التعزير بحسب اختيار ولي الأمر فقد يكون بالضرب، أو بالحبس أو بالتوبيخ، ونحوها بحسب ما يراه مناسباً في رادع الجاني، بحسب اختلاف حالات الناس. ينظر: فتاوى الشبكة الإسلامية (16 / 1024).



الحزم الحسن في التعزير: ومنه الحبس فقد روي أنه ﷺ حبس رجلاً في تهمة، ثم خلى عنه<sup>(1)</sup> وهذا هو الحبس الاحتياطي وقد قال ﷺ: (لي الواجد يُحلَّ عرْضه و عقوبته<sup>(2)</sup>) واستدل الحنفية على مشروعية الحبس بقوله تعالى: {أو ينفوا من الأرض} (المائدة: 33). قالوا: والمقصود من النفي هو الحبس<sup>(3)</sup>.  
والحبس الذي يريده الفقهاء مختلف عن الحبس الذي يمارس اليوم لما فيه من الضرر والتعسف بحق الأفراد ولا سيما إذا كان باعته الهوى والنيل من الخصوم بدون أدنى ضابط ومع ذلك فإن الشريعة تفضل في التعازير عقوبة الجلد على عقوبة الحبس، ولا تفضل عقوبة الحبس إلا إذا كان حبساً غير محدود المدة حيث يبقى المجرم بعيداً عن الجماعة مكفوفاً شره وأذاه حتى يموت، ولا يحكم بهذا النوع من الحبس إلا في الجرائم الخطيرة أو على المجرمين العائدين وبشرط أن يؤدي غرظة المنشود وهو الردع فإذا انعكس سلباً على المجرم بأن أصبح ماهراً في جرائم أخرى فللقاضي تأديبه بعقوبة أخرى يراها مناسبة في حقه<sup>(4)</sup>.

الحزم في التأديبات: وهي كل الوسائل التي أباحت الشريعة استعمالها بقصد التأديب والتربية مما يمكن أن يردع النفوس عن غيرها؛ وذلك لأن من النفوس من لا يردعها إلا هذا النوع من العقوبات؛ فلذلك كان في استعمالها من الرحمة ما كان في تجرع الدواء المرير، والعملية الجراحية، والكلي، ومع ذلك، فقد اعتبرت الشريعة هذا النوع من العقوبات هو آخر ما يُلجأ إليه<sup>(5)</sup>.

وتختلف طرق التأديب باختلاف من له التأديب ومن عليه التأديب :

- (1) سنن الترمذي - (4 / 28)، و سنن النسائي - (8 / 67)، و المستدرک - (4 / 114).
- (2) سنن أبي داود (337/2)، و سنن النسائي (316/7)، و سنن ابن ماجه (811/2)، و مسند أحمد ط الرسالة (465/29). و اللي: المطل، و الواجد: الغني، يحل: يجوز وصفه بكونه ظالماً، و عرضه: شكايته، و عقوبته: حبس. وقد استدل بالحديث على جواز حبس من عليه الدين حتى يقضيه إذا كان قادراً على القضاء تأديباً له و تشديداً عليه، لا إذا لم يكن قادراً قال ابن المبارك يحل عرضه بغلظ له و عقوبته يحبس له و قال علي الطنطاقي يعني عرضه شكايته و عقوبته سجنه و عقوبته ينظر سنن ابن ماجه (811/2)، مسند الصحابة في الكتب الستة (455/43)، و تبين الحقائق: (3/208)، و أحكام القرآن للجصاص: (2/412) و المغني: (9/328). و (نيل الأوطار) (5/240).
- (3) تبين الحقائق: (3/208)، و أحكام القرآن للجصاص: (2/412) و المغني: (9/328).
- (4) الدر المختار (4 / 81 و 5 / 389)، و حاشية ابن عابدين (4 / 67 و 76)، و تبصرة الحكام (2 / 148 و 330)، و الإنصاف (11 / 217)، و حاشية الجمل على شرح المنهج (5 / 164 - 165)، و الأحكام السلطانية للماوردي ص (165)، و أسنى المطالب (162/4).
- (5) انظر التفاصيل المرتبطة بهذا في (الأساليب الشرعية لتربية الأولاد) من سلسلة (فقه الأسرة بروية مقاصدية).

فطرق تأديب الإمام لمن يستحق من الرعية غير محصورة ولا مقدرة شرعا، فيترك لاجتهاده في سلوك الأصلح لتحصيل الغرض من التأديب ، لاختلاف ذلك باختلاف الجاني والجنانية ، وعليه أن يراعي التدرج اللائق بالحال والقدر كما يراعي دفع الصائل ، فلا يرقى إلى مرتبة وهو يرى ما دونها كافيًا وموثرا(1) ومن هذه التأديبات أنواع أربعة وهي : الحرمان، والتهديد، والهجر، والضرب.

أولاً: الحزم بالتأديب بالحرمان، ومثال ذلك أن يحرم الوالد ولده من نفقة من النفقات ، أو جائزة من الجوائز بسبب تقصيره أو خطئه ، وهو في مقابل إثابته إن أحسن، وقد ذكر الفقهاء أن للوالد أن يعاقب ولده ببعض الكماليات التي يمكن استغناء الولد عنها ، ولكنه ليس له أن يحرمه من النفقات الضرورية التي قد تؤثر في صحته أو في حياته ، كحرمانه من الطعام الصحي، أو من شراء ما يلزمه لدراسته، والأدلة على هذه المسألة هو ما نص عليه الشرع من وجوب النفقة من الوالد على ولده مطلقا من غير اعتبار للطاعة أو عدمها، وقد رد الفقهاء على من زعم بأن النفقة تسقط من الزوج على زوجته في حال نشوزها، واستدلوا لذلك بأن الله تعالى بين ما على الناشز فقال: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ (النساء:34)، فأخبر أنه ليس على الناشز إلا الهجر والضرب ، ولم يسقط عز وجل نفقتها ولا كسوتها، وفي الحديث عن حكيم بن معاوية القشيري قال: قلت : يا رسول الله ما حق زوجة أهدنا عليه ؟ قال: (أن تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت ، ولا تضرب الوجه ، ولا تقبح ، ولا تهجر إلا في البيت)<sup>(2)</sup>، فعم رسول الله ﷺ كل النساء ولم يخص ناشزا من غيرها ، ولا صغيرة ولا كبيرة ، ولا أمة مبوأة بيتا من غيرها، وقد أشار ﷺ في خطبته في حجة الوداع إلى هذا إشارة صريحة حين قال: (فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحلتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه ، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف)<sup>(3)</sup>، فإنه ﷺ ذكر الرزق والكسوة بعد الضرب، وهو لا يكون إلا بعد نشوزها ومعصيتها

(1) مغني المحتاج (4 / 192) ، وابن عابدين (3 / 178 - 179) ، ومواهب الجليل (4 / 319) .

(2) مسند أحمد ط الرسالة (217/33)، وسنن أبي داود - (210/2)، وسنن النسائي الكبرى (373/5).

(3) صحيح مسلم (886/2)، و سنن أبي داود - (122/2)، و سنن ابن ماجه (1022/2).

لزوجها، فكأنه ﷺ قال : لا يمنعكم تأديبكم لهن من إعطائهن حقهن في النفقة والكسوة ، وفي ذكر رسول الله ﷺ الكسوة في هذا الموضع إشارة إلى مدى تأثير ذلك في رفع النشوز عن الزوجة وإعادة الأسرة إلى جو السلام العائلي، وهو معروف مجرب واقعياً<sup>(1)</sup>.

ثانياً: الحزم بالتأديب بالتهديد وهو أسلوب من الأساليب الرادعة عن الخطأ ، وهو مقدم على تنفيذ العقوبة ، وإليه الإشارة بقوله تعالى على لسان إبراهيم ﷺ: ﴿ وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ ﴾ الانبياء:57، فهذا وعيد من إبراهيم ﷺ بتحطيم أصنام المشركين. ومنه قول سليمان ﷺ عن الهدد: ﴿ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴾ النمل:21، وقد عد الغزالي من مراتب تغيير المنكر اللجوء إلى أسلوب التهديد والتخويف ( كقوله: دع عنك هذا أو لأكسرن رأسك أو لأضربن رقبتك أو لأمرن بك وما أشبهه) وذكر من الأدب في هذه المرتبة أن لا يهدده بوعيد لا يجوز له تحقيقه، كقوله لأنهبين دارك أو لأضربن ولدك أو لأسبين زوجتك وما يجري مجراه، بل ذلك إن قاله عن عزم فهو حرام، وإن قاله من غير عزم فهو كذب، وذكر جواز الكذب في هذا ، بأن ( يزيد في الوعيد على ما هو في عزمه الباطن إذا علم أن ذلك يقمعه ويردعه) وبين أن هذا ليس من الكذب المحذور ، لأن المبالغة في مثل ذلك معتادة ، وهي من جنس مبالغة الرجل في إصلاحه بين شخصين وتأليفه بين الضرتين، فقد ورد الشرع بجواز الكذب في هذا الباب، لأن القصد به إصلاح ذلك الشخص<sup>(2)</sup>.

ثالثاً: بالتأديب بالهجر: وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ التوبة: 118 ، ففي هذه الآية الكريمة إخبار من الله تعالى بنجاح أسلوب الهجر الذي استعمله رسول الله ﷺ مع هؤلاء الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك في جملة من تخلف كسلاً وميلاً إلى الدعة والحفظ وطيب الثمار والظلال، لا شكاً ولا نفاقاً، وهم الذين أشار إليهم قوله تعالى: ﴿ وَأَخْرُوجُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾

(1) أنظر معالم القرية في طلب الحسبة - (1/ ص 250 وما بعدها، و الفقه الإسلامي وأدلته (7 / 529)

(2) ينظر الإحياء: 332/2، و - للسيوطي (1 / 117)

التوبة: 106، ويشير القرآن الكريم في تأديب الناشز قوله تعالى: ﴿ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا النساء: من الآية 34 ، فقد جعل الله تعالى الهجر وسيلة من وسائل الإصلاح في هذين المواطنين: أما في المواطن الأول ، فالهجر لأجل الفسوق والانحراف ، وهو هجر مؤقت له غايته التي تحدد مدته وكيفيته ، ولا يدخل فيما ورد النهي عنه من هجران المسلم فوق ثلاث، وهذا محل اتفاق من العلماء، أما المواطن الثاني ، فهو هجر لغاية استصلاح أمر دنيوي ، وهو حق محض للعبد ، وفي مثل هذا ورد النص بجواز هجر المسلم بما دون ثلاث ليال ، كما قال ﷺ : ( قال لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام(1) ) ومن هذا النوع من الهجر هجر الوالد لولده ، والزوج لزوجته ومن كان في معناهما فيجوز فيه الهجر بأكثر من ثلاث، فقد هجر النبي ﷺ نساءه ، شهراً(2).

رابعاً: بالتأديب بالضرب، وهو آخر أسلوب قد يُضطر إلى الحزم في استعماله في حال عدم نجاح كل الأساليب السابقة ، ابتداءً من الموعظة، ويشير إليه القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا النساء: من الآية 34، فقد جعل الله تعالى الضرب وسيلة من وسائل التأديب تختص بصنف معين من النساء وفي أحوال معينة من النشوز، وقد حد الشرع حدوداً وضوابط لهذا الضرب الشرعي ، منها اجتناب المقاتل وهي الأماكن الخطرة الحساسة التي قد تؤدي إصابتها إلى ضرر خطير، ومن الأماكن التي نص عليها الفقهاء على الخصوص (الوجه) لورود الأدلة الكثيرة الأمرة بانتقاء الوجه ، قال ﷺ : (إذا ضرب أحدكم فليتنق الوجه)(3) ومنها (الرأس) فقد نص الفقهاء على أن من المقاتل التي يحرم الضرب عليها الرأس ، قال الجصاص : (وإذا لم يضرب الوجه فالرأس مثله)(4) واستدل لذلك بأن الشين

(1) صحيح البخاري (الطبعة الهندية) (3059/1)، و صحيح مسلم (1982/4).

(2) صحيح البخاري (3059/1)، و صحيح مسلم (1982/4).

(3) سنن أبي داود (574/2)، و كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة (330/2)، ومسنند الصحابة في الكتب الستة (100/3)

(4) تفسير الجصاص: (485/3)..

الذي يلحق الرأس بتأثير الضرب كالذي يلحق الوجه ، وإنما أمر باجتناب الوجه لهذه العلة، ولئلا يلحقه أثر يشينه أكثر مما هو مستحق بالفعل الموجب للحد . والدليل على أن ما يلحق الرأس من ذلك هو كما يلحق الوجه أن الموضحة وسائر الشجاج حكمها في الرأس والوجه سواء وفارقا سائر البدن من هذا الوجه ؛ لأن الموضحة فيما سوى الرأس والوجه إنما تجب فيه حكومة ولا يجب فيها أرش الموضحة الواقعة في الرأس والوجه ، فوجب من أجل ذلك استواء حكم الرأس والوجه في اجتناب ضربهما<sup>(1)</sup> وبعدها استخدام الحزم بالحرمان، والتهديد، والهجر اعتبرت الشريعة الضرب كالكي آخر علاج يمكن استعماله، ولكن المبالغة تصبح فيه غير مجدية ، بل قد يولد في الولد إصرارا على تصرفاته ، خاصة إن كان القصد من العقاب التثفي، ولهذا كان من سنة رسول الله ﷺ عدم استعمال هذه الوسيلة مطلقا ، قالت عائشة: (ما ضرب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- شيئا قط بيده ولا امرأة ولا خادما إلا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله فينتقم الله عز وجل<sup>(2)</sup>) أما بخصوص ضرب الزوجة فهو ليس في الشريعة إلا رخصة محدودة بحدود كثيرة جدا فهو الوسيلة الأخيرة من وسائل التأديب، ولا يلجأ إليها إلا في حال الضرورة، ومع من يصلح له ذلك من النساء، فالحكم الشرعي في تأديب الزوجة عند نشوزها هو أن يبدأ بالموعظة أولا ثم بالهجران ، فإن لم ينجعها فقد أباح الشرع من باب الرخصة اللجوء إلى هذه الوسيلة مع اعتبارها غير محبذة في الشرع وقاصرة على حال الضرورة ومقيدة بقيود كثيرة وفي ظروف معينة، وقد بين الله هذه الوسيلة في قوله تعالى : ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ .. النساء/34 والضرب في هذه الآية هو ضرب الأدب غير المبرح ، وهو الذي لا يكسر عظاما ولا يشين جارحة ؛ لأن المقصود منه الصلاح لا غير ، وقد عبر ﷺ عن هذه الرخصة بقوله: (اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح)<sup>(3)</sup> وقد فسرهذا الحديث بقوله ﷺ في خطبته بحجة الوداع : (ألا واستوصوا بالنساء خيرا فإنهن عوان عندكم ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك

(1) البيان:(12/ص383)..

(2) صحيح مسلم (7 / 80)

(3) صحيح البخاري - حسب ترقيم فتح الباري (42/7)، و صحيح مسلم (886/2)

إلا أن ياتين بفاحشة مبينة ، فإن فعن فاهجروهن في المضاجع ، واضربوهن ضربا غير مبرح ، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ألا إن لكم على نسائكم حقا ولنسائكم عليكم حقا فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذن في بيوتكم من تكرهون ، ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن<sup>(1)</sup> قال القرطبي : قوله بفاحشة مبينة يريد لا يدخلن من يكرهه أزواجهن ولا يغضبهنهم وليس المراد بذلك الزنى فإن ذلك محرم ويلزم عليه الحد<sup>(2)</sup> وكل النصوص التي رخصت في الضرب حثت على الإحسان للزوجة واحترامها واعتبار العلاقة بها علاقة في الله وبكلمة الله ، ثم قيدت الضرب بكونه غير مبرح ، وفسر بما لا يشين ولا يدمي، وفسرت وسيلته بالسواك ونحوه على المعصية وقيدت المعصية على أن تدخل المرأة الأجانب لبيت زوجها من غير إذنه وليس المقصود به فعل الفاحشة فإن فيه الحد ولأجل التستر على الأسرار الزوجية ، جاء في الحديث أن عمر رضي الله عنه ضرب امرأته فعذل في ذلك فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا يسأل الرجل فيم ضرب أهله<sup>(3)</sup>.

### المبحث الثالث

#### مدى موازنة الحزم بين الحقوق الفردية والحقوق العامة

لقد تخبطت الفلسفات والمذاهب من قديم، في قضية الفرد والمجتمع والعلاقة بينهما: هل الفرد هو الأصل، والمجتمع طارئ مفروض عليه؛ لأن المجتمع إنما يتكون من الأفراد؟ أم المجتمع هو الأساس والفرد نافذة؛ لأن الفرد بدون المجتمع مادة غفل - خام - والمجتمع هو الذي يشكلها ويعطيها صورتها؟. والجواب على هذا نقول أن المجتمع هو الذي يورث الفرد ثقافته وآدابه وعاداته وغير ذلك؟<sup>(4)</sup>.

(1) سنن ابن ماجه (1/ 594)، و سنن النسائي (372/5).

(2) تفسير القرطبي (5 / 173).

(3) انظر: البيهقي(7/ 305)، وأبو داود(246/2).

(4) كان (أرسطو) يؤمن بفردية الإنسان، ويحبذ النظام الذي يقوم على الفردية، وكان أستاذه أفلاطون يؤمن بالجماعية - الاشتراكية - كما يتضح ذلك في كتابه (الجمهورية)، وبهذا لم تستطع الفلسفة الإغريقية - أشهر الفلسفات القديمة - أن تحل هذه العقدة، وأن تخرج الناس من هذه الحيرة، كشأن الفلسفة دائماً في كل القضايا الكبيرة، تعطي الرأي وضده، ولا يكاد أقطابها يتفقون على حقيقة، حتى قال أستاذاها: الفلسفة لا رأي لها!!! وفي فارس ظهر مذهبان متناقضان: أحدهما: فردي يدعو إلى التقشف والزهد، والامتناع عن الزواج، ليعجل الإنسان بفناء العالم، الذي يعج بالشرور والآلام، وهذا هو مذهب (ماني) ويمثل أقصى الفردية، وقام في مقابله مذهب آخر يمثل أقصى (الجماعية) وهو مذهب (مزدك) الذي دعا إلى شيوعية الأموال والنساء وتبعه كثير من الغوغاء، الذين عاثوا في الأرض فساداً، وضجت منهم البلاد والعباد. وقد جاءت الأديان السماوية لتقيم التوازن في الحياة، والقسط بين الناس، كما قرر ذلك القرآن الكريم. [لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ] الحديد:25. ولكن أتباعها سرعان ما حرفوها، وبدلوا كلمات الله، ففقدت بذلك وظيفتها في

أما موقف الإسلام فقد كان فريداً حقاً، فلم يميل إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، ولم يتطرف إلى الفرد على حساب المجتمع ولا العكس؛ لأن الذي خلق هذا الإنسان خلقه على طبيعة مزدوجة: فردية واجتماعية في آنٍ واحد، إذ الفردية جزء أصيل في كيانه، ولهذا يحب ذاته. ويميل إلى إثباتها وإبرازها، ويرغب في الاستقلال بشؤونها الخاصة، ومع هذا نرى فيه نزعة فطرية إلى الاجتماع بغيره، والنظام الصالح هو الذي يراعي هذين الجانبين: الفردية والجماعية من هنا قرر الإسلام حرمة الدم فحفظ للفرد – حق الحياة – وأعلن القرآن الكريم: [أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا] المائدة: 32، وأوجب الشريعة في قتل العمد: القصاص، إلا أن يعفوا أولياء المقتول، أو يقبلوا بدلاً، وأوجب في قتل الخطأ الدية والكفارة، وقرر حرمة العرض، فصان للفرد – حق الكرامة – فلا يجوز أن يهان في حضرته، أو يؤذى في غيبته، بأي كلمة أو إشارة تسوؤه قال تعالى: ((إِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَابِ بِنَسِ الْأَسْمَاءِ الْمُسَوِّقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (11) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ

الحياة، حين فقدت مزيتها الأولى، وهي: ربانية المصدر. ولهذا لم تقدم الأديان السابقة قبل الإسلام حلاً لهذه المشكلة، فقد كان اليهود تفرقوا في الأرض يؤيدون الفردية، بتفكيرهم وسلوكهم القائم على الأنانية: قال الله تعالى عنهم [وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ نَهُوا عَنْهُ وَأَكَلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ] النساء: 161، وجاءت المسيحية أيضاً تهتم بنجاة الفرد قبل كل شيء، تاركة شأن المجتمع لقصير، أو على الأقل، هذا ما يفهم من ظاهر ما يحكيه الإنجيل عن المسيح، وإذا طويلاً كتب التاريخ، وتأملاً صفحات الواقع فماذا نرى؟، إن عالمنا اليوم يقوم فيه صراع ضخم بين المذهب الفردي، والمذهب الجماعي، فالرأسمالية تقوم على تقديس الفردية، واعتبار الفرد هو المحور الأساسي، فهي ند الله بإعطاء الحقوق الكثيرة، التي تكاد تكون مطلقة، فله حرية التملك، وحرية القول، وحرية التصرف، وحرية التمتع، ولو أدت هذه الحريات إلى إضرار نفسه، وإضرار غيره، ما دام يستعمل حقه في (الحرية الشخصية). فهو يملك المال بالاحتكار، و الحيل والربا، ويفقه في اللهو والخمر والفجور، ويمسكه عن الفقراء والمساكين والمعوزين، ولا سلطان لأحد عليه، لأنه (هو حر). والمذاهب الاشتراكية – وبخاصة بالمتطرفة منها كالماركسية – تقوم على الحط من قيمة الفرد والتقليل من حقوقه، والإكثار من واجباته، واعتبار المجتمع هو الغاية، وهو الأصل. وما الأفراد إلا أجزاء أو تروس صغيرة في تلك (الآلة) الجبارة، التي هي المجتمع، و المجتمع في الحقيقة هو الدولة، والدولة في الحقيقة هي الحزب الحاكم، وإن شئت قلت: هي اللجنة العليا للحزب، وربما كانت هي زعيم الحزب فحسب، هي الدكتاتور!! إن الفرد ليس له حق التملك إلا في بعض الأمتعة والمنقولات، وليس له حق المعارضة، ولا حق التوجيه لسياسة بلده وأمنته، وإذا حدثته نفسه بالنقد العلني أو الخفي فإن السجن والمنافي وحبال المشانق له بالمرصاد! ذلك هو شأن فلسفات البشر ومذاهب البشر، والديانات التي حرفها البشر، وموقفها من الفردية والجماعية. ينظر: الفكر التربوي العربي الإسلامي لدى مدرستي المعتزلة والاشاعرة - (1 / 22)، و الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل - (1 / 482)، و (متى 22/16-21).

بَعْضُكُمْ بَعْضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ {الحجرات الآية (11 و 12)} وقرر: حرمة المال فसान للفرد حق التملك، فلا يحل أخذ ماله إلا بطيب نفس منه، ولا يجوز للدولة، ولا لفرد آخر، نهب ماله وأخذه بغير حق. قال النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا... من خطبة الوداع(1) وقرر الاسلام حرمة البيت، فسان بذلك للفرد – حق الاستقلال الشخصي – فلا يجوز لأحد أن يتجسس عليه، أو يقتحم عليه بيته بغير إذنه، قال تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا] {النور:27}. وقال: [وَلَا تَجَسَّسُوا] {الحجرات:12}، وقرر للفرد: حرية الاعتقاد، فلا يجوز أن يكره على ترك دينه، واعتناق دين آخر: قال تعالى [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ] البقرة الآية:256، وقال جل وعلا: [أَفَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ] يونس: الآية (99) وقرر للفرد: حرية النقد، فمن حق كل فرد أن يعارض ما يراه من عوج، وما يلاحظه من تقصير، بل من واجبه ذلك إذا لم يقم غيره به، وهو ما سماه الإسلام (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وقرر: حرية الرأي والفكر، فمن حق كل إنسان، بل من واجبه – أن يفكر وينظر، فقد أمر الإسلام الناس أن يفكروا وما دام التفكير حقاً – أو واجباً – لكل بشر، فمن حق كل مفكر أن يخطئ، ولا لوم عليه في ذلك إذا كان خطؤه بعد تحرر واجتهاد وطلب للحق، وأكثر من ذلك أن الإسلام لا يحرم الحاكم المجتهد من الأجر وإن أخطأ في إصابة الحقيقة إذا بذل ما في وسعه في إصابة الحق، ففي الحديث قال صلى الله عليه وسلم: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران و إذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد)(2) وقرر الإسلام: المسؤولية الفردية وأكدها تأكيداً بليغاً في كتابه فقال تعالى: [كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ] {المدثر:38}. وقال تعالى [تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ عَلَىٰ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ] {البقرة:134}. وقال تعالى [وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى] فاطر:18 ومع هذه الحقوق والحريات التي منحها الإسلام للفرد، فقد فرض عليه للمجتمع واجبات تكافئها، وقيد هذه الحقوق والحريات الفردية، بأن تكون في حدود مصلحة الجماعة، وألا يكون فيها مضرّة للغير، وليس للفرد أن

(1) ينظر صحيح البخاري (الطبعة الهندية) (1 / 49)، و صحيح مسلم-ن (2 / 886).

(2) صحيح البخاري (الطبعة الهندية (1/3662)، صحيح مسلم-ن (3/1342).



يستخدم حقه فيما يؤذي الجماعة ويضرها، بل ولا فيما يؤذي نفسه و يضرها. إذ يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : ( لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)(1) ' أي: لا يضر الإنسان نفسه ولا يضر غيره، كما أن حق الفرد إذا تعارض مع حقوق الجماعة، فإن حق الجماعة أولى بالتقديم وبيان ذلك فيما يلي:

أ – فالحياة التي صانها الإسلام للفرد، إذا تحتم عليه أن يبذلها من أجل المجتمع المسلم وجب عليه أن يقدمها راضي النفس، قرير العين، معتقداً أن الموت هنا هو عين الحياة، وكذلك إذا اعتدى على حق نفس أخرى كقاتل العمد، أو على حق المجتمع في الأمن والاستقرار كقاطع الطريق، أو خرج على دينه وفارق الجماعة كالمرتد، فقد أهدر حياته، وما لها من عصمة.

ب – وحق التملك مقيد بأن يأخذ المال من حله، وينفقه في محله، ولا يبخل به إذا طلبته الجماعة، فملكية الفرد للمال ليست مطلقة كما ينادي أنصار (المذهب الحر) بل هي مقيدة بحدود الله وحقوق المجتمع، حتى إن انتزاع هذا الملك من صاحبه يجوز للمصلحة العامة، على أن يعرض عنه ثمن المثل. ذلك أن المال مال الله، وهو مستخلف فيه، وبعبارة أخرى: هو وكيل الجماعة في رعايته وتثميته وإنفاقه، فإذا أساء التصرف في المال، كان من حق الجماعة أن تغل يده، وتحجر عليه، كما أن للجماعة عليه حقوقاً في هذا المال، بعضها دوري ثابت كالزكاة بأنواعها، وبعضها غير دوري كما في الحديث: (إن في المال حقاً سوى الزكاة)(2).

ج – والحريات والحقوق كلها مقيدة برعاية أخلاق المجتمع وعقائده ومثله العليا، فليس معنى حرية الاعتقاد أو الرأي، إباحة الطعن على الإسلام وأهله، وإذاعة الكفر بالله ورسوله وكتابه، والتشكيك في القيم العليا، ونشر الخلاعة والفجور، فإن حرية الإفساد لا يقرها عقل ولا شرع(3).

(1) الحديث: "لا ضرر ولا ضرار" رواه ابن ماجه (2331) و(2332)، وأحمد في المسند (2719)، ومالك في الموطأ (1234)، وهو صحيح بكثرة شواهد، وزيادة في "الإسلام" هي من رواية الطبراني في الأوسط، أنظر: نصب الراية للزيلعي، 4/386  
(2) صحيح وضعيف سنن الترمذي (160/2) وهو ضعيف،  
(3) نقلاً بتصرف من التوازن بين الفردية والجماعية في نظام الإسلام لعلامة الشيخ: يوسف القرضاوي

ومن الملاحظ في كل جرائم الحدود والقصاص أن الشريعة انحازت كثيراً إلى الفرد في حال عدم ثبوت الدعوة عليه وتشددت كثيراً في إثبات الجريمة نحوه مراعية بذلك حقوقه الشخصية فإذا ثبتت التهمة في حقه نلاحظ أن الشريعة تغير موقفها منه وتتحاز إلى المجني عليه وإلى المجتمع وذلك حفاظاً على حقهما فإذا تجاوز الفرد حقوقه وقام بإضرار غيره من فرد أو مجتمع، فإن الشريعة وضعت رادعا قويا له ولغيره وحفظا لحقوق الآخرين من حوله والمصالح العامة، وذلك بإقامة الحدود عليه.

والبعد عن الحدود يقوم على مبدئين؛ أساسين هما: المبدأ النفسي، والمبدأ الاجتماعي: فالمبدأ النفسي قائم على دوافع الخير ونزعات الشر فيه، فإذا كانت عوامل الخير فيه مسيطرة، أمكنه أن يبتعد عن الانحراف، وإذا لم تكن كذلك فهو إلى الشر أقرب ولا يحجمه إلا الردع وذلك؛ بإقامة الحدود عليه حتى يتحقق عنده التوازن، المنشود إلى جانب التربية السليمة، والبيئة الصالحة، والرغبة في ثواب الله، فعامل الرغبة وعامل الرهبة كلاهما يؤثر على النفس إيجاباً أو سلباً في ناحيتين مختلفتين، والمبدأ الثاني هو المبدأ الاجتماعي، فالحدود حق الله، ومعنى ذلك أنه لا يجوز للمتخاصمين إسقاطه بالعمو أو التراخي، وإلى جانب هذا فللحد قدسيته وهيئته حين جعله الله تعالى حقاً له، وجعل العدوان عليه عدواناً على حمى الله، كما جعل تعظيمه تعظيماً لأمر إلهي: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ الحج: 30، وهذه القدسية "حق الله" متى استقرت في نفس مؤمنة، كانت حاجزاً قوياً يحول بين صاحبه وبين الاقتراب منها، ثم إن العدوان الذي وقع وهو موجب لحد من الحدود هو عدوان على الجماعة كلها، وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ المائدة 32، ولعل ما يحدث الآن في المجتمعات من اجترار على القتل يبين لنا أبعاد هذه الآية والخطر التي يترتب على الإيغال في فيه.

إن الحدود الإسلامية هدفها حماية مقومات الوجود الإنساني، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، ففي حماية الدين أوجب الله تعالى حد الردة، وفي حماية النفس أوجب حد القصاص، وفي حماية العقل أوجب حد الخمر، وفي حماية العرض أوجب حد الزنا وحد القذف، وفي حماية المال أوجب حد السرقة والحراية، فالهدف العام من تطبيق الحدود ليس المقصود منه العقوبة لذاتها وإنما المقصود منه الحفاظ على الضروريات الخمس ثم الردع والزرع عن الجريمة ثم الجبر للخلل الناجم عن

الجريمة ثم تطهير المجتمع من الرذيلة وحماية الفضيلة ثم رحمة للأمة وللمجرمين ثم مجازاة الجاني بمثل ما صنع ثم إصلاح الجاني وتقويمه(1).

وسوف نتكلم في هذا المبحث عن مواءمة الحزم بين الحقوق الفردية والحقوق العامة في الحدود والقصاص والجنايات وذلك على النحو التالي:

(أ) المواءمة والتوازن في الحدود: المواءمة في عقوبة الزنا إن الزنا جريمة من أفحش الجرائم وأبشعها، وعدوان على الخلق والشرف والكرامة، ومقوض لنظام الأسر والبيوت، ومروج للكثير من الشرور والمفاسد التي تقضي على مقومات الأفراد والجماعات، وتذهب بكيان الأمة، والزنا أحد أسباب جريمة القتل، إذ أن الغيرة طبيعية في الإنسان، وقلما يرضى الرجل الكريم، أو المرأة العفيفة بالانحراف الجنسي، بل إن الرجل لا يجد وسيلة يغسل بها العار الذي يلحقه ويلحق أهله إلا الدم.

والزنا - بعد ذلك - يفسد نظام البيت، ويهز كيان الأسرة، ويقطع العلاقة الزوجية، ويعرض الأولاد لسوء التربية مما يتسبب عنه: التشرد، والانحراف فبالزنا يضيع النسب، وتصير الأموال لغير أربابها المستحقين لها عند التوارث، وبالزنا الذي قد ينتج عنه الحمل، يقوم الرجل بتربية غير أبنائه، ومع ذلك فقد احتاط الإسلام في إثبات هذه الجريمة، فاشتراط شروطاً يكاد يكون من المستحيل توفرها - سبق ذكرها في المبحث الثاني - فالعقوبة على الزاني ليس من أجل العقوبة وإنما قصد بها الزجر والردع والإرهاب للامتناع وعدم المعادة وحفاظاً على شرف وكرامة الآخرين من حوله أكثر مما قصد بها التنفيذ والفعل، ولو لم يتم تنفيذ العقاب على الزاني بعد كل التحريات شبه المستحيلة لكان في ذلك ضرراً كبيراً على من حوله وعلى الصالح العام ومن هذا نجد المواءمة والتوازن بين حق الفرد والجماعة في الشريعة الإسلامية فقد انحازت لصالح الجماعة وفرضت على المجرم عقوبة رادعة له لتعديه على غيره وعلى المجتمع من حوله إذ تقول: القاعدة الفقهية - سبق ذكرها - لا ضرر ولا ضرار فلم تضر الشريعة بالمجتمع من أجل الفرد ولا العكس فسبحان العادل الحكيم

(1) ينظر: المفصل في أحكام الربا (1 / ص 18 وما بعدها، و مجلة التاريخ العربي (1 / 5892)، و الفساد والإصلاح -دراسة (1 / 9)، و الفساد والإصلاح -دراسة (1 / 9)

الموامة في عقوبة قذف المحصنين والمحصنات: من الجرائم التي تحل روابط الأسرة وتفرق بين الرجل وزوجه، وتهدم أركان البيت، إذ البيت هو الخلية الأولى في بنية المجتمع، فبصلاحها يصلح، وبفسادها يفسد، فقررت الشريعة جلد القاذف غيره بالزنا ثمانين جلدة بعد عجزه عن الإتيان بأربعة شهداء يؤيدونه فيما يقذف به، غاية في الحكمة وفي رعاية المصلحة، كيلا تُخدش كرامة إنسان أو يجرح في سمعته، فإذا فكر شخص أن يقذف آخر ليؤلم نفسه ويحقر شخصه ذكر العقوبة التي تؤلم النفس والبدن، وذكر التحقير الذي تفرضه عليه الجماعة، فيصرفه ذلك عن الجريمة، وهنا نجد عدالة الإسلام وموامة وتوازنه بين حق الفرد الشخصية وحقوق الآخرين والحق العام إذ قررت عليه عقوبة رادعة تمنعه من التعدي على غيره ووقفت مع من وقع عليه القذف حتى يغسل العار عن نفسه وتزال التهمة عليه ويرد له الاعتبار فسبحان العادل الحكيم الموامة في عقوبة السرقة وهي الاعتداء على أموال الناس والعبث بها، والأموال من أحب الأشياء إلى النفوس، فنقرر عقوبة القطع لمرتكب هذه الجريمة حتى يكف شره، ويرتدع غيره عن اقتراف جريمة السرقة، فيأمن كل فرد على ماله، ويطمئن على أحب الأشياء لديه وأعزها على نفسه، مما يعد من مفاخر هذه الشريعة، وقد ظهر أثر الأخذ بهذا التشريع في البلاد التي تطبقه واضحاً في استتباب الأمن وحماية الأموال وصيانتها من أيدي العابثين، والخارجين على الشريعة والقانون، وقد اضطر الاتحاد السوفيتي أخيراً إلى تشديد عقوبة السرقة بعد أن تبين له أن عقوبة السجن لم تخفف من كثرة ارتكاب هذه الجريمة، فقرر إعدام السارق رمياً بالرصاص وهي أقصى عقوبة ممكنة في نظر القوانين، لكننا نجد في الإسلام أن العقاب الملائم لمثل هؤلاء من المحاربين الساعون في الأرض بالفساد المضربون لنيران الفتن، المزعجون للأمن، المثيرون للاضطرابات، العاملون على قلب النظم القائمة، والذين لم يثبت عليهم سوى السرقة والتقطع لا أقل من أن تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض وهو المسمى في الشريعة بحد الحرابة (1). وهنا نجد قمة العدالة والموامة في عدالة الإسلام التي لا تحيف في حق الفرد ولا المجتمع فسبحان الحكم العدل.

(1) جاء في جريدة الأهرام - 14 \ 8 \ 1963: " إن الاتحاد السوفيتي أعدم ثلاثة أشخاص رمياً بالرصاص لاتهامهم بالسرقة، ولا يكاد يمر يوم دون أن ينشر من مثل هذا الكثير نقلاً بتصريف من كتاب فقه السنة

الموامة في عقوبة شرب الخمر فلأنها تفقد الشارب عقله ورشده، وإذا فقد الإنسان رشده وعقله ارتكب كل حماقة وفحش، وقد حرم الله الخمر؛ لأن تدهم تلك الكليات جميعاً وهي: ( النفس، والمال، والعقل، والعرض، والدين)، وقد يتصور المرء لأول وهلة، أن الخمر إنما تذهب بالعقل فقط، وأن ضررها لا يتعدى ذلك، ولكن الحقيقة أنها تذهب بالدين، والنفس، والمال، والعقل، والعرض؛ ذلك لأن شاربها تحصره في شهواته الدنيا، دون أن يحمل فكرة عليا، أو رسالة سامية، وبذلك ينطفئ وجدانه، ويتبدد إحساسه فلا يفيق أبداً، كما أنها تفتك بالنفس، وتؤدي إلى الأمراض القاتلة المستعصية، إضافة إلى ما تستنزفه من ثروات، خاصة وعمامة ولو نظرنا إلى ما تسببه من حوادث، وغيابٍ عن العمل، ومصروفات وعلاج، من الأمراض المتسببة عنها، لوجدناها تكلف الدول الكثير، ثم هي قبل ذلك تجرد الإنسان من خاصيته التي بها يتميز، وهي العقل، حيث يلتحق بالبهائم، فبطاقة الإنسان العقلية التي وهبها الله له، سخر له ما في الكون لمصلحته ومنفعته، ثم إن هذه الخمرة تتسبب في توهين الروابط الاجتماعية، بما ينتج عنها من عداوة وبغضاء، جراء الأقوال والأفعال التي تصدر من شاربها تجاه الآخرين فتسبب كل تلك المفساد والشور؛ لذا حرم الإسلام الخمر تحريماً قاطعاً وأجوب إقامة الحد، فإذا جُد الشارب كان جلده مانعاً له من المعاودة من جانب، ورادعاً لغيره من اقتراف مثل جريته من جانب آخر، فهناك نفوس لا يردعها إلا الألم وهي عقوبة مضبوطة بالضوابط الشرعية كسائر العقوبات- ذكرنا شروطها في المبحث الثاني- ونلاحظ هنا أن الإسلام لم يقف إلى جانب الشارب البتة وإنما وقف مع المجتمع ومع الصالح العام في حد الشارب ووضع عقوبة حدية مقدرة من النبي صلى الله عليه وسلم بأربعين جلده وما زاد على ذلك فهي عقوبة تعزيرية يقدرها الحاكم العادل فيمكنه أن يجلده أربعين ويمكنه أن يجلده ثمانين بما يرى فيه تحقيق مصلحة الردع وإذا لم يرتدع فقد ورد الحزم الشديد في النصوص الشرعية من العقوبة لشارب الخمر ما يفتح المجال أمام ولي الأمر ليقضي على هذه الآفة بالقتل وهي أشد العقوبة عند من يرى ذلك كما عرفنا في المبحث الثاني وهنا نجد الموامة والتوازن بين حق الفرد والحقوق العامة إذ نجد الإسلام وقف إلى جانب المجتمع وغلب حقه بعد ثبوت التهمة على الفرد عند القاضي فالرحمة

بالمجتمع هنا أهم بكثير من الرحمة بالفرد ولذلك لا يجوز الشفاعة في الحد في هذه المرحلة إذ يقول ﷺ (من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فهو مضاد الله في أمره)(1)، وقال ﷺ: (وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)(2)؛ لأن الشفاعة حينئذ تصرف الحاكم عن وظيفته الأولى، وتفتح الباب لتعطيل الحدود فسبحان الله ما أعدلته!؟

**الموامة في تطبيق حد الحراة:** لقد اعتبرت الشريعة الإسلامية الحراة وقطع الطريق وترويع الأمنين من أكبر الجرائم على المجتمع ولذلك وقفت الشريعة إلى جانبه ضد المجرم وأُنزلت عليه أشد عقوبة وهي عقوبة الألم التي لا تدفع النوازع الشريرة إلا بها فمن أخاف السبيل ولم يقتل ولم يأخذ مالا نفي ، ومن أخذ مالا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى ، ومن قتل ولم يأخذ مالا قتل ، ومن قتل وأخذ المال فالإمام فيه مخير فإن شاء قطع يده ورجله وصلبه وإن شاء قتله ولم يقطع وروي عن أبي يوسف أنه قال : لا أعفيه من الصلب، وقال محمد: يقتل ولا يصلب ؛ لأن القطع من الصلب عقوبتان ، كل مقيدة بحالة فلا يجمع بينهما، وذكر أبو الحسن عن أبي يوسف أنه يصلب بعد القتل ، ويصلبه الإمام ثلاثة أيام ثم يخلي بينه وبين أهله، وأما النفي المذكور في الآية وهو أن يأخذه ويحبسه حتى يحدث توبة ، فإن تاب قبل الأخذ وثبوت اليد ؛ سقط الحد وإن تاب بعد ذلك لم يسقط الحد عليه، فمن ينظر إلى هؤلاء بعين الرحمة فيطلب تخفيف العقوبة عنهم لا ينظر – في الحقيقة – إلا بعين القسوة لأولئك الذين حل بهم الضرر ووقع عليهم العدوان فما أعدل الشريعة وأحكمها فمن عدالتها أنها وضعت فروقا بين جرائم المحاربين ولهذا، فإنها عاقبتهم على أساسها. وبيان ذلك فيما يلي:

الموامة في تطبيق حد القتل في الحراة فقاطع الطريق إذا قتل فإنما تدفعه إلى القتل غريزة تنازع البقاء بقتل غيره ليبقى هو، فإذا علم أنه حين يقتل غيره إنما يقتل نفسه أيضاً امتنع في الغالب عن القتل. ولهذا، فإنها لا تسقط بعفو ولي المجني عليه باعتبارها حداً لا قصاصاً، وقد وضعت الشريعة هذه العقوبة انطلاقاً من المعرفة بطبيعة الإنسان، فالشريعة وقفت إلى جانب المجني عليه لتعدي الجاني على القتل

(1) سنن أبي داود (334/3)، مسند أحمد (283/9)، المستدرک (32/2)، وقال الألباني صحيح السلسلة الصحيحة – مختصرة (798/1).

(2) صحيح البخاري (1/1688)، و صحيح مسلم- (1311/3).

وبذلك دفعت العوامل النفسية الداعية للقتل بالعوامل النفسية الوحيدة المضادة التي يمكن أن تمنع من ارتكاب الجريمة بحيث إذا فكر الإنسان في قتل غيره، ذكر أنه سيعاقب على فعله بالقتل، فكان في ذلك ما يصرفه غالباً عن الجريمة وهنا نجد الشريعة الإسلامية انحازت في حق المجتمع بعد ثبوت التهمة على قاطع الطريق القاتل بأن تشددت في إنزال العقوبة عليه وهي القتل جزاء بما صنع وبهذا نجد الموازنة والتوازن في الشريعة الإسلامية بين حق الفرد وغيره وحق المجتمع (1).

الموازنة في تطبيق عقوبة القتل مع الصلب: عقوبة القتل مع الصلب هي العقوبة الثانية من عقوبات حد الحرابة وقد وضعتها الشريعة عقوبة على قاطع الطريق إذا قتل وأخذ المال وهي تقابل في عصرنا الحاضر القتل رمياً بالرصاص، مع الصلب على خشبة لمدة ثلاثة أيام حيث يشد المحكوم عليه إلى خشبة على شكل الصليب، ثم يطلق عليه الرصاص وهنا نجد أن الشريعة الإسلامية انحازت إلى حق المجني عليه وإلى حق المجتمع وقد شددت الشريعة في هذه العقوبة؛ لأنها عقوبة على جريمتين - القتل والسرقة معاً - كلتاهما اقترنت بالأخرى، أو ارتكبت إحداهما وهي القتل لتسهيل الأخرى وهي أخذ المال، ولذلك فإن هذه العقوبة - أيضاً - حداً لا قصاصاً، فلا تسقط بعفو ولي المجني عليه، وقد غلظت؛ لأنه لما كان الحصول على المال يشجع على ارتكاب الجريمة؛ وجب أن تغلظ العقوبة، بحيث إذا فكر الجاني في الجريمة وذكر العقوبة المغلظة وجد فيها ما يصرفه عن الجريمة المزدوجة، فقد أحسنت الشريعة في التفريق بين عقاب القتل وحده، والقتل المقترن بأخذ المال؛ لأن الجريمتين مختلفتان، وكلتاهما لا تساوي الأخرى، فوجب من ناحية المنطق والعقل أن تختلف عقوبة إحداهما عن الأخرى، ولكل عقوبة غرضان: تأديب الجاني، و زجر غيره، وإذا كان كل تأديب لغواً بعد عقوبة القتل، فكل عقوبة أخرى مهما صغرت لها أثرها في الزجر إذا صحبت عقوبة القتل، والصلب حقيقة لا يؤثر على المحكوم عليه - خصوصاً إذا كان الصلب بعد الموت - ولكن أثر الصلب على الجمهور شديداً، بل قد يكون هو الشيء الوحيد الذي يجعل لعقوبة القتل قيمتها بين الجمهور عامة، وبين قطاع الطرق خاصة، فالصلب له أثره الذي لا يُنكر

(1) التشريع الجنائي في الإسلام - (2 / 217).

في زجر الغير وكفه عن الجريمة، ومن هنا نجد الموازنة والتوازن في حق الفرد والمجتمع إذ لكل حقه من غير نقص ولا زيادة فسبحان العادل الحكيم(1).

الموازنة في تطبيق عقوبة السرقة في الحرابة : وهي تجب على قاطع الطريق إذا أخذ المال ولم يقتل، وقد تشددت فيها الشريعة مقارنة بعقوبة السرقة الصغرى فلذلك تتم بقطع يد المجرم اليمنى ورجله اليسرى دفعة واحدة؛ أي قطع يده ورجله من خلاف، وقد وضعت هذه العقوبة على نفس الأساس الذي وضعت عليه عقوبة السرقة إلا أنه لما كانت الجريمة ترتكب عادة في الطرق وبعيداً عن العمران كان قاطع الطريق في أغلب الأمر على ثقة من النجاح، وفي أمن من المطاردة، وهذا مما يقوي العوامل النفسية الداعية للجريمة ويرجحها على العوامل الصارفة التي تبعثها في النفس عقوبة السرقة العادية، فوجب من أجل ذلك تغليظ العقوبة حتى تتعادل العوامل النفسية التي تصرف عن الجريمة مع العوامل النفسية التي تدعو إليها؛ ولهذا، فإن عقوبة قاطع الطريق هنا تساوي عقوبة السارق إذا سرق مرتين، وهي عقوبة لا شك في عدالتها؛ لأن خطورة قاطع الطريق لا تقل خطورة عن ضعف خطورة السارق العادي؛ ولأن فرصة قاطع الطريق في النجاح والإفلات قد تزيد على ضعف فرصة السارق العادي لذا نجد الشريعة وقفت الى جانب المسروق والحق العام وشددت بتنفيذ العقوبة على هذا المجرم ردعاً له ولغيره وحفظاً للمصالح العام فأبي موازنةٍ وتوازنٍ أحسن من هذا(2) فسبحان الحكم العدل!؛

الموازنة في تطبيق عقوبة النفي في الحرابة وتجب على قاطع الطريق إذا أخاف الناس ولم يأخذ مالا ولم يقتل، وسر اختيار الشارع لهذا النوع من العقوبة هو؛ أن قاطع الطريق الذي يخيف الناس ولا يأخذ منهم مالا ولا يقتل منهم أحداً إنما يقصد الشهرة وبعد الصيت، فعوقب بالنفي الذي يؤدي إلى الخمول وانقطاع الذكر، بالإضافة إلى أنه بتخويف الناس نفي الأمن عن الطريق وهو بعض الأرض، فعوقب بنفي الأمن عنه في كل الأرض، وفي كلا العنيتين تدفع العوامل النفسية التي تدعو للجريمة بالعوامل النفسية الوحيدة المضادة التي تصرف عن الجريمة، فالمحارب إذا فكر في الجريمة لتجلب له الشهرة فيخيف الناس وينفي الأمن عنهم في بعض الأرض ذكر العقوبة فعلم أنه سينفي عنه الأمن في كل

(1) المرجع السابق نفس الجزء الصفحة

(2) المرجع السابق نفس الجزء ص 219



الأرض، وحينئذ ترجح – في أغلب الأحوال – العوامل النفسية الصارفة عن الجريمة على العوامل النفسية الداعية إليها وهنا نجد أن الإسلام واعم بين حق الفرد وحق المجتمع فوقف إلى جانب المجتمع والصالح العام ضد من يعمل على إقلاق السكينة والطمأنينة بأن ينفي من الأرض فيعاقب بنقيض فصدته وهو العلاج المناسب الذي يعالج ولا يضر(1) فسبحان من أحسن حكماً لقوم يعلمون

الموامة في تطبيق عقوبة البغي: إن من مقاصد الشريعة حفظ الأمن ورعاية العدالة وتوفير الاستقرار وكل ذلك لا يتم إلا تحت نظام سياسي يسوس الرعية ويؤمنها ويحفظ نظامها ولذلك كان حفظ هذا النظام مقصداً من مقاصد الدين الكبرى وإذا كان البغي هو الذي يحطم هذا النظام ويكون خرقاً خطيراً لتلك المقاصد الرفيعة التي لا تستقر الحياة إلا بها؛ بدأت الشريعة بإزالة مسببات هذا الخطر وذلك بوضع نظام سياسي ممثلي بالعدالة نظام يعتمد على حاكم تقي ورع عالم خبير يملأ الأرض التي يليها عدلاً وأمانةً ورحمةً فليس هناك شيء يقطع دابر البغي والبعثة مثل العدالة، وقد حرمت الشريعة البغي وهو الخروج على الإمام ولو جائراً إلا للضرورة الشديدة، وبعد ذلك كله جاءت العقوبات الرادعة لتخاطب النفوس التي لا يقهرها إلا الألم فقد اعتبرت الشريعة الإسلامية البغاة مفسدين في الأرض، ولهذا حكمت عليهم بالقتل، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾ الحجرات: 9 وفي الحديث قال رسول الله ﷺ : (أبما رجل خرج يفرق بين أمتي فاضربوا عنقه)(2) وهنا نجد أن الشريعة وقفت مع المجتمع ضد من يعمل على إقلاق السكينة والطمأنينة فيه وحكمت عليه بالقتل لتعديه على حق غيره والمجتمع من حوله وذلك ليسود العدل والرحمة ويعيش الناس في أمن وسلام وبهذا كله جمعت الشريعة بين العدالة، والأمن ولا يمكن أن تتحقق العدالة من دون أمن، فأى موامة وتوازن أحسن وأعدل من هذا؟! فالفرد إذا أضر بالمجتمع من حوله إنما يضر نفسه؛ لأنه جزء لا يتجزأ منه(3).

(1) المرجع السابق (221/2)

(2) سنن النسائي (7 / 93)، و المعجم الكبير للطبراني - (1 / 206) قال الألباني صحيح كما في صحيح الجامع الصغير (1/528).

(3) التشريع الجنائي في الإسلام (2 / 223).

المواءمة في تطبيق عقوبة الردة: علمنا فيما سبق أن الشريعة جعلت الردة من الجرائم الكبرى ؛ ذلك أنها تهدم الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الإسلامي وهو أساس الإيمان والسلوك الذي يقتضيه الإيمان فلذلك عاجت أمرها قبل استفحاله من نواح مختلفة ذكرناها في المبحث الثاني ونقتصر هنا على ذكر عقوبة القتل إذ هي الأشد إيلاماً فالردة عن الإسلام ليست مجرد موقف عقلي، بل هي فوق ذلك فهي تغيير للولاء، وتبديل للهوية وتحويل للانتماء، فالمرتد ينقل ولاءه وانتماءه من أمة إلى أمة أخرى، فهو يخلع نفسه من أمة الإسلام التي كان عضواً في جسدها، وينتقل بعقله وقلبه وإرادته إلى خصومها ولهذا ورد في الحديث الجمع بين الأمرين: التارك لدينه المفارق للجماعة فكل مرتد عن دينه لا بد أن يكون مفارقاً للجماعة، والتهاون في عقوبة المرتد المعلن لردته يعرض المجتمع كله للخطر، ويفتح عليه باب فتنة لا تعلم عواقبها فلا يلبث المرتد أن يغرر بغيره، وخصوصاً من الضعفاء والبسطاء من الناس، وتتكون جماعة مناوئة للأمة تستبيح لنفسها الاستعانة بأعداء الإسلام عليها، وبذلك تقع في صراع وتمزق فكري واجتماعي وسياسي، وقد يتطور إلى صراع دموي بل حرب أهلية تأكل الأخضر واليابس فكان من حكمة الإسلام قتله والتخلص منه ومن شره وضرره وفي هذا وقف الإسلام مع المجتمع وأوجب عقوبة على المرتد تمنع ضرره وتردع غيره من الإضرار بالدين والمجتمع فما أحسن هذه العدالة والمواءمة والتوازن الذي راعت كل الحقوق(1)؟!

ب) المواءمة في تطبيق العقوبات على الجنايات إطلق الفقهاء الجناية على الاعتداء الواقع على نفس الإنسان أو أعضائه. وهو القتل والجرح والضرب (2) .  
وتنقسم الجناية بصفة عامة نوعان (3) : جناية على البهائم والجمادات، وتبحث عادة في باب الغضب والإتلاف. وجناية على الإنسان الأدمي، وهي محل البحث هنا.

(1) فتح القدير: (4 / 409) الدر المختار ورد المحتار: (3 / 340) ، والشرح الكبير للرددير (4 / 299)، ومغني المحتاج: (4 / 127) ، والمغني: (8 / 114).  
(2) تبيين الحقائق للزيلعي: 6/97.  
(3) البدائع (7/233)

والجناية على الإنسان بحسب خطورتها تنقسم الى ثلاثة أنواع: جناية على النفس وهي القتل، وجناية على ما دون النفس وهي الضرب والجرح، وجناية على ما هو نفس من وجه دون وجه وهي الجناية على الجنين، أو الإجهاض وسميت كذلك؛ لأن الجنين يعد جزءاً من أمه، غير مستقل عنها في الواقع، ومن جهة أخرى يعد نفساً مستقلة عن أمه بالنظر للمستقبل؛ لأن له حياة خاصة، وهو يتهيأ لأن يفصل عنها بعد حين، ويصبح ذا وجود مستقل (1) والجنايات على النفوس بحسب القصد وعدمه ثلاثة: عمد، وشبه عمد، وخطأ. فإذا قصد الجاني الجريمة أو الاعتداء، وترتب على فعله حدوث الأثر المقصود، كانت الجريمة عمداً. أما إذا تعمد الاعتداء ولم يقصد حدوث النتيجة، كانت الجريمة شبه عمد (أي ضرباً مفضياً للموت). فإن لم يقصد الاعتداء أصلاً كانت الجريمة خطأ.

وسوف نعرف المواعمة في هذه الجنايات على النحو التالي:

**المواعمة في تطبيق عقوبة القتل العمد:** علمنا فيما سبق أن الشريعة وضعت للقاتل العمد عقوبتان: أصلية وبدلية فالأصلية، هي القصاص النفس بالنفس والبديلة هي الدية وفي هذا نجد المواعمة والتوازن إذ راعت الشريعة حق المجني عليه وأسرتة فطابت نفسهم بإحدى شيئين إما قتل القاتل وإما الدية ولا يمكن التنازل عن هذا المبدأ ولو كلف الأمر قتل الجماعة بالواحد والعكس حتى لا تضيع الدماء هدرا وقد تشددت الشريعة في القتل العمد فلم تعتبر الكفاءة في العدد ولهذا نصت الأدلة على قتل الجماعة بالواحد، سداً للذرائع، فلو لم يقتلوا لما أمكن تطبيق القصاص أصلاً، إذ يُتخذ الاشتراك في القتل سبباً للتخلص من القصاص ومثل ذلك يقتل الواحد بالجماعة قصاصاً، بل تشددت في ذلك، فلم تشرع فيه إلا القصاص لأن الجماعة لو قتلوا واحداً قتلوا به، فكذاك إذا قتلهم واحد، قتل بهم، كالواحد بالواحد ولم تعتبر الكفاءة والمماثلة في الجنس والعقل والبلوغ والشرف والفضيلة وكمال الذات أو سلامة الأعضاء، وإنما اعتبروا مجرد الإنسانية كافية؛ وذلك لأن آيات القصاص لم تفرق بين نفس ونفس وتحقيق ذلك في قتل المسلم بالذمي أبلغ منه في قتل المسلم بالمسلم، لما بينهما من العداوة الدينية، فأى عدالة أحسن من عدالة الإسلام(2)؟!

(1) كشف الأسرار على أصول البيهقي: ص 1359 وما بعدها، ط حسين حلمي.

(2) الفقه الإسلامي وأدلته - (7 / 549)

الموامة في تطبيق قتل الغيلة وهو كما علمنا فيما سبق القتل لأخذ المال، سواء أكان القتل خفية، أم كان القتل ظاهراً على وجه يتعذر معه الغوث، وقد شُدَّت العقوبة المالية عليه في حال العفو عنه وذلك مائة من الإبل تطيباً لأولياء المقتول وردعا لأمثال هذا المجرم من أن يفعلوا كفعله وقد شدد بعضهم بأنه لا بد من تعزير القاتل العمد في حال العفو عنه إما بالجلد مائة وحبس سنة أو الحبس والضرب ونرى في هذا أن الأمر للحاكم يحكم فيه بما يرى فيه المصلحة فنجد هنا الموامة والتوازن بين حق الجاني وأولياء المجني عليه فدفع مائة من الإبل يكون فيه تطيب للنفس وتهديتها من الانتقام والبغي والعدوان فما أحسن من عدالة الإسلام الذي عالج الضرر بمثله ولم ينحاز إلى أحد على حساب الآخر (1) فسبحان الله العظيم الموامة في تطبيق عقوبة القتل الخطأ: نصت الشريعة على عقوبتين لمن قتل خطأ: أولاهما، ترتبط بأهل القتل من تعويض الضرر الذي أصابهم وهي عقوبة مالية أوجبها الإسلام – مع كون القتل خطأ – احتراماً للنفس حتى لا يتسرب إلى ذهن أحد هوانها، وليحتاط الناس فيما يتصل بالنفوس والدماء، ولتسد ذرائع الفساد، حتى لا يقتل أحداً أحداً ويزعم أن القتل كان خطأ، الثانية، ترتبط بالقاتل في نفسه من حيث تهذيبه حتى لا يعود فيقع في مثل هذه الأخطاء الشنيعة، وهي مرتبة كما ذكرها القرآن الكريم من عتق الرقيق، أو صيام شهرين متتابعين. وإنما تشددت الشريعة مع المخطئ مع كونه لم يقصد؛ ذلك رعاية لحرمة النفس البشرية حتى يأخذ كل إنسان حذره، فلا يتصرف تصرفاً قد يؤدي – من حيث لم يشعر – إلى أن يزهق دماً بسببه، وهنا نجد الموامة والتوازن في عدالة الإسلام إذ لم تهدر حق أحد على حساب أحد فحتى الجاني نفسه لم تحف في حقه بل وضعت له عقوبة تقويمية وردعا لغيره وحفاظاً على الحق العام (2) فسبحان الله ما اعدله!؟

ثالثاً: الموامة في الجراح والشجاج: وهي كل أدى يقع على جسم الإنسان من غيره فلا يودي بحياته، وهو تعبير دقيق يتسع لكل أنواع الاعتداء والإيذاء الذي يمكن تصوره؛ والعقوبة الأصلية للجناية على ما دون النفس عمداً هي القصاص، بالمثل من غير زيادة ولا نقص، فإذا كانت المماثلة والمساواة لا يتحققان إلا بمجاوزة القدر، أو بمخاطرة، أو إضرار، فإنه لا يجب القصاص، وتجب الدية؛ وما تعذر فيه

(1) ينظر: المغني: (7 / 648)

(2) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته (7 / 643)، و أحكام القتل الخطأ ص 1 وما بعدها

القصاص والمائلة فيه حكومة عدل، وهي عقوبتان بدليتان الأولى الدية أو الأرش الذي يقدره القاضي بمعرفة الخبراء فيما ليس فيه مقدار محدد شرعاً كاليد الشلاء ونحوها مما ذهب نفعه، والجرح والتعطيل ونحوهما، والثانية التعزير، ويلاحظ الفرق بين عقوبات الجناية عمداً على النفس والجناية عمداً على ما دون النفس، ففي النفس يعاقب بالكفارة عقوبة أصلية وبالصيام عقوبة بدلية وبالحرمان من الميراث والوصية عقوبة تبعية، أما هنا فلا يعاقب بهذه العقوبات لأنها قاصرة على القتل ومتعلقة به (1) ومن هنا نلاحظ الموازنة والتوازن بين الحقوق فإذا تعذر القصاص أو المماثلة بالعضو وجب في ذلك الدية وذلك حفاظاً على حق الجاني والمجني عليه بحيث لا يبغي أحد على أحد.

رابعاً: **الموازنة في التعزيرات**: التعزيرات هي كل العقوبات التي لم ترد بتقديرها النصوص، وقد ترك أمر البت فيها لولي الأمر العادل، وللخبراء، والقصد منها تأديب الجاني وردعه، وردع المجتمع من الوقوع في مثل جريمته، ويمكن تقسيم هذه الجرائم إلى قسمين:

أولهما ما كان من الجرائم حقا لله تعالى، كالأكل في نهار رمضان بغير عذر، وترك الصلاة، والربا، ونحوه.

وثانيها، ما كان من الجرائم حق العباد، كمباشرة الأجنبية من غير زنا، وسرقة ما دون النصاب، أو السرقة من غير حرز، وخيانة الأمانة وغيرها ويختلف التعزير بحسب اختيار ولي الأمر فقد يكون بالضرب، أو بالحبس أو بالتوبيخ، ونحوها بحسب ما يراه مناسبا في رادع الجاني، بحسب اختلاف حالات الناس (2)، ونجد هنا الموازنة والتوازن في إرجاع تقدير التعزير للحاكم العادل الورع الذي لا ينزل عقوبة التعزير لهوى في نفسه وإنما بما يرى فيه المصلحة سواء للجاني أو المجني عليه أو المجتمع حتى لا يبغي أحد على أحد وحتى لا يتضرر أحد من أحد سواء الفرد أو الصالح العام.

(1) ينظر: تبصرة الحكام على هامش فتح العلي المالك (2 / 366 - 367)، ومواهب الجليل (6 / 247) وينظر: الفقه الإسلامي وأدلته (7 / 643)، وأحكام القتل الخطأ ص 1 وما بعدها وينظر: التشريع الجنائي في الإسلام - (3 / 231).  
(2) ينظر: ابن عابدين (3 / 177)، وجواهر الإكليل (2 / 296)، وقلوبي (4 / 205)، والمغني (8/324-326).

وأخيراً لقد بذلت وسعي لإنجاز هذا البحث وأشكر كل من ساعدني في إنجازه وكل من استفدت من كتاباته وآرائه ولأننا بشر فلا بد من النقص وأستغفر الله وأتوب إليه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين.

أهم النتائج والتوصيات ومراجع البحث

أولاً: أهم النتائج : توصل الباحث إلى نتائج منها:

- 1- التشريع الإسلامي يقوم على ركنين أساسيين هما التيسير والحزم
- 2- صلاح الشريعة لكل زمان ومكان لمواءمتها بين جميع الحقوق الفردية والمجتمعية
- 3- العقوبات في الشريعة الإسلامية تحقق أعظم المصالح بأقل التكاليف.
- 4- جميع الشبهات التي يرددها الطاعنون في الشريعة ووصفها بالقسوة والوحشية ناتجة عن جهل كبير بحقيقة التشريع الإسلامي الذي يوازن بين الحقوق الفردية والحقوق العامة
- 5- في إقامة العقوبات في الجنايات والحدود في الإسلام من الحزم ما يكفي لزوال الجريمة وتقويم المجرمين
- 6- دائرة المعاصي التي توجب حدا دائرة ضيقة ومحاطة بضوابط دقيقة جدا وتوحي بالرحمة من الله
- 7- الوقوع في المحرمات لا يستلزم إقامة الحدود من كل وجه.
- 8- إقامة الحدود والقصاص ليس أمراً سهلاً وعاجلاً بل يمر بمراحل متعددة قد تقضي إلى إيقافه أو تخفيفه.
- 9- إقامة العقوبات في الجنايات والحدود تحقق الأمن المجتمعي في الأعراض، والدماء، والأموال، والسكينة العامة.
- 10- عند تطبيق الشريعة للعقوبات في الجنايات والحدود تراعي الضرر والأعذار الحرجة كالمجاعة والمرض وحال الجهاد، كما تراعي موانع الأهلية الصغر، الإكراه، الجنون، وهنا تتجلى عدالة الإسلام
- 11- تسلك الشريعة عند تنفيذ العقوبات على الجنايات والحدود مسلك اليسر والرحمة فيما هو بين الإنسان وربه وتشدد في حقوق الآخرين والصالح العام، وهنا نجد المواءمة بين الحقين الفردي والجماعي

12- تتشدد الشريعة كثيراً في طرق إثبات الحدود والقصاص احتياطاً للدماء وحقوق الجناة كما تراعي الشبهات وتدرأ بها الحدود، وهنا نجد عدالة الشريعة في حق الفرد.

13- في القصاص رغبت الشريعة المجني عليه وأولياءه في العفو، ورتبت عليه أجوراً كثيرة وهنا نجد الرحمة في الشريعة في حق الجاني وإيجال الحلول والمخارج له

14- راعت الشريعة في تنفيذ القصاص أمن الحيف، واشترطت المماثلة في القصاص في الأطراف تحقيقاً للعدل، وعند عدم المماثلة ففيه حكومة عدل، وهي عقوبتان بدليتان الأولى الدية أو الأرش والثانية التعزير.

#### ثانياً : التوصيات :

1- نوصي الدولة وخصوصاً محاكم القضاء والشعب القضائية القيام بدورها الفعال بالعمل بالحزم تجاه كل المجرمين وإنزال العقوبة الشرعية كلاً بحسب جرمه وعدم التساهل معهم لأن في تطبيق العقوبات الشرعية سعادة للفرد والمجتمع وحماية للأمن العام ، والعكس بالعكس.

2- كما نوصي الجامعات ومراكز الأبحاث العلمية بالتوعية بضرورة العمل بالحزم في تطبيق العقوبات الشرعية وإنزال العقوبة المناسبة لكل مجرم واستكمال مواضع النقص في هذه القضية من قبل الباحثين. حتى يسود العدل بين الناس ويحيا الناس بأمان

3- نوصي كل المرافق الحكومية وغير الحكومية بضرورة تطبيق القانون بحزم وجعل الناس سواسية أمام القانون في كل أعمالهم الوظيفية حتى يسود العدل بين الناس ويحيا الناس بأمان.

#### مراجع البحث:

- 1- الأم لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: دار المعرفة - بيروت - 1390، ط.
- 2- الاستذكار الجامع لمذاهب علماء الأمصار - لأبي عمر يوسف ابن عبد البر النمري المالكي.
- 3- الإفصاح على معاني الصحاح - الوزير عون الدين بن هبيرة الحنبلي - مركز فجر الطباعة والمكتبة الإسلامية القاهرة.
- 4- الإشراف على مذاهب أهل العلم - أبي بكر محمد بن المنذر النيسابوري - ط دار الفكر - بيروت - لبنان - 1414هـ.

- 5- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، دار الفكر للطباعة والنشر - لبنان ، تحقيق : محمد عبد القادر عطا.
- 6- إرواء الغليل - لناصر الدين الألباني - طبعة المكتب الإسلامي - بيروت - 1405هـ .
- 7- أول وأضخم عمل من نوعه وحجمه ومنهجه في تاريخ الثقافة العربية اعتمد في بعض أجزائه على النسخة الدولية من دائرة المعارف العالمية World Book International وشارك في إنجازه
- 8- بيان مشكل الآثار: للإمام أبو جعفر الطحاوي تحقيق : شعيب الأرنؤوط
- 9- البحر الرائق شرح كنز الدقائق المؤلف : زين الدين بن إبراهيم بن نجم ، المعروف بابن نجم المصري المتوفى : 970هـ - الناشر : دار المعرفة- مكان النشر : بيروت.
- 10- البيان في مذهب الشافعي - للعلامة أبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني - تحقيق/ قاسم النوري طبعة دار المنهاج.
- 11- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأنصار 193/5 ط مطبعة السنة المحمدية بمصر سنة 368 هـ. مؤلفه: أحمد بن يحيى بن المرتضى الزبيدي المتوفى سنة 840 هـ.
- 12- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني- دار الكتاب العربي بيروت - 1982
- 13- تاج العروس من جواهر القاموس لأبي الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ، الملقب بمرتضى ، الزبيدي ، دار الهداية
- 14- التدابير الوقائية لجريمة الزنا ل د. مهران ماهر عثمان نوري، أصل هذا الكتاب رسالة لنيل درجة الماجستير - الشاملة
- 15- التشريع الجنائي الإسلامي (1/609)، لعبد القادر عودة. دار الكتب العلمية
- 16- التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني - تحقيق محمد المرعشلي - ط دار النفائس - بيروت - 1428هـ.
- 17- تفسير القرطبي لمؤلفه محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله أعاد طبعه: دار احياء التراث العربي بيروت - لبنان 1405 هـ .
- 18- تيسير التحرير لمحمد أمين - المعروف بأمير بادشاه ت - 972 هـ دار النشر / دار الفكر



- 19- صحيح الترغيب والترهيب لمحمد ناصر الدين الألباني مكتبة المعارف - الرياض ط : الخامسة
- 20- الجريمة والعقاب في الإسلام مصدر الكتاب : موقع الإسلام.com http://www.islam.com
- 21- الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي الناشر المكتبة العصرية سنة النشر 1420هـ - 1999م لبنان / صيدا - بيروت
- 22- الجامع الصحيح - المؤلف : محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله المتوفى : 256هـ- حسب ترقيم فتح الباري - الناشر : دار الشعب - القاهرة - الطبعة : الأولى ، 1407 - 1987
- 23- الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم - المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري- الناشر : دار الجيل بيروت + دار الآفاق الجديدة - بيروت.
- 24- الجامع الصحيح لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي - الناشر : دار إحياء التراث العربي - بيروت - تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون .
- 25- الحاوي في فقه الشافعي للماوردي الناشر : دار الكتب العلمية الطبعة : الأولى 1414هـ - 1994 مصدر الكتاب : ملفات في ملتقى أهل الحديث.
- 26- روضة الطالبين وعمدة المفتين لمحي الدين النووي ( ت 676هـ ) دار الكتب العلمية.
- 27- زاد المعاد في هدي خير العباد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، مؤسسة الرسالة
- 28- مكتبة المنار الإسلامية - بيروت - الكويت - 1407 - 1986 ، ط : 14 ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط.
- 29- سنن البيهقي الكبرى لأبي بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى : مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ، 1414 - 1994 تحقيق : محمد عبد القادر عطا
- 30- الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخریجها: أ.د. وهبة الزحيلي الناشر : دار الفكر - سورية - دمشق: الطبعة الرابعة المنقحة دار الفكر بدمشق.

- 31- شرح فتح القدير - المؤلف : كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي - سنة الوفاة 681هـ - الناشر : دار الفكر - بيروت .
- 32- شرح منتهى الإرادات للشيخ منصور بن يونس البهوتي ت/ عبد الله التركي ط / مؤسسة الرسالة. صحيح ابن خزيمة: لمحمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري المكتب الإسلامي - بيروت ، 1390 - 1970 تحقيق : د. محمد مصطفى الأعظمي
- 33- ضمان حقوق المتهم في مرحلة جمع الاستدلالات ل د عمر محمد إبراهيم وفقا لقانون الإجراءات لسنة 1991
- 34- في ظلال القرآن لسيد قطب موقع التفاسير <http://www.altafsir.com>
- 35- فتاوى الشبكة الإسلامية معدلة مركز الفتوى بموقع الشبكة الإسلامية [www.islamweb.net](http://www.islamweb.net) بإشراف د. عبدالله الفقيه.
- 36- عقوبتا الزاني والمرتد ودفع الشبهات في ضوء القرآن و السنة ودفع الشبهات لعماد السيد محمد إسماعيل الشربيني الشاملة.
- 37- فتاوى موقع الألوكة لمجموعة من العلماء <http://www.alukah.net>
- 38- القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، (18/230). ط: دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين بدون تاريخ.
- 39- الفروع لأبي محمد بن مفلح المقدسي دار الكتب العلمية سنة النشر 1418 مكان النشر بيروت الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن الجزيري.
- 40- المبسوط للسرخسي - شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي - دراسة وتحقيق: خليل محيي الدين الميس - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان-الطبعة : الأولى، 1421هـ-2000م.
- 41- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر-المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي المتوفى: 1078هـ-الناشر: دار إحياء التراث العربي.

- 42- مجلة مجمع الفقه الإسلامي وهي مجلة معروفة تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي .
- 43- المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى : 456هـ) : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع مصدر الكتاب : موقع مكتبة المدينة الرقمية <http://www.raqamiya.org>
- 44- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، ط: المكتبة العلمية - بيروت
- 45- مختار الصحاح - محمد بن أبي بكر الرازي - طبعة دار الفكر العربي - بيروت.
- 46- مسند الإمام أحمد بن حنبل لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني الناشر : مؤسسة الرسالة الطبعة : الأولى ، 1421 هـ - 2001 م.
- 47- مختصر القنديل في فقه الدليل لأبي المنذر عبد الحق عبد اللطيف
- 48- مُصنف ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي 159
- 39- معالم السعة والرحمة في إثبات وتطبيق الحدود والقصاص في الشريعة الإسلامية للدكتور. صالح بن علي الشمراني
- 50- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر - بيروت - 1405 ، ط: 1.
- 51- المفصل في شرح الشروط العمرية لعلي بن نايف الشحود الشاملة
- 52- المقاصد للإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية الطبعة الأولى 1427 هـ - 2006م بسيوني للطباعة صيدا - لبنان.
- 53- مفاهيم إسلامية المصدر : موقع وزارة الأوقاف المصرية - <http://www.islamic-council.com>

- 54- الموسوعة الجنائية الإسلامية المقارنة بالأنظمة المعمول بها في المملكة العربية السعودية لمؤلفه سعود بن عبد العالي البارودي العنبي عضو هيئة التحقيق والإدعاء العام فرع منطقة الرياض الطبعة الثانية (1427).
- 55- الموسوعة العربية العالمية أكثر من ألف عالم، ومؤلف، ومترجم، ومحرر، ومراجع علمي ولغوي، ومخرج فني، ومستشار، ومؤسسة من جميع البلاد العربية.
- 56- الموسوعة الفقهية الكويتية - مجموعة خبراء - طبعة وزارة الأوقاف الكويتية - الكويت.
- 57- الموافقات لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م
- 58- النجم الوهاج في شرح المنهاج لمحمد بن موسى الدميري - طبعة دار المنهاج الأولى - 1425هـ.
- 59- الهداية مع نصب الراية، لبرهان الدين المرغيناني، ط دار الكتب العلمية أحمد شمس الدين - بيروت - لبنان - 1422هـ.
- 60- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني الناشر : إدارة الطباعة المنيرية.
- 61- النهاية في غريب الحديث والأثر لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري د بيروت ، 1399هـ - 1979م
- 62- لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري: (19/2)، دار صادر - بيروت ، ط: الأولى

**Revolutionary Spirit and the Quest for a Real Self,  
Emancipation and Dignity in Nawal El Saadawi's Two Women  
in One**

**Dr. Ibrahim Sufyan Qasim Hajeb**  
**Assistant Professor of English Literature, Department of**  
**English, Faculty of Languages, Sana'a University**

This research paper studies the protagonist's quest for a real self, emancipation and dignity in Nawal El Saadawi's Two Women in One. It investigates how El Saadawi depicts Bahiah and Saleen as revolutionary subjects who rebel against patriarchal gender rules and despotic authorities. But it mainly concentrates on Bahiah's constant quest for a real self, emancipation and dignity in a sexist edifice and underscores the impediments she encounters. It seeks to identify the events that contribute to the formation of her integrated self. An attempt is made to scrutinize Bahiah's quest for an authentic self, emancipation and dignity through exploring her resistance to the androcentric culture, her relationship with her family, her interaction with people of her age, her tense relation with her community, her bond with her boyfriend, Saleem, her understanding of love and sexuality, her perception of national freedom, her commitment to fight the despotic authorities, the alienation she suffers in the course of her journey and the role of narrative and introspection in texting the self. It shows the protagonist as an intrepid revolutionary fighter for freedom and equality. The study also casts light on El Saadawi's views on the root causes of women's oppression. The article ends with asserting the success of the protagonist's journey towards the goal of constructing her real self, emancipation and dignity and the need to rethink the Islamic discourse to filter out the man-made patriarchal rules and the traditional norms that perpetuate women's oppression in an attempt to rectify the vicious treatment meted out to women in the androcentric Arab societies. It establishes the heroine and her creator as revolutionaries per excellence

**ABSTRACT:**

12

Revolutionary Spirit and the Quest for a Real Self, Emancipation and Dignity in  
Nawal El Saadawi's Two Women in One

Dr. Ibrahim Sufyan Qasim Hajeb

Assistant Professor, Department of English, Faculty of Languages, Sana'a  
University

**Key Words:** revolutionary spirit, quest, androcentric culture, self, individuality, community, sexuality, relationships, feminism, resistance, , religion, introspection.

Nawal El Saadawi was born on October 27, 1931 in a small village called Kafr Talah in Qalulbyya in the Egyptian Delta. She is an Egyptian feminist writer, a doctor and women rights activist. She has attended the Medical School in Cairo. She is known for her controversial writings which question despotic authority and patriarchal power that permeates Egyptian society. In 1982 she has founded Arab Woman's Solidarity Association, an international organization dedicated to "lifting the veil from the mind" of the Arab women (Douglass 11) through holding seminars that discuss gender relations and women's statues. She was dismissed from the Ministry of Health in 1972 after the release of her controversial work, Women and Sex. Because of her political views, activities and audacity to advocate women's liberation and oppose the tyrant authorities, she was incarcerated in September 1981 and often silenced. Many of her works have been banned in Egypt and sometimes in other Arab countries for her scathing criticism of social, religious, political and traditional systems that oppress wo/men. She has been accused of apostasy and political radicalism. She received death threats from Islamic fundamentalists. The Egyptian government develops hostility towards her writings and activities. Hence, she was compelled to flee Egypt in 1992 and go to

North Carolina where she taught a course on “dissidence and creativity” as a visiting professor at Duke University in Durham. She returned to Egypt in 1997. But she does not shy away from dealing with taboos and unearthing the decadence of the government. She continues her revolution against the oppressive forces that targets wo/men.

El Saadawi began writing in 1957 and has written prolifically. She writes in Arabic but a large number of her works have been translated into English and other languages. Her literary works reflect the social, political and cultural reality of the Egyptian society. They give readers a penetrating look into the world of gender oppression, political corruption and social neglect from the standpoint of a female character. They received literary acclaim from a number of critics all over the world. She is considered as one of the Arab world’s most prominent writers. She is an internationally acclaimed feminist and the most successful Arab woman writer in the West. She is “a consistent, brave voice in the face of the powerful patriarchal structures of Egyptian culture” and that “her writings are responsible for exposing these very structures and their effects on the lives of women” (Zucker 239). She has published several works, both fiction and non-fiction, which portray the oppression of Arab women and the resultant effect of such dehumanization on women's psyche. She is a committed writer who uses her works to reflect upon social, cultural, economic and political forces that have a disturbing effect upon on her society, especially on the oppressed and the marginalized women. Her works reflect her firm resolve to challenge the dominant rusting state apparatus which cripples people's lives and to expose the taboos in her society. She strongly repudiates the inherited values that aim to perpetuate women’s oppression. She plays an iconic feminist role to emancipate

Arab women from the fetters of sexism and capitalism. She shows tremendous courage in addressing the thorny issue of woman sexuality in her conservative society and to air issues pertaining to taboo and religion which others prefer to overlook. She exerts her efforts to fight social hypocrisy to the point of paying the exorbitant price, namely imprisonment and exile. Indeed, she consistently displays remarkable strength and fortitude throughout her imprisonment, exile and throughout her long crusade for advocating Arab women to attain liberty and equality.

The study is confined to investigating the select novel from feminist perspective. It is an analytical study, substantiated by textual quotations. It is theoretically informed by both Islamic discourse and the feminist ideology. It attempts to critically examine the protagonist's quest for an authentic self in an androcentric culture through exploring her resistance of the androcentric culture, her relationship with her family, her interaction with people of her age, her tense relation with her community, her bond with her boyfriend, Saleem, her understanding of love and sex, her perception of national freedom, her commitment to fight the oppressive authorities and her struggle for obtaining an identity of her own in relation to the collective national identity. An attempt is also made to explore the role of narrative and introspection in texting the self.

This topic is chosen for its significant relevance to the present situation of Arab wo/men who are still oppressed by patriarchy and despotic authorities. Hence, it is hoped that this study will mobilize its readers and raise their awareness around the persistent predicament of Arab women and the suffering of men under the dispensation of autocratic rulers. Moreover, the search for self, emancipation and dignity is a topic that still prompts researchers from all cultures to ponder over.



Wo/men identify themselves with this captivating topic and experience a strong sense of gratification.

The novel *Two Women in One* was published first in Arabic in 1975 and was translated into English in 1985. It embodies El-Saadawi's "concern with an overarching patriarchy whose roots are social, religious and political [which] combines with her treatment of gender and the body in a formula that is nothing short of feminist" (Malti-Douglas 6–7). It is a semi-autobiographical novel because it amalgamates fiction and reality. It "reflects upon her [El Saadawi] life during her study in the Faculty of Medicine at Cairo University" (Badran and Cooke 107) and "embodies her political ideas" (She, *Breaking the Silence* 98). But it is clear that the novel "gives women more voices for sexuality than her [El Saadawi] autobiography" (She, *Breaking the Silence* 107). It is widely read as feminist text that explicates the compelling story of the protagonist and critiques the Egyptian androcentric culture that maims and vilifies women's lives and incarcerates them in its stygian prison. Also it can be read as a novel of social and political concerns. It explores the relationship between the female individual and the society. It epitomizes the daunting reality of women in Arab societies: the fragile status of women's rights and the discordant relationship between men and women that creates a rift in the Egyptian society. It deals with a middle class woman who strives to attain an authentic female self and gain political rights. It unmasks in an implicit manner the protagonist's thoughts about clitoridectomy and the damaging effects of this brutal act on the psyche of the victims. It delves into the life of Bahiah and unearths the repercussions she had suffered because of her fight against patriarchy and sexism. Bahiah is overwhelmed by a strong desire to chisel an identity of her own in a sexist set-up. Her predicament is augmented by

the Egyptian phallocentric culture that restricts her life. But she does not shy away from her struggle for self-affirmation. She persists in her crusade for self-realization and self-affirmation.

El Saadawi's dedication of her novel is intertwined with the heroine's desire to entrench an identity of her own. The novel is dedicated to the young readers, more precisely to the young women, exhorting them to resist patriarchal values that incarcerate them in the murky dungeon of sexism and preclude their yearning for education, dignity and identity. The dedication reads: "to all young men and women; that they may realize, before it is too late, that the path of love is not strewn with roses, that when flowers first bloom in the sun they are assaulted by swarms of bees...if they turn their tender petals into sharp protruding thorns, they can survive among hungry bees" (6). It is an embodiment of El Saadawi's revolutionary spirit that instigates Arab women to strive for emancipation and equality. Bahiah is determined to fulfill her potentialities and abilities in order to survive and build her real self. She is aware that self-realization demands trouncing patriarchal underpinnings that pervade her society and deform her individuality.

The novel begins with "It was the fourth of September" (*Two Women in One* 7, hereafter only the page numbers is indicated). This suggests that this day is important in the life of Bahiah Shaheen for two reasons: first it was her birth day, and second she felt that on that day "something big would happen to her. She had the same feeling every fourth of September. Each year she felt that something big would happen again on that day, something even bigger than being born" (9). This persistent feeling shows that she is haunted by an obsession to discover her real self. It heralds the psychological awakening and transformation that will inform

her personality and lead to constructing her real self. This moment marks the beginning of her introspective journey.

In her arduous journey towards the goal of constructing her real self, Bahiah deploys effective strategies that raise her awareness of her plight in a patriarchal society. She scrutinizes herself as a part of self-critical policy through introspection. Narrative techniques and introspection are interwoven in a way that allows the narrator to articulate the protagonist's internal monologue. Introspection is presented through the third person omniscient narrator who delves into the consciousness of the protagonist and unearths the events and the experiences the protagonist has undergone. He discloses the social context and the political backdrop that affect her struggle, the internal turmoil she endures and the external obstacles that deter her quest for a real self. The narrator triggers and ushers her introspection that empowers her to search for her authentic self. She begins to identify her defects and hates her polite acquiescent voice. The narrator states:

She did not like Bahiah Shaheen. She could see her defects all too clearly. She hated that polite obedient voice. She was irritated by that placid look which did not see things, but allowed them to be reflected from her, like a watery surface. She hated that nose which was sufficiently upturned. She despised that paleness, whose real cause she knew. It was the paleness of a complexion drained of blood by fear, a fear that people seek to hide. (37)

Here, Bahiah introspects and comments on how she perceives herself vis-à-vis the collective identity of her community. She understands that the self related to the collective, which her family wants her to cling to, has grave defects. These defects refer to the expected behavior of women according to the established gender roles.

The “Obedient voice ” refers to the unquestioning conformity of women to the preconceived roles of their society. The “placid look” refers to the passive role women were expected to play. The “fear ” refers to the individuals' feeling that they are different from the collective and the collective cannot represent their individuality and aspirations. Bahiah's fear is the fear of discovering her real self. She “is afraid her of real self, of that other self dwelling within her, that devil who moved and saw things with the sharpest powers of perception” (37-38). She also introspects and realizes that there is a lack in her life, as well as in others; sometimes she appears determined resisting people who try to curb her freedom. Sometimes she appears undecided, hindered, and lost. She “was afraid that by a magic touch she would become somebody other than Bahiah Shaheen, somebody who was her real self” (36). She "had never known exactly who that real self was. But she had always been sure she was not Bahiah Shaheen, hard-working, well-behaved medical student, the girl with the light brown skin standing hesitantly before the door ” (36-37). This denotes that Bahiah’s probing of her true self involves conflict with how others see her. Her awareness of their sexist perceptions of her provokes her to ignore them. Yet, confronting her emptiness and fear can be viewed as part of the unfolding of her growth, “It was a violent consuming desire to experience the peak of danger to its very end, that we might be rid of it forever” (46). In her attempt to gain her true self, Bahiah is quite prepared to discover her buried true self and proceed to her destiny: She “knew that another will was lying in wait for her, ready to seize the slightest opportunity to destroy her...” (48). However, danger and fear serve as an incentive that encourages her to overcome the social inhibition that curtail her freedom.

The title of the novel typifies the protagonist's rebellious bent. It divulges her splintered self. It suggests that there are two conflicting selves dwelling within Bahiah's psyche: the obedient and diligent student whose propriety is above reproach in the eyes of her family, and the rebellious Bahiah whose desire for identifying her real self is boiling against the conventional life of her society. The novel depicts Bahiah's inner self as recalcitrant and nonconformist. "She never knows exactly what she wanted from life. All she knew was that she did not want to be Bahiah Shaheen, nor be her mother's or father's daughter; she did not want to go home or to college, and she did not want to be a doctor. She was not interested in money, nor did she long for a respectable husband, children, a house, a palace or anything like that" (60). The narrator posits an instrumental question to her quest for a real self, "What did she want then?" (60) He makes it clear that she "had another mind. She could feel it in her head, a swelling thing that filled her skull, impishly and secretly telling her that all these were worthless and that she wanted something else, something different, unknown but definite, specific yet undefined. Something she could draw with the tip of her pen on the blank sheet of the paper like an individual black line" (60). She aspires to entrench her real self.

Bahiah's quest for her real self is deterred by her patriarchal family who denies her the right to live her life the way she wants. The narrator says: "None of her life was of her doing or her own choice" (72). He further states, "Everyone told her what they wanted. No one asked her what she wanted. In fact, she had never wanted any of the things they wanted for her. The narrator asserts that "She did not want to be a doctor and especially not a chest specialist" (73). Her family see her as an obedient and diligent girl. Diana Royer enacts a comparison between

Bahiah's perception of herself and that of her family and community. She avers that Bahiah is seen by her family and others as obedient, diligent, conventional outwardly but with an inner self that is strong, inquiring, and nonconformist (51). When Bahiah defies the predetermined roles of women and rebels against her patriarchal father and callous mother, her family no longer sees her as their obedient daughter. As a nonconformist, Bahiah feels she does not belong to her family and the consanguineous bond does not bind her at all, "Now she was sure that she did not belong to this family. The blood in her veins was not theirs. If blood was all that connected her to them, then she had to question that bond. She had to question the very blood that ran in her veins and theirs. Her mother had not given birth to her. Maybe she was a foundling discovered outside the mosque"(59). She realizes that her parents hinder her efforts to forge her distinct identity through their attempt to shape her character in a way that denies her individual power and diminishes her real self. She is torn between her own desires and needs and the demands of her family. This conflict propels her into the abyss of identity crisis. She feels that she is two women in one.

El Saadawi concentrates on showing the vital role of Bahiah's father and mother in shaping Bahiah's character and her quest for a real self. Her imperious father humiliates her and curbs her freedom. He acts as a real obstacle that impedes her struggle for self-realization. He does not welcome her coming into the existence. He had wished that she was a boy. Hence, Bahiah feels guilty of being born a girl. The narrator presents an instance that shows the existence of big chasm between her and her father. On her eighteenth birth day, she observes her father smiles while she blows her candles. But she was " suspicious of his smile. Everything about her father becomes dubious " (16). He describes the domineering character

of her father through asserting that “ Her father stood like a vast high barrier between her and her real self blocking her way, guarding the entrance to the house with the bulk of his body, his coarse voice, huge palms and wide eyes” (27). He further states, “He would turn up at home, with his tall, bulky frame, his straight back, and those big strong hands that could slap her down...” (15). Her father physically and psychologically humiliates her. When he looked at one of her drawings, he "slapped her small hand with his broad palm and said: What do you mean by wasting your time scribbling? He crumpled the sheet of paper and tossed it into the dustbin” (26). When he picks her up from the prison, he threatens her with his sharp and firm look and gets her into the taxi. The novel describes how she is humiliated by her father and uncle:

Her father sat on her right, her uncle on her left. The door shut and the taxi moved off. It was as if she had been arrested again, but this time by another kind of police. Her father on one side and her uncle on the other seemed like policemen...they were like two strange policemen to her, taking her to the guillotine or a prison cell” (94).

Bahiah sees her father as a police man who controls her life and imagination. She expresses her disdain towards the phallogocentric culture through reflecting her father's bossy character in her paintings in the form of a policeman. The narrator states, “When she drew her father, she gave him two red eyes and a black handlebar moustache, huge hands and fingers coiled round long stick” (27). The “black handlebar moustache” is that of the policeman whom she saw on her way from school and the “long stick ” is that of her teacher who flaunts it every morning at school. Both her father and the policeman represent power. But her father incarnates the patriarchal assertion that disturbs her life. He considers her as

an extension of him and makes decisions on behalf of her. He intensifies her pain when he sells her to a strange man for three hundred Egyptian pounds without taking her consent. He does not value her as a person. He and her uncle free her from the prison and make arrangements for her marriage. They believe that marriage is the right choice for women that saves them from the university decadence. A male member of her family opines that “we should take her out of school. University corrupts girls' morals” (95). Another replied “I think we should marry her off as soon as possible: marriage is the strongest protection for girls' morals” (95). A third proclaims, “It's my opinion that we should do both: take her out of medical school and marry her off. We already have a groom” (95). The narrator depicts the poignant story of her marriage, “the father handed over his property to the bridegroom: Bahiah Shaheen passed from the hands of Muhammad Shaheen into the hands of Muhammad Yaseen” (100). Her father and uncles see marriage as “the strongest protection for the girls' morals” (94). They believe that marriage enables women to keep their morals intact. Bahiah is unable to prevent the imposed marriage. The narrator reveals her futility to avoid the coerced marriage and succinctly depicts it, “Iron fingers held her relentlessly. The bars were so close together that she could not even poke her head out, fate was her father, who owned her just as he owned his underwear. He could marry her off or not marry her off, for he was the broker, even though she never authorized him” (96). Bahiah considers her marriage “the basest deal in history” (102) and their rigid control over her life as “an assault on her reality, the usurpation of her will and of her very existence”(103). Hence, she decides to defy this imposed marriage and continue her crusade for self, emancipation and dignity. She refuses to consummate their marriage. She transgresses her family's honor through defying her father and visiting her boyfriend at home, refusing the imposed marriage, and



spurning her husband whom she detests. On her wedding night, her husband hurls insults at her. He denudes her of the feminine vibes through asserting that she is “not a woman” (102). But she does not accept humiliation. She refuses to sleep with him because she wants to torment his psyche and blemish her family's honor when they don't find the blood sign of her virginity. She believes that leaving her husband will have a lasting effect on her family's honor because there will be no evidence on the sheet or on her nightdress of the bride losing her virginity and thus “ the family would be all over the newlyweds' house searching in vain for the family's nonexistent honor” (103). She “ was trying to create a scandal, for scandal alone could save her now, could make everyone cast her out...She tiptoed out into the street” (102). She believes that making a scandal will enable her to extricate herself from the manacles of her imposed despicable husband and from the rigid grip of her family whom she sees as “ the usurpation of her will and of her very existence” (103). Her revolutionary behavior is instrumental to her struggle for constructing her real self.

Likewise, Bahiah's search for an authentic self, emancipation and dignity is deeply affected by her mother who “had never understood her” (18). Her mother embraces the traditional role of a woman as a wife and a mother who satisfies her husband's sexual urges, rears her children and does the household chores. Bahiah realizes that her mother had effaced her identity by embracing the phallogocentric culture that denies her a name. She is disturbed by her mother's submissive character which creates a feeling of anxiety and insecurity in her psyche because her mother is unable to communicate with her and guide her growth in way that guarantees attaining a distinct identity of her own. She realizes that her mother suffocates her spontaneous bent to discover her sexuality,

When her fingers approached her genitals while washing, she would jerk them away, as her hand had touched an electrified or prohibited area. She still remembered the rap her mother gave her as a child. The traces of her mother's big fingers were engraved in her memory and stuck to her skin like a tattoo. Her mother's voice still rang in her ears: ' Don't do that again'. Say ' won't do it again'. (74)

Torn by the lack of communication with her mother and by the heavy barrage of humiliation, " she burn[s] with desire to return to where she had come from, to escape the gravity and free herself of that body whose own weight, surface and boundaries divided it from its surroundings: A consuming desire to dissolve like particles of air in the universe, to reach a final, total vanishing point" (11). Besides, "She wanted with all her might to squeeze this womb, to halt its secret mad movement, to still it forever" (18). She resists her mother constant attempt to convince her to conform to the traditional roles women play in the society because she understands that her search for an authentic self should deviate from the path her mother had chosen. Hence, she separates herself from her mother and continues her crusade for building an integrated identity of her own.

The male members of Bahiah's family try to control her life. They keep an eye on her life because they are afraid that she will develop relationships with men. They wield strict control over her which impede her penchant to build her real self. Bahiah is extremely annoyed by their excessive control of her life because it threatens her very being and aggravates her alienation from her family and community. She feels her identity is lost and she has no place in a male dominated society. Hence, she develop her own strategies of resistance— deconstructing patriarchy and defying the oppressive political system. She rejects the cultural

conceptualization of women which her family embraced and struggles to extricate herself from the shackles of social and political inhibitions. She seeks meaning and justification for her existence of her family. outside the uncongenial ambiance.

Community play a significant role in shaping our personality. Bahiah lives in an inimical environment which paralyzes her attempt to negotiate an identity of her own and blossom into an autonomous self. her conservative community nurture women to be submissive, reserved and self-effacing and encourage them to incarnate beauty and femininity. It allow men to assert their personality and develop a positive attitude towards life while denies women the right to express their individuality. Hence Bahiah is bewildered about her purpose in life. The narrator states:

She had no clear purpose. She had never known exactly what she wanted from life. All she knew was that she did not want to be Bahiah Shaheen, nor be her mother and father's daughter, she did not want to go home or to college, and she did not want to be a doctor. She was not interested in money, nor did she long for a respectable husband, children, a house, a palace or anything like that. (60)

To get out of this augmenting confusion, Bahiah introspects and scrutinizes her relationship with her conservative community. She becomes aware that the restricted norms of her society constrain her freedom and impede her struggle for discovering her real self. Her community wants her to kowtow to its traditional life and comply with its norms. But she is aware that constructing her real self demands rejecting the kind of life her community chose. Unlike others, she does not aspire to become a doctor or an affluent person because these things have no

meaning for her. The narrator describes the dynamics of her mentality. "Some hidden insistent feeling told her that her future did not lie in those long, boring lectures, nor in getting a medical degree and hanging a shingle in the square saying 'Dr. Bahia Shaheen, nor in settling her ass in a comfortable seat behind the wheel of the car. Something told her that all was meaningless..." (24). She feels that her real self does not rest in conforming to community rules but rather in rebelling against its sexist rules. This fuels her desire to cut ties with her family and community and launch her arduous journey towards the goal of self-realization and wholeness. She understands that the path to her destination is not strewn with roses; rather, she has to take immediate actions on different fronts; psychological, social and political. She comes to understand that attaining the real self demands suffocating the self related to the community. This helps her to attain a renewed sense of self and renewed political identity.

In addition to her introspection of her relation with her community, Bahiah scrutinizes people in her community and her contact with the young girls around her. She observes that the faces of people are the same. She feels the sameness of the people threatens her desire to build herself. The narrator reveals her thoughts about this disturbing uniformity, "... the faces on the tram were not those of fathers and mothers; instead they were those stunningly similar faces stamped out by the government like coins, sitting shoulder to shoulder in silence, their lower bodies immobile and fixed to their seats, their upper parts shaking slowly and rhythmically with the motion of the tram" (31). She realizes that the sameness of people indicates their conformity to established institutions and authorities that mould their characters according to their policies. She deems this homogeneousness as a real obstacle in the path of her struggle for constructing her real self.

Similarly, her contact with the young girls helps her to better understand herself. She realizes that the other female students “ belonged to one species and she to another” (33). But this does not suggest that she has “an undying hatred for members of [her] own sex” (Tarabishi 71). She is different from the other female students because she had not undergone genital mutilation. This prompts her to behave in a way that differentiates her from other girls around her. She wears pants, has long sturdy legs and walks in a resolute manner. She contrasts her posture and dress with that of the young girls around her. She attempts to understand why the other young girls conform to the patriarchal system. The narrator describes the imposed style of attire which the young girls cling to, “[t]heir skirts wound tightly round the thighs and narrowed at the knees, so that their legs remained bound together whether they were sitting, standing, or walking, producing unnatural movement” (7). These skirts impede women's free movement which is described as a "strange mechanical gait, their feet shuffling along legs while knees remained clamped as if they were pressing their thighs together to protect something they were afraid might fall” (7). On the other hand, she observes that boys are portrayed quite differently. They stand “lift[ing] one foot and balance[ing] it on the edge of a low wooden stand” (8). This posture “was normal and permissible—but only for boys” (8). She further observes existence of differences between males and females in the classroom which privilege the male students. The third person narrator emphasizes that boys

push through the door, treading on each other's feet, their bags under their arms bulging with anatomy books, left hands clutching their precarious spectacles and right hands stretching out to push other bodies out of the way. They raced for the front seats in the lecture hall. Panting and out of

breath, they grabbed their seats and opened their notebooks with fingers red and swollen from the fight to clamber onto the tram. (22-23)

Bahiah, here, rebels against the discriminatory rules and practices that allow men to move around freely, wear the clothes they wished and behave freely, at the same time curbing women's freedom and behavior to enjoy the same. Bahiah defies these differences. The preordained dichotomy of one set of moral standards for females and another set for males forces her to defy the stifling sexism that pervades the society. The narrative presents some evidences that reflect Bahiah's audacity to challenge the exclusive male behaviour. For instance, she challenges some male privileges that are allowed only for boys in Egyptian society when she stands "in her usual way: right foot on the edge of the marble table, left foot on the floor, a posture unbecoming for woman" (8). She also embraces masculinity in her walk and behaviour. "She would jump as she walked. Swinging her legs freely and separating them wide apart, now certain that no glass object lay between them" (76). When her mother slaps her for putting one foot up on a chair and orders her to emulate her girlfriends' posture, she makes it clear she is different. She states, "Their [her girlfriends'] defeated eyes made her angry, and she was sure that she did not belong to this sex, that nothing in her was breakable. When she raised her eyes, her gaze was level, and no power on earth could make her lower them" (77). Even when her professor stares at her she refuses to lower her foot (8). Her behavior makes people wonder whether she is a woman or a man.

Bahiah's contact with Dr. Alwan shapes her quest for her real self. Though Dr. Alwan is a professor of Anatomy at Cairo university, he sees Bahiah as an object of desire. But she rejects his sexist behavior. "When he fixed his blue eyes on her, she would stare back at him with her own black eyes. She knew full well that

black is stronger than blue, particularly where eyes are concerned. Black is the origin, the root that reaches back into the depths of the earth” (9). She violates the society norms of propriety which expects her to lower her eyes when men stares at her. Bahiah uses turning the gaze back as a means of affirming her real self and deconstructing sexism.

Introspection acts a revolutionary agent that catalyze her to continue her struggle. It triggers her self-knowledge about the burden of her body on her soul. Through the third person narrator readers can gauge her thoughts about sexuality which informs the construction of her real self. She is “burned with desire to return where she had come from, to escape from the gravity and free herself of that body whose own weight, surface and boundaries have separated it from its surrounding” (11). She is perturbed by her mother's constant attempts of suppressing her sexuality. This instigates her to deem gender and patriarchy the hotbed of her troubles. Hence, she repudiates them. This self-knowledge of her body and sexuality pave the way for discovering and entrenching her real self.

Although Bahiah does not undergo the genital mutilation, she is overwhelmed by strong apprehension that stems from the fact that her sister had experienced this brutal act. She is waiting for her turn after her sister had gone through this brutal act. This indicates that her sexual identity is blurred by her parents who want her sexuality to be dormant until marriage. Hence, she is unable to determine what constitutes a normal sexual desire. She develops a feeling of disgust towards men, She was disgusted when she saw men's sexual organs bulging under their trousers; she wanted to throw up when a man dug his elbow into her chest as she waited for the tram. She hated men with their trousers, their ugly protruding organs, their greedy, shifty eyes, their smell of onions and

tobacco, their thick moustaches which looked like black, dead insects flapping over their lips. (98)

Her undying hatred of men can be attributed to the horrible event of infibulation which her sister had undergone and to her mother's suppression of her growing sexual awareness. Bahiah also realizes that young girls are expected to be non-sexual beings before marriage. But after marriage, they are expected to “ suddenly change from non-sexual beings with no sexual organs to a sexual creature who sleeps, walks, eats and drinks sex ” (101). She realizes that the young girls' sexuality is determined by the collective and not the individual. They are groomed to perform the typical roles of a wife. In her seminal book *The Hidden Face of the Earth*, El Saadawi opines that young girls in Arab World are raised along very rigid and orthodox teachings that aimed at “moulding her into an asexual being” (46). Hence, She empowers her protagonist to revolt against these teachings.

Bahiah has a penchant for others to get to know her. This is finally concretized when she meets Saleem who stirs her desire to discover her self. Her relationship with Salem marks a turning point in her life and in her struggle for self , emancipation and dignity. It prompts her to struggle for self-discovery. Saleem engages her in a conversation while she is looking at a painting at a gallery. This conversation triggers a conspicuous change in her character, initiates her journey towards self-realization and prompts her to articulate her political dedication for the cause of her oppressed nation. Reflecting on her relationship with Saleem, she realizes that Saleem does not intimidate her because when he stares at her he lowers his look. The narrator describes their relationship from their own perspectives:



Then their eyes met and she realized that the secret behind this extraordinary face lay in the way his eyes moved. It was strange, different from the other male students. Their eyes seemed not see or do anything. They just opened like mirrors in which things were reflected. The eyes of the male students did not really see, or rather, they did not see things as they really were. When his eyes moved in front of hers, she felt as if he were seeing her. It was the first time she had ever been seen by any eyes other than her own. (35-36).

She draws a contrast between her perception of Saleem and the other male students which enables her to realize that Saleem is the only one who acknowledges her as an individual and does not objectify her as a sexual object and thus enhances her sense of self-worth. Saleem provides meaning and purpose in her life and prompts her to decipher her disconnectedness from her family and community. She realizes that he is able to penetrate her psyche and understand her true essence. For the first time, Bahiah experiences love, intimacy and respect. Through her relationship with him, she defies the religious cultural taboos that curb women's freedom to develop a relationship with a man outside the conjugal bond. It enables her to tear away "the membrane separating her from life" (75). She goes further in her relationship with Saleem. She visits him at home and sleeps with him. By doing so, she contravenes the religious taboo and flouts the social restraints that forbid women to sleep with men outside the wedlock. But she is anxious about her father's reaction to finding out about her visit to Saleem's house. The narrator reveals her anxiety, "Her mind balked at imagining her father's shock on seeing his polite, obedient daughter's body naked, not in her own bedroom but in a young man's flat" (63). She is concerned about people who read

about this shocking event in the morning paper, especially her father's superiors and subordinates at the Ministry of Health “who had been convinced for over thirty years that he was an efficient superintendent with close family ties and an honorable reputation, that his sons and daughters were diligent and well behaved, especially his hardworking medical-student daughter Bahiah ” (63). This indicates that Bahiah experiences a conflict that stems from the rift between the preordained restricted norms of her community and the demands of her emerging individual identity. Through Bahiah's relationship with Saleem, El Saadawi ”constructs the body as an instrument of female agency, where sex becomes an avenue for destabilizing male dominance over the female body within the bounds of contractual marriage” (Nkealah 236 ). She establishes a strong connection between the body politics and the female quest for self. In her article “Selfhood, Nation and Gender: The Psychic Roots of Sexism, Racism and Nationalism”, Elisabeth List asserts that “body politik” is inextricably linked to “selfhood and community” ( 31).

Saleem stimulates Bahiah to embrace political activism and develops a real allegiance to her beloved country. She participates in students' strikes and massive demonstrations and chants slogans against the corrupt authorities. She believes that initiating a change in her country expedites forging the national identity and leads to the development of the country. She further believes that extricating women from the manacles of sexism and subverting the traditional conventions and the despotic social institutions are indispensable elements for asserting women's identity and building a collective national identity. She asserts that patriarchy impedes reforming her nation. Chia-Ling She points out that “Bahiah holds the patriarchal ills accountable for the retardation of national rejuvenation ”

(Turning the Petals). Her staunch revolutionary fervor and her strong bond with Saleem bring her out of the cocoon of her old fragmented self and help her to come of age. The novel presents the evidence that proves Bahiah's bond with Saleem is indispensable to her search for a real self, emancipation and dignity. After she had been released from the prison, she broods over how long Saleem would be kept imprisoned. The narrative reads, "this is our tragedy, the secret of the sadness that envelops our joys and the indifferent merriment that surrounds our grief" (108). She is greatly affected by this forced separation that has no definite end. But she does not allow it to prevent her consuming desire to carve out an identity of her own. She continues devoting her life to Saleem. She runs away from the house of her imposed husband. But she is taken to the prison again where she reunites with Saleem and enjoys solace. She prefers imprisonment to living a life of bondage under the control of her husband. The narrative asserts the significance of Bahiah-Saleem relationship through ending its events with the image of Bahiah's arms stretched out trying to "embrace him [Saleem], but she could not reach and her hands trembled in the handcuffs" (124). The concluding paragraph is important to her struggle to reclaim her real self. The narrator describes the poignant moment when the police arrests her, "One of them locked the handcuffs around her wrist and put the key in his pocket. She walked briskly in front of them, her eyes darting, her feet searching among all these faces for the thin faces with the exhausted features burdened with the world's worries, for those eyes that could pick out her face from all other faces and distinguish her from among millions of bodies floating in the universe" (124). By empowering her protagonist to defy patriarchy and support Egyptian nationalism, El Saadawi makes it clear that "One is not born, but rather becomes, a woman" (Beauvoir 301) and thereby echoes Western gender construction theory.

Bahiah embraces feminist tenets as a means of resisting the prevailing cultural religious discourse that suppresses women's freedom. She develops a heterosexual fluid identity that enables her to become a nationalist feminist who is committed to demolish patriarchal standards and trigger political activities against the tyrant rulers. Judith Butler demonstrates that heterosexual identity coherence is “assured through the stabilizing concepts of sex, gender and sexuality” (23). This is what Bahiah has achieved. Bahiah's sexual frigidity spurs her to join the students' movement. Both Salem and Bahiah take an active part in students' strike against the corrupt authorities. But they are imprisoned. Bahiah's involvement in students' agitation shocks her family who had only seen her as an obedient lady. But she is indifferent to them. She feels that her life has drastically changed and she would never be Bahiah Shaheen again. She realizes that, “We never know the reality of things: we see only what we are aware of. It is our consciousness that determines the shape of the world around us – its size, motion and meaning” (58). This new consciousness helps her better understand herself and her surroundings and thus rebel against the disruptive forces of patriarchy.

As a political activist and an Arab feminist pioneer, El-Saadawi presents Bahiah as a harbinger of Arab women's struggle for freedom and equality. She represents Arab helpless women of the 1970s who yearn for emancipation and independence. Bahiah and Saleem represent Egyptians of 1970s who were eager to trigger real changes in their society. They widen the horizon of the novel through their political commitment to the cause of their oppressed society. In this manner, the novel can be read as political story that aims to mobilize readers to change their outdated androcentric practices and topple the despotic authorities in order to empower their nation to attain emancipation and dignity. The narrative reads:

People of Egypt! Awake! Throw open your windows, open your eyes and see the chains coiled around your necks! Open your minds and see that the sweat of your brows is being plundered. Your crops are stolen, your flesh devoured until you are left only skins and bones, queuing skeletons each leaning on the other. Your breath is torn by fits of coughing and blood pours from a deep wound in your chest. (116)

Dr. Alawi attempts to impede Bahiah's determination to defy gender rules and fight the pervasive corruption of the autocratic authorities through warning her that "There are eyes everywhere. All the authorities are against you" (110), but as an intrepid revolutionary, she pays no heed to his threat. She continues her struggle towards forging her real self and supporting her nation. She links her individual identity with the collective political identity of her nation. She concretizes her creator's conviction that the personal is political. One needs to assert here that through Bahiah's strenuous journey towards discovering her real self and supporting the cause of her nation, El Saadawi wants to assert the priority of "individual agency" and the importance of "collective resistance" to dismantle "patriarchy and its oppressive structures" (Hiddleston 95).

There is strong ground to deem El Saadawi as a sibyl of the revolutionary change that sweeps the Arab World during the Arab Spring. Saleem can be read as herald of the Arab youth who have ignited revolution against the despotic and corrupt regimes. Likewise, Bahiah forestalls the Arab women who actively participate in the Arab Springs uprisings in order to topple the despots and attain freedom, equality and dignity.

El Saadawi throws light on the predicament of Egyptian women in particular and Arab women in general and aims to empower them to attain emancipation,

equality and dignity. She “ has always been extremely critical of the longstanding oppressive system in which women in Egypt are trapped and her primary criticism is based on religion, culture, and politics” (Abd Rabouh 14-15). Through her protagonist, El Saadawai speaks for Arab women and unmasks the social injustices and cultural fetters that confine them to the domestic sphere. She struggles to disclose the truth about Arab Women. She states “... I am firmly convinced that real harm only comes from an attempt to cover up the truth ...rather than searching for it and making it known” (The Hidden Face 3) and pleads for a better status and future for women. She further asserts, “It is no longer possible to escape the fact that the underprivileged status of women, their relative backwardness, leads to an essential backwardness in society as a whole” (1)

Through the novel, El Saadawi struggles to empower Arab women to construct a distinctive identity of their own by restructuring the power relations in the Arab patriarchal societies. She gives voice to women who have suffered the devastating results of sexism and infibulation. Since El Saadawi herself underwent female circumcision at the age of six and was unable to resist it, “she lobbied against female genital mutilation for the rest of her life” (Al-Khateeb 10). She enacts a scathing critique of clitoridectomy that humiliates women and curbs their sexuality. She unequivocally rejects the phallogocentric culture that promotes and valorizes male domination and precludes women from entrenching an autonomous identity . Bahiah subverts the androcentric culture that accords men certain privileges at the expense of women and curbs women's sexuality. She embodies the new women whom El Saadawi aspires to create as representatives of Arab women in particular and women in the Third World in general. In this way, El-Saadawi “emerges as a revolutionary feminist whose primary concern is the

destabilization of patriarchal power and the restructuring of society on the twin pillars of equality and liberty” (Nkealah 236). She succeeds, to some extent in disrupting patriarchal hierarchy.

El Saadawi has an uncanny knack of narrating the heart-rending stories of the oppressed women in a way that they leave an indelible impact in her readers and thus galvanize them to register their protest against women's exploitation and dehumanization. She is able, to some extent, to surmount the cruel and atrocious conditions that impede women's march towards the goal of self-affirmation, emancipation and dignity. She conveys a stern message to women in general and Arab women in particular that women's solidarity and resistance are the most efficient weapons to eradicate exploitation and oppression meted out to them in sexist set-ups.

It remains to assert that some of El Saadawi's works have generated tsunamis of dissent and discussions across the Arab World. They engender a lot of controversies regarding her interpretation of the Islamic discourse vis-à-vis women, her espousal of western feminism and her alleged internalization of the American stereotypes of Arab Muslim women. Conservative religious figures have indicted her of contravening sacred Islamic scripts and teachings. They accuse her of embracing apostasy and flouting some Islamic principles pertaining to women. But a close scrutiny of her literary and critical discourse clearly shows that El Saadawi brazenly criticizes the misinterpretation of religion that contributes to perpetuating women's oppression. She does not deem Islam as the sole cause of women's oppression. She does not claim that it is Islam that oppresses women, but rather that it is the misinterpretation of Islam and the mélange of Islam, traditions, and superstitions that oppress women and perpetuate

their inferiority. Luma Balaa stresses that “It is not Islam that oppresses women but the hypocritical application, and misinterpretation of religion” (243). Rabab Obeid asserts “the practices in the name of Islam are oppressive to women” (6). She further asserts that “Many of the interpretations of religion are sexist and based on patriarchal misinterpretations made by men in power” (243). Miriam Cooke avers that El Saadawi has always addressed Islam and the religious authorities about how official historiography and hermeneutics have excluded women in the hands of nationalist men who promote gender equality in theory, while keeping women’s enshrined roles at home (81-82). Similarly, Adele Newson-Horst states that El Saadawi’s “critical examination of both the Islamic and Christian world offers insight to those who question women’s roles in religion”(55). El Saadawi postulates that women oppression is entrenched within the structures and the paradigm of religious and traditional discourses. She also contends that the numbing opiate of some concocted religious sayings and teachings should be exorcized from wo/men's mind in order to deconstruct the mysteries of religion often used to compel women into submission. She also ascribes women’s oppression and marginalization to economic and political causes. Hence, in her eyes religion is not the only culprit of women oppression. On the other hand, some Arab critics indict El Saadawi of harboring the Orientalists' stereotypes of Arab women. They claim that she portrays unrealistic picture of Arab women that presents them as helpless women, whose lives are vehemently controlled by their patriarchs, in order to approve the Orientalist depiction of Arab women. Leila Ahmed argues that El Saadawi's depiction of Arab women is based on Western ideas (in Saliba 137). Aml Amireh argues that El Saadawi is famous in the West not because she “champions women’s rights, but because she tells western readers what they want to hear” (Publishing in the



West). But a careful scrutiny of El Saadawi's oeuvre shows that she does not Orientalize Arab women but rather she aim to alter the horrible situation of the subaltern and at the same time challenge these preconceived images of Arab women. Luma Balaa aggress that " El Saadawi does employ stereotyping to a certain extent, but she is in fact occupying a space in between, where at times she employs stereotypes but at other times challenges them" (327). Perhaps El Saadawi paints an exaggerated pathetic portrait of Arab women because she wants to mobilize her readership and society to support women in their struggle for freedom and equality.

### **Conclusion.**

The select novel depicts the world from a female perspective and proves that Bahiah's quest for a real self is prompted by a number of events and experiences that have informed her past and present and spurred her to map out a path for her future destination. Her determination to search for an authentic self is further consolidated by her strong bond with Saleem, her father's decision not to allow her to pursue medical studies and to marry her off to a complete stranger for a trivial amount of money, her decision to abandon her husband whom she loathes and her political commitment to the cause of the oppressed people. It unearths the highly gendered power equations operative in marriage, family, and other social and cultural institutions and behavioral patterns, which are accountable for subordination, humiliation and marginalization of women. It questions the cultural conceptualization of femininity and masculinity and rejects the phallogocentric culture that permeates the Egyptian society. It gives its protagonist a vociferous voice with which to roar against sexism, the suppression of her sexuality and the political prevalent decadence of the Egyptian government. Bahiah has

encountered many impediments that deter her strenuous journey towards self-discovery, emancipation and dignity such as lack of communication and understanding with her family, her professor's equivocal attitude towards her which objectifies her as sexual object and propels her into the abyss of marginalization, the society's sexist attitude towards her and the role the society expects her to play, her tense relationship with her community, her confusion about her purpose in life and an aggravated sense identity crisis. She ultimately trounces the impediments and topples patriarchal forces. She comes to terms with events that had had an impact in shaping her character. She experiences an emotional and psychological transformation that yields to her epiphany, emerging as a new woman with an authentic self. She had been transformed from being marginalized, alienated, silenced and unrecognized to a new individual who finds her identity when she becomes politically and publically involved. She had been transformed from a fragmented self to an integrated self. She had woven her harrowing experiences and sutured her psychological wounds and emerged new and triumphant. She materializes El Saadawi's stipulation in her dedication of the novel through turning her tender potentials into sharp protruding thorns and surviving among hungry men. Her successful journey concretizes El Saadawi's aim to re-think the power relations in a male oriented culture in order to chisel an appropriate space for women to articulate their voices and entrench their selves. Moreover, Bahiah's unbridled sexuality reflects El Saadawi's revolutionary ideas of sexuality and presents her as a radical feminist who aims to empower Arab women to become sexually liberated women. El Saadawi aims to create a radical change in the established understanding of sexuality in the conservative societies of the Arab Muslim world. But it seems it is unattainable in the long run.

The paper reveals that introspection achieved through an appropriate mode of narrative is imperative and pivotal in the process of self-discovery. The act of writing by itself is an appropriate and effective mode to instigate introspection. It is an important element in Bahiah's quest for a real self. It accords her a great impetus to begin her struggle for self-realization and self-affirmation. Through the process of introspection and flashback, Bahiah is able to understand who she is, how to relate to others and how to rise above her current position. Looking inward triggers her to understand how her past events shape her present and accelerate her psychological journey towards building her real self. It helps her to create meaning out of the harrowing experiences she has undergone. It prompts her to negotiate her way between conforming to the constricted norms of her male dominated society and adhering to discovering her authentic self. It enables her to reject the duplicity of patriarchy that accords men untrammelled freedom and curbs women's freedom and imprisons them behind the four walls. Finally, introspection brings about a conspicuous transformation in her character that enables her discover her real self.

El Sadaawi's narratives grapple with battling with injustices and atrocities which Arab women endure in their dominated male societies in order to empower them to deconstruct the oppressive forces that hinder their struggle for emancipation, equality and dignity. In her fictional world, women do not accept their status quo as God-given; rather they challenge the in-built patriarchal underpinnings of the entrenched androcentric culture. They have proved their mettle in fighting on all fronts: social, religious, political, legal and the taboo fronts in order to overcome women's oppression. El Saadawi exhorts Arab women never to relent in their struggle to obliterate patriarchy and sexism. She vehemently criticizes the

misinterpretation and the monolithic reading of religion by men to perpetuate the oppression of women. She makes it clear that women should intensify the fight so that they can topple monolithic interpretation of religious discourse, particularly the erroneous sacred scriptures that fortify patriarchy and sexism, and gain more rights in all realms of life. She uses literature as a means to raise social consciousness and awareness around the plight of women in her society and the Arab World. She aims to raise public awareness and thus create a feeling of responsibility that leads to alter patriarchal thinking. Through presenting the issue of female genital mutilation, El Saadawi aims to demystify it and unravel its grave and devastating effects on the psyche of victims and thus combating and deconstructing it.

The study shows that El Saadawi is an extraordinarily gifted and versatile writer who is sensitive to the pulsations of other cultures. She shies away from dealing with fossilized ideas that confine her to particular cultural milieus. Her greatness rests in her caliber to deal with universal issues and values and in her exceptional ability to raise awareness round women's rights globally. Her works appeal to both the eastern and the western audience and echo global concerns.

Though the novel seems to have a heart-rending and pessimistic end which prompts its readers to believe that Bahiah's struggle to search for a real self ends in a fiasco as she obtains an inchoate sense of self and identity, Bahiah asserts her self because she refuses to embrace the life of bondage under the dispensation of her 'imposed' spouse and the patriarchal family who deny her fulfilling her dream -- constructing her authentic self and attaining freedom. She continues her crusade and ultimately comes to terms with her real self. She feels psychologically liberated though physically imprisoned. She enjoys being with Saleem, the only

one who understands her true essence and values her life. She chooses prison over the mundane life of patriarchy and sexism. She considers imprisonment as a form of liberation because it extricates her from the bondage under the control of her 'imposed' husband, domineering family and sexist society. In this way, she attains self-fulfillment. Whether she has partially or completely succeeded in her attempt to build her authentic self does not really matter. What matters is that the narrative ends with an unequivocal assertion that fulfillment is indeed possible. Bahiah enjoys a preponderant sense of satisfaction and fulfillment in her quest for a real self, emancipation and dignity. Moreover, she presents herself as a precursor who has paved the way for the coming generation of young Arab women to move on in order to reach the pinnacle which Bahiah had been trying to ascend. Though decades have passed, the vast majority of Arab women still attempt to reach to the same apex that Bahiah had attempted but partially succeeded. At the heyday of the Arab Spring Egyptian women participated in January's revolution and share the worries and the hopes of the revolution with their fellow men revolutionists. El Saadawi herself was a revolutionary icon in Tharir uprising who has participated in instigating the revolutionists to topple the despotic and corrupt Mubarak's regime. In this vein, the narrative proves El Saadawi to be a Sybil of women's right, change and revolution in the realms of politics and gender. She has inspired contemporary Arab women to play an active role in the Arab Spring uprisings. But Arab women are unable to attain complete emancipation, equality and dignity. Safaa S. Nasser points out that "Although contemporary Arab women writers have made great strides in freeing themselves from social and traditional bondage, the process of liberation is yet incomplete" (9). Similarly, contemporary Arab women are unable to get complete emancipation and egalitarianism. Maybe their dream will be fulfilled in the future through scions of Bahiah who will struggle to

empower them to obliterate patriarchy and sexism in order to attain liberation and dignity. The semi bleak position that still lies ahead for Arab women certainly will be changed. Bahiah stands as a permanent good portent of the coveted change that will ameliorate the miserable status of Arab women.

El-Saadawi incribes herself as a revolutionist in different fronts. She advocates Egyptian people to extricate themselves from the iron grip of their rulers. She dedicates her career to empowering Arab women to obtain equality and emancipation. Bahiah and Saleem epitomize the revolutionary spirit that prevail her literary oeuvre. They revolt against, patriarchy and autocracy. Bahiah is a staunch revolutionist as she disrupts the patriarchal order that curbs Arab women's freedom and curtailed their sexuality. El-Saadawi's revolutionary spirit forestalls the revolutionary change that engulfs the Arab World during the Arab Spring. Saleem's revolutionary spirit anticipates and inspires the Arab youth who ignite revolution against the despotic and corrupt regimes. Likewise, Bahiah's revolt against male domination and political despotism forestalls the Arab women who actively participate in the Arab Springs uprisings in order to topple the despots, attain freedom, equality and dignity and change their society for the better.

#### Works Cited

Abd Rabouh, Sherin Hany. *Becoming Women: Gender and Religion/Culture in Novels by Nawal El Saadawi and Gabriel García Márquez*. MA thesis. The American University in Cairo, 2017.

Al-Khateeb Ebtahal. "Women Lost, Women Found: Searching for an Arab-Islamic Feminist Identity." in Nawal El Saadawi's *Twelve Women in a Cell in Light of Current Egyptian "Spring" Events* Journal of International Women's Studies, vol. 14, no.5, December.2013, pp. 4-27.

Amal, Amireh. "Publishing in the West: Problems and prospects for Arab women writers" Al Jadid, vol. 2, no.10, August 1996. Retrieved June 20, 2018 from /content/publishing-west-problems-and-prospects-arab-women-writers.

Badran, Margot and Cooke Miriam, eds., Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing Indiana University Press, 1990. Retrieved from <https://ira.le.ac.uk/bitstream/2381/10945/1/2012Sheclphd.pdf>

Balaa, Luma. "El Saadawi Does Not Orientalize the Other in Woman at Point Zero." Journal of International Women's Studies, vol. 19, no. 6, August 2018, pp. 236-253. <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol19/iss6/15>

Beauvoir, Simone de. The Second Sex. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. Knopf, 1968.

Cooke, Miriam. Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature. Routledge, 2001

El Saadawi, Nawal. The Hidden Face of Earth. Women in the Arab World. Translated by Sherif Atata, Beakon, 1982.

---. Two Women in One, translated by Osman Nusairi and Jana Gough. Saqi Books , 1985

Hiddleston, Jane. "Feminism and the Question of 'Woman' in Assia Djebar's Vaste est la Prison." Research in African Literatures, vol. 35, no.4, 2004, pp. 91–104.

Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. Routledge, 1999

List, Elisabeth. "Selfhood, Nation and Gender: The Psychic Roots of Sexism, Racism and Nationalism." From Gender to Nation. ed. Rada Ivekovic and Julie Mostov. Kali for Women, 2006, pp. 27- 41

Multi-Douglas, Fedwa. Men , Women, and God(s). Nawal El sadawi and Arab Women Poetics. University of California press, 1995.

Murdock, Maureen. The Heroine.s Journey: Woman's Quest for Wholeness. Shambhala, 1990.

Nasser, Safaa S. "Contemporary Egyptian and Palestinian Women's Writing as Committed Literature. " Comparative Literature and Culture, vol. 16, no. 3, September 2014, pp. 1-9

Newson-Horst, Adele S. "Conversations with Nawal El Saadawi. "World Literature Today, vol. 82, 2008, pp. 55-58.

Nkealah, Naomi. "The Multiple Faces of Patriarchy: Nawal El-Saadawi's Two Women in One as a Critique of Muslim Culture. " ARIEL: A Review of International English Literature, vol. 44, no. 2-3, 2014, pp. 221-238. The Johns Hopkins University Press and the University of Calgary.

Obeid, Rabab. The Feminist Thought of Nawal El-Saadawi. Lebanese American University, 2015

Royer, Diana. A Critical Study of the Works of Nawal El Saadawi: Egyptian Writer and Activist. Edwin Mellen Press, 2001.

Saliba, Therese. "On the Bodies of Third World Women: Cultural Impurity, Prostitution and Other Nervous Conditions." College Literature, vol. 22, no.1, 1995, pp. 131-146.



She, Chia-Ling. Breaking the Silence: Nationalism and Feminism in Contemporary Egyptian Women's

---. "Turning Tender Petals into Sharp Protruding Thorns: Sexual Politics in Nawal El Saadawi's Two Women in One and The Circling Song."

<http://benz.nchu.edu.tw/~/intergrams/162/162-she.pdf> ISSN: 1683-4186

Tarabishi, George. Woman against Her Sex: A critique of Nawal El Saadawi. Translated by Basil Hatim and Lizabeth Orsini. Saqi Book, 1988.

Writing. Ph.D Thesis. University of Leicester, September, 2010.

Zucker, Marilyn Slutzky. "Killing the Pimp: Firdaus's Challenge to Masculine Authority in Nawal El Saadawi's Woman at Point Zero." Masculinities in African Literary and Cultural Texts. Ed Helen Nabasuta Mugambi and Tuzyline Jita Allan Oxford: Ayebia Clarke Publishing, 2010, 237-49.



# جامعة الناصر

## AL-NASSER UNIVERSITY

**Representing Beirut as a Lady Affected By War in Qabbani's Poetry****Bushra Al-Hawri, Ph.D. Student****Sana'a University****bushraalhuri@yahoo.com**

The main objective of this paper is to examine the representation of Beirut city as a lady badly affected by war in Nizar Qabbani's poetry. Focusing on the female representation of Beirut during the civil war, this paper explores the main female images of this city as portrayed in Qabbani's poems. Using a descriptive analysis, the researcher investigates the important poems in which the poet draws many female pictures of Beirut to show his views about the civil war, its causes, people's attitudes as well as its catastrophic consequences on this beautiful city.

Through analyzing the poems of Qabbani about Beirut, the poet links most female images of this city to the modern bloody history of Beirut during the civil war that lasted from 1975 until 1990. This study reveals how Qabbani portrays the devastating impact of this war on Beirut through personifying her as a beautiful lady falling victim of a undesirable destructive war. The poet uses various images based on the female representation of Beirut to show how this beautiful city was victimized by the savage civil war caused by foreign powers as well as political, religious and sectarian groups. Further, the study indicates the poet's sarcasm and bitter irony to illustrate the brutality and barbarism of all parties and groups responsible for this war as well as the shameful attitudes of Beirut people who fail her in this cruel war. This skillful representation of Beirut reveals the poet's unique philosophy of femininity, creative and vivid style and imagination as well as his sincere attachment to this city.

**ABSTRACT****13**

## Representing Beirut as a Lady Affected By War in Qabbani's Poetry

Bushra Al-Hawri, Ph.D. Student

Sana'a University

bushraalhuri@yahoo.com

**Key words:** Beirut, Qabbani, representation, civil war, sects, invasion, coexistence, devastation, conflict.

### Introduction

Beirut, the capital of Lebanon, is famous for its fabulous natural beauty, ancient history and coexisting diverse cultures. However, this city has been afflicted by wars, invasions, bloody conflicts and havocs since early periods of history. These frequent invasions and conflicts in Beirut and Lebanon are a result of the important strategic location of this country acting as a connecting link between different cultures, civilizations and powers. Lebanon is a country located on the Mediterranean Sea between Israel and Syria. Before the civil war, it was a flourishing business and financial centre.

During its modern history, Beirut witnessed a long civil war (1975-1990) and it was invaded by the Israeli army in 1978 and 1982. During these events Beirut was badly damaged, thousands of people were killed, thousands displaced and hundreds of thousands fled Beirut and the whole country.

N. Qabbani, the renowned modern Arab poet, was sadly observing these events as well as greatly suffering like other citizens of Beirut during that period. Being a great lover of Beirut, Qabbani portrays these historical events with the eye of the creative poet, emphasizing the destructive impact and consequences of such wars on this female beautiful city. This paper is intended to explore this special representation of Beirut in the poetry of Qabbani, the most prominent and influential poet in modern Arab literature.

### Historical Background of the Civil War in Lebanon

Historically speaking, the civil war in Lebanon lasted for around 15 years; it broke out in 1975 and ended in 1990. It was described as a multifaceted civil war fueled by local, regional powers and shaped by political and sectarian factors and interests. Many religious and political groups and militia in Lebanon including Sunni and Shi'ite Muslims as well as Christians were fighting. These fighting groups were supported by Israel, Syria and Palestinian Liberation Organization. Moreover, this war witnessed direct involvement by some powers as in Syrian invasion of Beirut in 1976 and Israeli invasion in 1978 and 1982. It should be mentioned here that the civil war started in Beirut in which most

fighting and military clashes were taking place. It was also targeted by Israeli air strikes. Thus, this city paid the price for having these opposing groups and powers; it was adversely affected by this long war (Abdullah Al-Shahham 387).

### **Woman Representation in Qabbani's Poetry**

In general, Qabbani is widely known as the poet of woman. Many of his love poems have been sung by famous Arab singers like Abdulhaleem Hafiz, Kazim Al-Sahir and Majida Al-Rumi. Through his prolific poetic works, woman and love are the most dominant themes, so he wrote poems about women more than any other Arab poet. He also addresses various issues and aspects of woman as a beloved, mother, a symbol of freedom as well as writing about woman's rights and oppression in the Arab World. Qabbani was an ardent feminist and an enthusiastic supporter of women's rights and their protagonist (Hafiz Abdulqadeer 10).

On the other hand, Qabbani sometimes uses his poetry for woman as a mask for homeland. So for Qabbani, woman means homeland ( Ahmed Haidoosh 91). The poet refers to this in one of his poems as follows:

Does woman mean anything but homeland?  
I wish my readers would know  
Every poem I write about love,  
Just for liberating the homeland. (QCPW 734) (RT)

Qabbani claims that if women could be a proper subject of his poetry of love, the city could as well be a subject of no less significance (Cited in Gohar 125).

It is clear here that the woman images in some poems of Qabbani overlap with homeland representation, which will be discussed in the coming sections in this research paper.

Furthermore, Qabbani uses female historical and religious symbols in national and patriotic issues of independence and resistance against Israel. For instance, he refers to the highly religious and holy female images as represented in Fatima Al-Zahra, the daughter of the prophet Mohammad. This can be seen in the poem " Israeli Wall Fedayee Leaflets":

We have come from the days' womb like water outflow,  
From ignominy tent chewed by the air,  
From Fatima Al-Zahra's grief,  
From Karbala tragedies,  
We come to correct history and names. ( QCPW 652 ) (RT)

To show the rightful struggle of the Palestinians against the oppression and injustice of the Israeli occupation, the poet draws on the highly esteemed

religious female figure, Fatima al-Zahra, the daughter of the prophet Mohammad, whose great grief was because of the unfair and brutal murder of her sons, Al-Hassan and Al-Hussein and others of their relatives. There is an intertextuality between this tragedy known in Islamic history and the modern tragedy of Palestine as colonized by the brutal Israeli occupation. The poet's use of the name of Fatima Al-Zahra in these lines indicates his reverential representation of female historical and religious figures.

On the other hand, Qabbani represents woman in various images most of which are derived from the beauty of nature including its flowers and colours (Huyam Ibrahim 5). This feature will be realized through the female images of Beirut in later sections.

Moreover, the poet uses woman in his poetry as an access and key to any topic or theme he wants to discuss (Gemi and Gemi 316).

### **Qabbani's Female Representation of Beirut**

Being the poet of woman, Qabbani represents Beirut as a lady in most of his poems. In the poem "Searching for Writing Space", he declares that Beirut is his favourite lady among millions of women:

O' Beirut, you my female among millions of women,  
You, my ambition, when writing my poems, to reach for the sky.  
(QCPW 291)( RT)

For Qabbani, the female image is the best in all aspects of life. In a poem titled "I Want You as a Female", the poet asserts his preference of femininity in things, concepts and cities:

I want you a female,  
Because civilization is female,  
Because poem is female,  
Among cities Paris is female,  
And Beirut remains female despite her injuries. (QCPW 827) (RT)

Describing civilization, poems, and the two beautiful cities (Paris and Beirut) as females shows the poet's high reverence for women. This is the esteem the poet shows in many poems about Beirut as will be illustrated in later sections.

Similarly, in the poem " Seven Letters Lost in Beirut Post", the poet stresses the femininity aspect in Beirut during Israeli invasion and civil war:

Why did they kill her?  
The female that used to splash water  
In the faces of deserts? (QCPW 330) (RT)

The image of the splashed water stands for the leading role of this fertile female city in feeding educational, literary and scientific renaissance through printing, publishing and circulating all types of books and magazines to almost all Arab countries during the last three decades of the 20<sup>th</sup> century.

These selected lines are mere examples of Qabbani's noticeable tendency and insistence on drawing female portraits for Beirut in most of his poems about this city.

### **The Impact of the Civil War on Beirut**

Qabbani draws different pictures for the lady Beirut to show her conditions under the impact of the war as can be illustrated in the following sections.

### **The Impact of the War on the Beauty of Beirut**

Beirut is represented in many poems of Qabbani as a very beautiful lady with attractive physical features. But in the poems that link her to the war, the poet emphasizes the war tremendous effect on the charming beauty of the woman Beirut as can be noticed in the poem "Beirut, the Mistress of the World". It is clear that the title of this poem is very suggestive in terms of picturing Beirut as a very beautiful woman. Literally, the phrase 'Sit al-Dunya' in Arabic means 'the mistress or lady of the world'. One of the implied meanings of this phrase is that Beirut is like the most beautiful lady who attracts the attention and admiration of the whole world.

O' mistress of the world!

Who sold your bracelets dominated by gems?

Who confiscated your magical ring?

And cut off your golden braids?

Who slaughtered the sleeping happiness in your green eyes?

Who scratched your face with a knife?

And poured nitric acid on your beautiful lips? (QCPW 309) (RT)

In these lines, there is an explicit reference to some beautiful aspects that make Beirut a very charming lady like her golden braids and green eyes. Commenting on the female portrayal of Beirut beauty in this poem, Sameer Itani (9) states that she appears as an ideal and perfect woman who symbolizes universal beauty. The poet himself mentioned in an interview that he wrote this poem not to lament Beirut but to defend the beauty of this city which was abandoned by all her lovers (Qabbani: Interview 69).

However, these physically beautiful aspects of the lady Beirut are cruelly affected and deformed: her golden braids are savagely cut off, her green eyes are horrified, her beautiful face is disfigured and her charming lips are ruined by nitric

acid. These lines show the intentionally extreme brutality done to this beautiful lady city. The repetition of the question word 'who' in the lines above shows the poet's agony and anger against those who commit these horrible crimes to the beautiful Beirut. Through using this personifying representation, the poet satirizes all powers and groups involved in this war that leads to the big damage of this beautiful city.

### **Beirut as an Assassinated Female**

One of the gloomy images of the female Beirut drawn by the poet is representing her as a female school student assassinated by her people. In "Searching For Writing Space ", for example, the poet describes the female Beirut's assassination as follows:

Why are we addicted to assassinating the cities  
That hold pens and books in their hands and go to school?  
Beirut's death was not natural. (QCPW 295) (RT)

The word 'assassination' connotes the meaning of deliberate murder of an important person, which fits the significant status of this city. The assassination of the female Beirut in terms of literacy and school stands for the impact of the war on the leading role of this city in literacy rise and literary renaissance in the Arab World during the 70s, 80s and 90s of the 20<sup>th</sup> century (Haidoosh 43).

The death mentioned here is a metaphor of the massive destruction of many parts of Beirut city caused by the civil war and Israeli invasion in 1978 and 1982. The poet here accuses Lebanese people of assassinating the female innocent Beirut since they didn't try to stop this destructive war or defend her against Israeli invasion. This accusation also indicates the poet's bitter blame for the Lebanese fighting parties and groups who caused such destruction to their city.

### **Beirut as a Murdered Bride**

Another image related to the murdered female Beirut is representing her as a bride slaughtered in her wedding bed as seen in "The Last Bird Leaving Granada":

Beirut is slaughtered in her wedding bed,  
While people are watching,  
Beirut is bleeding like a hen on the road,  
But where have her lovers fled? (QCPW 91 ) (RT)

Using a dramatic technique, the poet draws the tragic scene of the beautiful city of Beirut that falls victim of the civil war and its devastation. Here Beirut is personified as a defenseless bride who is hideously slaughtered at her wedding room while her people are watching this crime passively without any attempt to defend her, leaving her bleeding like a slaughtered hen. The use of the simile 'like a slaughtered hen' reveals the weakness of Beirut as a victim of this



war and invasion, Further, Beirut lovers run away leaving her with the killers. The lovers here are a metaphor of her citizens including intellectuals and many politicians. The killers here are a metaphor of the groups and powers involved in this war as well as the Israeli invasion.

This dramatically metaphoric description of the victim bride vividly brings back to readers' memory the enormous destructive effects on this beautiful city caused by the Israeli invasion which was not resisted by the Lebanese or other Arabs. This portrayal also shows the havoc and destruction that Beirut witnessed a result of the long civil war.

Undoubtedly, the representation in the above lines shows the poet's bitter satire of the Lebanese and Arabs' passive and disgraceful roles in not defending their city against Israeli invaders or in not stopping the civil war or even their involvement such a war.

### **The Female Beirut Engulfed in Flames**

Referring to Beirut situation during the war period, the poet portrays her as a woman affected by fire flames which symbolize the destructive civil war. There is much emphasis on this image in the poem "Beirut in Flames and I Love You":

When Beirut was burned,  
And the firefighters were trying to put out the fire in her burning  
dress,  
I wanted to save the second Beirut at any cost,  
The very Beirut that belongs to you and me. (QCPW 366 ) (RT)

Here Beirut appears as a woman whose dress and body are engulfed and hurt severely by fire flames in spite of the efforts of the firefighters to stop such flames.

What's more, the poet links Beirut burning in flames to all important things in his life including his beloved and poetry:

When Beirut was in flames,  
I was searching in my special sadness,  
For an incomparable woman,  
For an incomparable city,  
For incomparable poems. (QCPW 372 ) (RT)

The poet also explicitly states his total hatred and objection to burning this beautiful city as well as other beautiful things:

I am against burning beautiful cats,  
Beautiful eyes,  
And beautiful cities. (QCPW 387 ) (RT)

The beautiful cats here can be a metaphor of beautiful women, and beautiful eyes can refer to his beloved. The images above show liken Beirut to a beautiful woman suffering from engulfing fire flames.

### **Beirut as a Woman Sacrifice for Freedom**

The poet portrays Beirut as a lady who sacrifices herself for the sake of freedom as seen in the following lines of "Beirut, the Mistress of the World":

You have paid the cost of your beauty like other belles,  
You sacrificed yourself for all words. (QCPW 315). (RT)

This beauty tax paid by the female Beirut can refer to destroying her beauty. However, the cost she pays for words is her life. The "words" here mean freedom of speech, coexistence and religious tolerance. This idea is also emphasized in other lines of the same poem:

We shot you dead in a tribal manner,  
So we killed a woman called freedom. (QCPW 310) (RT)

The poet in these two lines personifies both this city and freedom in the female character (Beirut). Commenting on this point, Itani said that Beirut during this period was the last Arab city that believed in coexistence and acceptance of others. It was also the only producing city in the Arab world at intellectual, literary and educational levels (9).

These lines also show this city as savagely killed by her native fighting groups and parties. Through using the pronoun 'we', the poet blames the Lebanese for being the main cause of this civil war.

### **Beirut as Arabs' Widow**

Beirut is also represented as the Arabs' depressed widow, reflecting the real miserable conditions of this city as a result of the civil war fueled by political conflicts, sects and absence of rationality. This can be seen in the following lines in "The Last Bird Leaving Granada":

Beirut is the widow of Arabism,  
The widow of sects,  
Of crime and craziness. (QCPW 75 ) (RT )

The image of widow implies weakness, depression and death which can represent the status of Beirut after the war (Hisham Shareef 28). This image also implies the Arabs' involvement in the sectarian conflict during the civil war in Beirut.

### **Beirut as a Sad Woman**

In addition to the female images related to the war impact, Qabbani portrays Beirut as a very sad lady to show his deep sorrow and anger for the destruction and ravages that afflicted this beautiful city during the war period. The

lines below in "Beirut, the Mistress of the World" show the sad female Beirut as follows:

What should we say, Beirut,

When seeing all sadness of mankind in your eyes,

And your burned breasts are under the civil war ashes? (QCPW 311) (RT)

Beirut here is described as a woman having sad eyes with her breasts buried under the ashes of the civil war. This personification summarizes the terrible consequences of the civil war on Beirut.

In some lines in "Beirut Your Concubine, Beirut My Beloved", the poet addresses Beirut while he is away from her, describing her as a woman with a sad face:

Reassure me about you,

You, with the sad face,

How is the sea?

Did they murder it with gunshots like others? (QCPW 346) (RT)

It is clear in these lines that the cause of this sadness is the war effect on this beautiful female city and its sea.

### **Beirut as Rape Victim**

In some poems, Qabbani represents the historical events that happened to Beirut with sharp images. Metaphorically, he describes Beirut as a female rape victim, symbolizing the savage Israeli invasion of this city and the passive role of her people and politicians. The following lines in "Beirut Your Concubine, Beirut My Beloved" show this image:

Forgive us,

For watching your pink blood flowing like garnet rivers,

We watched adultery,

But we did nothing. (QCPW 344) (RT)

There is a bitter satire of the Lebanese people' silent attitudes particularly in not -ostanding against such invasion. On behalf of the people of Beirut, the poet offers an apology to the female Beirut for such a shameful attitude during the invasion.

### **The Female Beirut Hurt by Her People**

Another female image of Beirut is representing her as an innocent woman who is betrayed and hurt by her unfaithful people and lovers as seen in "Beirut, The Mistress of the World":

O' Beirut, we confess now that,

We loved you like wandering nomads,

Made love to you,  
 But at dawn, we leave as wandering nomads,  
 We confess now,  
 We were sadists, bloody-thirsts ,  
 We were the devil's agents. (QCPW 324 ).(RT)

Using the pronoun "we" indicates the poet's blame and rebuke of the most Lebanese who don't love Beirut sincerely but rather they treat her as a materialistic object. The simile "as the wandering nomads" is a satire of the disloyalty and insincere love of most Lebanese towards this city.

In the last three lines, the poet apologizes to the innocent woman Beirut for the Lebanese people's sadism, bloodshed, violence and evil acts done to her. This representation symbolizes the great destruction and havoc caused to this city by the fighting parties including political and sectarian groups during the long civil war.

### **Beirut in Slavery Trade**

In a satirical tone, Qabbani likens the passive role and silence of Beirut people, politicians, writers and thinkers during the war period to a money-minded traitor who sells his innocent beloved in slavery market and trade. The following lines in " Beirut Your Concubine, Beirut My Beloved" are illustrative of this gloomy representation:

Alas Beirut, how bad and cowardly we were!  
 When selling you in a slavery market,  
 We washed our sadness with wine, sex and gambling halls,  
 And remembered the homeland news on Rolette tables. (QCPW 344

)(RT )

Through representing Beirut as an innocent lady in slavery trade, the poet uses the irony of situation when compared to her previous status and image as the mistress of the world. This also reveals the degree of shameful treachery of her lovers who leave her alone in such hard times during the horrible civil war.

### **Beirut as a Woman with a Changing Character**

In some lines in "Beirut, the Mistress of the World", Beirut is portrayed as a lady who has changed negatively in her personality and behavior.

How did you turn to be a heartless woman?  
 You were as tender as a nymph,  
 I don't understand how the domestic bird,  
 became a wild night cat,  
 I don't understand how you forgot God,

And returned to paganism age. (QCPW 312 ) ( RT )

Surprisingly, the poet portrays Beirut using harsh images instead of delicate and graceful female images as can be seen in the above lines. Here Beirut's gentleness is replaced by cruelty and wildness, and her faith has changed into paganism. The last two lines mean that in Beirut bloodshed and sectarian fighting and conflicts have become a substitute for religious tolerance and acceptance. This metaphorical representation reveals the dramatic effects of the war on Beirut.

### **Beirut as Mythical Symbol (Greek Goddess of Beauty and Love)**

From a mythical angle, the poet describes Beirut in "Beirut, the Mistress of the World" as 'Ishtar', the goddess of beauty and love in Greek mythology:

Rise from beneath the blue waves, Ishtar,

Rise as a rose poem,

Or rise as a fire poem. (QCPW 314 ) (RT)

Mythically, 'Ishtar' is regarded as a symbol of beauty and love in some literatures based on the Greek myth. According to this myth, Ishtar comes again to life after her death from beneath ashes with much more beauty. This parallel presents Beirut as a woman with an ideal beauty (Itani 10). The phrases ' rose poem' and ' fire poem' can stand for Beirut revival of literary, intellectual and learning status as well as her increasing beauty and power. This portrayal really indicates the poet's creative employment of this myth in expressing his hopes that Beirut will be rebuilt and regain its great status after the end of the war.

### **Apology to Beirut**

Acknowledging the shameful act of abandoning the woman Beirut during civil war and the Israeli invasion, the poet appeals to her to forgive her citizens and lovers:

Forgive us

For leaving you die alone,

Sneaking out of the room and weeping like escaping soldiers,

We were crying like women. (QCPW 343) ( RT)

These lines emphasize two images during the war time: the image of Beirut as a weak innocent woman whose people fail her when she is attacked and murdered by enemies. The second image stressed here is the weakness of Beirut people who resort to weeping and fleeing the room (the country).

### **Urging Beirut to Revolt against Corruption**

The poet in the lines below addresses Beirut as a female revolutionary figure who is urged to stop her sadness and revolt against miseries and destruction left by the war:

Wake up from your sadness,  
 For revolutions are born from wombs sadness,  
 Rise for the sake of woods,  
 Rivers,  
 And valleys,  
 Rise for the honor of humans.  
 Rise for the sake of bread and the poor. (QCPW 325 ) (RT)

### Conclusion

To sum up, Nizar Qabbani presents the historical events of the 1975-1990 civil war and its devastating effect on Beirut through a creative and imaginative female representation of this beautiful city. So he personifies the badly damaged beautiful Beirut as a charming young lady unfortunately victimized by a devastating civil war. The poet uses various female images of Beirut under the impact and horrors of the civil war. Through the various female representation of Beirut, Qabbani uses many figures of speech and literary devices including personification, metaphors and similes. He also uses bitter satire and irony to show the savagery of the fighting groups, parties and powers involved in this war whether directly and indirectly.

Qabbani's poetry about Beirut was deeply affected by the long civil war whether at theme or style levels. In general, this representation of Beirut acts as satire and strong protest by the poet of all causes and parties involved in the civil war. This research has clearly revealed new insights into Qabbani's dramatic, thematic and artistic creativity specially through the female portrayal of Beirut during the civil war.

### Works Cited

- Abdulqadeer, Hafiz. *Woman in Nizar Qabbāni's Poetry*. Industrial Controllers, 2015.
- Al-Shahham, Abdullah. *The Political Poetry of Nizar Qabbani: A Critical Study and Translation*. Ph. D Thesis. University of Edinburgh, 1989.
- Gemi, Ahmed and Mohammad Shoush. *Al-mara'ah fi shi'r nizar qabbani (Woman in Nizar Qabbani's Poetry)*. Journal of Bitlis Eren University. Institute of Social Sciences /Volume: 7. 298-319. 2018.
- Gohar, Saddik. *Re-defining The Image of Beirut in Modern Arabic Literature*. *Nebula 8.1*, December 2011.

- Haidoosh, Ahmed. *Shi'ryat almara'a wa onothat alqasidah: qira'ah fi shi'r qabbani (Woman's Poetics and Poem Femininity: Critical Reading of Qabbani's Poetry)*. Damascus: Arab Writers' Union Publications, 2001.
- Ibrahim, Huyam. *Al-mar'ah fi shi'r nizar qabbani wa Mahmoud darwish ( Woman in the Poetry of Qabbani and Darwish.)*. MA Thesis, Al-Qadisiyyah University, 2017.
- Itani, Sameer. *Beirut al-mara'a fi qasa'id ba'dh al-sho'ara (The Woman Beirut in Some Selected Poems)*. A Conference on City in Literature, History and Society. American University, 2014.
- Qabbani, Nizar. *Al-amal alshi'riyah alkamilah (Qabbani's Complete Poetic Works)*. Beirut: N.Qabbani's Publications, 2001.Print.
- Qabbani, Nizar. "Qisati ma'a alshi'r (My Story with Poetry)". Interview. *Syrian Ba'th Majazine*. Feb. 1982: 69- 88. Print.
- Shareef, Hisham. *Nizar Qabbani sha'ir almar'ah wa alwatan (Nizar Qabbani: The Poet of Woman and Homeland)*. MA Thesis (Arabic). Abibakr Bilqayid University, 2016.

# Al-Nasser University Journal



جامعة الناصر  
AL-NASSER UNIVERSITY

A scientific refereed journal issued bi-annually by Al-Nasser University  
No.7 , Vol.14 (Jul – Dec 2019)

## Senior Editor

Dr. Ahmed Saif Muharram

## Managing Editor

Prof Abdullah Tahish

## Editor

Dr. Mohammed Shawqi Nasser

## Advisory Board

Prof Salam Aboud Hasan, Iraq  
Prof Jameel Abdurab EL-Maqtari, Yemen  
Prof Saleh Salem Abdullah Bahaj, Yemen  
Prof Hasan Naser Ahmed Sarar, Yemen  
Prof Abdurrahman Esh-shuja, Yemen  
Prof Abdulwali Mohammed Al-Aghberi, Yemen  
Prof Ali Ahmed Yahya El-Qaedi, Yemen  
Prof Mohammed Husein Khago, Yemen  
Prof Yusof Mohammed El-Owadhi, Malay  
Prof Saeed Munasar El-Ghalebi, Yemen  
Prof Ahmed Lutf Essayed, Egypt  
Prof Hamoud Mohammed El-Faqeeh, Yemen  
Prof Muna Bent Rajeh Errajeh, KSA

## Editorial Board

Dr. Munir Ahmed Al-Aghberi  
Dr. Anwar Mohammed Masoud  
Dr. Abdulkareem Qasim Ezzumor  
Dr. Mansour Ezzabadi

Dr. Iman Abdullah El-Mahdi  
Dr. Mohammed Abdullah El-Kuhali  
Dr. Abdurraqueeb Ahmed El-Hanani  
Dr. Yasser Ahmed El-Math-haji

Deposit Number at National Book House-Sana'a (630/2013)

Al-Nasser University Journal aims at giving scholars a chance to publish their Arabic and English research papers in the various fields of humanities and applied sciences.